

Dialética hoje

filosofia sistemática



Organizadores
Eduardo Luft
Rosana Pizzatto



Editora Fundação Fênix

A presente obra compreende as contribuições de pesquisadoras e pesquisadores que participaram do colóquio *Dialética Hoje: Filosofia Sistemática*, na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), sob a coordenação do Prof. Eduardo Luft. O evento buscou repensar e discutir a filosofia dialética e sistemática à luz dos desafios da realidade contemporânea. Para o enfrentamento deste tema, os participantes promoveram um retorno crítico à fonte produtiva dos últimos grandes projetos de sistema desenvolvidos no Idealismo Alemão e a seus interlocutores próximos e remotos. Em um de seus ensinamentos que continua atual, Hegel afirmou que a filosofia é o “seu tempo apreendido em pensamentos”. Justo por isso o projeto de uma atualização crítica da filosofia sistemática é tão decisivo. Em uma época em que a pretensão sistemática do fazer filosófico parece a cada dia mais distante, em que mesmo o abrangente e ambicioso projeto dialético terminou por reverter em uma dialética apenas negativa, em que a unidade da razão perdeu-se na multiplicidade caótica das vozes desencontradas, é preciso mais uma vez recolocar a pergunta: como pensar a totalidade, e não apenas este ou aquele de seus segmentos dispersos?



Editora Fundação Fênix



Dialética Hoje: Filosofia Sistemática

I Colóquio Dialética Hoje

Organizadores

Eduardo Luft

Rosana Pizzatto



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2019

Série Filosofia

Conselho Editorial

Agemir Bavaresco

Draiton Gonzaga de Souza

Orci Paulino Bretanha Teixeira

Ingo Wolfgang Sarlet

Rosemary Sadami Arai Shinkai

Norman Roland Madarasz

Nythamar Hilário Fernandes de Oliveira Junior

Fábio Caprio Leite de Castro

Nelson Costa Fossatti

Evandro Pontel

Jair Inácio Tauchen

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação: Editora Fundação Fênix
Capa: Editora Fundação Fênix by <https://pt.freeimages.com>

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)



Esta obra contou com o fomento do CDEA – Centro de Estudos Europeus e Alemães e da CAPES.



Série Filosofia – 03

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

LUFT, Eduardo; PIZZATTO, Rosana. (Orgs). **Dialética Hoje: Filosofia Sistemática**. Vol 1 [recurso eletrônico] / LUFT, Eduardo; PIZZATTO, Rosana. (Orgs.), Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2019.

210p.

ISBN - 978-65-81110-02-4

DOI: <https://doi.org/10.36592/978-65-81110-02-4>

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

CDD-100

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

SUMÁRIO

Dialética Hoje: Filosofia Sistemática <i>Eduardo Luft & Rosana Pizzatto</i>	9
1. Sobre a lei <i>Eduardo Luft</i>	15
2. Doutrina da Felicidade como razão encarnada na Filosofia Prática de Kant <i>Luciano C. Utteich</i>	43
3. Uma abordagem espaço-temporal para um liberalismo alemão <i>Henrique Raskin</i>	71
4. A liberdade do Conceito: apontamentos para um estudo sobre a liberdade em Hegel <i>Vitor V. de Araújo</i>	97
5. Os limites do liberalismo: a crítica de Sandel a Rawls <i>Lourdes P. Albrecht</i>	117
6. O uso da dialética no pensamento político de Hannah Arendt <i>Hellen M. O. Lopes</i>	135
7. A síntese no processo dialético <i>Rosana Pizzatto</i>	151
8. Sobre teorias da totalidade: de Kant e Hegel a uma nova proposta a partir da filosofia poética de Hölderlin <i>Gabriela N. Souza</i>	173
9. Elementos para uma releitura da Fenomenologia do Espírito em direção à constituição de uma nova filosofia sistemática <i>Rafael R. Cioquetta</i>	199

Dialética Hoje: Filosofia Sistemática

Em dezembro de 2018 nos reunimos, pesquisadores(as) e professores(as), no *I Colóquio Dialética Hoje – Filosofia Sistemática*, na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), sob a coordenação do Prof. Eduardo Luft, com o principal objetivo de repensar e discutir a filosofia dialética e sistemática à luz dos desafios da realidade contemporânea.

O enfrentamento deste tema exige um retorno crítico à fonte produtiva dos últimos grandes projetos de sistema desenvolvidos no Idealismo Alemão, e a seus interlocutores próximos e remotos. Em um de seus ensinamentos que continua atual, Hegel diz que a filosofia é o “seu tempo apreendido em pensamentos”. Justo por isso o projeto de uma atualização crítica da filosofia sistemática é tão decisivo. Em uma época em que a pretensão sistemática tão típica do fazer filosófico parece a cada dia mais distante, em que mesmo o abrangente e ambicioso projeto dialético terminou por reverter em uma dialética apenas negativa, em que a unidade da razão perdeu-se na multiplicidade caótica das vozes desencontradas, é preciso mais uma vez recolocar a pergunta: como pensar a totalidade, e não apenas este ou aquele de seus segmentos dispersos?

Quando direcionamos nosso olhar para a história, para o mundo, para as diferentes culturas, o que vemos são inúmeras configurações que nada mais são do que eventos, atuais ou potenciais, que se manifestam seguindo uma sempre renovada busca por coerência, desdobrada em seus múltiplos modos possíveis. O pensamento e a realidade não seguem uma lógica determinista ou mecanicista, como teorizou a maioria dos filósofos da tradição moderna, mas uma lógica relacional, processual e dinâmica que se movimenta dialeticamente entre o predomínio da unidade sobre a multiplicidade, da necessidade sobre a contingência, ou o seu reverso. Uma realidade exigente, permeada por opacidade, mas sempre aberta a novas explorações.

Assim, com a preocupação de contribuir para a retomada do caminho filosófico, reintegrando os saberes dispersos na unidade dissonante da razão dialética publicamos aqui, em nove capítulos, os resultados provisórios de nossas pesquisas.

Eduardo Luft abre esta obra com uma reconstrução crítica e especulativa da *Filosofia do Direito* de Hegel – especialmente a sequência da tríade Direito abstrato, Moral e Eiticidade – derivada da reelaboração do projeto de sistema de filosofia em seu todo. Às vezes mais próximo, às vezes mais distante da intenção original de Hegel, como ficará claro ao leitor no decorrer do texto, o autor desenvolve a ontologia regional que faz emergir o Direito, sob o pano de fundo de uma ontologia geral que permite iluminar o ponto de partida e o destino da lei, a liberdade humana. A partir da compreensão relacional e processual da ontologia dialética, o texto destaca que tudo o que existe e pode existir ocorre como um evento instaurado em tramas relacionais processuais, de modo que não há entidades isoladas de outras entidades, nem mesmo essências ou estruturas que permaneçam idênticas e inalteráveis, intocadas pelo devir presente em tudo o que existe. Esta liberdade metafísica desdobra-se em uma liberdade humana no âmbito daquelas sociedades que a viabilizam, efetivando o bem político, o crescimento diretamente proporcional de sociabilidade e individualidade.

No segundo artigo, Luciano C. Utteich tematiza a importância do conceito de felicidade na teoria moral kantiana. O autor atenta ao fato de que o desenvolvimento de alguns conceitos morais – como o de boa-vontade, de máxima, de imperativo, de autonomia, de reino dos fins, dentre outros – em detrimento do conceito de felicidade, inscrito na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, não diminui a importância deste último conceito. Na segunda parte da *Crítica da razão prática*, Kant retoma o tema da felicidade para dar um significado pleno à teoria moral. Esse percurso é perpassado pelo entrelaçamento das dimensões sensível e inteligível da vontade humana, identificadas a dois níveis distintos da noção do Eu (*Ich, Selbst*), em acordo com as faculdades inferior e superior da vontade. Ao final, o texto elucida a proposta de subordinação da dimensão sensível da vontade à inteligível como uma certa encarnação da razão no domínio sensível para promover a felicidade prometida.

A localização do pensamento liberal no contexto germânico moderno é o tema principal do terceiro artigo. Na busca pela compreensão tanto das particularidades do liberalismo alemão quanto das ramificações mais amplas do liberalismo na Inglaterra e na França, Henrique Raskin investiga o contexto político, religioso e filosófico de sua gênese, a fim de esclarecer quais fatores

existiam nos territórios germânicos para que, lá, o liberalismo se desenvolvesse de maneira distinta de outras regiões da Europa. Para o autor, isso significa captar o caráter teológico, pluralista, subjetivista e reflexivista que o contexto germânico viria a introduzir nos pensadores de então, para frisar que o próprio pensamento, em sua abstração, é produto, em certa medida, das condições concretas do contexto em que se situa.

O quarto artigo apresenta algumas coordenadas para a compreensão da ideia de liberdade em Hegel a partir da dialética das modalidades. A partir da questão “O que Hegel quer dizer quando insiste em afirmar que o Conceito é o reino da liberdade?”, Vitor V. de Araújo pretende mostrar a necessidade como possibilidade de afirmar o caráter livre do Conceito, e também acentuar, neste ponto da obra, a insuficiente determinação desta liberdade, uma vez que a necessidade absoluta imprime ao Conceito um limite mínimo: o de ser necessariamente uma estrutura autodirigida. Para o autor, a partir deste momento a divisão da Essência se manifesta no sistema hegeliano como a constante tentativa de fazer de uma alteridade uma identidade; e ressalta que o trabalho de converter a alteridade em uma identidade, no entanto, não a deixará intacta. O texto finaliza apontando para dificuldades no debate sobre as ideias de transformação e mudança, devido à ligação da liberdade com a ideia de identidade, e argumentando que a discussão acerca da liberdade não pode ficar restrita à letra hegeliana, embora o lugar ocupado pela dialética seja um bom início.

As ideias principais da teoria da justiça como equidade desenvolvida por John Rawls, como uma concepção política e pública liberal de justiça para um regime democrático constitucional, são examinadas por Lourdes P. Albrecht no quinto artigo. A autora discute os três principais pontos da crítica de Michael Sandel ao liberalismo político rawlsiano, especialmente a controvérsia entre a prioridade do justo em relação ao bem. Também aponta em que medida essas objeções se apresentam como limites para a realização da justiça, considerando que a concepção política de justiça está ligada a noções de bem, sendo o justo e o bem complementares no liberalismo.

No sexto artigo, Hellen M. O. Lopes analisa elementos do pensamento político de Hannah Arendt em busca de traços comunitaristas e dialéticos. Para isso, mostra inicialmente a influência de Aristóteles, buscando na ideia de

endoxa, opinião compartilhada, o sentido que Arendt traz das várias vozes presentes na esfera pública; ou seja, a ideia da pluralidade dos agentes que, por meio da ação e do discurso, constituem a esfera pública. Por fim, defende a necessidade da presença permanente desses agentes na esfera pública sob pena de que regimes obscurantistas ressurgam e impossibilitem a manifestação do pensamento no espaço dinâmico e sempre renovado das discussões.

No sétimo artigo, Rosana Pizzatto questiona a concepção triádica da dialética na tradição filosófica ocidental. A partir da pesquisa conceitual no pensamento de Platão e de Hegel, a autora discorre sobre a natureza da *síntese* e sua relação no processo dialético e argumenta que, apesar de certo consenso filosófico em torno da dupla de opostos (tese e antítese) como característica fundamental da dialética – opostos que no primeiro momento (fase negativa), atuam de modo excludente ou de modo correlativo, e no segundo momento (fase positiva) se unificam na síntese –, algumas indagações e divergências reclamam atenção, como: toda dialética tem natureza triádica?; ou é possível concebê-la como diádica – somente com tese e antítese?; em uma possibilidade diádica, a síntese dialética estaria necessariamente ausente, ou estaria integrada no conjunto opositivo? O texto busca esclarecer estas questões e compreender a importância da dialética no universo evolutivo no qual estamos inseridos.

O oitavo artigo traz uma reflexão sobre o significado de uma teoria da totalidade na contemporaneidade. Tendo como ponto inicial um questionamento sobre o estado atual do homem, na filosofia e na ciência, Gabriela N. Souza busca expor uma compreensão geral de duas formas de teoria da totalidade: de Kant e de Hegel. Por fim, a autora vincula a discussão sobre a possibilidade de uma teoria da totalidade hoje a partir de uma recuperação da filosofia poética de Friedrich Hölderlin.

A importância da obra *Fenomenologia do Espírito* (de 1807) para a compreensão da filosofia sistemática de Hegel é o tema do nono artigo. A partir da apresentação de duas divergentes interpretações, Rafael R. Cioquetta confronta e compara a visão que defende a *Fenomenologia* como fundamental para a compreensão do sistema hegeliano em sua totalidade com a visão que a coloca como apenas parte do sistema.

Agradecemos à Editora Fundação Fênix pelo incentivo e publicação dos artigos apresentados e discutidos no colóquio *Dialética Hoje – Filosofia*

Sistemática, e, especialmente, ao PPG-Filosofia da PUCRS por todo o apoio durante e após a realização do evento.

Eduardo Luft
Rosana Pizzatto
Organizadores.

1. Sobre a lei

Eduardo Luft¹

I

A lei²

A filosofia dialética investiga o Direito no contexto de uma ontologia regional³, e sob o pano de fundo de uma ontologia geral que permite iluminar o seu pressuposto incontornável, a liberdade, como já sustentara Hegel⁴. Precisamos, portanto, ter já de início em mente os traços gerais da ontologia dialética para compreender o terreno em que se move a ação jurídica e eticamente significativa.

A ontologia dialética é uma ontologia relacional e processual. Tudo o que existe e pode existir ocorre como um evento instaurado em tramas relacionais processuais ou como um enlaçamento deste tipo. Não há entidades isoladas de outras entidades, nem mesmo essências ou estruturas que permaneçam idênticas e inalteráveis, intocadas pelo devir presente em tudo o que existe, e portanto também no âmbito da ação humana.

Não podendo perder-se no infinito⁵, estas tramas relacionais terminam dobradas sobre si mesmas em processos de autodeterminação, que de todo modo só se determinam ou formam uma identidade própria contrastando-se com outros processos de autodeterminação. A forma mínima do ser é esta coerência dinâmica entre autocoerências dinâmicas ou parte de um processo deste tipo. Na esfera da ação humana, a autodeterminação revela-se como autonomia. Toda ação pressupõe interação, e toda interação pressupõe este jogo

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

² O presente ensaio segue, em suas linhas gerais, os passos percorridos pela *Filosofia do Direito* de Hegel (sobretudo ao abarcar a tríade Direito abstrato, Moral e Eiticidade), reconstruídos criticamente levando em conta a tarefa de reelaboração do projeto de sistema de filosofia. Às vezes estaremos mais próximos, às vezes mais distantes da intenção original de Hegel, como ficará claro ao leitor no decorrer do texto. As traduções do alemão do autor.

³ Aquela que trata da ação humana ou metacoordenação de ação (ação mediada por conceitos).

⁴ A Filosofia do Direito pressupõe, neste sentido, a *Lógica* hegeliana e seu tratamento lógico-ontológico da liberdade (GW, v.14,1, p.23).

⁵ Toda infinitude é sempre potencial, nunca atual. Poincaré sugerira que a pressuposição de infinitude atual estaria na origem dos paradoxos da teoria de conjuntos (KNEALE, W./KNEALE, M., 1991, p.680).

dinâmico de autonomias potencialmente rivais ou mutuamente enriquecedoras⁶.

Todavia, o conceito de *pessoa* legado pela modernidade parece desmentir este fato. Conceito tão significativo, de todo modo, que poderíamos dizer, sem margem a muita dúvida, que seu emergir⁷ no processo civilizacional significou a abrupta aparição no mundo da *esfera do Direito* propriamente dita. Tudo o que precedeu o advento da pessoa, do ser autônomo ou autolegisador, todos os momentos históricos prévios ligados à presença da lei deveriam ser redescritos mais propriamente como integrando o âmbito do *proto-direito*, da esfera jurídica em fase ainda embrionária ou potencial. Só com a pessoa vemos surgir a liberdade reflexiva, a ação mediada pelo pensamento crítico capaz de pôr em xeque retrospectivamente, de modo radical, as normas e valores dados em certa cultura, ou mesmo em todas as culturas.

O pensamento reflexivo é aquele ato inaugural que, ao ter posto em suspeita e em suspensão todas as conquistas históricas prévias, veio a ser compreendido como o instaurador da modernidade. O sujeito cartesiano duvida de tudo, e somente em si mesmo supõe encontrar a certeza buscada, e no conhecimento de sua existência crê desvelar o fundamento possível do conhecimento de existência do próprio mundo em sua totalidade. Este novo cerne do sistema de filosofia foi conceituado de forma ainda mais precisa por Fichte, em sua *Doutrina da Ciência*. O *eu* fichtiano, autocontido e produtor de si mesmo e do mundo representado (não-eu)⁸, fundamento da certeza de si e da certeza deste mundo, é a pessoa como concebida inicialmente pelos modernos.

A soberania instável

Parece correto afirmar a pessoa como o ponto de partida da Filosofia

⁶ A *Lógica* de Hegel parece ter permanecido refém da estrutura monológica e autorreferencial do Conceito (HÖSLE, 1988, p.271). Proponho, em vez disso, compreender a própria forma mínima da Ideia como a relação dinâmica entre (ao menos duas) autorrelações dinâmicas, coerência entre autocoerências.

⁷ Mesmo que o seu surgimento não tenha ocorrido de uma vez, mas em momentos distintos e cada vez mais significativos no contexto daqueles períodos históricos denominados por Deutsch (2011) de *mini-iluminismos*, consolidados talvez, ou ao menos radicalizados, no iluminismo propriamente dito que caracterizou a época moderna. Tenhamos em mente, por exemplo, o mini-iluminismo que levou ao despertar do pensamento filosófico ocidental na Grécia antiga, sobretudo com o movimento sofista e a origem do convívio democrático.

⁸ “A fonte de toda a realidade é o eu” (FICHTE, FW, v.1, p.134).

do Direito, ou melhor, como o seu pressuposto incontornável, o seu início e também o seu fim. Todavia, este ponto de partida, concebido em seu suposto caráter absoluto ou incondicionado, é na verdade instável e precário. Por um lado, o eu compreende-se como soberano, senhor de si e do mundo dele derivado por atos de autopoção, de acordo com as teses básicas do idealismo subjetivo fichtiano. De outro, ele se encontra constitutivamente ligado a outros sujeitos naquela trama interacional mencionada ao início.

A tese da autossuficiência do eu⁹, de sua soberania absoluta ou incondicional, de sua independência radical da relação com outros, não pode, todavia, ser refutada por argumentos. É realmente muito difícil, ou mesmo inviável, superar o idealismo subjetivo por crítica imanente, e a crítica externa é ainda mais questionável aqui do que em outros contextos do fazer filosófico¹⁰. Hegel proporá um outro caminho, uma via pragmática¹¹ que convida o idealista subjetivo a levar a sério a sua visão de mundo e a sua relação com os outros. Esta estratégia de enfrentamento marcará a dialética do Senhor e do Escravo, e é neste contexto que veremos emergir as duas primeiras leis do Direito.

“Uma verdade não pode perder nada ao ser anotada”, diz Hegel na *Fenomenologia* (GW, v.9, p.64). Em nosso confronto com o idealista, poderíamos sugerir algo parecido: uma verdade não deveria perder nada ao ser vivida. Quais as consequências práticas da tese da soberania do eu, de seu caráter incondicionado? Se absoluto ou incondicionado é apenas o eu, este eu, e nada mais, então todos os demais eventos têm uma existência apenas condicional ou relativa ao próprio eu, são apenas objetos perante o sujeito

⁹ O que Brandom chama de “independência pura” (2019, p.314), destituída daquele tipo de dependência que caracterizaria o *ser responsável perante os outros*, e definiria o conceito de autoridade moral. A autoridade do Senhor seria, portanto, intrinsecamente defectiva.

¹⁰ Para a importância da crítica interna em filosofia, cf. Luft (1995, p.13ss).

¹¹ Note-se que o pragmatismo inerente à *Fenomenologia* hegeliana é um tipo de pragmatismo ontológico, uma teoria da ação desenvolvida sob o pressuposto de uma teoria dialética do Ser, em contraste com o *pragmatismo deontológico* destilado nas recentes releituras analíticas da obra hegeliana (cf. sobretudo Brandom (2019)). O problema crucial do pragmatismo deontológico é operar no vazio, sem o devido esclarecimento de seus pressupostos ontológicos, sendo assim incapaz de explicitar a racionalidade objetiva (diria Hegel) inerente às normas defensáveis por um agente racional. Em suma: normas não são, em si mesmas, boas nem más; o que diferencia a aceitabilidade de algumas normas em detrimento de outras é a noção prévia (ontológica) de bem. Não por nada, Hegel ancora o princípio universal do Direito, a liberdade, na ontologia desenvolvida previamente em sua *Ciência da Lógica*. Ele pode, desse modo, realizar uma apreciação histórica das diversas civilizações e do próprio processo civilizacional sob a referência de uma teoria da liberdade como o bem ético objetivo, o que inexistente no pragmatismo deontológico. A posição de Brandom, e de outros autores que vão nesta direção, é neste sentido mais neokantiana do que neohegeliana.

soberano que os acolhe como meras representações. O eu moderno tem este curioso toque de midas: tudo o que ele toca mostra-se apenas como representação ou fenômeno, é transformado em objeto para o sujeito, o eu soberano que o tem em mira. É assim com esta árvore, que o eu transforma em mesa, com esta fruta que o eu consome, e com este sujeito que o eu... O que ocorre quando o sujeito depara com outro eu? A sua pretensa soberania absoluta é colocada em risco. Se eu sou o único soberano, você não pode ser mais do que súdito, e vice-versa. Esta situação inviável conduz à luta de vida e morte descrita pela *Fenomenologia* hegeliana. Perdendo a luta pela soberania absoluta e vendo-se com a faca no pescoço, literalmente, a consciência subjugada toma a decisão difícil, mas compreensível: aceita perder a liberdade em nome da preservação da vida. Paradoxalmente, todavia, aquele que aparece como vencedor (o Senhor) é, na verdade, o perdedor, e a consciência subjugada encontrar-se-á muito mais próxima da verdadeira liberdade do que a consciência subjugante. Em sua arrogante soberania, o eu é incapaz de encontrar-se livre porque a liberdade propriamente dita supõe reconhecimento intersubjetivo. Só somos livres enquanto nossa liberdade é reconhecida por outros seres livres, e vice-versa. Esta é a correta mensagem hegeliana. Mas por que a consciência escrava estaria mais próxima do encontro desta verdade?

Autores de tradição marxista¹² fazem uma leitura própria deste desfecho: só o escravo é capaz de, via a experiência do trabalho, alcançar a autonomia desejada, enquanto o senhor mostra-se, em sua indolência, destituído dos meios para tanto. Prefiro outra leitura: ao trocar a liberdade pela preservação de sua própria vida, o escravo está realizando o que faltava ao idealista subjetivo (raiz última da figura do Senhor, como vimos), reconhecendo o condicionamento corporal do pensamento livre, transitando da autoconsciência à razão, aceitando-se parte de uma racionalidade objetiva mais abrangente¹³. A liberdade abstrata (meramente pensada) só se torna liberdade concreta (ação livre) ao ser mediada pelas restrições necessárias para sua efetivação. Esta razão não é minha razão subjetiva, mas nossa razão intersubjetiva operando no

¹² Esta parece ser, de todo modo, uma leitura originada mais em autores inseridos, de modo ortodoxo ou não, na tradição marxista (mais propriamente, em Kojève e Marcuse) do que no próprio Marx (cf. ARTHUR, 1983).

¹³ Justamente neste ponto, o idealismo objetivo hegeliano - que, como será mostrado mais tarde, é superado e guardado no idealismo evolutivo - contrasta com o idealismo intersubjetivo do pragmatismo deontológico defendido por Brandom (1998; 2019).

mundo, inserida na razão objetiva que pervade o universo em seu todo. O escravo traz à luz a dimensão objetiva da razão, do *lógico* na terminologia hegeliana. A busca por coerência inerente aos processos de autodeterminação não caracteriza apenas a lógica interna¹⁴ ao pensamento, mas a lógica interna ao corpo, à vida em geral e ao próprio universo. O eu descobre sua lógica íntima como a lógica inerente ao mundo, desvelando a transição do idealismo subjetivo ao objetivo. A autonomia é apenas expressão mais complexa dos processos de autodeterminação que pervadem o todo.

Autonomia recíproca

A autonomia verdadeira é sempre, portanto, autonomia recíproca. Eu não sou livre isoladamente. Nós somos livres uns para os outros, forjando uma rede dinâmica de reconhecimento mútuo. Da autonomia recíproca, desta lei primeiríssima do Direito - *reconhece na outra pessoa o ser autônomo que ela por igual reconhece em ti; concede ao outro o mesmo direito à autopropriedade*¹⁵ que ele concede a ti - brota a esfera do Direito propriamente dita.

Mas a autonomia recíproca é ainda pouco. Deparando-se com outro sujeito, o processo de objetificação encontra o seu limite. E o que dizer de nossa relação com todos os demais eventos? Ora, nenhum limite, nenhuma barreira se interpõe entre o eu e o outro, desde que este outro não seja um outro sujeito. Cada eu encontra o mundo inteiro à sua disposição, com exceção dos outros eus - é o que mostra nossa reconstrução do Direito até aqui. Mas os recursos são escassos, e logo duas ou mais egoidades voltarão a rivalizar, dois ou mais desejos incidirão sobre um mesmo objeto, e a guerra entre as vontades, já encenada na dialética do Senhor e do Escravo, revelará mais uma vez a sua face perturbadora.

A segunda lei do Direito diz que todo recurso escasso só pode transformar-se em propriedade, e não mera posse, pela mediação de um contrato. Só o acordo mútuo explícito tem este poder. *Só a lei consentida é*

¹⁴ Que Hegel denomina “Conceito”, e este artigo denomina “Ideia da Coerência”.

¹⁵ Para o direito de autopropriedade, cf. Locke (PW, p.274).

justa. Assim emerge o direito de propriedade. E aqui encerra nossa primeira seção, esgotando o âmbito do que Hegel denominava o *direito abstrato*.

Há duas faltas cruciais ou *contradições-por-insuficiência*¹⁶, todavia, no direito abstrato: a) não basta a lei estar no papel, ela precisa ser assimilada, quer dizer, interiorizada e maturada na consciência de quem a segue; b) contratos são precários enquanto isentos de aplicação eficaz, ou seja, eles precisam estar amparados em instituições partilhadas intersubjetivamente e se concretizar nas teias da interação humana. O direito abstrato precisa ser interiorizado na moralidade, e esta precisa ser concretizada na moralidade objetiva ou eticidade.

O ocultamento da lei

Mas por que a lei precisa ser interiorizada? Isto não estava claro na época em que Hegel escrevia a sua *Filosofia do Direito*¹⁷. Kant, por exemplo, supunha¹⁸ característica diferenciadora do Direito em relação à Moral justamente a desconsideração do motivo interno do agente no cumprimento da lei, não vendo neste fato déficit algum. Direito e Moral eram concebidos por Kant como esferas independentes, ou mesmo opostos excludentes: se para o Direito vale a coerção externa¹⁹, à Moral vale a coerção interna; se ao primeiro cabe a liberdade negativa, à segunda cabe a liberdade positiva; se o princípio da moral é o imperativo categórico (princípio de universalização), o princípio do Direito é aquele que garante a coexistência pacífica entre agentes livres.

O dialético, todavia, não costuma conviver bem com oposições excludentes. Onde Kant via opostos inconciliáveis, Hegel vislumbrava uma oposição entre complementares ou correlativos. Não há Direito sem Moral, nem Moral sem Direito. Quanto mais distante o Direito da Moral, e vice-versa, mais aporéticos ambos se tornam. A Moral sem Direito torna-se ineficaz e desvinculada das nuances da complexa realidade da ação humana. O Direito

¹⁶ Sobre o conceito de “contradição-por-insuficiência”, cf. Luft (1995, p.83ss).

¹⁷ A ser publicada em 1820.

¹⁸ A *Metafísica dos Costumes* de Kant é de 1797.

¹⁹ “O Direito estrito também pode ser representado como a possibilidade de uma coerção recíproca plenamente conforme à liberdade de cada um segundo leis universais” (KANT, AA, v.6, p.232). O Direito, portanto, diz respeito à coerção externa de uma agente sobre outro, e vice-versa, segundo leis universais, enquanto a Moral diz respeito à coerção interna do agente moral sobre si mesmo, enquanto ser racional autônomo (autolegisador).

sem a Moral torna-se opaco e opressivo. Quanto mais distante da assimilação íntima pelo sujeito, mais a lei se torna enigmática, e mais perde em legitimidade.

Este tipo de relação conflitiva com a Moral é, todavia, característica predominante no Direito na modernidade. Ao tematizar a relação entre Direito e Moral como oposição excludente, Kant está não apenas explicitando sua própria concepção de uma Metafísica dos Costumes relida transcendentemente, mas “apreendendo o seu tempo em pensamentos” (HEGEL, GW, v.14,1, p.15), explicitando conceitualmente os pressupostos inerentes à cultura de sua época.

Quanto mais se destaca do vigor das tradições, e mais se cristaliza como aparato de um Estado burocrático e centralizado, mais o Direito se torna *abstrato*, separado das consciências. A lei está aí para ser cumprida, mas precisa antes ser compreendida. Em sua separação extrema das consciências, no entanto, a lei se oculta aos olhos de quem é por ela afetado.

Diante da lei está um guardião. Ao guardião vem um homem do campo e pede para entrar na lei. Mas o guardião diz que não pode permitir-lhe a entrada agora. O homem reflete e pergunta se poderia entrar mais tarde. ‘É possível’, diz o porteiro, ‘mas não agora’. Já que a porta para a lei permanece aberta como sempre, e o guardião afastou-se para o lado, o homem se inclina para, através do portal, vislumbrar o interior. Ao notar tudo isto, o guardião ri, e diz: ‘Se te interessa tanto, tenta entrar, apesar da minha proibição. Mas vê bem: sou poderoso. E sou o menos imponente dos guardiões. De sala em sala, verás outros guardiões, um mais poderoso que o outro. A mera vista do terceiro me é intolerável’. O homem do campo não esperava tantas dificuldades; a lei deve ser sempre acessível a todos, pensa, mas ao olhar melhor o guardião em seu casaco de pele, seu grande nariz pontudo, a longa, fina e negra barba tártara, decide que o melhor é aguardar, até receber a permissão para a entrada (KAFKA, SW, p.853).

Aguardar, aguardar. O homem do campo kafkiano aguardará até à morte por uma esguelha capaz de iluminar o enigma da lei, diante do portal aberto apenas para ele.

Fora a escuridão impenetrável do interior, resta de visível apenas a força da lei. Desta força todos estão conscientes. Isto todos sentem em seus corpos. Mas uma lei que é mera força bruta não pode ser senão odiada com todas as forças. Este o preço a pagar pela *abstração* da Lei, sua fuga para fora das consciências, seu exílio na pátria de ninguém. No extremo deste afastamento,

poderíamos dizer com Hegel, os opostos Moral (e sua morada nas consciências) e Direito (e seu poder sobre os corpos) não apenas se excluem, mas se *invertem*.

A inversão dos mundos

O *mundo invertido* é um tema recorrente na obra hegeliana, mas um tema imensamente árduo para o intérprete²⁰. É peça-chave do capítulo sobre “força e entendimento” na *Fenomenologia do Espírito* e reaparecerá em parte decisiva da *Lógica* no capítulo denominado “o fenômeno”, na seção homônima. Trata-se da dialética entre os mundos sensível e suprassensível. Buscando reduzir a complexidade do mundo à trivialidade da essência do mundo, o racionalismo ingênuo (que opera, na terminologia hegeliana, sob a *lógica do entendimento*) busca expurgar as leis naturais, em sua suposta perfeição e imutabilidade, do instável, báquico reino fenomênico, como o platonismo tentou livrar as ideias de suas contrapartes instáveis no mundo material. No extremo de sua oposição, todavia, ambos os mundos não apenas se afastam e se estranham infinitamente, mas reverterem um no outro: “O que no ser-ai fenomênico é algo mau, uma infelicidade etc., é *em si e para si* algo bom, uma felicidade” (HEGEL, GW, v.11, p.351).

Esta estranha transição no texto hegeliano de um discurso metafísico ou ontológico para um discurso preenchido por conceitos axiológicos, “bom”, “mau”, permite lançar luzes sobre o mesmo fenômeno de inversão que pode ser encontrado no âmbito da ética, ou no contexto dos sistemas éticos dilacerados. É o que acontece em algumas regiões do Brasil. Um dia perguntaram a uma menina de uns 12 ou 13 anos quem eram as pessoas boas. Ela logo apontou, faceira, para os meninos que abanavam à distância: “Eles”; “Por quê?”; “Ah, eles trazem remédio quando estamos doentes, ou materiais para escola. E mais, eles nos protegem dos maus”; “E quem são os maus?”; “Aqueles”, diz ela, apontando morro abaixo. Tudo certo, poderíamos dizer, com o senão de que os maus estavam fardados.

A totalidade do mundo ético que perfaz a sociabilidade brasileira racha e se divide entre a percepção dos moradores da(s) favela(s) e a percepção dos demais que se sentem mais próximos da Lei. O bem para uns é o mal para os

²⁰ Cf. o clássico ensaio de Gadamer sobre o tema (1988, p.49ss).

outros, e os mundos éticos se invertem. A consequência extrema deste quadro, como bem sabemos, é a guerra civil.

Em um mundo ético bem realizado, pelo contrário, consciência moral e eficácia jurídica não se estranham, mas se complementam, forjando uma totalidade harmônica. Para tanto, a lei precisa ser interiorizada. O eu precisa iniciar este contramovimento que, afastando-se do vigorar meramente exterior da lei, reencontra o Bem em sua própria consciência íntima.

II

A interiorização da lei

Uma vez sabida como a resolução adequada, ao menos provisoriamente, do conflito potencialmente disruptivo entre vontades livres, a lei própria ao direito abstrato²¹ mostra-se como o que é: condição necessária, mas não suficiente, ao florescimento da liberdade. Seu vigorar meramente exterior precisa ser internalizado. Neste processo de interiorização, o eu passa não apenas a reconhecer a lei como condição para realização de um bem que lhe é caro, identificando-se com ela, mas tem a possibilidade de compreender este bem, a liberdade, como manifestação específica do bem universal, da própria Ideia do Bem. Capaz de reencontrar em sua própria interioridade o bem antes manifesto apenas lá fora, a *pessoa* eleva-se a *sujeito*.

A Ideia do Bem

Neste mergulho para dentro, o Direito abstrato revela-se como um pequeno, modesto campo, comparado ao imenso, aparentemente insondável território da subjetividade. Descortina-se diante do sujeito toda a profundidade e vastidão do mundo interior. O que pode parecer puro recolhimento ou mesmo fuga do mundo, o afundar-se na vacuidade do ego, mostrar-se-á, todavia, como um movimento duplo: a retomada da segunda navegação socrática e o reencontro do tu nas profundidades do eu.

²¹ A lei concebida em seus dois momentos até aqui examinados, o direito recíproco originário de autopropriedade e o direito contratual de propriedade.

O sujeito descobre em si a estrutura lógica do mundo, a Ideia. É o que indicava a dialética do Senhor e do Escravo. Vimos que o ensinamento contido naquele momento da *Fenomenologia*, com a inusitada vitória de quem parecia o perdedor óbvio, o escravo, passava pela descoberta de que o mesmo processo de autodeterminação encontrado no pensamento que pensa a si mesmo mostra-se presente no corpo como um processo auto-organizado e, na verdade, em todos os demais sistemas, inclusive no próprio universo, como sistema de todos os sistemas. A estrutura lógica do pensamento é a estrutura lógica do mundo. A consciência transmuda-se em razão objetiva, e o Idealismo Subjetivo é superado pelo Idealismo Objetivo²².

A tese constituidora do Idealismo Objetivo, a compreensão da identidade estrutural entre pensamento e ser, é o ponto de partida da *Ciência da Lógica*. Hegel concorda com a conquista cartesiana: a emergência da pessoa põe em dúvida todos os pressupostos dogmáticos, mas reconhece como incontornável o próprio ato de pensar. O pensamento que pensa a si mesmo é o início da filosofia. O desacordo com o ponto de partida cartesiano radicalizado por Fichte vem da superação do Idealismo Subjetivo e na reafirmação de uma antiga verdade filosófica: o *lógos*, a razão inerente ao sujeito é a razão objetiva inerente a tudo o que existe. A caminhada para dentro não é apenas uma via de autoconhecimento, mas é, como a segunda navegação socrática, o reencontro da estrutura lógica do mundo, a Ideia, na interioridade do eu.

O pressuposto mínimo para que algo possa ser pensado e, ao mesmo tempo, para que algo possa existir em geral, é o pressuposto mínimo para a determinação de algo como algo, a *coerência*. Só o coerente, só o que está em relação com algo outro, permanece determinado. Desfeita a relação, desfaz-se a determinação, e o ser perde-se no nada. Mas a perda de determinação não implica a queda no vazio. O nada conceituado por Hegel é sempre uma *negação determinada*, uma negação de algo para algo. Incoerências locais são possíveis, mas o pensamento, bem como o ser em sua totalidade, não pode deixar de ser coerente consigo mesmo.

Hegel aventou algo mais: não apenas a coerência ou relação é a marca incontornável do ser e do pensamento, mas a forma mínima da coerência é a

²² Note-se que falta em Hegel a mediação do Idealismo Intersubjetivo, a emergir logo em seguida no presente texto.

relação dinâmica entre (ao menos duas) autorrelações dinâmicas (uma prefiguração da relação entre o eu e o tu a emergir no decorrer de uma certa história evolutiva): a relação recíproca entre ao menos duas substâncias simultaneamente independentes e interdependentes, duas “*efetividades livres* contrapostas” (HEGEL, W, v.11, p.408). Esta forma embrionária de intersubjetividade²³ terminou, todavia, em Hegel, subordinada à lógica monológica do Conceito²⁴, na forma de uma teleologia do incondicionado.

É neste ponto que uma abordagem contemporânea de ontologia dialética precisa discordar de Hegel. A recusa da teleologia do incondicionado, via a crítica interna do sistema hegeliano (LUFT, 1995), deflaciona a ontologia geral, e a vasta esfera categorial com que Hegel buscava apreender a estrutura lógica do mundo, em sua *Lógica*, é revertida na demanda minimalista por coerência. Embora reconhecendo a coerência entre auto-coerências como a exigência mínima para a determinação do pensamento e do ser, há potencialmente infinitos modos da coerência.

Coerência é a unidade de uma multiplicidade ou a multiplicidade de uma unidade. Cada manifestação possível desta dialética do Uno e do Múltiplo é um modo possível da coerência, uma configuração possível inerente ao espaço de possibilidades ou *espaço lógico evolutivo* inaugurado pela Ideia. Na busca por demarcar este espaço de possibilidades encontramos, em um extremo, o domínio máximo do Uno e seus traços constitutivos (identidade, invariância, determinação) sobre o Múltiplo (diferença, variação e subdeterminação) ou a Configuração de Parmênides, e no outro extremo, o seu reverso ou a Configuração de Górgias. Estes extremos coincidem e revertem um no outro na Configuração de Cusanus: o espaço lógico dobra-se sobre si mesmo e manifesta-se fechado para fora, mas aberto para dentro, já que a ele inerem *n* possibilidades não antecipáveis, apenas circundadas pela demanda mínima por coerência.

Desvendando com maior cuidado o espaço lógico, o sujeito descobre por fim a sua assimetria tão característica: o quadrante de Parmênides (onde residem as configurações possíveis em que predomina o Uno sobre o Múltiplo) apresenta configurações mais coerentes com o devir universal do que o instável

²³ Para este ponto, cf. Müller (1993).

²⁴ Como mostra Hösle (1988, p.257).

quadrante de Górgias; os quadrantes inferiores ou quadrantes de Leibniz apresentam configurações mais resilientes, a médio e longo prazos, do que o quadrante de Parmênides. O espaço lógico não é estático, mas dinâmico, com novas possibilidades sendo criadas ou extraídas a todo instante. À Ideia inere o tempo. O Idealismo Objetivo é, em sua verdade, um Idealismo Evolutivo.

Orientando-se para a coerência consigo na relação com outros, por esta teleologia imanente dinâmica que aponta para coerência, ao mesmo tempo em que se abre a suas potencialmente infinitas variações, a Ideia não é apenas Ideia da Coerência, mas Ideia do Bem²⁵. A Ideia orienta-se para autopreservação, mas se abre aos potencialmente infinitos modos da coerência, e justamente neste sentido ela é livre. O sujeito descobre a liberdade como propriedade não apenas da ação humana, mas do universo em seu todo, a liberdade metafísica. A orientação para a coerência entre autocoerências na Ideia é a autodeterminação relacional ou a liberdade em sua face positiva, que manifestar-se-á, na esfera do Direito, como autonomia recíproca. O abrir-se aos potencialmente infinitos modos da coerência é a liberdade em sua face negativa, a desdobrar-se na esfera da ação humana como livre-arbítrio relacional ou independência recíproca.

A expansão do eu

O sujeito desvela em si mesmo o Bem universal. E pode constatar que o Bem não é uma mera projeção sobre o mundo de uma disposição subjetiva. As redes conceituais dinâmicas reveladas pelo pensamento que pensa a si mesmo têm uma face dupla: para dentro, expressam a intimidade do *eu*; para fora, mostram o vínculo constitutivo do eu com o tu²⁶. Pensamento é metacoordenação de ação²⁷: pensando buscamos produzir e preservar a coerência própria às redes conceituais, evitando a sua dissolução na incoerência; metacoordenando ações buscamos produzir e preservar coerência nas redes de interação. Mesmo na intimidade do pensamento, portanto, o eu está sempre em diálogo implícito com o outro.

²⁵ Para a coerência como um dever-ser e princípio do sistema de filosofia, cf. a obra de Cirne Lima (2017). No Idealismo Evolutivo, este dever ser emerge da teleologia imanente e dinâmica que inere a todos os processos sistêmicos.

²⁶ Esta foi uma descoberta decisiva do pensamento contemporâneo, qual seja, a de que o pensamento é linguagem e, portanto, tem desde sempre uma dimensão intersubjetiva (cf. Oliveira, 1996).

²⁷ Na formulação de Maturana (1999, p.168).

Ressituando-se na perspectiva de quem desde sempre toma parte destas redes complexas e concretas de interação humana, e sob o pano de fundo da compreensão renovada da ontologia geral, o sujeito pode reconstruir a sua posição moral no mundo. Sabe que não apenas ele, mas todos os seres auto-organizados possuem valor intrínseco, pois a todos estes seres inere a teleologia imanente e dinâmica que aponta para a produção e reprodução da coerência consigo mesmo no enlaçar-se com o outro. Mas sabe também que o eu difere do mero si²⁸, e o tu do mero outro por *graus de densidade interna do processo de autodeterminação*: quanto maior a densidade interna, quanto mais definida a orientação para a autocoerência, maior o valor intrínseco; embora também perceba que estes graus seguem, para cima e para baixo, em uma escala potencialmente infinita, para muito além de sua visada²⁹ (que graus de densidade o aguardam para muito além da rica interioridade do eu, ou para muito aquém da pobre interioridade do mais singelo si?), reconhecendo, portanto, sua contexto-dependência.

Para reconhecer o bem intrínseco no outro, e não apenas vivenciá-lo em si mesmo, o sujeito precisa expandir a sua perspectiva. São três os momentos da ampliação da consciência moral: a) Reconhecer o outro como possuindo valor extrínseco; b) reconhecer o outro como possuindo valor intrínseco (autocoerência); c) reconhecer o outro como um ser livre, nos dois sentidos da liberdade antes mencionados: reconhecer a capacidade do outro como ser autônomo ou autolegislator (liberdade positiva) e como alguém capaz de explorar outros modos possíveis da coerência (independência ou liberdade negativa).

Com este terceiro momento encerra-se o processo de interiorização do Direito Abstrato.

Somos e não somos o todo

Tudo isto foi descoberto em teoria, mas não temos aqui mais do que possibilidades, meras possibilidades. Mesmo a tese do Idealismo Evolutivo é

²⁸ E um si mais rico interiormente (ou mais denso em seu movimento para a coerência consigo (autocoerência ou integridade)) difere de outro si menos rico, como um cavalo se diferencia de uma bactéria, p.ex.

²⁹ Este ponto só se tornou claro para mim em resposta a objeção feita em aula por Carlos Naconecy, a quem agradeço.

uma alegação enquanto não estiver encarnada como o pressuposto teórico de nossas ações concretas no mundo. Por que, de todas as possibilidades infinitas, a Ideia manifestou-se na forma deste mundo específico que nos cerca? Por que a evolução humana decorreu como decorreu? Por que somos o que somos? O que podemos ser, levando em conta o que de fato somos? O que *devemos* vir a ser?

Diante do Bem universal, a lei interiorizada é ainda uma figura pálida e muito específica, uma de suas manifestações precárias e instáveis. Diante do todo, parecemos um nada, e estremecemos. Somos e não somos o todo. Nesta oscilação abrupta de perspectivas, o sujeito quase desvanece. Tem esperança, mas esperança é pouco. O desespero é o fruto amargo da esperança. A Moral precisará exceder-se e abarcar o mundo *efetivamente*. Ela precisará transcender-se como Ética.

III

A concretização da Lei

Se é verdadeiro o Idealismo Objetivo, a estrutura lógica do pensamento é a estrutura lógica do ser. Se é verdadeiro o Idealismo Evolutivo, a ontologia dialética engendra uma Cosmologia Evolutiva, e a Moral Abstrata é superada por uma Ética Evolutiva. A conexão entre o conteúdo contido na Moral ainda Abstrata, reconstruída agora como momento de uma Ética Evolutiva Universal assentada na Ideia do Bem, e aquele inerente ao mundo ético específico em que brota o sujeito moral, é feita por uma certa trajetória histórica. Um filamento do devir universal que poderia ter sido, de todo modo, inteiramente diferente.

A justiça cósmica

Como o direito abstrato, a moral também mostra-se ao sujeito como apenas um pequeno recorte de uma ética universal evolutiva muito mais vasta. O eu elevou-se a sujeito ao interiorizar a lei. Nas profundezas de sua própria interioridade, ele encontrou a Ideia do Bem, que agora vê refletida como a estrutura lógica do mundo. Em sua lógica íntima, o Pensamento é o Ser, e o Ser é o Pensamento.

Isto foi antecipado pela *Lógica* de Hegel, que tem em seu ápice, como categoria que reúne e integra todas as categorias previamente desdobradas, a Ideia, diferenciada em Ideia da Verdade e Ideia do Bem. *A ontologia é uma ética*. Esta é a reafirmação hegeliana da antiga noção platônica, da hipótese de que a Ideia do Bem é o cerne da ontologia dialética. É também a resposta peculiar, na trilha aberta pelo jovem Schelling, ao dilema característico de nossa época, a crise de autointerpretação do sujeito moderno (LUFT, 2012): como conceber a si mesmo como sujeito livre e orientado por valores em um universo descrito como máquina-determinada pela nova Física? O dialético propõe compreender a natureza em seu todo não sob o modelo da máquina determinada, mas sob o modelo do organismo vivo. O bem inere a tudo o que há porque a coerência é o alvo da teleologia imanente e dinâmica própria aos processos sistêmicos, e tudo o que existe e pode existir é um processo deste tipo ou parte dele.

Fosse o universo constituído por apenas um sistema, haveria apenas um bem (o alvo inerente a este sistema, a sua coerência consigo mesmo), e não haveria conflitos entre bens. Já vimos, todavia, que a forma mínima da coerência é aquela relação dinâmica entre ao menos duas autorrelações dinâmicas. A autocoerência visada pelo movimento de auto-organização de cada si (autorrelação) é o *bem próprio*. A coerência entre autocoerências é o *bem comum*. Enquanto cada sistema visa o *seu* bem próprio, eles divergem entre si; enquanto participam do mesmo movimento para a coerência de um sistema mais abrangente, condição de possibilidade da manifestação e preservação de seus bens próprios, eles convergem. A dialética entre convergência e divergência de bens é a *dinâmica operacional*.

A dinâmica operacional implica a possibilidade de conflito entre bens rivais, seguido do possível alastramento da incoerência, disrupção da unidade sistêmica e conseqüente perda de determinação. Incoerências são, portanto, possibilidades inerentes ao devir universal. Mas incoerências são sempre estados parasitários de um dado movimento para a coerência. Toda perda de determinação na parte implica transformação de determinação em uma totalidade mais abrangente. Bens locais podem se desfazer, mas o bem universalíssimo, a coerência do todo (do universo) reverbera em sempre novas

reconfigurações, em novos mundos possíveis. Esta assimetria originária entre o coerente e o incoerente é a *justiça cósmica*.

Enlaçamentos

Independente da vasta trajetória evolutiva desta configuração de universo ou deste mundo que nos cerca, tema de uma cosmologia evolutiva dialética que excede os marcos deste ensaio (cf. LUFT, 2010), o segundo estágio de manifestação desta complexa relação entre bens potencialmente ou efetivamente divergentes dá-se com a emergência da *senciência*: a dialética entre simpatia e antipatia ou *dinâmica de afetos*. O terceiro estágio manifesta-se com a emergência do *sapiens*: a dialética entre consenso e dissenso ou *dinâmica discursiva*.

Desta trajetória emerge o eu, o eu faz-se pessoa, e a pessoa, sujeito. O eu diz-se livre, um ser autônomo e independente, mas a sua autonomia só é autonomia na interação com o outro. Este outro, o tu com que se defronta o eu, não é mais agora uma mera potencialidade ínsita no traço relacional da Ideia do Bem (aquela coerência entre auto-coerências dinâmicas), nem aquele com quem dialogo apenas na intimidade do pensamento (moral abstrata), mas este outro sujeito concreto com o qual me encontro efetivamente enlaçado na esfera da ação humana. Deste emaranhado surge o impasse: como posso ser livre, um ser verdadeiramente autônomo ou independente, se minha própria identidade como ser social brota das teias de interdependência características da interação humana? Como posso ser *eu* se estamos todos tão inextricavelmente imersos no *nós*?

Costumes

Como tantos outros pensadores liberais, Kant respondia a este impasse apelando à abstração: o sujeito moral não é o nó em uma rede concreta de interações, mas o átomo social³⁰ postulado para pensar como possíveis a Moral e o Direito. É este átomo social que, como ser racional e autolegisador

³⁰ A disputa entre atomismo e holismo em ontologia social tem suas raízes profundas na dicotomia mais ampla entre Analítica e Dialética (cf. Cirna Lima, OC, v.III, p.103ss).

(autônomo), imporia a si mesmo o Imperativo Categórico como o princípio fundamental da Moral e a lei universal do Direito como garantidora da coexistência dos múltiplos átomos livres ou reciprocamente independentes.

Já vimos, todavia, os impasses desta visão atomista e da conseqüente dicotomia kantiana entre Moral e Direito. Para encontrar a síntese possível entre estes opostos, não mais considerados excludentes, mas complementares, Hegel propõe um novo termo: *Sittlichkeit* ou *eticidade*. *Sitten*, em alemão, vem a ser *costumes*: ao revisitar a origem dos termos ética (do grego *ethos*) e moral (do latim *moralis*), Hegel descobre o ponto cego da Filosofia Prática kantiana, aquilo que escapa ao refinado aparato da filosofia transcendental.

Imagine-se cruzando, apressado, uma alameda em direção ao trabalho. Ao seu lado, uma senhora de idade tropeça e deixa cair a sacola de compras no chão. Você titubeia. “Vou perder o horário. A senhora pode se ajudar sozinha”, pensa. Mas outras pessoas o observam. Você sente a pressão dos outros, e ajuda a senhora. Não há nada na moral kantiana que possa iluminar esta forma de pressão social que o olhar dos outros exerce sobre nós. A moral transcendental, afinal de contas, diz respeito apenas à força interior exercida pelo próprio sujeito sobre si mesmo ao impor-se normas universalizáveis (ou seja, derivadas do imperativo categórico). O Direito transcendental por sua vez fala, sim, de coerção externa, mas a lei jurídica não tem nada a dizer sobre a ajuda a pessoas de idade, o seu âmbito de atuação é muito mais restrito, e nela não encontramos, segundo Kant, a força da convicção interior. Os costumes são aquele terceiro elemento que, curiosamente, supera e guarda os opostos Moral e Direito: da Moral, os costumes preservam o momento característico da *interiorização do bem* - enquanto integrantes de um mesmo ethos, sabemos intimamente que é melhor ajudar a senhora do que desprezar a sua dificuldade, sendo o olhar do outro, neste sentido, apenas um reflexo de nosso próprio olhar; do Direito, eles conservam de todo modo aquela pressão externa, embora sem a força ou a gravidade da lei jurídica.

Mas Hegel não estava apenas se referindo aos costumes. Implícita em sua teoria da eticidade estava a compreensão de que, subjacente à história evolutiva dos costumes, estava a operar uma racionalidade objetiva que excede em muito aquela racionalidade abstrata a que recorre qualquer teórico da Moral, do

Direito ou dos Costumes em sua busca por elucidar como agimos e como devemos agir.

A razão evolutiva

Se o universo não é composto por um sistema, mas por múltiplos sistemas em conflito potencial, então a história natural é ao mesmo tempo a exploração e resolução (ao menos provisória) destes conflitos. Afinal, estamos aqui pensando sobre esta história porque de algum modo ela foi bem sucedida, porque o conflito atual ou potencial entre a miríade de bens próprios, entre os múltiplos movimentos para a autocoerência que convergem e divergem o tempo inteiro na tensão entre sistemas rivais, encontrou de algum modo uma conciliação provisória. O mesmo pode-se falar das interações humanas: enquanto Kant via nos costumes o reino instável e irracional da ação humana empiricamente detectável, a ser superada por uma teoria pura (transcendental) dos costumes, devemos ver neles, pelo contrário, superando e guardando a posição hegeliana, formas sofisticadas de resolução dos conflitos que emergem da interação humana envolvendo as três camadas ontológicas anteriormente mencionadas, as dinâmicas operacional, de afetos e discursiva.

Pense na imensa complexidade que emerge da interação humana. Cada um de nós é filho ou filha, e pode ser pai ou mãe, mas também é estudante ou exerce uma profissão, é vendedor ou comprador, namorado ou namorada, marido ou mulher, tio ou tia, avô ou avó, e por aí vai. E todos estes papéis são exercidos *simultaneamente*, envolvendo o seu elenco próprio de prioridades ou bens, prioridades de todo modo *em devir*, abertas a novas problematizações e adaptações. E esta abertura nem sempre é uma abertura para possibilidades definidas, muitas vezes é o confronto com possibilidades não predefinidas, apenas minimamente circundadas pela demanda por coerência³¹. Em sua complexidade, o mundo é dotado de uma opacidade toda própria.

³¹ Este grau elevado de subdeterminação, incluindo possibilidades não predefinidas (LUFT, 2010, p. 105), é equivalente à noção de “incerteza” em Gigerenzer: “Na linguagem do dia-a-dia fazemos uma distinção entre ‘certeza’ e ‘risco’, mas os termos ‘risco’ e ‘incerteza’ são, na maioria das vezes, usados como sinônimos. Não são. Em um mundo de riscos conhecidos, tudo, incluindo as probabilidades, é conhecido com certeza. Aqui, pensamento estatístico e lógica são suficientes para tomar boas decisões. Em um mundo incerto, nem tudo é conhecido e não se pode calcular a melhor opção” (Gigerenzer, 2014).

Como saber o que é melhor para nós e para os outros em todas estas circunstâncias, em cada diferente contexto e a cada novo instante? Se a cada momento precisássemos tomar uma nova decisão moral *explícita*, conceitualmente mediada, como chegaríamos a um resultado? Na verdade, como o fluir do sangue em nossas veias segue à nossa revelia e, enquanto estamos vivos e saudáveis, corre a nosso favor, o imenso rio dos costumes forja uma ética espontânea e evolutiva que ao mesmo tempo nos acolhe e excede. E, bem ou mal, ela funciona, como funcionam os nossos corpos. A esta segunda natureza, à força viva da racionalidade objetiva inerente aos costumes, Hegel denominava *espírito*.

Costumes não são meros fatos, mas problemas e soluções, mesmo que provisórias, que emergem da teia dinâmica da interação humana. Execute uma ação e a repita todos os dias, como exercitar o corpo na medida adequada (consistente com nossa trajetória evolutiva) ou contrair dívida em demasia. Aos poucos, esta ação se tornará um hábito. Um hábito que, a médio e longo prazo, produz coerência (produz e sustenta os laços que constituem este agente como um agente) em dado contexto, como no primeiro caso, o bem-estar físico, é uma *virtude própria*; pelo contrário, o afundar-se nas dívidas excessivas decorrente da segunda situação é característico de um *vício próprio*. Mas também há vícios e virtudes *comuns*, como a dívida excessiva que destrói as nações, e a poupança que as enriquece. As *virtudes interpessoais*, por fim, são as ações feitas em prol do bem do outro. Se este outro é alguém distante afetivamente de nós, e ainda mais se o ato virtuoso é realizado sem a comumente desejada visibilidade, as virtudes interpessoais são algo tão raro quanto valioso.

A miríade das tradições conhecidas, com todas as suas possíveis estranhezas, resulta do predomínio de nossas virtudes sobre nossos vícios. Não havendo, todavia, contrariamente ao que pretendia Hegel com seu apelo à teleologia do incondicionado, um único modo de resolver incoerências atuais ou potenciais, sendo múltiplos os modos da coerência possíveis, abre-se à ação humana um imenso campo de possibilidades alternativas. A história dos costumes dos povos, esta miríade de tradições, já é, neste sentido, a história da liberdade humana. Mas esta história não é ainda a história da liberdade *pessoal*, assim como o proto-direito não vem a ser o direito propriamente dito.

Ética nômade

A nossa história começa com a ética nômade. Na origem, não éramos apenas uma espécie, mas uma pluralidade de espécies humanas rivais³². Vivíamos em bandos pequenos, de no máximo poucas dezenas de pessoas. A emergência da linguagem abstrata permitirá a metacoordenação de ação de muitas dezenas ou centenas de pessoas, e fará do sapiens a espécie dominante.

O *ethos* nômade é não-hierárquico, livre, enquanto ainda não subordinado à força centralizadora do Estado, vinculante, da perspectiva dos laços intragrupais, e rivalizador nas relações intergrupais. Vivíamos, e até certo ponto vivemos ainda, imersos em uma peculiar dinâmica de afetos: simpatia com os próximos, antipatia com os distantes e potenciais inimigos, sobretudo quando sob a minguada dos escassos recursos naturais. Uma vida, por um aspecto, idílica, na harmonia com o todo da natureza, por outro lado terrificante, imersa como era na violenta lógica da predação. Mesmo muito tempo depois, o eu nômade ainda verá a si mesmo como o lobo, em contraste ao frágil cordeiro de seu rival, o eu assentado ou civilizado, e muitas vezes na história estes egos antagônicos³³ rivalizarão em um mesmo território, como os Tehuelches e os Mapuches na Patagônia, as tribos nórdicas invadindo a Roma civilizada, ou os mongóis dominando a China Han.

A vantagem do sapiens significou também o seu maior desafio. O crescimento populacional garantido pelo sucesso adaptativo expandirá em muito a pressão exercida pela escassez dos recursos naturais. Das três alternativas³⁴ à escassez, a migração, a luta pela conquista de território e a inovação tecnológica pela criação de um novo modo de organização social, a última prevalecerá com o surgimento da revolução agrícola, há cerca de 10 mil anos. O uso produtivo dos recursos naturais em regime de escassez virá com a privatização da terra. A responsabilidade pela geração e cuidados dos rebentos ficará a cargo da família. O eu nômade dará lugar ao eu sedentário, assentado.

³² Para a evolução humana, cf. Harari (2014) e Diamond (2006).

³³ Para esta complexa dinâmica, cf. Rong (2008).

³⁴ Sobre esta reconstrução histórica, cf. Hoppe (2015).

O Cântico e a Lei

O direito privado à terra nasce com o cântico do *patêr* na família antiga³⁵. O eu é um nós, e o nós é a nossa família. O cântico, *nomos*, é a lei, a representação concreta da tradição centenária ou milenar de uma família. O poder é até certo ponto paterno, o pai é o líder da família, mas não se pode esquecer que o *patêr* não é mais do que um representante da tradição familiar, não ainda uma pessoa com toda a sua autonomia própria: o direito de propriedade e, portanto, o poder está na família, não no pai. Na terra em que a família reside estão enterrados os antepassados. As almas dos mortos não estão distantes, mas de certo modo vivem aqui junto de nós, embaixo da terra, e precisam ser homenageadas nos rituais. Esta família está enlaçada, pelos rituais, a seus antepassados e estende a mão àqueles que a sucederão na trajetória futura. A propriedade passa de geração em geração, junto com a transmissão da religião. No cântico estão integrados, indissociáveis, o Direito, a Religião e a Ética.

As famílias unem-se em fratrias, as fratrias, em tribos, e as tribos juntarão forças forjando as cidades. Nascem as aristocracias de sangue, talvez a forma de poder político mais arraigada na história das civilizações (o que não é necessariamente um elogio).

Da ordem à organização

Aristocracias são caracterizadas por um regime de *ordem*: as redes de interação humanas são centralizadas e hierarquizadas. O poder emana de um centro: no caso das aristocracias de sangue, da família ou das famílias que comandam a sociedade. O comando vem de cima e se propaga para baixo: os comportamentos dos súditos reverberam um *mesmo* modo de agir e pensar, aquele demandado de cima (a identidade predomina sobre a diferença); os súditos agem assim hoje, e agirão do mesmo modo amanhã, uma vez permanecendo o mesmo comando (a invariância predomina sobre a variação); as ações partilhadas por todos sob o mesmo comando se destacam no tecido social e se cristalizam com uma identidade própria, um certo modo da

³⁵ Sobre este ponto, cf. Coulanges (2009).

coerência, a distinguir esta de outras sociedades atuais ou possíveis (a determinação predomina sobre a subdeterminação). Em terminologia neoplatônica: em um regime de ordem, o Uno predomina sobre o Múltiplo, e a sociedade que daí emerge tem as características típicas de modos da coerência próprios ao quadrante de Parmênides no espaço lógico evolutivo.

Estas sociedades são tipificadas como sociedades fechadas³⁶, mas é bom não esquecer que “fechamento” e “abertura” vêm em graus. Até certo ponto, a transferência de parte importante do poder da família para o Estado, com a gênese das cidades, significa uma deflação da lei: o comando é central, a sociedade é hierarquizada, mas a identidade de comando que emana de cima preserva a diferença introduzida pela presença das múltiplas famílias. A autonomia da família regente é de certo modo espelhada na autonomia, mesmo que parcial, das famílias regidas. Este é o vínculo simbólico que dá certa legitimidade ao poder nas aristocracias de sangue. De todo modo, a lei que emana de cima (a lei político-estatal) e as múltiplas leis que florescem por baixo (cada lei que emana de cada família) rivalizam, em um tenso jogo dialético. Se dentro da família o cântico liderado pelo pai é oniabrangente, no corpo político o cântico da família regente tem fissuras ou limites. O poder político tem aberturas, a voz de comando nunca elimina as vozes múltiplas sob comando. Enquanto o poder de cada família não for neutralizado pelo comando central, enquanto esta multiplicidade de vozes não for absorvida em um único cântico onipresente, a aristocracia de sangue ainda não se desfez em autocracia.

A Ágora

Um grau ainda maior de deflação da lei dá-se quando, da fenda que se abre entre o poder privado que emana de cima (o poder aristocrático regente) e os poderes privados que brotam de baixo (das múltiplas famílias) emerge a *Ágora*, o *espaço público*. Da exploração deste espaço virá uma nova forma de poder partilhado, o poder como (auto-)organização, não como ordem. No âmbito do espaço lógico evolutivo, ir da *ordem* à *organização* significa sair do quadrante de Parmênides em direção aos quadrantes de Leibniz, deixar para trás o domínio do Uno sobre o Múltiplo em direção a uma relação mais

³⁶ Na terminologia de Popper (1966).

equilibrada entre ambos. Ou, dito de outra forma, iniciar processos de descentralização do poder.

Pela Ágora circularão os Sofistas e, seguindo os seus passos, Sócrates, a figura arquetípica da vida reflexiva. De todo modo, da ambiguidade de Sócrates, com os pés na Ágora e a cabeça até certo ponto em Esparta³⁷, nascerão as tensões do pensamento platônico, que de um lado faz coroar a liberdade humana na letra mesma de sua escrita, a forma literária do diálogo, mas, por outro lado, desenvolve um projeto político que, se pensarmos nas liberdades pessoais, regride da democracia não à aristocracia de sangue, mas à forma ainda mais centralizada e autoritária da aristocracia de sábios por ele pensada, ao dissolver o poder diverso das múltiplas famílias na unidade do poder estatal³⁸.

A lei efetiva

Da livre-interação entre agentes sociais na Ágora emerge o diálogo, e do poder crítico-reflexivo do diálogo emergem as pessoas em seu emaranhado. Em nossa reconstrução crítica da história da liberdade, a lei primeira do Direito propriamente dito só se efetiva, de todo modo, muito depois, com a abolição da escravidão³⁹, enquanto a segunda lei do Direito, o direito de propriedade pessoal, dependerá da superação da ética antiga, centrada ainda, como vimos, no direito de propriedade familiar. O poder depois descera até as pessoas, agora concebidas, em mútuo reconhecimento, como sujeitos políticos (liberdade política) e econômicos (liberdade econômica).

A emergência das pessoas ao mesmo tempo perturba e enriquece nossa relação com as tradições. As soluções provisórias que resultam do processo espontâneo de tentativa e erro de milhares, milhões de ações e interações no decorrer de uma certa trajetória evolutiva forjam os costumes. Mas estes não são imutáveis, nem sacrossantos, podendo e mesmo devendo (por razões adaptativas) ser criticados e aprimorados.

A presença da reflexão não abole a força espontânea dos costumes, nem a presença massiva dos costumes impede ou cancela a força da reflexão. Os costumes ainda vigentes desoneram o que seria uma carga excessiva lançada

³⁷ Sobre este ponto, cf. Stone (1989).

³⁸ Cf. sobretudo o livro VIII da República (Platão, SW, v.V).

³⁹ A sociedade grega, como sabemos, era massivamente permeada pela escravidão.

sobre a frágil teia do discurso reflexivo (sobretudo se está à procura do improvável consenso habermasiano⁴⁰). A presença da dinâmica discursiva, radicalizada e aprofundada pelo giro inerente à emergência da pessoa, revitaliza uma tradição que pode se ver à beira da morte.

O bem político

A liberdade pessoal dependeu e depende de condições muito restritas para seu aparecimento e consolidação. Uma filosofia do direito tem por tarefa central a reconstrução crítica de nossas tradições⁴¹, à procura das instituições que tornaram possível a emergência daquelas formas de vida em comum que fizeram emergir o *bem político*, a efetivação da autonomia recíproca: quando dois ou mais movimentos que se abrem aos múltiplos modos possíveis da coerência consigo mesmo florescem (liberdades pessoais) e promovem a coerência na rede de interações que os sustenta (sociedades livres).

Sociedades livres são aquelas que reforçam os laços sociais *ao mesmo tempo* em que fazem florescer as individualidades, permitindo o crescimento diretamente proporcional de sociabilidade e individualidade. Elas aparecem quando a exploração dos quadrantes de Leibniz, via o processo de descentralização política e econômica, mostra-se viável e engendra instituições garantidoras da liberdade. Uma vez descobertas e explicitadas estas instituições, é preciso reforçá-las ou aprimorá-las na direção da realização do bem político.

A um modelo possível⁴² de sociedade livre corresponde uma Teoria Deflacionária do Direito⁴³, em que a lei universal⁴⁴ é concebida como a condição mínima, não máxima para a efetivação das liberdades, dando proteção e salvaguarda para a normatização subsequente que brota de comunidades autônomas e pessoas livres. A deflação do Direito decorre do reconhecimento de que a esfera de abrangência da lei é restrita, um pequeno segmento da vasta esfera da ética, como vimos no tratamento do processo de interiorização da lei.

⁴⁰ Para a ética do discurso, cf. Habermas (1996).

⁴¹ Cf. Luft/Pizzatto (2018, p.561ss).

⁴² Amparado na reconstrução crítica da história das instituições favoráveis à liberdade.

⁴³ Trata-se de uma contrapartida da ontologia dialética deflacionária (LUFT, 2010) resultante da crítica interna ao sistema de Hegel. O desenvolvimento desta Teoria Deflacionária do Direito fica para um projeto futuro. Cf. tb. LUFT/PIZZATTO (2018, p.564ss).

⁴⁴ Ou as duas leis primeiras do Direito já mencionadas, o direito à autopropriedade e o direito (consentido) de propriedade.

A diferença crucial entre Ética e Direito é que apenas no segundo caso aceitamos o uso da força para realização de um certo bem, o maior dos bens, a liberdade. O recurso ao Direito é incontornável, mas sempre tem sua gravidade. O apelo à lei deve, portanto, ser ponderado e a esfera de sua aplicação deve sempre manter-se restrita, longe da banalização generalizada vista no mundo contemporâneo, quando a pseudo-legitimidade democrática de formas de governança altamente centralizadas desfaz a lei na legislação⁴⁵.

A lei efetiva é a política justa. Convém lembrar, de todo modo, que produzir e sustentar as formas mais elevadas do bem político têm seus custos, e não é, nunca foi tarefa fácil. O bom pode estar razoavelmente disseminado no mundo, e é até certo ponto algo comum. O melhor é raro.

Referências

ARTHUR, C. Hegel's Master-Slave Dialectic and a Myth of Marxology. **New Left Review**, p. 67–75, 1983.

BRANDOM, R. **Making It Explicit. Reasoning, Representing, & Discursive Commitment**. Cambridge/London: Harvard University Press, 1998.

_____. **A Spirit of Trust. A Reading of Hegel's Phenomenology**. Cambridge/London: Harvard University Press, 2019.

CIRNE LIMA, C. **Obra completa [OC]**. Porto Alegre: Escritos, 2017.

COULANGES, F. de. **La Cité Antique. Étude sur le Culte, le Droit, les Institutions de la Grèce et de Rome**. New York: Cambridge University Press, 2009.

DEUTSCH, David. **The Beginning of Infinity**. New York: Penguin Books, 2011.

DIAMOND, J. **The Third Chimpanzee. The Evolution and Future of the Human Animal**. New York: Harper Perennial, 2006.

FICHTE, J. G. **Fichtes Werke [FW]**. Berlin: Walter de Gruyter, 1971. 11v.
GADAMER, H.-G. **La Dialéctica de Hegel. Cinco Ensayos Hermenéuticos**. Madrid: Cátedra, 1988.

GIGERENZER, G. **Risk Savvy. How to Make Good Decisions**. New York: Viking Press, 2014.

⁴⁵ Sobre esta deterioração, cf. LEONI (1972).

HABERMAS, J. **Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln**. 6. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

HARARI, Y. N. **Sapiens. A Brief History of Humankind**. London: Harvill Secker, 2014.

HEGEL, G. W. F. **Gesammelte Werke [GW]**. Hamburg: Meiner, 1968.

HOPPE, H.-H. **A Short History of Man. Progress and Decline. An Austro-Libertarian Reconstruction**. Auburn: Mises Institute, 2015.

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

KAFKA, F. **Sämtliche Werke [SW]**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.

KANT, I. **Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe [AA])**. Berlin: Walter de Gruyter, 1900.

LEONI, Bruno. **Freedom and the Law**. Los Angeles: Nash Publishing, 1972.

LOCKE, J. **Political Writings [PW]**. London: Penguin Books, 1993.

LUFT, E. Subjetividade e natureza. In: UTZ, Konrad; BAVARESCO, Agemir; KONZEN, Paulo Roberto (Orgs.). **Sujeito e liberdade: investigações a partir do idealismo alemão**. Porto Alegre: Edipucrs, 2012, p. 205–219.

_____. Ontologia deflacionária e ética Objetiva. **Veritas**, v. 55, n. 1, p. 52–120, 2010.

_____. **Sobre a Coerência do Mundo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. **Para uma crítica interna ao sistema de Hegel**. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.

LUFT, E.; PIZZATTO, R. Concretude e virtualidade. Nossas liberdades na era da internet. **Veritas**, v. 63, n. 2, p. 544–574, 2018.

MATURANA, H. R. **A Ontologia da Realidade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

MÜLLER, M. L. A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade. **Analytica**, v. 1, n. 1, p. 77–141, 1993.

KNEALE, William; KNEALE, Martha. **O Desenvolvimento da Lógica**. Trad. M. S. Lourenço. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

OLIVEIRA, M. A. de. **Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea**. São Paulo: Loyola, 1996.

PLATON. **Sämtliche Werke [SW]**. Frankfurt am Main/ Leipzig: Insel, 1991. 10v.

POPPER, K. **The Open Society and Its Enemies**. 5. ed. London/New York: Routledge, 1966.

RONG, Jiang. **Wolf Totem**. New York: Penguin Press, 2008.

STONE, I. F. **The Trial of Socrates**. New York: Anchor Books, 1989.

2. Doutrina da Felicidade como razão encarnada na Filosofia Prática de Kant

Luciano Carlos Utteich¹

Introdução

Na elaboração do princípio objetivo do querer como princípio válido a todo ser racional, Kant tematizou na *GMdS*, à base do imperativo categórico, os elementos que constituem a lei moral.² A partir da distinção entre vontade natural humana e vontade racional, na qualificação desta para gestora da “constituição” subjetiva da primeira, pode se pontuar inicialmente o aspecto antinatural da vontade racional pelo fato de a razão assumir ou encarnar o aspecto subjetivo da vontade humana para mostrá-la afim aos objetivos racionais do pensamento como um todo. No contraste entre os aspectos subjetivos da vontade humana e da vontade racional, Kant apresenta a passagem ou encarnação da racionalidade na vontade humana ao tematizar os elementos que a tornam referência para todas as vontades, isto é, desde princípios válidos universalmente.

Configura-se aqui a proposta de conciliar os dois aspectos distintos dessa faculdade: o da vontade humana que, submetida ao princípio racional subjetivamente válido para todos, deixa sua “constituição” subjetiva ser perpassada pelo princípio subjetivo da vontade racional (a natureza racional como “fim em si mesmo”); e o da vontade humana que, em sua constituição subjetiva, resiste a atender o propósito de adotar para seus fins subjetivos privados um princípio subjetivo e daí promovê-los a fins objetivos³ por

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

² Segundo Kant, “[...] daqui a diferença entre fins subjetivos, que assentam em móveis (*Triedefern*) [princípio subjetivo do desejar], e [fins] objetivos, que dependem de motivos (*Bewegungsgrund*) [princípio objetivo do querer], válidos para todo o ser racional” (FMC, p. 67, *GMdS*, BA 64). Para as obras de Kant citamos ano de publicação, página da edição portuguesa e ano da publicação; na edição alemã de Wilhelm Weischedel, a página da edição alemã da Academia. Abreviamos os títulos: *Crítica da razão pura* (CRP) (KrV); *Crítica da razão prática* (CRp) (KpV); *Crítica da faculdade do juízo* (CFJ) (KU); *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (FMC) (GMdS). Para as obras de Schopenhauer, citamos ano de publicação, página da edição em português ou espanhol; na edição alemã de Wolfgang Frhr. von Löhneysen, citamos ano/página da edição alemã. Abreviamos: O Mundo como vontade e representação (MVR) (WWV); Sobre o Fundamento da Moral (SFM) (UGM); Parerga e Paralipomena (PeP)(PuP).

³ Diz Kant: “Os princípios práticos são *formais*, quando fazem abstração de todos os fins subjetivos; mas são [princípios] *materiais* quando se baseiam nestes fins subjetivos e portanto em certos móveis” FMC, p. 67; GMdS BA 64.

considerar esse princípio subjetivo uma mera abstração *a priori*, motivo pelo qual não teria sentido à vontade humana se deixar submeter a ele.⁴

Para Kant o princípio fundador do âmbito das ações práticas ou por liberdade tem início no princípio subjetivo da vontade racional, segundo o qual a vontade humana tem de contar com que “[...] a natureza racional existe como um fim em si mesmo”.⁵ Logo, para alcançar o estágio em que a razão pura prática se mostra, na condução da vontade, fundadora *per se* da moralidade, tem de se buscar o domínio conceitual e pensar a faculdade da vontade como se tornando racional e, por assim dizer, adquirindo racionalidade. Kant apresentou essa transição vinculada à finalidade de os seres racionais alcançarem a felicidade⁶, pontuando, além disso, como consistindo isso uma tarefa insolúvel⁷, visto que, entre outras coisas⁸, a moralidade não pode constituir-se em promessa direta de felicidade.⁹ Pela exclusão da felicidade do domínio de fundação da moralidade na *GMdS*, a questão passa a ser a de apresentar as condições pelas quais Kant volta a estabelecer, na *KpV*, a felicidade humana como alcançável.¹⁰

⁴ Em *Sobre o Fundamento da Moral* (1830) Schopenhauer apelará a essa dimensão empírica e sensível para amparar o que chama de *fenômeno ético originário* para fonte da verdadeira virtude. Essa estratégia argumentativa schopenhaueriana contrastamos com o modelo kantiano na seção conclusiva do texto.

⁵ FMC, p. 69; GMdS BA 67. Diz Kant: “Se, pois, deve haver um princípio prático supremo e um imperativo categórico no que respeita à vontade humana, então tem de ser tal que, da representação daquilo que é necessariamente um fim para toda a gente, porque é um fim em si mesmo, faça um princípio objetivo da vontade, que possa, por conseguinte, servir de lei prática universal. O fundamento deste princípio é: *A natureza racional existe como fim em si*. É assim que o homem se representa necessariamente a sua própria existência; e, neste sentido, **este princípio é um princípio subjetivo das ações humanas**” (grifo nosso).

⁶ A saber, naquela felicidade “[...] da qual se pode dizer que todos os seres racionais a perseguem realmente [...] e, portanto, uma intenção, que não só eles podem ter, mas de que se deve admitir que a têm na sua generalidade por uma necessidade natural. Esta finalidade é a felicidade”. FMC, p. 51-2; GMdS BA 42-43.

⁷ Segundo Kant, “[...] o problema de determinar certa e universalmente que ação poderá assegurar a felicidade de um ser racional é totalmente insolúvel”. FMC, p. 55; GMdS BA 47.

⁸ A respeito disso observa Zöller: “[...] Kant não aliviou o ônus da autoafirmação que caíra sobre os seres humanos com o advento do naturalismo científico, mas o aumentou [...] ao fazer da razão – a razão humana, embora tomada como a soma total de princípios e capacidades, e não como alguma capacidade mental contingente – a origem e juiz da conduta especificamente humana”; isto é, “[...] ao invés de redirecionar o ser humano a uma ordem estabelecida, Kant deixou-o – ou melhor, deixou a sua razão – com a formidável incumbência dupla de gerar uma ordem que valide sua existência e seu lugar no mundo e de levar a cabo a colocação em prática dessa ordem ideal no mundo real” (2013, p. 165-6).

⁹ CRp, p. 147; KpV A 231: “Por si mesma a moralidade não promete felicidade alguma”.

¹⁰ Diz Kant: “Não é impossível que a moralidade da disposição (*Gesinnung*) tenha uma conexão necessária com a felicidade enquanto efeito no mundo sensível [...], como causa mediata, por intermédio de um autor inteligível da natureza” CRp, p. 134; KpV A 206-207.

O motivo principal de a felicidade ser excluída na *GMdS* está em não haver nenhum imperativo “[...] que possa ordenar [...] que se faça aquilo que nos torna felizes” (Kant, 1997, 55-56).¹¹ Assim, a menos que não se pretenda uma fuga para buscar, como outra solução, o apelo ao caráter meramente empírico e sensível da vontade (como no pleiteado por Schopenhauer), resta buscar a conceitualização da felicidade na tematização forjada pelas exigências da razão na *KpV*. Se a separação entre moralidade e felicidade na *GMdS* pudesse ser tomada como reproduzindo, inicial e diretamente, a separação entre vontade racional e vontade natural, no destaque à dignidade do dever – por sua lei específica e seu tribunal particular para reportar os motivos da doutrina dos costumes a princípios – que “[...] em nada se coaduna com a satisfação de viver [...]” (Kant, 1997, 104)¹², no contraponto com a felicidade, tomada com exclusividade só pela satisfação de viver conforme a um ideal “[...] da imaginação [...]” (Kant, 1997, 56)¹³, se contemporiza aqui o debate apontando a que, do ponto de vista racional, a felicidade na *KpV* foi posta vinculada ao ideal mais alto, o da totalidade do exercício da razão pura prática, o sumo Bem (*das höchste Gut*), como seu objeto necessário. Portanto, se concede, nesse momento, no dizer de Schopenhauer, que por essa transição da felicidade, da *GMdS* à *KpV*, apesar do mérito de “[...] haver purificado [a moralidade] de todo Eudemonismo [...]”¹⁴ (Schopenhauer, 2001, 19), tudo não teria passado de um estratagema da filosofia moral de Kant, isto é, por assentar

[...] uma moral que visa a felicidade, apoiada consequentemente no interesse próprio ou eudemonismo, [mas] que [...] solenemente expulsou como heterônoma pela porta de entrada de seu sistema e que de novo se esgueirou sob o nome de Soberano Bem pela porta dos fundos (Schopenhauer, 2001, 28).¹⁵

O objetivo aqui é situar as noções de moralidade e felicidade em referência aos dois sentidos do Eu empregados por Kant no contexto da *GMdS*, ao situar um primeiro nível do conceito para fundamento da investigação moral e um segundo, à dimensão por ele fundada, em que tais conceitos mostram conformidade aos domínios numênico e fenomênico. Concernente às

¹¹ *GMdS* BA 47-48.

¹² *KpV* A 158-9.

¹³ *GMdS* BA 48.

¹⁴ UGM 642.

¹⁵ UGM 649-650.

orientações formalizadas pelo conceito superior do Eu, Kant aponta ao modo de evitar a adoção, por engano, do egoísmo (*Selbstsucht*), imiscuído nos móbeis do agir moral, já que tal conceito deve valer para fundamento da moralidade. E visto que relativo à felicidade o egoísmo (conceito inferior do Eu) se refere às condições empíricas de conduzir-se conforme à satisfação de viver, no apelo à felicidade exclusivamente em referência ao Eu como amor-próprio (*Eigenliebe*), Kant contrapõe a noção do Eu puro como amor-de-si racional (*Selbstliebe*), insinuando nisso a fórmula do imperativo prático como transformadora do Eu sensível e empírico pelo conceito superior do Eu, fazendo certa referência já à questão posta adiante pelos idealistas Fichte e Schelling, na pergunta pelo primeiro princípio incondicionado da Filosofia.¹⁶

1 Eu puro na fundamentação da unidade originária da autoconsciência

No conceito de virtude (*Tugend*) Kant trouxe algo aparentemente nunca antes alcançado: a exigência de reduzir ou suprimir a presença do eu (apercepção empírica) para pôr em destaque o fundamento da postura ética apresentado pela razão pura prática. Isso devido à necessidade de atender as exigências da virtude, na *GMdS* (1785), para desde ela conceder “[...] ao ser racional, participar na legislação universal e o torna[r] apto a ser membro de um possível reino dos fins”(Kant, 1997, 78).¹⁷ Sob essa exigência Kant elucidará uma promessa de felicidade oposta ao conceito empírico de felicidade, na impossibilidade de este servir de fundamento da moralidade. Daí que o cumprimento de tal promessa está condicionado na reflexão sobre a capacidade de a razão prática constituir uma vontade suficientemente forte para alcançar o *status* da virtude, o ser digno de ser feliz, propiciando através disso se vincular

¹⁶ É possível que Kant se tornasse ciente desta questão quando elaborava a *KpV* por seu estreito contato com Karl Leonhard Reinhold, que no período elaborava a apresentação da filosofia transcendental na obra, *Cartas sobre a filosofia kantiana* (1786-7). Em vista disso não é anacronismo identificar já aqui essa questão, visto Kant tê-la enfatizado na *KpV*, ao dizer: “Àquele que conseguiu convencer-se das proposições apresentadas na analítica [da razão pura prática] causarão prazer tais comparações, porque suscitam justamente a expectativa de algum dia se poder chegar talvez ao discernimento da unidade de todo o poder da razão pura [*bis zur Einsicht der Einheit des ganzen reinen Vernunftvermögen*] (tanto da razão teórica como da prática) e derivar tudo a partir de um princípio [*und alles aus einem Prinzip ableiten zu können*]; o que é a inevitável necessidade da razão humana que só encontra plena satisfação numa unidade completamente sistemática dos seus conhecimentos [*nur in einer vollständig systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse*]”. CRp, p. 106; *KpV* A 162.

¹⁷ *GdMS*, BA 78-9.

ao conceito racional de felicidade. Pela vontade que veio a ser racional se admite ou chega ao conceito de um ser racional em geral como *archetipus*, como lastro para que o homem, natureza mista (em parte sensível e em parte inteligível), desenvolva a condição incondicionada de suas ações sob a ênfase do Eu como princípio superior (numênico), e não fenomênico (egoísmo). Assim, esse fundamento da moralidade põe em destaque a perspectiva inteligível como algo que, por semelhança, é compatível com a fundamentação do conhecimento na *KrV*, na figura da apercepção como unidade originária da autoconsciência. É que, tal como ocorrerá na parte prática (*KpV*), Kant trouxe na *KrV* a oposição entre consciência empírica e consciência pura¹⁸ à base da admissão de que há uma possível passagem gradual, diz ele, “[...] da consciência empírica à consciência pura [...], em que desaparece totalmente o real da primeira, permanecendo apenas a consciência formal (*a priori*) do diverso no espaço e no tempo”.¹⁹

Mesmo que na *KrV* a unidade originária da autoconsciência não sirva de arquétipo (enquanto essa se apresenta como uma figura externa, dirá Schopenhauer)²⁰, como a função que será desempenhada pelo conceito de ser racional na *KpV*, já que lá ela designa o conceito de um ato espontâneo do Eu de fazer síntese (espontaneidade de uma estrutura funcional lógica), justamente pelo contraponto entre Eu-puro (eu inteligível) e Eu-empírico (eu sensível) na razão teórica (entendimento), pode-se propor levar o mesmo ao domínio da razão prática, na tarefa da passagem do Eu empírico ao Eu puro, isto é, de encarnação da razão prática. É interessante observar, guardando as devidas

¹⁸ Disse Kant: “É agora aqui o lugar para esclarecer o paradoxo, que a ninguém deve ter passado despercebido na exposição da forma do sentido interno (§ 6), a saber, que este nos apresenta à consciência, não como somos em nós próprios, mas como nos aparecemos, porque só nos intuímos tal como somos interiormente afetados, o que parece ser contraditório, na medida em que assim teríamos de nos comportar perante nós mesmos como passivos” (CRP, p. 152; § 24; *KrV* B 152-3). E complementa: “[...] Tenho consciência de mim próprio na síntese transcendental do diverso das representações em geral, portanto, na unidade sintética originária da apercepção, não como apareço a mim próprio, nem como sou em mim próprio, mas tenho apenas consciência *que* sou. Esta *representação* é um *pensamento* [inteligível] e não uma *intuição*” (CRP, p. 158; § 25; *KrV* B 157).

¹⁹ CRP, p. 201-202; *KrV* B 208.

²⁰ Disse Schopenhauer: “Do mesmo modo que conhecemos a *inteligência* como sendo, *em geral*, apenas uma propriedade dos seres animais e, por isso mesmo, nunca estamos justificados a pensá-la como existente independentemente da natureza animal, assim também conhecemos a *razão* somente como propriedade da espécie humana e não estamos autorizados a pensá-la como existindo fora dela e formando um gênero ‘ser racional’ que seja diferenciado de sua espécie ‘ser humano’ e, ainda menos, a estabelecer leis para tais *seres racionais em abstrato*. Falar de seres racionais fora do homem não é diferente de se querer falar de *seres pesados* fora dos corpos”. SFM, p. 37; UGM 657-658.

proporções e para buscar a unidade subjacente a esse par no domínio da razão prática, o modo como Kant aponta à origem da tarefa dos conceitos práticos em analogia com a origem da tarefa dos conceitos teóricos. Na Introdução da *KrV* (unidade VI) ele disse:

Na divisão desta ciência [da razão pura teórica] dever-se-á, sobretudo, ter em vista que nela não entra conceito algum que contenha algo de empírico, ou seja, vigiar para que o conhecimento *a priori* seja totalmente puro. Daí resulta **que os princípios supremos da moralidade e os seus conceitos fundamentais, sendo** embora **conceitos *a priori***, não pertencem à filosofia transcendental, [porque, não obstante **não serem os conceitos de prazer e desprazer, de desejos e inclinações, etc., todos de origem empírica, por si mesmos os fundamentos dos preceitos morais**], devem **estar** necessariamente **incluídos** na elaboração do sistema da moralidade pura, pelo menos no conceito do dever, enquanto obstáculos que deverão ser transpostos ou enquanto estímulos que não deverão converter-se em móveis (Kant, 2001, 55, grifos nossos).²¹

Assim, se do ponto de vista teórico o conceito do Eu puro designa um princípio *transcendental*, do ponto de vista prático ele vale como princípio *metafísico*, já que o fundamento da razão prática **é metafísico** porque parte de fontes empíricas²², enquanto a razão pura, por partir de fontes puras, é transcendental. Também na *KU* (Introdução, § V) Kant se referiu a isso dizendo:

Um princípio *transcendental* é aquele pelo qual é representada *a priori* a condição universal, sob a qual apenas as coisas podem ser objetos do nosso conhecimento em geral. Em contrapartida, um princípio chama-se **metafísico**, se representa *a priori* a condição, sob a qual somente os objetos, cujo **conceito tem que ser dado empiricamente**, podem ser ainda determinados *a priori* (Kant, 2002, 25).²³

²¹ *KrV* B 28-9. Continua Kant: “Por isso, a filosofia transcendental outra coisa não é que uma filosofia da razão pura simplesmente **especulativa**. Pois tudo o que é prático, na medida em que contém *móviles*, refere-se a sentimentos que pertencem **a fontes de conhecimento empíricas**” (p. 55-56; B 29, grifo nosso).

²² CFJ, 1995, p. 33; *KU* §VII, XLII. Continua Kant dizendo: “[...] A sensação (neste caso a externa) exprime precisamente o que é simplesmente subjetivo de nossas representações das coisas fora de nós, mas no fundo o material (*das Materielle*) (real) das mesmas (pelo qual algo existente é dado), assim como o exprime a simples forma *a priori* da possibilidade da sua intuição; e não obstante a sensação é utilizada para o conhecimento dos objetos fora de nós”.

²³ *KU*, XXIX. Continua Kant: “Assim é transcendental o princípio do conhecimento dos corpos como substâncias e como substâncias suscetíveis de mudança, se com isso se quer dizer que a sua mudança tem que ter uma causa. É, porém, metafísico [esse princípio de conhecimento], se com isso se significar que sua mudança tem que ter uma causa *exterior*. A razão é que, no primeiro caso, para se conhecer a proposição *a priori*, o corpo só pode ser pensado mediante predicados ontológicos (conceitos do entendimento puro), por exemplo, como substância. Porém, no segundo caso, o conceito empírico de um corpo (como de uma coisa que se move no espaço) tem que ser colocado como princípio [início] dessa proposição, embora então possa ser compreendido completamente *a priori* que o último predicado (do movimento somente mediante causas externas) convém ao corpo” (CFJ, p. 35-36; *KU* XXIX, grifo nosso).

Na ampliação do espectro para esse paralelo entre os elementos fundadores do conhecimento teórico e prático, isso concerne ainda à investigação do *telos* (finalidade) na natureza, pois, diz Kant

[...] o princípio da conformidade a fins da natureza (na multiplicidade das suas leis empíricas) é um princípio transcendental [...] [pois] o conceito dos objetos, na medida em que os pensamos existindo sob este princípio [transcendental], é apenas **o conceito puro** de objetos do conhecimento de experiência possível em geral e nada contém de empírico (Kant, 2002, 26, grifo nosso).²⁴

enquanto, por sua vez, do ponto de vista do conhecimento prático, concernente ao *telos* da razão prática, diz,

[...] o princípio da conformidade a fins prática, que tem que ser pensado na ideia da determinação de uma *vontade* livre, seria **um princípio metafísico**, porque o conceito de uma faculdade de apetição, enquanto conceito de uma vontade, **tem que ser dado empiricamente** (não pertence aos predicados transcendentais) (Kant, 2002, 26, grifo nosso).²⁵

Visto que toda matéria de conhecimento (o diverso da intuição) tem de estar já “[...] submetido às condições da unidade sintética originária da apercepção [...]” (Kant, 2001, 135)²⁶, ao Eu puro teórico é designado a atividade unificadora originária da consciência: esse conceito refere-se à matéria como aquilo em que a mesma consciência está “[...] como contida em muitas representações [...]” (Kant, 2001, 136, nota).²⁷ Logo, para condição objetiva do conhecimento se estabelece que toda a intuição tem de estar submetida à apercepção (Eu puro) para “[...] *se tornar objeto para mim*, porque de outra maneira e sem esta síntese o diverso *não* se uniria numa consciência” (Kant, 2001, 137).²⁸ E, para condição objetiva da sensibilidade (princípio da possibilidade de toda a intuição), todo o diverso da intuição deve estar “[...] submetido às condições formais do espaço e do tempo [...]” (Kant, 2001, 135)²⁹,

²⁴ KU XXX.

²⁵ KU XXX. Contudo, continua Kant, “[...] ambos os princípios são *a priori* [...]”, e não empíricos. Pois, continua ele, “[...] não é necessária uma ulterior experiência para a ligação do predicado com o conceito empírico do sujeito dos seus juízos, mas, pelo contrário, tal ligação pode ser compreendida [de modo] completamente *a priori*”.

²⁶ KrV, B 136.

²⁷ KrV, B 137 (Fussnote). As formas puras de espaço e tempo, na sensibilidade, guardam sob si, diz Kant, “[...] muitas representações [intuitivas] contidas numa [representação] só, e na consciência que dela temos, portanto, postas juntamente, pelo que a unidade da consciência se apresenta como sintética e todavia originária”. CRP, p. 136 (nota); KrV B 137 (Fussnote).

²⁸ KrV B 138.

²⁹ KrV B 136.

visto que espaço e tempo possuem ambos idealidade transcendental e realidade empírica, como apresentado na *KrV*. Diz Kant:

[...] as nossas afirmações ensinam, pois, **a realidade empírica** do tempo, isto é, a sua validade objetiva em relação a todos os objetos que possam apresentar-se aos nossos sentidos. E, como a nossa intuição é sempre sensível, nunca na experiência nos pode ser dado um objeto que não se encontre submetido à condição do tempo (Kant, 2001, 74).³⁰

E a *idealidade transcendental* do tempo, por sua vez, baseia-se em que,

[...] o tempo nada é, se abstrairmos das condições subjetivas da intuição sensível [humana] e não pode ser atribuído aos objetos em si (independentemente da sua relação com a nossa intuição), nem a título de substância nem de acidente (Kant, 2001, 74).³¹

[Isto é] [...] Impugnamos qualquer pretensão do tempo a uma realidade absoluta, como se esse tempo, sem atender à forma da **nossa [humana] intuição sensível**, pertencesse pura e simplesmente às coisas, como sua condição ou propriedade. Tais propriedades, que pertencem às coisas em si, nunca nos podem ser dadas através dos sentidos (Kant, 2001, 74-75).³²

De modo correspondente, do ponto de vista do espaço, a realidade empírica e idealidade transcendental são apresentadas assim:

[...] As nossas explicações ensinam-nos, pois, a *realidade* do espaço (isto é, a sua validade objetiva) em relação a tudo o que nos possa ser apresentado exteriormente como objeto, mas ao mesmo tempo [ensina] a *idealidade* do espaço em relação às coisas, quando consideradas em si mesmas pela razão, isto é, quando não se atenda à constituição de nossa sensibilidade. Afirmamos, pois, [com isso] **a realidade empírica** do espaço (no que se refere a toda a experiência exterior possível) e, não obstante, a sua **idealidade transcendental**, ou seja, que o espaço nada é, se abandonarmos a condição de possibilidade de toda a experiência e o considerarmos com algo que sirva de fundamento das coisas em si (Kant, 2001, 68-69, grifo nosso).³³

Já que no domínio da razão teórica (entendimento) Kant apresenta as condições submetidas ao Eu puro, por essa advertência crítica é explicitado o conceito transcendental dos fenômenos no espaço, a saber,

[...] de que nada [...] do que é intuído no espaço é uma coisa em si, de que o espaço não é uma forma das coisas – forma que lhes seria própria, de certa maneira – **em si**, mas que nenhum objeto **em si** mesmo nos é conhecido e que os chamados objetos exteriores são apenas *simples representações* da nossa sensibilidade, cuja forma é o espaço, mas cujo verdadeiro correlato, isto é, a coisa em si, não é nem pode ser conhecida por seu intermédio; **de**

³⁰ KrV B 52.

³¹ KrV B 52.

³² KrV B 52-53.

³³ KrV B 44.

resto, jamais se pergunta por ela na experiência (Kant, 2001, 70, grifo nosso).³⁴

Contrastado à esfera da razão prática, fundada por um princípio metafísico (e não transcendental), Kant contrapõe ao Eu puro (estrutura formal *a priori* inteligível do Eu) – pertencente à investigação da dignidade do dever – as condições empíricas e sensíveis das inclinações e dos desejos (Eu empírico), relativas à felicidade não anunciada como promessa, mas vinculada diretamente à satisfação empírica de viver. Assim, se por um lado, na razão prática kantiana os dois aspectos, o inteligível e o sensível, apontam a um princípio metafísico para fundamento, devido à faculdade sensível ser tomada em íntima conexão com a faculdade inteligível (isto é, pela admissão de que pode se adequar ao conceito do “ser racional” como *archetipus*), nisso não se admite separar a faculdade sensível da inteligível do Eu. Por outro lado, a despeito de não ser admitida a exclusão da faculdade sensível para manter referência a seu próprio e empírico estado de faculdade de desejar (inferior) – pois isso suprime o conceito de homem como natureza mista (sensível e inteligível) –, no entanto, a vigência pura e simples da dimensão sensível e empírica veio a ser admitida com exclusividade para motivo da investigação do fundamento da moralidade.³⁵ Aqui inicia a tarefa da razão pura prática kantiana de perfazer a exigência: encarnar o domínio sensível e realizar o vínculo (a síntese) entre ambos, o Eu empírico (vontade natural) como fundado pelo Eu puro (que vincula ao ser racional para *archetipus*), fundamento de todo o processo.³⁶ Devido a isso é

³⁴ KpV B 45.

³⁵ Na distinção de Kant para o homem como cidadão de dois mundos, um sensível e outro inteligível, foi apontada uma tarefa de conciliação ininterrupta a ser mantida em equilíbrio. Em contraste, para Schopenhauer, “[...] ele [Kant] **rejeita a experiência externa ainda mais decididamente que a interna**, pois recusa toda a fundamental empírica da moral. Portanto ele não fundamenta [...] seu princípio moral em qualquer *fato da consciência* que seja demonstrável, algo como uma disposição inata. Menos ainda em qualquer relação objetiva das coisas no mundo exterior. Não! Isto seria uma fundamentação empírica. Mas [fundamenta] sim *conceitos puros ‘a priori’*, quer dizer, conceitos que não têm ainda nenhum conteúdo da experiência externa ou interna, que são, portanto, puras **cascas sem caroço**, é que devem ser o fundamento da moral” (SFM, p. 35; UGM 656) (grifo nosso). Como entender a proposta do imperativo categórico de promover a passagem da constituição subjetiva (individual) da vontade para o princípio subjetivo (geral) e deste para o princípio objetivo e efetivo da ação por liberdade? O entrelaçamento das dimensões sensível e inteligível mostra que os conceitos puros não são senão os meios (o conteúdo) para operacionalizar a felicidade como consequência *indépassé* da moralidade kantiana. Nesse sentido os conceitos *a priori* estão muito além de serem considerados fins em si (“cascas sem caroço”) mesmos.

³⁶ A crítica de fundo de Schopenhauer à fundamentação kantiana da moral vincula-se à atribuição de uma filiação inusitada operando ali, a que “[...] distingue apetite sensível e apetite racional [...]” e concebe haver uma oposição entre ambos, visto que “[...] o propósito que a mente edifica a partir de suas próprias percepções nem sempre se adequa com aquelas

conservada a condição de retorno da felicidade, desde uma tematização racional, na segunda parte da *KpV*, para objeto total da razão pura prática (o sumo Bem) e complemento da moralidade.

2 Egoidade e Egoísmo (*Selbstsucht*) na tarefa fundamentadora da moral

Kant vincula o conceito puro do Eu à noção de egoidade ao acentuar o fundamento da contraposição entre Eu empírico e Eu puro na *GMdS*. E, para atender a explicação da felicidade como alcançável³⁷, no contorno do rigorismo que não admitia por objeto a felicidade, cabe à egoidade, como razão prática encarnada, desempenhar a função fundadora da razão prática e propor a relação recíproca dos princípios subjetivo e objetivo do querer da vontade humana, em seus aspectos sensível e racional. No início da *GMdS* Kant menciona a noção do Eu empírico a fim de contrapô-lo ao conceito de boa-vontade; no interior da investigação da fonte do princípio da lei moral esse Eu (empírico) surge para ser tecnicamente desqualificado para valer de fundamento da lei moral prática. Num primeiro momento, Kant identifica na representação do Eu (*Selbst, Ich*) – por se tratar de um mero impulso secreto do “[...] querido eu [...] [*das liebe Selbst*]” (Kant, 1997, 33)³⁸, que aparece para marcar o lugar para o amor-próprio (*Eigenliebe*) – a carga de elementos capciosos (ocultos sob as vestes da ideia do puro dever). Por isso, a fim de elucidar qual aspecto do Eu deve se tornar baliza para a condução até a fonte da lei moral, Kant aprofunda a distinção entre os domínios sensível (fenomênico) e inteligível (numênico), para destacar a

cogitações que são sugeridas à mente pelas disposições corporais, pelas quais ela é muitas vezes obrigada a querer algo, enquanto a sua razão a faz optar por outra coisa” (SFM, p. 65-6; UGM 681-682). Schopenhauer assume esse propósito dissociador para a razão prática kantiana. Com isso mostra esquecer a influência sobre Kant da intenção harmonizadora do pensamento moral de Rousseau. Segundo Zöller, “[...] Kant compartilha a visão distintivamente moderna do ser humano como capaz e também como carecendo de aprimoramento, um traço da condição humana para o qual Rousseau, no segundo *Discurso*, cunhou o termo ‘perfectibilidade’ (*perfectibilité*)” (2013, p. 170). Assim, continua Zöller, para Kant, “[...] que mostra familiaridade com todas as principais obras de Rousseau, o ponto do segundo *Discurso* não é um chamado à regressão social e cultural para uma condição original e primitiva, mas uma advertência sobre o que está em risco no processo de civilização. Dessa forma, para Kant Rousseau não defende um ‘ir para trás’ (*zurück gehen*) para o estado de natureza e sim um ‘olhar para trás’ (*zurück sehen*) para o estado de natureza, estando ciente de sua existência, passada e perdida que seja, e o utilizando como orientação para avaliar e emendar as aflições da vida civilizada moderna” (2013, p. 174-5).

³⁷ Diz Kant: “Não é impossível que a moralidade da disposição (*Gesinnung*) tenha uma conexão necessária com a felicidade enquanto efeito no mundo sensível [...], como causa mediata, por intermédio de um autor inteligível da natureza” CRPr, p. 134; *KpV* 207.

³⁸ *KpV*, 1968, A 42.

dimensão puramente sensível do Eu como seu caráter transitório (ainda psicológico). E, em contraposição a essa dimensão contingente e negativa do Eu, Kant apresenta a dimensão positiva, que pode conduzir à fonte da lei moral: ao amor próprio (*Eigenliebe*), expressão da dimensão sensível do Eu, ele contrapõe o Eu puro como **amor-de-si racional** (*Selbstliebe*) (amor prático).

No pressuposto da passagem gradual (ainda que como tarefa prática inconclusa) da consciência sensível e empírica à consciência pura prática – em analogia com o domínio teórico da razão – presume-se, como meta da lei moral objetiva, o propósito da passagem do amor próprio (*Eigenliebe*) ao amor de si (*Selbstliebe*), do Eu empírico ao Eu puro, do amor patológico ao amor prático, do amor-eros ao amor-ágape.³⁹ E ainda que o amor de si (*Selbstliebe*) deva ser considerado sob dois ângulos, como amor de si **material** e amor de si **racional**, apenas nesse último ele designa, segundo Kant, aquele *princípio metafísico*; o primeiro, por designar uma noção material, mostra-se inteiramente afeito ao amor-próprio (*Eigenliebe*), pois, no seu conjunto, diz Kant, enquanto pertencentes

[...] ao princípio do amor de si [material] ou da felicidade pessoal, **todos os princípios materiais** colocam a causa determinante do livre-arbítrio **no prazer ou desprazer**, que se deve sentir a partir da realidade de um objeto qualquer, [e por isso eles] são inteiramente da mesma espécie (Kant, 1997, 32, grifos nossos).⁴⁰

Com efeito, continua dizendo, se “[...] todas as regras práticas materiais colocam o princípio determinante da vontade na faculdade de desejar inferior [...]” (Kant, 1997, 33)⁴¹, nesse caso deve ser descartado o amor de si (material) para valer como princípio fundador da lei moral, já que aqui nesse caso ele se limita a ser, unicamente,

[...] o princípio da felicidade pessoal, [e] por muito que aí se utilizem do entendimento e da razão, [esse princípio] não compreenderia, porém, em si, no tocante à vontade (*Wille*), nenhum outro fundamento de determinação a não ser os que se ajustam à faculdade de desejar inferior (Kant, 1997, 35).⁴²

³⁹ Ao contrário do que defende Schopenhauer, pela concepção de vontade racional prática, situada ao nível do amor incondicionado (amor prático) e ligada por meio de princípios práticos à noção de caridade, pode-se dizer que Kant alcançou a ideia geral do amor-ágape.

⁴⁰ KpV, 1968, A 41.

⁴¹ KpV A 42.

⁴² KpV A 44.

Segue-se daí que o conjunto das inclinações que visam produzir a satisfação sensível de viver e a felicidade pessoal (atendendo com exclusividade ao Eu psicológico) são classificadas todas como inclinações que

[...] constituem o egoísmo (*Selbstsucht*) (*solipsimus*). Este egoísmo é: **ou o amor de si [material]** (*Selbstliebe*), acima de tudo a benevolência para consigo mesmo (*philautia*); **ou a complacência em si próprio** (*arrogantia*) (Kant, 1997, 89, grifos nossos).⁴³

Visto que o egoísmo do amor de si (*Selbstliebe*) (material) é amor próprio (*Eigenliebe*), enquanto presunção (*Eigendiinkel*) esse amor de si se chama “[...] o egoísmo da autocomplacência” (Kant, 1997, 89).⁴⁴ Tal egoísmo tem tudo a ver com as tentativas da filosofia tradicional de assegurar a felicidade pela via material: visa-se assentar a felicidade em dons da sorte, cujo apelo se dirigia aos impulsos do querido Eu (*das liebe Selbst*). E ainda, complementa Kant, nestas outras coisas como “[...] poder, riqueza, honra, mesmo a saúde, e todo o bem-estar e contentamento com a sua sorte, [...] [que] dão ânimo que muitas vezes por isso mesmo desanda em soberba [...]” (Kant, 1997, 22).⁴⁵

Em vista disso Kant opõe à via material o caminho da boa vontade (*guter Wille*), cuja satisfação é a única “[...] a constituir a condição indispensável do próprio fato de sermos dignos da felicidade [...]” (Kant, 1997, 22)⁴⁶, sustentando daí a investigação da fundação da lei moral como o que criará as condições para a retomada do conceito racional de felicidade, sem carecer para isso eliminar a Egoidade (o Eu puro), elucidada na *GMdS*.⁴⁷

Só após elucidado o fundamento da ação moral, assentado na liberdade como conceito puro, pode ser retomado o debate sobre a felicidade do ponto de vista racional, na *Dialética da razão pura prática* da *KpV*, do ângulo da razão (Metafísica da Moral), e não da sensibilidade, porque o conceito de felicidade,

⁴³ KpV A 128.

⁴⁴ KpV A 128.

⁴⁵ GMdS BA 2-3.

⁴⁶ GMdS BA 2-3.

⁴⁷ Diante da incondicionalidade do ato de “[...] ser verdadeiro por dever [...] [*aus Pflicht wahrhaft zu sein*]” (FMC, 1997, 34; GMdS, 1968, BA 19), abre-se aqui o caminho à concepção kantiana de um “Ich” e “Selbst” não identificados ao aparato condicionado de um Eu meramente sensível, que procura ser verdadeiro só “[...] por medo das consequências prejudiciais [...]”, preocupado que está em “[...] descobrir que efeitos poderão [...] estar ligados à ação [...]” (FMC, 1997, 34; GMdS, 1968, BA 19), enquanto conceito de uma ação na qual não está contida nenhuma lei. Origina-se nesse contexto o conceito de Egoidade, que será explorado por Fichte e proposto para primeiro princípio incondicionado do sistema na *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794).

que compõe o objeto total da razão prática (sumo Bem)⁴⁸, carece do complemento das pressuposições necessárias da razão prática a fim de o conceito de virtude moral (ser digno de ser feliz) obter sentido do ponto de vista cultural e universalmente válido.⁴⁹

E, concernente à distinção do amor de si em seu duplo aspecto, diz Kant, vê-se que “[...] os limites da moralidade e do amor de si [material] são tão clara e precisamente determinados que até o olho mais vulgar não pode deixar de distinguir o que pertence a um ou a outro”(Kant, 1997, 48).⁵⁰ A partir disso se destaca a vantagem pertencente ao domínio prático da razão, como afirma na *GMdS*:

Aqui não nos podemos furtar a uma certa admiração ao ver como a capacidade prática de julgar se avanteja tanto à capacidade teórica no entendimento humano mais vulgar. [...] No campo prático, [...] a capacidade de julgar só então começa a mostrar todas as suas vantagens quando o entendimento vulgar exclui das leis práticas todos os móveis sensíveis (Kant, 1997, 36).⁵¹

Kant obtempera ainda na *KpV* dizendo haver “[...] uma grande diferença entre o que se nos aconselha e aquilo a que somos obrigados [...]”, pois “[...] a máxima do amor de si (a prudência) aconselha, simplesmente; [enquanto que] a lei da moralidade manda”(Kant, 1997, 49).⁵² Assim, que a Egoidade, o Eu puro (em si), seja vinculado à faculdade inteligível em que a razão “[...] é uma verdadeira faculdade de desejar superior [...]”(Kant, 1997, 35)⁵³, por esse meio a vontade é que determina a si mesma, sem vínculo das inclinações. Neste caso, diz Kant,

⁴⁸ Se do ponto de vista da sensibilidade o conceito de felicidade não podia pertencer à boa-vontade, do ponto de vista da razão a noção de felicidade retorna para compor o conceito do sumo Bem, em vínculo estrito com o postulado da existência de Deus como único ser imparcial para distribuir o quinhão de felicidade segundo o mérito.

⁴⁹ Kant apresenta a precedência do bem supremo (moralidade e virtude) relativamente ao sumo Bem (*das höchste Gut*), como união sintética de felicidade e moralidade, visto que “[...] a virtude (enquanto mérito de ser feliz), é a condição suprema de tudo o que nos possa aparecer apenas desejável [racionalmente], por conseguinte, também de toda a nossa busca da felicidade [...]” (CRp, p. 129; KpV A 198). Por isso a virtude não é “[...] ainda o bem total e perfeito, enquanto objeto (*Gegenstand*) da faculdade de julgar de seres racionais finitos; efetivamente, para o ser, exige-se dela também a felicidade e, claro está, não somente aos olhos interessados da pessoa que a si mesma se toma por fim, mas mesmo no juízo de uma razão imparcial que considera a virtude em geral no mundo como fim em si” (CRp, p. 129; KpV A 198-9).

⁵⁰ KpV A 63.

⁵¹ GMdS BA 22.

⁵² KpV A 64.

⁵³ KpV A 44.

[...] somente as prescrições práticas que se fundam sobre princípios *a priori* da faculdade de desejar superior **podem ser universais e refletir uma consciência universal** [egoidade], e não meramente [uma consciência] privada e pessoal (Kant, 1997, 38, grifo nosso).⁵⁴

Enquanto leis práticas essas prescrições devem ser conhecidas *a priori* pela razão, pois têm uma necessidade absolutamente objetiva. Daí que, do ponto de vista da faculdade de desejar superior, venha a ser concebido o amor prático (universal) pelo Eu empírico como negativo (limitado), residindo isso em que, diz Kant,

[...] a razão pura prática causa dano só ao amor próprio (*Eigenliebe*), ao restringir este, que é natural e desperta em nós antes da lei moral, à única condição de se harmonizar com esta lei, [e que] chama-se então amor de si *racional* (Kant, 1997, 88).⁵⁵

3 A tarefa de fundamentação da lei prática e o Eu puro (Egoidade)

Considerado desde o domínio inteligível (numênico) apenas o Eu puro (amor de si racional) é baliza para conduzir à fonte da lei moral; assim, desde seu elemento positivo e independente, ele se mostra situado à jusante do eu-empírico e fenomênico (e até da razão teórica), como explicitou Kant na *GMdS*. Contudo esse Eu (*Ich* ou *Selbst*) é mencionado ali em três distintos momentos, na tentativa de explicitar o motivo de ele desempenhar um outro sentido, como representação que aponta a algo mais originário. O conceito do Eu, correspondente às noções do *eu* como “*Ich*” e “*Selbst*”, caracteriza nesse momento a necessária precedência do fundamento com respeito ao fundado (do inteligível para fundamento do mundo sensível). Diz Kant:

[...] é natural que o homem só possa também tomar conhecimento de si pelo seu sentido íntimo e, conseqüentemente, só pelo fenômeno da sua natureza e pelo modo como a sua consciência é afetada, enquanto que [ele] tem de admitir necessariamente, **para além desta constituição** do seu próprio sujeito, composta de meros fenômenos, **uma outra coisa** ainda que **lhe está na base**, a saber, *o seu Eu* [*sein Ich*], tal como ele seja constituído **em si**, e contar-se, relativamente à mera percepção e receptividade das sensações, entre o mundo sensível, mas pelo que respeita **àquilo que nele possa ser pura atividade** [*reine Tätigkeit*] (àquilo que chega à consciência [...] imediatamente, [e não pela afecção dos sentidos]),

⁵⁴ KpV A 49.

⁵⁵ KpV A 129.

[possa] contar-se no **mundo intelectual** [...] (Kant, 1997, 100, grifos nossos).⁵⁶

Se ao início da *GMdS* a noção do Eu havia sido apresentada de modo negativo, como uma carência guardadora de lugar para o amor-próprio (*Eigenliebe*), em referência ao caráter empírico e múltiplo das inclinações que, como fenômenos (onde o sujeito toma conhecimento de si tal como *aparece*), são cooptadas pela faculdade de desejar inferior, no segundo uso Kant identifica o pressuposto original de um Eu em si, através do qual o sujeito conta a si mesmo como pertencente ao mundo inteligível, ponto de partida do fundamento do mundo sensível e fenomênico. Nesse mundo inteligível, o Eu em si se mostra *pura atividade* e faz chegar à consciência só o que é relativo a seu modo de (auto)determinação, sem atribuir nisso, como devendo ser executada, qualquer tarefa pelos sentidos (passividade). Devido a isso é que deve ser afirmado, diz Kant, como residindo no homem, como inteligência,

[...] a causalidade dessas ações [práticas] e nas leis dos efeitos e ações segundo princípios de um mundo inteligível, do qual ele apenas sabe que nesse mundo só dá a lei a razão, e a razão pura, independente da sensibilidade. Igualmente, como nesse mundo é ele, como inteligência, que é o *eu verdadeiro* [*das eigentliche Selbst*] [**amor de si racional**] (ao passo que o homem é apenas fenômeno de si mesmo), essas leis importam-lhe imediata e categoricamente, de sorte que aquilo a que solicitam as inclinações e apetites (por conseguinte, toda a natureza do mundo sensível) em nada pode lesar as leis do seu querer como inteligência. Mais ainda, ele não toma a responsabilidade desses apetites e inclinações e não as atribui ao eu verdadeiro [*seinem eigentlichen Selbst*], isto é, à sua vontade [*seinem Willen*] (Kant, 1997, 109, grifos nossos).⁵⁷

Enquanto no mundo inteligível só a razão dá as leis, o sujeito, como inteligência, está na posse de seu *eu verdadeiro* [*das eigentliche Selbst*], não sendo levado a nenhuma inversão no sentido de ser movido a agir e determinar-se por apetites ou inclinações. A associação e o vínculo desse ‘eu verdadeiro’ à noção de um ser racional [*ein vernünftiges Wesen*], como o único que “[...] tem a capacidade de agir segundo a representação das leis [*nach der Vorstellung der Gesetze* [...] *zu handeln*], isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma vontade [...]” (Kant, 1997, 47)⁵⁸, é a tarefa seguinte da *GMdS*. Assim, na admissão e presença desse *ser racional* que ultrapassa, nesse quesito, ao conceito de algo

⁵⁶ GMdS BA 107.

⁵⁷ GMdS BA 118.

⁵⁸ GMdS BA 37.

restrito à capacidade representacional da razão teórica, pois é alcançado pelo homem pelo princípio subjetivo da vontade (a “natureza racional” existe como fim em si) se alcança derivar “[...] as ações [morais] das leis [...]” (Kant, 1997, 47)⁵⁹ da razão prática. A natureza racional se mostra aqui modelo (protótipo, *archetipus*) que propicia a geração da fórmula das máximas adequadas à lei prática objetiva, portanto, é condição do imperativo categórico. Aqui se poderia também dizer: o Eu puro (Eu em si) (Egoidade) tem de se ver como autotematizando-se através da fórmula do imperativo categórico e das máximas, pois justamente nessa perspectiva autorreferente o Eu se concebe desde seu aspecto fundacional: ele é modelar à autodeterminação prática da vontade humana ainda não inteiramente adequada à lei moral, devido sua natureza mista (sensível e inteligível). A efetivação da operacionalização da passagem do domínio sensível e fenomênico para o inteligível e numênico leva, portanto, a conceber a encarnação da razão como preparação para a felicidade (do ser perfectível e razoável) na constituição (sintética) do objeto total da razão prática (sumo Bem).

Pelo fato de ser impossível encontrar em uma base empírica e sensível a promessa de “[...] participar na legislação universal e o torna[r] apto a ser membro de um possível reino dos fins” (Kant, 1997, 78)⁶⁰, pois seu fundamento é a adequação às ações, o fundo positivo-sistemático, ao qual o Eu puro se acha limitado para gerar as determinações que o constituem, é o reino dos fins: o Eu puro vê-se aqui como encarnação da natureza racional ou como natureza racional encarnada⁶¹, desdobrando-se de modo autoconsciente a favor da unidade da razão (*Vernunft*) como um todo e do todo da razão prática.

Na condição mesma de sistematicidade da razão (*Vernunft*), o Eu puro se mostra por isso como a natureza presente na capacidade de distinguir-se de todas as demais, por ser a única a pôr-se “[...] a si mesma um fim [...] [*setzt ihr selbst einen Zweck*]” (Kant, 1997, 81)⁶². Nessa autorreflexividade está a possibilidade de identificar o pensamento prático à causalidade pela liberdade – que é o que, no fundo, ela é –, enquanto que, diz Kant, “[...] deve

⁵⁹ GMdS BA 37.

⁶⁰ GdMS BA 79.

⁶¹ Nesse sentido, pontua Christiane M. Korsgaard, “[...] a empresa kantiana se mostra muito diferente da dos filósofos que falam da moralidade e do agente moral desde fora, desde a terceira pessoa, como ‘fenômenos’ que necessitam de uma explicação. Os argumentos de Kant não são acerca de nós; mas sim estão dirigidos a nós” (2011, p. 34, trad. Nossa).

⁶² GMdS BA 83.

necessariamente haver uma [...] causalidade que se determina inteiramente por si mesma [...]” (Kant, 1997, 61).⁶³ Do ponto de vista prático (metafísico), e não especulativo (transcendental), cabe a essa autorreflexividade como autorreferencialidade do Eu a dimensão inteligível, atenta ao mesmo tempo ao aspecto sistemático da razão. Como ser racional, pela necessária autorreferencialidade dos atos de posição dos fins para o seu Eu colocado na perspectiva da Egoidade (Eu em si), o homem é o autor daquilo que escolhe e elege racionalmente para si. Como momento positivo, isso preenche o lugar deixado em aberto pela dimensão especulativa da razão pura, pois aqui a razão prática postula o direito a todo o *setzen* racional. Quanto a isso poderia valer, portanto, de conselho pragmático: *esconda-se do eu (empírico) o trabalho realizado pela virtude (Tugend) (Egoidade)*.

Todavia, a partir desse esclarecimento, como considerar viável uma abordagem que vise realizar justamente o contrário do aqui esboçado, para dar privilégio, na fundamentação da moralidade, justamente à admissão em separado das faculdades sensível e inteligível (isto é, do homem não como natureza mista) e à postulação da independência da dimensão sensível e empírica? Não é comprometida, através disso, a demonstração da felicidade como vinculada (ainda que indiretamente) à determinação da vontade moral? Na proposta de fundamentação ética por Schopenhauer identificam-se traços semelhante sobre o papel do Eu na explicação do fenômeno moral, devido à vinculação entre o domínio da vontade e o domínio da experiência. Todavia, como expediente de seu entendimento específico sobre a distinção kantiana entre fenômeno/númeno, constata-se haver sido lançado o tema da felicidade para a instância pragmática, de um interesse prudencial, em vista de um certo fortalecimento ontológico da instância fenomênica como também numênica, num paralelismo até certo ponto vicioso entre a postulação de fenômenos éticos originários (fenômeno) e o apelo à fundamentação metafísica (*númeno*) da própria fundamentação da ética. Vejamos brevemente essa compreensão da ética no destaque posto ao Eu pelo texto schopenhaueriano.

⁶³ KpV BA 85.

4. Relação recíproca no amor de si e no egoísmo segundo Schopenhauer

Na remissão à distinção kantiana fenômeno/*númeno* para assentar o conceito do homem em si no plano inteligível, Schopenhauer entendeu mais livremente a distinção proposta sobre o duplo aspecto da natureza humana: para Kant o *númeno* designara um elemento que, pertencendo ao fundamento do sensível, jamais aparecia empiricamente⁶⁴; Schopenhauer, porém, admite o fenômeno de modo ontológico: como manifestação do próprio *númeno*, concedendo-lhe uma presença que, por exprimir ainda um só aspecto da realidade, o apreensível pela representação (*Vorstellung*) oriunda da faculdade abstrativa do entendimento, não deve ser considerado o principal. Como o mais fundamental ele apresenta o nível da vontade (*Wille*), que torna todo o manifestado na realidade sensível um epifenômeno. Desde essa descrição qualificadora da representação e da vontade foi fixado o paralelismo entre vontade e representação, cabendo apenas à vontade explicar a autêntica realidade, na preponderância dela sobre os fenômenos percebidos pelos sentidos (no caso, no cérebro). A partir disso, levando consigo a intenção de atribuir à Kant o sentido desta sua leitura da distinção fenômeno/*númeno*, Schopenhauer propõe vincular a dimensão empírica, base das noções em si da moralidade (compaixão em si, justiça em si), à dimensão metafísica, inteligível, regidas por uma infinita Vontade que conduz a si mesma, da qual depende o próprio entendimento humano para compreender o mundo e a natureza. E assim a vontade foi trazida para primeiro plano e autêntico fundamento na filosofia em Schopenhauer.⁶⁵ Contudo, uma distância relativamente aos pressupostos de sua fundamentação da ética em *Sobre o Fundamento da Moral*, à qual une o comentário adicional do capítulo 47 de *O mundo como vontade e representação* (Segundo Volume) e o Capítulo 8 do *Parerga e Paralipomena*, permite identificar essa proposta como verdadeiramente não inédita. Apesar de dirigir diretamente à Kant, no *Apêndice* intitulado *Crítica da filosofia kantiana*, um exame avaliativo sobre os fundamentos da concepção

⁶⁴ Para Kant tal admissão incorre num equívoco, por admitir a noção do *númeno* em sentido positivo, vetada pela CRP. Conceder esse sentido da figura numênica significa admitir a possibilidade de um acesso intelectual imediato à realidade, mediante uma intuição intelectual, que fora igualmente vetada por Kant.

⁶⁵ Nesse sentido o conceito de homem como natureza mista (sensível e inteligível) é suprimido e dá lugar a preponderância sobre a dimensão sensível e empírica.

crítica na filosofia, é visível o conteúdo da ética schopenhaueriana presente já no texto pré-crítico de Kant, *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* (1764), em que Kant passou ao largo de admitir a preponderância do bondoso sobre o virtuoso, visto o primeiro atender a virtudes “de adoção”, mas só o segundo a virtudes genuínas. Disse Kant:

Denomino um *bom coração* a mente regida pelas primeiras sensações, e *bondoso* o homem de tal espécie; ao contrário, ao *virtuoso* **por princípios** atribui-se com direito um *coração nobre*, chamando-o porém de *homem justo*. Essas virtudes de adoção possuem, não obstante, grande afinidade com as verdadeiras virtudes, na medida em que contêm o sentimento de um **prazer imediato** com ações boas e benévolas. O bondoso, em razão da sua imediata amabilidade, agirá pacífica e atenciosamente convosco, sem outro propósito, e sentirá uma sincera condolência pela miséria alheia (Kant, 1993, 33-34).⁶⁶

A ética schopenhaueriana buscará o contrário do exposto na passagem acima: pela inversão dos polos, visa promover e justificar a caridade e a justiça como únicas virtudes morais autênticas ao identificar na figura do “bondoso” o verdadeiro agente da caridade e de justiça, assentado no fato de ele ser “regido pelas primeiras sensações”, enquanto, por sua vez, o trazido por Kant – de uma mente “regida por princípios” – deve ser minado para fundamento. A ressalva reside aqui em substituir a mente e colocar a vontade para regente das sensações; essa a tônica da proposta de fundamentação da moral por Schopenhauer.⁶⁷ Em consequência disso se destacam dois pontos: I) no interesse de mostrar a experiência como o que fornece o fenômeno ético originário, do qual extrai o fundamento da moral a partir de sua interpretação própria da distinção fenômeno/númeno, Schopenhauer atenta a que, na referência ao externo – um “fenômeno” ético –, de modo radical, a exterioridade é – e deve mantida – o polo ativo da fundamentação da moral. E, II) no choque com a perspectiva kantiana – que admitia o sujeito (inteligível) como o polo ativo (autor do processo de formulação do imperativo categórico), restando ao

⁶⁶ BGSS 25. Diferentemente do que estabelecido por Schopenhauer, para Kant compaixão e condescendência não devem ser tomadas como genuínas virtudes; devido a isso, elas “[...] não são fundamentos imediatos da virtude [...]”, já que se chamam ‘virtudes de adoção’ exclusivamente por “[...] se enobrecerem em razão do parentesco com ela [virtude genuína]” (OSBS, p. 33; BGSS 25).

⁶⁷ Schopenhauer afirma no capítulo 8 do *Parerga e Paralipomena* (§ 117): “[...] A bondade moral não nasce de modo algum da reflexão, cujo desenvolvimento depende da cultura do espírito, mas sim diretamente da vontade mesma, cuja índole é inata e que em si mesma não é suscetível de melhora mediante a educação” (PeP, p. 248; PuP 272) (tradução nossa). Este é o tema do capítulo 19 de *O mundo como vontade e representação* (Segundo Volume), intitulado *Do primado da vontade na consciência de si*, pp. 243-295.

fenomênico ser polo passivo (inação) –, deixa-se em aberto a questão do Eu, se este é ou não mantido para domínio superior (inteligível) do fundamento e portanto fundador do domínio fenomênico.

Apesar de divergir na fixação do polo ativo – em Kant (sujeito -» fenômeno), em Schopenhauer (fenômeno -» sujeito) – e do polo passivo: para aquele (objeto «– sujeito), para este (sujeito «– objeto), Schopenhauer, ao final da exposição das virtudes cardeais (caridade e justiça) retomou, em *Sobre a Fundamentação da Ética*, o conceito do Eu desde o apelo à fundamentação metafísica da ética, para fundar a possível reciprocidade entre os seres humanos (objeto) no fenômeno ético originário (da caridade e da justiça) (sujeito). Pergunta-se: na identificação de um possível fenômeno ético originário (virtudes de caridade e justiça), ao se tomar esse fenômeno ético para polo ativo e designar ao ser humano o lugar de polo passivo e, através disso, pela necessária etapa de fundação da relação da reciprocidade entre os seres humanos para consumir o fenômeno, qual conceito tem de ser tomado como *primus inter pares*, o de sujeito (fenômeno) ou o de objeto (ser humano)? Em outras palavras: fica a dever algo ao fenômeno em si mesmo o fato de dois seres humanos serem despertados para a ação comum (de caridade e justiça) a ser consumada? Ou, inicialmente, há que se conceder como dependente do ser humano identificar, como meio, o fenômeno, para executar a ação virtuosa (caridade e justiça)?

Dependendo da resposta que se dê a isso será alocada diferentemente a constatação do papel do Eu (sujeito da vontade) no fundamento das virtudes morais e na explicação do fundamento da moral. Todavia, já aí se vê a importância do resgate desse conceito (Eu) no interior do pensamento de Schopenhauer. Todavia, ainda outro elemento vem incrementar essa reflexão: constatando-se que a preservação da própria vida (isto é, o não-suicídio) não foi incluída por Schopenhauer no rol dos fenômenos éticos originários (em vez disso, Kant admitiu essa ação como uma ação moral), manteria o *fenômeno ético* significado em si mesmo no caso de se pressupor rompido, sempre, um dos elos da relação de reciprocidade (condição das virtudes de caridade e justiça), no pressuposto (hipótese) hiperbólico do suicídio (o elo passivo) no instante de despertar para a consumação do fenômeno? Assim, já que o Eu (sujeito da vontade) fornece ou dele parte a relação de reciprocidade, à base da

identificação dos fenômenos de caridade e justiça, subjacente à relação fenômeno –> sujeito (polo ativo) e sujeito «– objeto (polo passivo) sempre há de ser pressuposto, como *primus inter pares*, o Eu (sujeito da vontade) e nenhum outro mais. Por isso é admitida a noção do Eu para fundadora das virtudes cardeais e estofo explicativo do fundamento da moral, enquanto elemento indiscutível através do qual vem a se tornar ponderável o conteúdo quase sempre ambivalente das ações humanas, para cuja determinação carece de ser avaliado seu polo preponderante (o ativo ou o passivo) em conjunto com seu polo complementar. Desse modo o Eu entra na conta da fundamentação “metafísica” da ética schopenhaueriana.

Daí ser legítimo, devido à constante ambivalência das ações, tomar as ações elegidas aqui (de amor de si, de egoísmo e da felicidade ou prudência), que refletem o mais íntimo do sujeito da vontade, também como fórmulas a serem elucidadas a favor do procedimento da ética schopenhaueriana, numa forte paridade àquilo que Kant chamou de máximas (princípios subjetivos de determinação). Tendo Schopenhauer projetado sobre elas os elementos mais nocivos com respeito ao indivíduo e ao gênero humano, parece desde já evidente que essas ações, do ponto de vista metafísico, não podem possuir qualquer ligação ou identificação com o Eu (sujeito da vontade metafísica) como fundamento. Todavia, isso devido à dimensão estática que lhes foi atribuída por sua descrição, fazendo-as enraizar-se na estrutura inalterável do “caráter” humano, segundo uma fixidez e rigidez específicas, para base do pressuposto de que o estado atual do caráter humano se mostra impróprio para qualquer estado de melhoria (evolução) moral.

Porém, como superar o elemento arbitrário de localizar o polo ativo da relação de reciprocidade no domínio fenomênico (fenômeno ético originário) se o Eu tem de valer verdadeiramente para a fundamentação metafísica da ética? Assim, se a princípio não parece problemático assumir isso como arbitrário, também não o será mostrar relativizado o pressuposto inarredável da ética schopenhaueriana: deve ser possível admitir haver uma certa evolução ou melhoramento pelo princípio de identidade entre o Eu (sujeito da vontade) e as ações (amor de si, o egoísmo ou a felicidade), fundadas por ele. Ao estender-se essa regra a relação de reciprocidade passa a poder ser pressuposta à base de todas as ações, não exclusivamente aos denominados fenômenos éticos

originários. De modo geral, se o Eu (sujeito da vontade metafísica) pode ser entendido de modo totalmente despersonalizado, como conceito fundacional, deve poder ser possível encontrá-lo para fundamento (da relação de reciprocidade) em todas as demais ações. E isso defendeu Schopenhauer no capítulo da fundamentação metafísica da ética. Ao mesmo tempo se pode ponderar também: há que se admitir que exclusivamente devido ao destaque a um dos polos para preponderante da ação, que essas vêm a ser tomadas como desligadas ou deixadas de ser idênticas ao fundamento, o Eu, como sujeito da vontade metafísica. Mas, ao contrário, na medida em que se põem os dois polos da ação (a relação de reciprocidade) em destaque, não se torna mais razoável admitir-se, de modo essencial, haver ações contrárias ao Eu, já que estão fundadas nele por um princípio de identidade. As ações que põem em destaque o amor de si, o egoísmo e a felicidade (prudência) serão ações desse tipo, às quais Schopenhauer enfatizará, diferentemente dos fenômenos éticos, exclusivamente um dos polos, desconsiderando sempre o polo complementar, para obter com isso, por uma operação unilateral, a desclassificação de sua identidade com o plano numênico da vontade metafísica, no seu interesse de restabelecer a inalterabilidade do “caráter” como argumento principal da tese da separação entre os níveis fenomênico e numênico para manutenção de uma cisão verdadeiramente ontológica.

a) O objeto da ética no entrelaçamento do Eu e a felicidade

À noção do Eu Schopenhauer identificou o lugar mais elevado para fundamento metafísico da moralidade; é que, diz ele, “[...] só no meu próprio si-mesmo [*in eigenen Selbst allein*] tenho meu verdadeiro ser” (Schopenhauer, 2001, 218).⁶⁸ Ao fazer desembocar a abordagem fundamentadora empírica da moral numa fundamentação metafísica⁶⁹ o autor assume a desqualificação do

⁶⁸ UGM 8o8.

⁶⁹ Kant demonstrou que a *Metafísica dos Costumes* é necessária enquanto um “[...] substrato indispensável [...] para todo o conhecimento teórico [ciência] dos deveres seguramente determinados [...]” (FMC, p. 45; GMdS BA 33), visto que “[...] uma doutrina dos costumes mesclada, composta de móveis de sentimentos e inclinações ao mesmo tempo que de conceitos racionais [...]” decerto faria vacilar o ânimo em vista de trazer “[...] motivos impossível de reportar [...]” a princípios, pois por falta deste substrato tais móveis só “[...] muito casualmente [...]” levariam ao bem, sendo que com muito mais certeza “[...] podem levar também ao mal [...]” (FMC, p. 46; GMdS BA 34-5).

plano fenomênico (véu de Maia) ao custo de relativizar a obtenção desses conceitos fundamentais verdadeiramente da esfera empírica, pois, como sustentar após isso, no trânsito à instância metafísica, a substituição de todo princípio (e, de modo geral, de qualquer *a priori*) por um sentimento em si mesmo real e efetivo? Aqui é a concepção mesma de metafísica, que endossa isso, que merece ser apreciada.⁷⁰ Para ele, é “[...] por ocasião de motivos externos [...]” que se conhecem “[...] os múltiplos movimentos fortes e fracos da própria vontade, aos quais [deixam-se reconduzir] todos os sentimentos internos” (Schopenhauer, 2001, 213).⁷¹ Todavia, pergunta-se: pode-se admitir que “[...] conhecemos [...] por meio do sentido interno, [...] a parte sucessiva de nossos desejos e atos de vontade, que surgem [...]” (Schopenhauer, 2001, 213)⁷²? Devido ao enxerto da vontade humana na realidade fenomênica, no mesmo plano dos objetos de conhecimento (determinado), Schopenhauer indica ser possível descobrir “[...] uma e a mesma essência que se apresenta em todos os viventes [...]” (Schopenhauer, 2001, 217)⁷³, por meio da qual postula haver uma fundamentação metafísica à base da fundamentação da moral desde

⁷⁰ Segundo a particularidade da concepção metódica de cada autor se ilustra seu propósito metafísico. Em *O Mundo como vontade e representação* (segundo volume), disse Schopenhauer: “Por metafísica entendo todo assim chamado conhecimento que vai mais além da possibilidade da experiência, logo, mais além da natureza, ou aparência dada das coisas, para fornecer um clareamento sobre aquilo através do que, em um ou outro sentido, estaríamos condicionados; ou, para falarmos em termos populares, sobre aquilo que se esconde atrás da natureza e a torna possível”. MCV, p. 200; WWV 180. Todavia, desde a perspectiva kantiana, esse posicionamento metafísico assume o sentido dogmático tradicional do termo, tal como combatido por Kant na *Crítica da razão pura*. Atento à elucidação apenas metodológica ou epistemológica da distinção fenômeno/númeno, ele afirmou: “A divisão dos objetos em fenômeno e *númenos*, e do mundo em mundo dos sentidos e mundo do entendimento, não pode, pois, ser aceite [em sentido objetivo], embora os conceitos admitam, sem dúvida, a divisão em conceitos sensíveis e conceitos intelectuais [...]” CRP, p. 271 (KrV B 311). Desde essa cautela a perspectiva transcendental de Kant contrasta sobremaneira com o pretenso objetivismo da intenção descritiva da metafísica schopenhaueriana. Por esse meio Kant destacou os elementos da razão utilizados em favor da distinção conceitual entre um *mundus intelligibilis* e um *mundus phaenomenon*, relativo a que um princípio é “[...] metafísico se representa *a priori* a condição, sob a qual somente os objetos, cujo conceito tem que ser dado empiricamente, podem ser ainda determinados *a priori*” (CFJ, p. 25; KU, XXIX). E em vista do “[...] princípio da conformidade a fins prática, que tem que ser pensado na ideia da determinação de uma *vontade* livre, [ele] seria um princípio metafísico, porque o conceito de uma faculdade de apetição, enquanto conceito de uma vontade, tem que ser dado empiricamente (não pertence aos predicados transcendentais)” (CFJ, p. 26; KU XXX). Para elemento contraditório da acusação de Schopenhauer à Kant, de que este teria desdenhado “[...] toda mola propulsora empírica da vontade [...]” (SFM, p. 49; UGM 668), tem-se a tarefa de elevar, desde a condição sensível da vontade, à prática da lei moral aquilo que principia pelo contato com o domínio empírico. E nessa direção pondera Zöller que “[...] estar livre de uma regra pertencente unicamente aos instintos não é ainda ser determinado unicamente pela razão” (2013, p. 169), embora aponte já para um tipo de liberdade.

⁷¹ UGM 804.

⁷² UGM 804.

⁷³ UGM 808.

fontes empíricas. Assim desenvolve esse fundamento metafísico, na resolução da passagem sobre o abismo imenso que há entre um Eu (que “[...] se limita a sua própria pessoa [...]” (Schopenhauer, 2001, 212)⁷⁴ e o Não-eu (“[...] que encerra o mundo restante [...]” (Schopenhauer, 2001, 212)⁷⁵, pela apreensão de que a diferença entre “[...] o eu e o não-eu [...]” (Schopenhauer, 2001, 217-218)⁷⁶ deve ser modificada e vencida, não suprimida. Segundo isso, complementa, é que

[...] [se acha então] aquilo que está no fundamento do fenômeno da compaixão e mesmo como a expressão real dele. Seria, portanto, a base metafísica da ética [*die metaphysische Basis der Ethik*] e consistiria no fato de que um indivíduo se reconhece a si próprio, a sua essência verdadeira, imediatamente no outro (Schopenhauer, 2001, p. 217-218).⁷⁷

Para motivo do fenômeno da compaixão, assentado no ato de *colocar-se no lugar do outro*, Schopenhauer assentará a tipologia do caráter, em cujo ápice repousa isso,

[...] [que só] o bom caráter [...] vive num mundo exterior homogêneo a seu ser: [aqui] os outros não são para ele nenhum não-eu, mas “eu mais uma vez” [*Ich noch einmal*]. Por isso sua relação originária com cada um é amigável. Ele se sente no íntimo aparentado a todo ser, toma parte diretamente no seu bem-estar e mal-estar e pressupõe confiantemente neles a mesma participação (Schopenhauer, 2001, 220).⁷⁸

Desde o aspecto do mundo numericamente considerado (como base ontológica sem dinamicidade), Schopenhauer vincula a diferença entre a própria pessoa [*der eigenen Ich*] e a pessoa alheia [*der fremden Ich*] à distinção fenômeno e *númeno*, em cuja passagem para o fundamento metafísico resolve a saída do Eu do egoísmo (em seu aspecto radicalmente fenomênico e enganador) para identificá-lo, como Eu da compaixão, no outro, angariando daí seu vínculo ao aspecto numênico e verdadeiro na moral. No significado metafísico da essência, presente em todos os viventes, o estado de exterioridade (o dado do sentido) deve tornar-se homogêneo à interioridade (sentido interno). E nisso constitui a passagem da dimensão fenomênica à numênica: pelo

⁷⁴ UGM 803.

⁷⁵ UGM 803.

⁷⁶ UGM 808.

⁷⁷ UGM 808.

⁷⁸ UGM 810. Segundo Schopenhauer, “[...] toda boa ação totalmente pura, toda ajuda verdadeiramente desinteressada, que, como tal, tem exclusivamente por motivo a necessidade de outrem, é, quando pesquisada até o seu último fundamento, uma ação misteriosa, uma mística prática, contanto que surja por fim do mesmo conhecimento que constitui a essência de toda mística propriamente dita e não possa ser explicável com verdade de nenhuma outra maneira”. SFM, p. 221; UGB 810.

reconhecimento da primeira instância como aquela que se deve abandonar, a própria pessoa-*fenômeno*, para adentrar na segunda, a do si-mesmo como pessoa alheia-*númeno*, por meio da qual se evidencia então a vontade moralmente boa.

Nesse ciclo de saída/imersão da própria-pessoa-*fenômeno* na pessoa alheia-*númeno*, Schopenhauer admite o ressurgimento da pessoa como si mesmo, identificando nela a *mesma essência* una, como aquela que repousa em todos os seres. É assim que a coincidência entre a “[...] sabedoria prática, o agir reto e o bem agir [...] exatamente no resultado, com a doutrina mais profunda da sabedoria teórica de mais amplo alcance, e o filósofo prático [...]” (Schopenhauer, 2001, 218)⁷⁹, explicita a possibilidade real de que alguém “[...] reconheça sua própria essência em-si no fenômeno alheio [...]” (Schopenhauer, 2001, 221).⁸⁰ Contudo, apesar dessa autêntica (no nível empírico) fundamentação da moral, segundo Schopenhauer isso não serve para fundamento em si mesmo da felicidade, a despeito de que se obtenha desse bom caráter uma “[...] profunda paz interior e aquele humor confiante, tranquilo e satisfeito, em virtude do qual todos os que lhe estão próximos ficam bem” (Schopenhauer, 2001, 220).⁸¹ Pois, aqui a supressão da instância racional dos princípios acarreta a impossibilidade de definir a felicidade de modo racional, pois Schopenhauer, por sua concepção metafísica, reforça o sentido interno como constituído simultaneamente por uma obscuridade ontológica: “[...] vemos apenas o exterior; [mas] o interior é obscuro [...]” (Schopenhauer, 2001, 213).⁸² Isto é,

[...] na maior e principal parte [a parte numêmica], somos para nós mesmos desconhecidos e um enigma; [...] [mas] de acordo com aquela outra parte [a parte fenomênica] que está sob o nosso conhecimento, cada um é de fato totalmente diferente do outro (Schopenhauer, 2001, 213).⁸³

Daí que, complementar à investigação da moralidade, é mero produto de uma especulação, na fundamentação metafísica da moral, o plano de justificar a “[...] possibilidade de que ela [a parte maior e mais essencial de cada um, escondida e desconhecida, a parte numêmica] seja [ao mesmo tempo] em todos

⁷⁹ UGM 808.

⁸⁰ UGM 811.

⁸¹ UGM 810.

⁸² UGM 804.

⁸³ UGM 804.

a mesma e idêntica” (Schopenhauer, 2001, 213).⁸⁴ E, ao constatar isso como algo positivo, de nada mais servirá aqui a “[...] profunda paz interior [...]” (Schopenhauer, 2001, 220)⁸⁵ alcançada pela identificação do bom caráter com a fonte da caridade (amor-ágape) e da justiça, pois é necessário constatar como não estando inteiramente acessível a nós, diz ele, “[...] o substrato próprio de todo este fenômeno [da própria vontade], nossa *essência em-si* interior, o que quer e o que conhece [...]” (Schopenhauer, 2001, 213).⁸⁶ Nesses termos a passagem do domínio sensível para o fundamental parece ser admitida como condicionada por um sentimento contrário, isto é, de desgosto, que se espriará para um sentimento negativo para a vida como um todo. E em vista disso o tema da felicidade foi derogado da esfera da moral, vindo a ocupar lugar no tratado sobre as regras prudenciais do bem viver. Pela suspensão da proposta de procurar a felicidade ainda nesta vida⁸⁷, Schopenhauer apresentou, no *Parerga e Paralimpomena*, os *Aforismos sobre a sabedoria da vida* (*Aphorismen zur Lebensweisheit*), composto de cinquenta regras para a vida, buscando ali compatibilizar o pessimismo metafísico com os esforços para levar uma vida feliz. Menos para promover a felicidade que para indicar modos de evitar a dor, num conserto constante dos desenganos do viver (da vontade de viver) condicionado pelo mundo fenomênico (véu de Maia)⁸⁸, ele expôs como introdução a seguinte reflexão:

Considero aqui a noção da prudência na vida em sua acepção imanente, isto é, entendo com isto a arte de tornar a vida tão agradável e tão feliz quanto possível. Este estudo poderia chamar-se igualmente uma *Eudemonologia*; seria, pois, um tratado da vida feliz. Poderia esta, por sua vez, ser definida como uma existência que, considerada do ponto de vista puramente externo, ou melhor (como se trata aqui de uma apreciação subjetiva) que, depois de fria e madura reflexão, é preferível à não-existência. A vida feliz, assim definida, nos aliciaria por si mesma e não somente pelo medo à morte; resultaria disso, ao demais, que desejaríamos vê-la durar

⁸⁴ UGM 804.

⁸⁵ UGM 810.

⁸⁶ UGM 804.

⁸⁷ Diz ele: “Há apenas um erro inato, o de [pensar] que existimos para sermos felizes”. MVR, Cap. 49, p. 755; WWV 726.

⁸⁸ Nesta visão metafísica a vontade de viver, equivalente ao domínio das demandas empíricas (dos impulsos e das inclinações) se constata a dupla face da proposta de eudemonologia schopenhaueriana: a de encarnar um pessimismo metafísico e a de exprimir um pessimismo pragmático (não radicalmente pessimista). Segundo Debona vale recordar para isso as palavras de Nietzsche: “Um pessimista, um negador de Deus e do mundo [...], que diz ‘sim’ à moral e toca flauta, à moral do *laede neminem*: como? Este é verdadeiramente – um pessimista?” Nietzsche, 2005, § 186, p. 75 *Apud* Debona, Vilmar. *Pessimismo e Eudemonologia: Schopenhauer entre Pessimismo Metafísico e Pessimismo Pragmático*, 2016, p.784-785.

indefinidamente. Se a vida humana corresponde ou pode somente corresponder à noção de semelhante existência, é uma pergunta à qual se sabe que respondi pela negativa na minha “Filosofia”; a eudemonologia, pelo contrário, pressupõe resposta afirmativa (Schopenhauer, 1960, 7).⁸⁹

Logo, na constatação da perspectiva de fundamentação da moral de que “[...] o conhecimento que temos do nosso próprio eu não é, de modo nenhum, um conhecimento que se esgote e que seja claro até seu último fundamento [...]” (Schopenhauer, 2001, 212)⁹⁰, mostrou-se necessário, para elaborar as regras de prudência, se “[...] afastar inteiramente do ponto de vista elevado, metafísico e moral [...]”, para que os desdobramentos das regras pragmáticas se colocassem “[...] do ponto de vista habitual, empírico [...]” (Schopenhauer, 2001, 212)⁹¹, cujo valor, por isso, não pode ser senão condicional. Por haver deslocado o vínculo entre moralidade/felicidade pela teoria da negação da vontade de viver, restou colocar em andamento às avessas a noção de satisfação de viver: identificá-la a uma vontade de viver que – para o melhor – tem de ser rechaçada. Assim, apesar da crítica à estratégia na fundamentação moral de Kant, que convidou a felicidade a de novo adentrar pelo recinto do pensamento e da reflexão, por outras voltas Schopenhauer foi levado a assumir que desde o âmbito fenomênico não se encontra domínio seguro para fundamentar seja a moral, seja a felicidade.

Referências

DEBONA, Vilmar. **Pessimismo e Eudemonologia: Schopenhauer entre Pessimismo Metafísico e Pessimismo Pragmático**. Belo Horizonte: *Kriterion*, n° 135, Dez/2016, pp. 781-802.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. **Crítica da razão prática**. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. **Crítica da faculdade do juízo**. Trad. Valério Rohden. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime**. Trad. Vinicius de Figueiredo. São Paulo: Papyrus, 1993.

⁸⁹ APhLW, 375.

⁹⁰ UGM 804.

⁹¹ APhLW, 375.

____. **Werksausgabe in Zwölf Bänder.** Wilhelm Weischedel (hrsg). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.

KORSGAARD, Christiane M. **La Creación del reino de los fines.** México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação.** Tomo I. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

____. **O mundo como vontade e representação.** Tomo II. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: Ed. UNESP, 2015.

____. **Sobre o Fundamento da Moral.** Trad. Maria Lúcia M. O. Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

____. **Parerga y Paralipomena.** (Vol. I). Trad. Pilar López de S. María. Madrid: Ed. Trotta, 2006.

____. **Parerga y Paralipomena.** (Vol. II). Trad. Pilar López de S. María. Madrid: Ed. Trotta, 2009.

____. **Regras de conduta para bem viver.** Trad. Eloy Pontes. Rio de Janeiro: Ed. Vecchi, s/d.

____. **Sämtliche Werke in Fünf Bänder.** Wolfgang Frhr. von Löhneysen (hrsg). Stuttgart/Frankfurt am Main, 1960.

ZÖLLER, Günter. Entre Rousseau e Freud: Kant sobre o mal-estar cultural. **Estudos Kantianos.** Marília, v. 1, n. 2, jul/dez, 2013, pp. 161-182.

3. Uma abordagem espaço-temporal para um liberalismo alemão

Henrique Raskin¹

O liberalismo, ainda que seja um dos principais legados filosóficos da modernidade, carece de uma conceituação exata. Por esse motivo, a mera necessidade de se buscar estabelecer um acordo sobre o que é o liberalismo evidencia que, ainda hoje, a questão se encontra inacabada. Uma das formas contemporâneas de se buscar definir o liberalismo é através de seu suposto contrário, o comunitarismo. O conhecido debate entre liberais e comunitaristas, datado a partir da década de 1980, corrobora para a compreensão do que caracterizaria o liberalismo. Essa definição negativa do liberalismo compreende acepções individualistas da sociedade política, frente àqueles comunitaristas que derivam a emergência da justiça a partir da ética comunitária (FORST, 2010, p. 11). De um lado, significaria como liberal a tradição individualista descendente dos axiomas de Hobbes e de Locke², enquanto, contrapostas, as derivações a partir da intersubjetividade de Rousseau³ congregariam tudo o que, então, não se qualifica como liberal.

Não cabe a nós, aqui, descreditar o instrumental debate entre liberais e comunitaristas: para finalidades práticas de discussão em filosofia política, ele

¹ Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) e mestre em Ciência Política pela Columbia University. (E-mail: hraskin@hotmail.com). Texto referente a capítulo da tese de doutorado em Filosofia pela PUCRS.

² A associação entre as teorias políticas de Hobbes e Locke incorre em simplificação; no entanto, MacPherson desenvolve o conceito de individualismo possessivo, atribuindo a ambos os pensadores ingleses. Conforme propõe, o individualismo possessivo de Hobbes e Locke sustenta-se sobre sete proposições: 1. que o que faz o homem livre é a não-dependência da vontade alheia; 2. que liberdade da dependência alheia significa liberdade de relações involuntárias; 3. que o indivíduo é, em essência, proprietário de sua própria pessoa e capacidades; 4. que, embora o indivíduo não possa alienar-se de toda sua propriedade, ele pode alienar sua capacidade de trabalho; 5. que a sociedade humana consiste em um agregado de relações de mercado; 6. que, por direito, a liberdade de cada um se limita apenas por obrigações e regras necessárias à manutenção da liberdade alheia; e 7. que a sociedade política é um artifício humano pela proteção da propriedade individual e pela manutenção da ordem das relações de troca entre indivíduos proprietários de si mesmos (MACPHERSON, 1962, pp. 263-264).

³ Ainda que Rousseau parta de uma natureza individualista do ser humano, conforme aponta no Discurso sobre a Origem das Desigualdades, a constituição da sociedade humana se atribui qualitativamente ao advento da linguagem. Antes disso, no estado de natureza, “os homens, [...] não tendo entre si nenhuma espécie de relação moral nem de deveres conhecidos, não podiam ser bons nem maus, nem tinham vícios nem virtudes” (Ver ROUSSEAU, 2002a, p. 73). Isso significa, para a teoria política de Rousseau, que a dinâmica da sociedade não é derivada do indivíduo, mas da interação que o submete “sob ferros” (ver ROUSSEAU, 2002b, p. 10).

pode ser bastante relevante. No entanto, é preciso problematizar este dualismo que mais serve para dividir do que para endereçar possíveis soluções aos desafios da sociedade contemporânea. Eis o ônus da simplificação – a superficialidade –, que ao permitir uma definição genérica ao liberalismo, acaba por equalizá-lo, equivocadamente, ao individualismo. Deve-se conceder que muito do liberalismo foi construído sobre bases individualistas. Reduzir um ao outro, porém, não permite levar em consideração a complexa e diversificada história do liberalismo na modernidade.

O dualismo entre liberalismo e comunitarismo aplicado às raízes modernas do pensamento contemporâneo desconsidera as particularidades históricas em que cada filósofo existiu, de maneira a descaracterizar seu pensamento. Locke, por exemplo, não se insere no que hoje chamaríamos de liberal (RHONHEIMER, 2005, pp. 1-70): mais adequado seria interpretá-lo como promotor da soberania parlamentar⁴. Ainda, Montesquieu, na França, em vez de categorizado como liberal, deveria ter sido lido, mais justamente, como um aristocrata antimonarquista, com o interesse em independizar o judiciário (RHONHEIMER, 2005, p. 5). Interpretá-los simplesmente enquanto liberais é não reconhecer que “o liberalismo clássico é firmado sobre tradições culturais e pressupõe o reconhecimento de algumas verdades sobre as pessoas humanas, a sociedade e a realidade do poder soberano do Estado” (RHONHEIMER, 2005, p. 5). É, para além de ontologias atomistas⁵, como pressupõe o dualismo liberal-comunitarista, um movimento histórico oposto ao abuso de poder dos regimes absolutistas (RHONHEIMER, 2005, p. 5).

Essa problemática sugere uma segunda forma de definição para o liberalismo, que chamaremos de positiva e que consideraremos mais adequada para contemplar a riqueza histórica do movimento político-filosófico. Consoante ao que o sociólogo Merquior escrevia, a abordagem assente que “é muito mais fácil – e muito mais sensato – descrever o liberalismo do que tentar defini-lo. [...] Para sugerir uma teoria do liberalismo, deve-se proceder a uma

⁴ Rhonheimer atenta para o fato de que, no início do século XIX, a tirania do parlamentarismo inglês teria temporariamente suspender o direito ao habeas corpus – “o direito mais básico dos indivíduos, desde a Magna Carta de 1215” (RHONHEIMER, 2005, p. 4).

⁵ Conforme Rhonheimer, o contratualismo e o liberalismo do século XIX pressupõem que a vida, a liberdade e a propriedade não são valores naturalmente pertencentes aos indivíduos, mas instituições sociais. Essa afirmativa é mais clara quando aplicada a Kant, que hipotetiza o contrato social, mas já em Hobbes e em Locke pode-se ver que o atomismo se trata mais de um artifício normativo do que de uma ontologia humana (RHONHEIMER, 2005, p. 25).

descrição comparativa de suas manifestações históricas” (MERQUIOR, 1991, p. 15). É entender o liberalismo não em contraposição ao comunitarismo, mas a partir de suas motivações políticas endógenas, sejam elas espaciais e temporais. Somente uma abordagem como essa permite fornecer uma síntese entre liberalismo e comunitarismo: não enquanto excludentes, mas como possivelmente complementares.

De maneira genérica, podem ser concebidas três origens históricas para o liberalismo. A primeira consiste no advento da Reforma Protestante, uma vez que as guerras religiosas decorrentes da diversidade de denominações cristãs passaram a significar a necessidade de haver tolerância e liberdade religiosa na Europa. A segunda se caracteriza pelo adestramento do poder real a partir do estabelecimento de regimes constitucionais que limitariam a monarquia: o surgimento da classe burguesa necessitava de liberdade política para produzir e desenvolver o comércio. E, por fim, a terceira origem histórica foi a adesão e a reivindicação das classes trabalhadoras pela participação nos assuntos políticos, dado que os regimes políticos tradicionais da época comumente prescindiam da vontade popular (RAWLS, 2007, p. 11).

O desafio dos pensadores da modernidade será justamente o de conciliar o conflito prático que essas três origens impõem. É nesse sentido que Rhonheimer aponta para a necessidade de complementar o *ethos* da pacificação através do poder soberano, defendido desde Hobbes, pelo *ethos* da liberdade civil, da segurança e da autonomia política dos cidadãos (RHONHEIMER, 2005, p. 22), um processo contínuo que permeia os séculos da Idade Moderna. O liberalismo, assim, não apenas repousa sobre as liberdades da sociedade civil; ele pressupõe a estabilidade e a paz instaurada, situando um jogo de equilíbrio entre centralização e descentralização política.

O *ethos* da pacificação e o *ethos* da liberdade civil, embora sejam uma resposta generalizada aos desafios da modernidade, são permeados de conteúdo social de cada momento histórico e contexto geográfico. É por isso que o surgimento do liberalismo deve ser tomado desde junto aos primórdios do iluminismo. Enquanto movimento de ascensão da burguesia (ROEHR, 1995, p. 5), significou a emancipação de dogmas a partir do exercício do pensamento humano. Podemos, assim, sugerir que as três origens históricas do liberalismo (RAWLS, 2007, p. 11) sejam correlatas ao propósito iluminista. O desafio da

tolerância religiosa significou reconhecer o valor moral da liberdade de consciência; o adestramento monárquico implicou a necessidade de assegurar o exercício da razão humana perante a interferência coercitiva do Estado; e a reivindicação das classes trabalhadoras pela participação nos assuntos políticos constituiu a urgência normativa da população em buscar autonomia.

Compreender o liberalismo requer considerar também o contexto geográfico em que se busca descrevê-lo. Afora o momento histórico do iluminismo, os contextos político, religioso e filosófico locais determinam a forma com que o liberalismo se consolidou. É importante, contudo, frisar que uma consideração contextual da manifestação histórica do liberalismo não significa relativizá-lo, ou tampouco enfraquecê-lo conceitualmente, ao afrouxá-lo. No entanto, é necessário compreender em suas causas contextuais as respostas dadas por cada grupo de pensadores (PORTER, 1981, p. vii). Isso se vê ao comparar o liberalismo dos britânicos, dos franceses e dos alemães. São contextos geográficos, temporais, religiosos, filosóficos, políticos e sociais distintos nos quais o liberalismo emerge. É seguro imaginar, assim, que não haverá um liberalismo, mas, antes, versões do liberalismo. Compreender o liberalismo alemão significará tomá-lo a partir de seu contexto particularista, espiritualista, reflexivista e subjetivista.

1 O contexto político alemão

É conhecido o fato de que, diferentemente da Inglaterra e da França, a modernidade alemã não tenha se caracterizado pelo processo de unificação nacional centralizada na figura do Estado; consistia, sobretudo, em uma confederação de Estados, embora não atribuísse a si mesma essa denominação. Veremos, posteriormente, como essa condição política se manifestou no pensamento filosófico alemão na Idade Moderna, sobretudo a partir da noção do particularismo (BRUFORD, 1935, p. 1). Antes, cabe entender por que havia uma tendência de desintegração política em unidades cada vez menores, na Alemanha, apesar da instituição do *Reichstag*, o regime imperial.

W.H. Bruford cita quatro grandes motivos pelos quais o particularismo político crescia na Alemanha, em oposição às tendências universalistas que se observaram em outros territórios da Europa Ocidental. O primeiro se deve à

geografia da região: por um lado, a abundância de acidentes naturais no interior do país dificultava uma aproximação dos territórios alemães; por outro lado, essa forte delimitação interna não se aplicava em relação às nações adjacentes. Ou seja, não havia barreiras naturais que determinassem as fronteiras de uma Alemanha, em relação aos países ao redor. A centralização política na Inglaterra e na França, comparativamente, fez mais sentido dada a facilidade de unificação interna e de delimitação externa (BRUFORD, 1935, p. 2).

Em segundo lugar, deve-se ter claro que a geografia não adiou apenas a formação de um sentimento nacional alemão, em razão da dificuldade interna de se unificar politicamente. A fragmentação política e a falta de limites externos permitiram que muitos dos recursos que poderiam ter sido utilizados em nome de uma unificação fossem empregados em conflitos infundáveis frente ao papado. A região da Itália era muito mais rica e desenvolvida do que os principados germânicos e, por isso, a atenção política dos líderes centrava-se mais em relação aos recursos do Sul do que pela tentativa de criar riqueza e desenvolvimento a partir de uma coesão política interna (BRUFORD, 1935, p. 2).

O terceiro motivo pelo qual o particularismo tomou forma nos territórios germânicos, em detrimento da universalidade política, foi pela dificuldade – também geográfica – de a Alemanha acompanhar, desde os princípios da modernidade, a expansão marítima comercial. A correlação se vê clara quando observado o processo de desenvolvimento de tecnologia naval e de unificação nos países de Portugal e Espanha. Os primeiros países politicamente unificados foram aqueles com maior facilidade geográfica de ter acesso às rotas do comércio internacional. O mesmo processo ocorreu, posteriormente, com a Inglaterra e com a França, mas, na Alemanha, esse processo foi tardio. Isso certamente implicou uma menor potência colonial para a região que, em vez de se integrar ao comércio universalizante, retraiu-se ao interior do continente europeu (BRUFORD, 1935, p. 2).

E, por fim, o quarto motivo para a atrofia de tendências universalizantes nos territórios germânicos pode ser entendida a partir da comparação de componentes políticos que emergiram em Estados que se unificaram desde o fim da Idade Média. W.H. Bruford avalia a história política do Sacro Império Romano-Germânico à luz do contexto inglês, para entender o que faltou na

Alemanha. O germanista começa citando o fato de que nenhum rei alemão teria conseguido estabelecer o sistema da *Common Law*, tal como foi na Grã-Bretanha, frente ao particularismo de cada príncipe. Desde o século XIII, o dever de manter a paz e a justiça foi sempre atribuído aos príncipes territoriais. A incapacidade de unificação jurídica também pôde ser identificada na ausência da instauração de uma lei de primogenitura, que viesse a fixar a hereditariedade para todo o território germânico. Isso é evidência do que Bruford identifica como a incapacidade dos governantes de distinguirem a propriedade pessoal e a autoridade política. A divisão da herança política e privada entre os filhos dos príncipes aumentava os conflitos e dividia ainda mais os territórios (BRUFORD, 1935, p. 3).

Ainda, pôde-se ver que, no caso germânico, não se efetivou nenhum sistema unificado de cobrança de impostos, tal como aconteceu na Inglaterra. Conforme Bruford, a taxaçoão exerceu dois papéis para a unificação e consolidação do Estado: primeiro, que ela educou o povo inglês sobre a autoridade central a ser respeitada e incontestada. A cobrança de impostos passou a ser a materialização do poder do Estado sobre os diversos territórios que passaram a compô-lo. E, em segundo lugar, a taxaçoão, às vezes exacerbada, gerou a necessidade de que os territórios elencassem representantes locais para defender os interesses frente à autoridade universal do Estado – teria esse sido o princípio do parlamento na Inglaterra. Tampouco houve na Alemanha o desenvolvimento de um sistema de produção industrial em torno de um produto específico, como foi o caso da indústria têxtil inglesa, que viria a unificar a economia nacional e, por fim, não se identificou um movimento literário coeso em língua germânica que refletisse a vida do país em uma linguagem universal, como ocorreu no movimento inglês pré-elisabetano (BRUFORD, 1935, p. 3).

O argumento de W.H. Bruford, porém, não ignora que o desenvolvimento da modernidade tivesse chegado aos territórios germânicos. O ponto central é que, diferentemente dos casos ocidentais de unificação política, as transformações modernas, na Alemanha, não fortaleceram as mãos do imperador. Elas consolidaram, ao contrário, o poder político dos príncipes – em sua pluralidade e particularidade. Ou seja, houve modernização, a nível de sistema financeiro, de burocracia profissional, de exército, de educação popular

e de reforma e contrarreforma religiosas, embora em escala muito menor do que se pôde constatar nos países unificados, dada a magnitude de potência: cada universo de modernização era particular, centrado na figura do príncipe local. Essa diversidade política gerou um certo pluralismo de relações políticas: o príncipe de um território A poderia ser proprietário de terra em um território B; ao mesmo tempo, poderia ser um oficial de justiça em um território C e poderia ter direitos de caça e pesca no território D. Esses direitos seriam transmitidos aos filhos, que continuamente desafiariam o poder universal do imperador (BRUFORD, 1935, p. 4).

Por um lado, “o destino de cada território individual dependia das qualidades do seu governante. Em alguns distritos, [...] um número de pequenas autoridades independentes, cidades livres e *Reichsritterschaften* [organizações de cavaleiros], sobreviveram em sua configuração medieval” (BRUFORD, 1935, p. 5, tradução nossa). Nesse aspecto, o anacronismo das sociedades alemãs permitiu dinamicidade e inovação. Por outro lado, a diversidade e a multiplicidade de interesses significaram um senso de competitividade que, até a ascensão do Frederico II da Prússia⁶, impediu a Alemanha de ter relevância na política internacional. Junto a isso, o particularismo, em seu aspecto negativo, denotou um maior poder do príncipe que, em sua imposição de autoridade política frente ao Imperador, negava o direito de contestação dos súditos ao *Reichstag*, em nome de uma contenção política local (BRUFORD, 1935, p. 7).

O particularismo político germânico, diferente do universalismo inglês e francês, teve consequências sociais na ascensão da modernidade na Alemanha. Primeiramente, porque a ausência de unidade política trouxe, por si só, um conflito entre grupos sociais que ou “desejavam a destruição de laços políticos tradicionais em nome de uma monarquia absoluta centralizada” (REILL, 1975, p. 4, tradução nossa), ou “favoreciam a reforma do corpo político germânico sem destruir as tradições do *Ständestaat* [Estado corporativo]” (REILL, 1975, p. 4, tradução nossa). Estes últimos pertenciam às cidades provincianas, universitárias e a centros mercantis que obtinham certa independência da supervisão monárquica. O iluminismo alemão, ou *Aufklärung*, nasce a partir desta parcela da sociedade (REILL, 1975, p. 4).

⁶ Frederico II da Prússia governou entre 1740 e 1786.

Assim, Reill insiste que, mesmo que muitos teóricos sobre a modernidade tendam a considerar o historicismo como distinto e/ou contraposto ao iluminismo, tendo em mente o movimento francês como arquetípico, deve-se entender que a manifestação da modernidade alemã pressupõe o historicismo, dado seu contexto político e social. Se o iluminismo alemão nasce deste grupo que busca manter as tradições do *Ständestaat*, é preciso entender o historicismo como “a expressão da consciência alemã se afirmando contra a dominação cultural francesa” (REILL, 1975, p. 2, tradução nossa); o historicismo como um conflito entre o planejado e o orgânico, entre os centros administrativos e as cidades provincianas.

O modelo político dos territórios germânicos também fez com que o pensamento moderno e iluminista tivesse forma própria, quando comparado aos dos contextos inglês e francês. Na Alemanha, tratou-se de um movimento burguês – não no sentido da burguesia enquanto classe econômica da ‘*bourgeoisie*’, mas enquanto um movimento oriundo dos burgos, de classe média. Foi, sobretudo, um movimento composto por “uma coleção de grupos profissionais, jurídicos e econômicos, unidos por um número de atitudes em comum” (REILL, 1975, p. 4, tradução nossa). O senso corporativo dos principados permitiu, no contexto germânico, que a ascensão da modernidade e do pensamento iluminista não viesse de um determinado grupo social, como ocorreu na França a partir da nobreza. A impotência experimentada por camadas da sociedade francesa não foi observada na sociedade alemã que, composta por uma ordem corporativa, permitia que o pensamento iluminista viesse ‘de dentro’ do próprio sistema. Embora criticassem a política, não adotavam uma linha radical e revolucionária, pois se inseriam enquanto parte do objeto de crítica (REILL, 1975, p. 4). Dentro da estrutura social alemã, participaram do iluminismo advogados, pastores religiosos e acadêmicos que, muitas vezes, eram nomeados para seus cargos pelos próprios príncipes (ROEHR, 1995, p. 6).

Assim, segundo Riell, a estrutura social e política permitiu que a universidade se tornasse o centro intelectual da Alemanha – diferentemente dos países ocidentais que tinham o *salon* enquanto locus do pensamento filosófico. O sistema universitário alemão, em processo de expansão e de reforma na modernidade, era, ao contrário, menos exclusivo que os *salons*, ao mesmo

tempo em que tinha uma relação mais próxima ao príncipe local. Ou seja, o tom mais pedante do pensamento moderno alemão indica seu caráter mais filosófico do que político, diferentemente do que foi visto nos países mais ocidentais da Europa (REILL, 1975, p. 8). O particularismo político, assim, permeou o pensamento moderno alemão em sua forma e conteúdo.

2 O contexto religioso alemão

Além do contexto político, o contexto religioso também influenciou o pensamento moderno alemão. Evidentemente, a distinção do protestantismo em relação ao catolicismo marcou o pensamento germânico – majoritariamente protestante. No entanto, a reforma protestante em geral não se limitou aos territórios alemães. Hobbes e Locke eram protestantes, sendo Locke puritano, e Rousseau, por exemplo, havia sido criado sob a denominação calvinista, embora se convertesse na vida adulta ao catolicismo romano. Genericamente, a modernidade europeia nasce como reação ao dogma católico medieval.

No entanto, o que fortemente influencia o pensamento moderno alemão e que merece destaque na sua compreensão é a ascensão e expansão do pietismo, um novo espírito de questionamento religioso que passou a caracterizar a vida intelectual alemã (REILL, 1975, p. 6). Isso porque, no contexto pós-reforma, os pietistas estavam menos interessados nas questões acerca da doutrina cristã e mais preocupados com a própria vida cristã. A revisão das expectativas acerca da igreja e dos resultados derivados dela, que raramente correspondiam à realidade, eram a principal preocupação dessa corrente (SCHNEIDER, 2010, p. 16).

A reforma protestante, em geral, buscou combater a teologia medieval que atribuía à igreja a instituição da salvação. Lutero, por exemplo, interpretou a igreja como “criatura da Palavra”, no sentido de ter apenas o poder de criar uma comunidade espiritual das almas. A resposta protestante original aproveitou a estrutura já existente da igreja medieval, que continha os ideais de universalidade, sem, porém, atribuir a ela a autoridade da salvação. “Enquanto sociedade visível, a igreja mundana não é pura, mas, ao contrário, um corpo misto de santos e pecadores” (SCHNEIDER, 2010, p. 18, tradução nossa). A ortodoxia luterana, por conseguinte, manteve a rejeição da ideia da igreja

enquanto instituição ou organização, conotando-a como a congregação de pessoas: a comunidade dos convocados. Porém, isso trazia desafios, uma vez que continuava havendo o problema entre o corpo misto de santos e pecadores e a comunidade dos crentes devotos; em outros termos, entre a igreja visível e a igreja invisível (SCHNEIDER, 2010, p. 19). A consequência disso foi uma pluralidade de igrejas reivindicando o status de igreja verdadeira.

Uma solução foi a do pietismo, bastante popular no desenvolvimento do pensamento alemão. Ortodoxo à crítica protestante à Igreja Católica, o pietismo veio a reviver a noção de que a igreja verdadeira é a igreja invisível, interior a cada indivíduo. A igreja seria, essencialmente, a própria prática da piedade cristã – um estilo de vida centrado na fé. Elaborado pelo teólogo alemão Philip Spener, o pietismo preconizava a formação de uma elite espiritualizada, para que da fé interior se gerasse uma congruência entre a igreja invisível e a visível. A elite espiritualizada seria a reativação do sacerdócio dos crentes, uma evidência da vida devota e uma espécie de catalisadora da congregação cristã. O pietismo, assim, em suas versões espiritualistas mais radicais, desqualificou até a própria Bíblia enquanto palavra de Deus. A máxima era a de que “Deus não fala nem hebraico, nem grego, latim ou alemão, mas conversa em Seu jeito divino quando Seu espírito permite a convicção imanente à alma” (SCHNEIDER, 2010, p. 27, tradução nossa). Assim, a verdadeira cristandade teria uma forma espiritual, subjetiva (ROEHR, 1995, p. 8) e introspectiva, um preenchimento espiritual que não aceita a ideia de seitas ou igrejas confessionais. Esse movimento do século XVII viria a enfraquecer os laços entre as instituições religiosas e os indivíduos, o que trouxe consequências de desregulação religiosa da vida social. Essa desinstitucionalização da religião, porém, significava para os pietistas não a destruição da religião, mas o seu resgate (REILL, 1975, p. 6). Evidência disso é o fato de que o pensamento moderno alemão teria um fundamento protestante bastante forte. O *Aufklärung*, diferentemente da *Lumière*, não combaterá a religião, como fizeram os franceses ao propor um modelo secular de sociedade. Pelo contrário, o modelo alemão, como veremos, será caracterizado por um forte apelo moral religioso, herdeiro da aceção espiritualista do pietismo.

3 O contexto filosófico alemão

Pode-se dizer que os desdobramentos do contexto político e religioso caracterizaram também a tradição do pensamento moderno alemão. Não que houvesse necessariamente uma relação causal entre política, religião e filosofia, mas certamente é possível identificar uma coerência lógica entre os três atributos que caracterizavam o contexto alemão. É curioso notar que o próprio conceito de harmonia contextual germânica significou uma alternativa ao cartesianismo e ao empirismo que caracterizaram o pensamento moderno francês e inglês, respectivamente (REILL, 1975, p. 7).

O caráter tardio do *Aufklärung*, em comparação aos iluminismos francês e inglês, permitiu que o processo se constituísse de maneira reflexiva na Alemanha. Por exemplo, era comum, nos periódicos filosóficos locais, que se perguntasse “o que é o iluminismo?” (BRESOLIN, 2015, pp. 19-36), como se pode encontrar em escritos de Johann Friedrich Zöllner⁷, de Moses Mendelssohn e de Immanuel Kant. Se, na Inglaterra e na França, o pensamento moderno havia se mostrado revolucionário frente à estrutura do Estado, na Alemanha sua emergência teve de ser pensada e adaptada, dadas as diferentes dinâmicas do caráter particularista da colcha de retalhos política. Nesse caso, em especial, via-se uma dependência forte das universidades, os palcos do iluminismo, frente ao poder dos príncipes (ROEHR, 1995, p. 5).

Essa reflexividade se mostra bastante evidente quando entendemos o *Aufklärung* em seus três momentos, conforme sugere Sabine Roehr (ROEHR, 1995, p. 7). São eles: 1) a fase do racionalismo, em torno das filosofias de Leibniz, Thomasius e Wolff; 2) a reação romântica, cuja manifestação se dará a partir da literatura alemã; e 3) o momento de autorreflexão do iluminismo, uma tentativa de julgamento sobre versões ‘verdadeiras’ e ‘falsas’ do movimento, a partir da revolução kantiana. As três fases são momentos em conflito entre si; no entanto, há uma continuidade entre eles, identificada ao redor da resolução de problemas morais de cunho religioso (ROEHR, 1995, p. 8). Essa será a estampa do pensamento moderno alemão que, desde a filosofia moral

⁷ Cf. Bresolin, o artigo de 1783 no jornal *Berlinischen Monatsschrift*, intitulado *Ist es ratsam, das Ehebündniß ferner durch die Religion zu sancieren?*, que defendia o casamento eclesial frente à proposta cívica do suposto iluminismo (BRESOLIN, 2015, p. 20).

leibniziana, buscará responder as questões colocadas pelo pluralismo da reforma protestante e da política alemã (REILL, 1975, p. 6).

3.1 A primeira fase: o racionalismo de Leibniz

A consideração ao contextualismo aparece na filosofia moderna alemã já em sua fundação leibniziana, que tentará estabelecer uma unidade metafísica (ROEHR, 1995, p. 8). A fase racionalista do iluminismo alemão, protagonizada por Leibniz, embora se caracterize pela objetividade matemática enquanto tentativa de justificar a existência de Deus, carregará consigo o legado do pluralismo político e religioso alemão. Essa propriedade diferenciará a filosofia de Leibniz em relação ao que Descartes havia instituído na França, por exemplo, da mesma forma com que fará do pensamento leibniziano o momento do estabelecimento das perguntas às quais a filosofia moderna alemã buscará as respostas (REILL, 1975, p. 7).

Quatro elementos do pensamento de Leibniz merecem destaque no esforço de materializar o espírito da filosofia moderna alemã. São eles: a incorporação da ciência à teologia; o pressuposto do pluralismo; o subjetivismo; e o reflexivismo. Esses quatro aspectos terão sumo impacto no desenvolvimento do pensamento alemão, em razão da preciosidade da filosofia leibniziana, e também porque, conforme já esclarecido, eles refletem o contexto particular dos territórios alemães na Idade Moderna.

A incorporação da ciência moderna à teologia filosófica tradicional significou, na obra de Leibniz, uma tentativa discursiva de reunificar as denominações protestantes e os desacordos entre o catolicismo e o protestantismo (RAWLS, 2000, p. 106). Esse era um problema generalizado no continente europeu pós-Reforma Protestante; no entanto, a solução proposta por Leibniz divergia de outras respostas sugeridas em outros contextos. O empirismo inglês, por exemplo, buscava submeter a religião à ciência. A tradição moderna do Direito Natural, presente em Hobbes e em Locke, por exemplo, naturalizava pressupostos metafísicos religiosos. “O homem enquanto lobo do homem”, do monismo da natureza hobbesiano, talvez seja a citação perfeita deste tipo de estratégia filosófica frente ao dissenso religioso. A busca de soluções práticas pertencentes ao mundo mecânico passou a ser a máxima do

pensamento religioso secularizado. Nem por isso, contudo, abandonou-se a tradição do pensamento cristão do Direito Natural, uma vez que as leis de natureza permaneciam pressupondo princípios transcendentais. Locke, da mesma forma, na *Carta sobre a Tolerância*, estabelece uma primazia da tolerância – racional – à fé individual. Não rejeita a religião, no que prega desconfiança aos ateus e no que concebe a salvação enquanto finalidade individual. Porém, mantém a religião em um segundo plano, já que o sentido do político é material.

Leibniz, diferentemente, buscará em seu racionalismo a incorporação da ciência moderna aos princípios teológicos da tradição cristã. A mônada, por exemplo, inverterá a relação ciência-religião; não significará, como no iluminismo inglês a secularização da religião, mas tomará a religião a partir das categorias da ciência da época (LEIBNIZ, 2002, *La Monadologie*, §3, p. 110). A mônada, o elemento metafísico, fará alusão aos átomos da natureza, para refutá-los enquanto o princípio das coisas; remeterá a um aspecto divino, no momento em que só pode começar por criação e acabar por aniquilamento (LEIBNIZ, 2002, *La Monadologie*, §6, p. 110). A filosofia alemã, nesse sentido, servirá como defesa da fé, através dos mecanismos fornecidos pelo progresso científico. A relação lógica é inversa ao que se via mais ao ocidente: para Leibniz, é como se entrássemos como membros da Cidade de Deus pela virtude da nossa razão (RAWLS, 2000, p. 107). O racionalismo sustentará o argumento ontológico de uma harmonia coerente entre os elementos, de Deus enquanto razão última das coisas (LEIBNIZ, 2002, *La Monadologie*, §38, p. 126). Será a razão suficiente para a fundamentação de que o mundo existente é o mais perfeito possível (LEIBNIZ, 2002, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §10, p. 164). Rawls interpreta essa normativa como consoante à noção do Sumo Bem que Kant desenvolverá posteriormente. Tal como aparecerá em Kant, Leibniz já conteria em sua leitura a percepção do paraíso enquanto uma ideia reguladora da razão, e não como uma unidade sistemática da natureza. O conceito do melhor dos mundos possíveis, assim, significaria uma ordem moral do universo, reguladora, desde a filosofia leibniziana (RAWLS, 2000, p. 109).

O segundo aspecto diz respeito ao pluralismo, a partir da ideia de que a perfeição não é una. O melhor dos mundos possíveis, para Leibniz, é a combinação perfeita de uma pluralidade de princípios primeiros (LEIBNIZ,

2002, *La Monadologie*, §60, p. 134). É dizer: o melhor mundo possível não é a perfeição em si, mas a harmonia de todas as várias perfeições (RAWLS, 2000, p. 113). É o que aparecerá, na filosofia de Hegel, como o jogo dialético entre a contingência e a necessidade. O reconhecimento do equilíbrio da pluralidade de perfeições, enquanto a própria perfeição, significa o contentamento com a realidade tal como ela se apresenta. A partir do pressuposto de que Deus é um ser absolutamente perfeito, Leibniz reconhece, de maneira conservadora, que o mundo, em suas imperfeições, é o melhor que pode haver. Isso requer um apelo à fé e à piedade, no sentido de que “Deus escreve certo por linhas tortas”. Ou seja: deve-se entender o mundo a partir da razão divina, cuja harmonia, caso quebrada, nos levaria a um mundo pior do que este que existe (RAWLS, 2000, p. 110). Aplicando tal raciocínio à pluralidade de principados da Alemanha na época, faria sentido reconhecer que a diversidade política seria mais harmoniosa que a centralização do Estado. Sendo o mundo efetivo o melhor dos mundos possíveis, deve-se aceitar o contexto alemão como o mais perfeito que ele poderia ser. Por isso, propõe a adoção de um princípio conciliador a partir do pluralismo, que permitisse o maior grau de diversidade possível em configuração harmônica.

O pluralismo conduz ao terceiro aspecto: o do subjetivismo. Seguindo o raciocínio leibniziano, deve-se atribuir às criaturas o poder do movimento, para que a perfeição seja a harmonia de uma pluralidade de elementos. Se a determinação do movimento das partes fosse exógena, a pluralidade seria comprometida: ela seria apenas uma ilusão. Leibniz, aqui, diverge de Descartes (RAWLS, 2000, p. 115), que ao conceber a *res extensa*, isenta-a de uma força endógena, dada sua ontologia dualista. Assim, a concepção de Leibniz requer que as determinações dos elementos da perfeição sejam imanentes (LEIBNIZ, 2002, *La Monadologie*, §7, pp. 110-112), enquanto requerimento para o pluralismo. Essa questão é evidente quando avaliadas as proposições. Segundo Leibniz, “uma proposição é verdadeira se e somente se o conceito expresso por seu predicado é contido no conceito expresso por seu sujeito” (RAWLS, 2000, p. 115, tradução nossa). Isso significa que a verdade do predicado está contida, *a priori*, no conceito do sujeito. Para as proposições necessárias, tal como “um triângulo tem três lados”, a verdade é facilmente demonstrável. Já nas proposições contingentes, contidas no espaço e no tempo, a verdade não pode

ser demonstrada, embora seja aplicada. A influência sobre Kant é evidente neste caso, embora Leibniz atribua às proposições contingentes uma determinação também ao próprio sujeito. Ou seja, a contingência do fato de que “o Brasil tenha sido descoberto em 1500” atribui à essência do Brasil seu descobrimento em 1500. Racionalmente, apenas, isso não pode ser demonstrado: é necessária a experiência. No entanto, os atributos do Brasil incluem seu passado, seu presente e seu futuro. Sua substância espelha até o último detalhe do universo ao qual pertence (RAWLS, 2000, p. 117) e, dessa forma, a verdade é submetida aos sujeitos – e não atribuída à exterioridade. A verdade já está contida na própria subjetividade da essência do Brasil, mesmo antes de ela ocorrer empiricamente no tempo e no espaço.

Isso leva ao aspecto do reflexivismo, o último que merece ser destacado para os fins deste argumento. A mônada, conceito central da filosofia de Leibniz, sumariza os outros elementos anteriormente expostos. As mônadas representam a lista de propriedades das substâncias; contêm em si todos os momentos do passado, presente e futuro relativos à cada particularidade (LEIBNIZ, 2002, *La Monadologie*, §22, p. 118). Enquanto sujeito, contêm os predicados – necessários e contingentes. São infinitas, absolutas, e, ao mesmo tempo relativas, particulares. São, sobretudo, as substâncias que não compõem o todo, mas antes, acessam-no a partir de um ângulo, refletindo-o. O melhor dos mundos possíveis é, assim, aquele no qual os reflexos das mônadas se coordenam harmoniosamente. É quando, a partir das particularidades, a universalidade emerge (RAWLS, 2000, p. 118).

O reflexivismo pressupõe que a criação de Deus seja imanente. As leis da física e a determinação da continência não vêm de fora, mas são impressas nas mônadas, nas essências da subjetividade. Assim, o modelo particularista de Leibniz é incompatível à noção de *res extensa*, de Descartes e à da tábula rasa, proposta por Locke – que pressupõem uma força exterior. A reflexão da natureza divina se imputa à própria mônada. Para os espíritos racionais, isso significa imputar a deliberação: a força vem de dentro – não da física, ou de forças sociais externas. A autoconsciência, dessa forma, pressupõe princípios de ação, e é nesse sentido que Leibniz reitera seu particularismo: o ser humano é livre para escolher. Porém, nessa liberdade, deve escolher o melhor bem aparente (LEIBNIZ, 2002, *La Monadologie*, §46, p. 128): afinal de contas,

pertence ao melhor dos mundos possíveis. Sua liberdade individual se conformará, assim, à maior ordem universal, ainda que haja a liberdade para escolher infinitas formas de vida intelectual e moral (RAWLS, 2000, p. 130). A ordem universal implicará e demandará a pluralidade.

3.2 A segunda fase: o movimento romântico

Se o racionalismo de Leibniz havia inaugurado o pensamento iluminista alemão, logo surge uma reação romântica que busca repensar o movimento utilitarista de reforma, o suposto bem comum da sociedade, o otimismo metafísico e o criticismo racionalista (ROEHR, 1995, p. 14). O *Sturm und Drang* – “tempestade e ímpeto” – significará entre os anos 1760 e 1780 a contestação do modelo classicista do pensamento francês, herdado pelos pensadores alemães. Não à toa, essa fase do pensamento iluminista se concretizará no meio literário e artístico alemão. Assim, o romantismo alemão, enquanto teoria política, se consolidará no final da década de 1790, sendo um reflexo do privilégio histórico do contexto germânico: o caráter tardio do iluminismo na Alemanha teria permitido pensar o esclarecimento à luz dos eventos políticos que resultaram do iluminismo mais ao ocidente. As consequências da Revolução Francesa, enquanto resultado do iluminismo francês, passarão a compor o próprio processo de esclarecimento na Alemanha. De acordo com Frederick Beiser, assim, seria enganoso entender o romantismo como um rompimento ao *Aufklärung* (BEISER, 1992, p. 229).

Entre pensadores como Wilhelm, Schlegel, Wackenroder, Tieck, Schelling, Schleiermacher e Novalis, identificava-se um nascente círculo de discussões filosóficas e artísticas. O ímpeto político do movimento era o de pensar criticamente os desdobramentos da visão racionalista de mundo e da Revolução Francesa na sociedade civil alemã. Buscavam, sobretudo, propor uma alternativa ao modelo mecânico da tradição política paternalista, defendendo uma noção orgânica de transformação social, diferente daquela que se fortalecia desde a Revolução Francesa (BEISER, 1992, p. 238). Isso não significa, porém, que o romantismo alemão pudesse ser qualificado como irracionalista, ou anti-iluminista: os românticos, ao contrário, insistiam em uma razão crítica. Uma crítica à própria razão do racionalismo.

O que se observava no final do século XVIII era um momento de desintegração social no continente europeu e, por conseguinte, na Alemanha. A valorização do particularismo e do contexto, nos territórios alemães, deve-se ressaltar, acentuou o sentimento de mal-estar que a modernidade vinha trazendo. Aliás, o progresso moderno, para os românticos, havia virado um pesadelo materialista: o “tiro” do propósito da emancipação, que deveria ter se dado pelo fortalecimento espiritual da comunidade, havia “saído pela culatra”, ao justamente desintegrar os vínculos sociais em nome do autointeresse (BEISER, 1992, p. 235).

Frente aos desafios da Revolução Francesa e do momento racionalista do *Aufklärung*, então, os românticos buscaram radicalizar o senso de subjetividade⁸, recuperar a ideia da fé, enquanto fundamento racional, e examinar criticamente a ideia de liberdade individual. Quiseram, no fim das contas, reformular o conceito de razão, incorporando-a à história, a uma natureza orgânica, ao sentimento e à linguagem (ROEHR, 1995, p. 14). A comunidade, conforme concebida por Schlegel, Novalis e Schleiermacher (BEISER, 1992, p. 227), enquanto produto histórico e cultural, é o que permite o cultivo da autonomia e da constituição intelectual de cada indivíduo. Aqui vê-se, novamente, que historicismo e princípios iluministas não contradizem um ao outro no contexto alemão.

Por isso, Beiser justifica o apelo estético e artístico do movimento romântico. A arte obtém importância central para o movimento porque ela conjuga o renascimento da cultura regional e da vida pública. A cultura, enquanto valor coletivo, significava uma alternativa ao egoísmo cru, ao materialismo e ao utilitarismo da sociedade civil moderna, associada à revolução burguesa na França. Somente a arte, em seu poder mágico e miraculoso, reviveria as virtudes necessárias para uma reforma social. Era claro, para os românticos, que as deficiências da revolução jaziam nas pessoas. Essas não estavam prontas para a mudança e, na Alemanha, estariam menos ainda. Por isso, o ideal de república não poderia ser radical, mas mitigado: deveria

⁸ É importante atentar à diferenciação entre ‘romantismo subjetivo’ e ‘romantismo objetivo’. O segundo, vinculado ao ideal nacional-socialista de germanidade contrapõe-se ao iluminismo racional – atribuído por eles aos judeus liberais. Não é a essa acepção nacionalista do século XX que acessamos ao falar do movimento romântico. O subjetivismo observado não impõe a comunidade enquanto autoridade frente ao indivíduo, mas a concebe como entidade necessária para o desenvolvimento racional individual. Ver BEISER, 1992, p. 226.

permitir espaço à monarquia, à aristocracia e à democracia, em uma harmonia na qual os educados teriam o poder político (BEISER, 1992, p. 228), a partir de seus níveis sociais.

O caráter iluminista se faz evidente porque o propósito romântico era o de preparar o povo alemão para a república, através da educação. Não é à toa que *Bildung*, desde então, torna-se a estampa do pensamento germânico. Arte e *Bildung* são indissociáveis e, por isso, a cultura poderia ser a solução para autonomia da razão. Somente a partir do desenvolvimento interior de uma personalidade culta, espiritualizada e artística, o indivíduo poderia se libertar da servidão da natureza e da sociedade. A cultivação da *Bildung*, assim, passa a ser sinônimo de individualidade (BEISER, 1992, p. 230). Somente dessa maneira o indivíduo poderia encontrar seu lugar no mundo, este dilacerado pelo progresso da modernidade.

Dessa forma, os românticos passam a adotar uma perspectiva crítica à economia moderna. Idealizavam o modelo corporativista medieval, mas, nem por isso, rejeitavam as possibilidades reais que o momento histórico oferecia. *Bildung*, nesse sentido, não se propõe como uma substituição ao mercado. Ela é reverenciada pelos românticos como solução dos problemas que as transformações trouxeram ao espírito da comunidade. Mostra-se evidente a referência aqui ao pietismo: os vínculos deveriam ser recriados, conforme os pensadores românticos, e, assim, uma nova concepção de sociedade deveria ser pensada. Surge daí o ataque à noção mecanicista do mundo, presente no momento racionalista do *Aufklärung* e nos iluminismos francês e inglês. Isso não é dizer haver um rompimento com o iluminismo. Entendamos o argumento romântico: romper com a ideia mecanicista da sociedade é romper com o paternalismo que justifica relações políticas a partir de analogias apolíticas (BEISER, 1992, p. 16). É a mesma crítica que Locke havia feito, um século antes, ao poder do monarca enquanto metáfora do poder paterno (LOCKE, 2005, p. 207).

O modelo orgânico de comunidade se opõe à ideia de que a sociedade possa ser entendida como uma máquina: composta de partes separadas, movida por um agente externo, mantida coesa por forças físicas e desenhada *a priori*. A sugestão romântica justamente ataca esses pontos, ao propor um holismo cooperativo, fundado na autorrealização espiritual da comunidade, um

princípio imanente de movimento, centrado na democracia, uma coesão sustentada pela cultura, tradição e linguagem, e a rejeição de um apriorismo revolucionário, a partir da defesa de uma evolução da história que determine gradualmente a coerência da sociedade. Esse modelo, no contexto alemão, adquire caráter iluminista ao justamente expressar ideais revolucionários (BEISER, 1992, p. 239). Frente ao fracasso da Revolução Francesa, relativo à idealização dos *philosophes*, o iluminismo teve que adquirir na Alemanha uma perspectiva crítica à tirania, em todas as suas formas possíveis, e por isso, passou a refletir a si mesmo.

3.3 A terceira fase: o autorreflexivismo

O que denominamos de terceira fase é comumente tido como o momento de maior destaque do *Aufklärung*, uma vez que Kant, talvez o principal filósofo do iluminismo alemão, se enquadra neste momento. É necessário frisar, porém, que há uma sobreposição entre cada uma das fases: o começo do reflexivismo não ocorre quando findo o romantismo. Schelling, por exemplo, que se qualifica como um dos pensadores românticos, cronologicamente escreveu posteriormente a Kant. Nem por isso, se inviabiliza a tipificação dos momentos, em prol da compreensão de como se desenrolou o *Aufklärung* em seu amadurecimento.

Pode-se falar em um momento de autorreflexão do iluminismo alemão porque, dado o momento de polarização política do pós-Revolução Francesa no final do século XVIII, e consideradas as diversas ideias de iluminismo, surge uma discussão intramovimento acerca do que é o *Aufklärung* e de como se poderia democratizá-lo (ROEHR, 1995, p. 19). A ascensão do conservadorismo, receoso das consequências tirânicas do jacobinismo nos territórios alemães, fez com que se popularizassem os termos de “iluminismo verdadeiro” e de “iluminismo falso”. Surgia, de fato, a necessidade de um consenso germânico sobre a concretização de um movimento coeso, sustentável e moderado. De certa maneira, chega-se, através de Kant, na ideia de que um conceito para o esclarecimento não seria suficiente para tomá-lo em sua totalidade. Antes, se percebe que o *Aufklärung* se trataria mais de um processo, “mediante o qual os indivíduos deixam a inércia intelectual da menoridade para assumirem-se como

seres esclarecidos” (BRESOLIN, 2005, p. 21). A definição kantiana não se distancia do que Christoph Wieland chamará de “pensamento independente” e do que Johann Erhard, por exemplo, tomará como “liberdade da tutela” (ROEHR, 1995, p. 19). O argumento comum a todos é, assim, que o iluminismo faz dos indivíduos seres mais virtuosos ao promover moralidade.

A originalidade do momento em questão, porém, era a de que o iluminismo francês passou a ser visto como um “iluminismo falso”. A noção prescritiva de uma sociedade esclarecida desapareceu, e a própria ‘iluminação’ individual deveria levar em conta constrangimentos contextuais, seja pelo pressuposto do conservadorismo, seja pelo do sentimentalismo. Kant, sob essa lógica, irá combinar elementos do racionalismo e do romantismo. Sua própria revolução filosófica consiste em uma crítica à razão, no sentido subjetivista e romântico do termo. A diferença, contudo, se mostra quando Kant recupera a dialética de Leibniz e projeta na razão do sujeito o sentido da ordem sobre o caos. O melhor dos mundos possíveis, assim, passa a ser objeto condicionado da representação.

O verdadeiro *Aufklärung*, para Kant, passa a se constituir da assunção de culpa pela menoridade individual. Essa menoridade é, no fim das contas, culpa da preguiça intelectual dos próprios indivíduos (BRESOLIN, 2005, p. 25). O *aufgeklärter Kritiker*, portanto, será aquele sujeito que, através da razão, passa a ser capaz de desvencilhar-se da menoridade, servindo-se de suas próprias faculdades para uma vida moral e ética (BRESOLIN, 2005, p. 21). Essa é a autonomia que Kant herda do movimento romântico, um instrumento para a mudança social. A inovação é que Kant recupera a mônada leibniziana e, através da razão – e não do sentimento – entende a possibilidade de uma harmonia social, mais centrada na moralidade do que no esclarecimento em si.

A filosofia de Kant, assim, passa a caracterizar o pensamento moderno alemão em toda a sua particularidade – seja pelo contexto político, religioso ou filosófico. Dos grandes filósofos germânicos, é ele quem arriscará filosofar em alemão. Combinando o cenário político de engrandecimento de Frederico II da Prússia, o legado do pietismo, a tradição do pensamento de Leibniz e o movimento romântico do iluminismo, Kant encontrará o esclarecimento no uso público da moralidade individual (KANT, 2004, p. 5). Essa será uma saída ao mecanicismo e ao sentimentalismo, ao mesmo tempo. Nem um contrato social

mecânico, tampouco a pura cultura orgânica. O que se verá como produto final do iluminismo alemão, na filosofia kantiana, será uma crítica racional à própria razão. Será, por fim, a reflexividade do pensar o pensamento.

4 Um liberalismo alemão

O debate acerca do iluminismo alemão trouxe consequências políticas sobre os limites da razão. A própria obra crítica de Kant, nesse sentido, busca delimitar o que podemos conhecer e o quanto a razão pode influenciar nossa ação. O pensamento liberal alemão configura-se como produto do iluminismo ao pensar a relação do indivíduo com seu meio social e político. O quanto um determina o outro, e o quão possível é encontrar liberdade frente à coletividade. Merquior defende que o liberalismo alemão substancialmente se diferencia do inglês e do francês: o modelo inglês, herdeiro de Hobbes e Locke, preocupava-se com a liberdade enquanto independência; o francês, de Rousseau, visava a liberdade enquanto autonomia; o alemão, de Kant e de Humboldt, herdado por Hegel, interpretaria, em síntese, a liberdade como realização pessoal (MERQUIOR, 1991, p. 32).

É importante lembrar os desafios que o pensamento alemão possuía e herdava da tradição filosófica. Primeiro, havia a necessidade de conciliar a liberdade com a fragmentação política dos principados alemães. Em segundo lugar, a reforma protestante, sobretudo a partir da tradição pietista, instituía a noção de igreja invisível, noção espiritual centrada na figura da comunidade. E, em terceiro lugar, o legado filosófico pressupunha uma aceção religiosa frente a concepções materialistas de mundo. Desde Leibniz, o subjetivismo enquanto interioridade se fazia presente no pensamento alemão.

Kant e Humboldt, assim, traçarão normativas liberais em suas obras que preenchem os requisitos contextuais da Alemanha. A ideia de realização pessoal, não à toa, se imporá frente ao indivíduo já esclarecido – seja ele independente, como no caso inglês, seja ele autônomo, como no francês. Não havia consenso entre os pensadores, porém (SCHMIDT, 2012, p. 2). O “processo de esclarecimento” terá protagonismo no *Aufklärung*, conforme observamos, e nesse debate começa-se a pensar a relação entre esse processo de esclarecimento e a estrutura objetiva da figura do Estado.

Do direito privado ao direito público (HÖFFE, 2005, p. 243), Kant fundamentará sua ciência do Estado. Não fazendo um rompimento radical com a tradição do direito natural⁹, o liberalismo de Kant se dará na forma de uma correlação com o seu sentimento antidemocrático (SALATINI, 2010, p. 195): ele não pretende elaborar o funcionamento do Estado, seja no sentido da participação direta ou no da representação política. Para Kant aliás, entre autocracia, aristocracia e democracia, o melhor modelo seria o da autocracia republicana: o de Frederico II (SALATINI, 2010, p. 193). A ciência do Estado que Kant busca elaborar, assim, não é interna, mas externa: será sobre a relação do Estado com os indivíduos que Kant filosofará. Deve-se mencionar que, em primeiro lugar, Kant não era um sufragista: a categoria de cidadão do Estado, o *citoyen*, para ele seria mais restrita que a do *bourgeois*, o cidadão do burgo. Para poder participar dos assuntos políticos, o *citoyen* deveria se configurar como autônomo racionalmente e economicamente: seria o homem adulto proprietário. E, em segundo lugar, Kant não concede aos cidadãos o direito de resistência contra o Estado – um ponto extremamente divergente da tradição inglesa lockeana. O poder do Estado não concede resistência, para Kant, pois “um Estado tirânico ainda é um Estado, mas um Estado que permite ao súdito resistir pela violência à violência, já não o é mais” (SALATINI, 2010, p. 197). Kant, nesse sentido, defenderia a tirania. No entanto, não se deve ocultar o fato de que, quando o filósofo alemão concebe o Estado, ele tem em mente uma constituição racional de Estado. Uma lei, para tornar-se enquanto tal, deve ser universal e necessária: deve ser uma lei da razão prática pura (HÖFFE, 2005, p. 233). O direito à resistência, assim, não seria preciso frente ao funcionamento racional das instituições (SALATINI, 2010, p. 196).

O liberalismo de Kant, ainda que estranho perante a postura de negação ao sufrágio universal e à resistência, emerge no que o filósofo não abrirá mão do direito à liberdade de pensamento. Aqui, aliás, se mostra um padrão do liberalismo alemão: o direito à liberdade de pensamento será a garantia de imunidade política contra a coação civil, ao poder tutelar e à heteronomia. Se

⁹ Cf. Höffe, Kant concebe o direito como um vínculo do elemento normativo com o descritivo, um jogo entre o moral e o jurídico, onde princípios racionais a priori não permitem que Estado, em arbitrariedade positivista, domine o povo através da lei. A autonomia da razão, de certa forma, obriga o indivíduo a ser livre sem que, porém, isso constitua, para Kant, dominação. O que o diferencia de Rousseau, porém, é o fato de Kant anteceder o direito privado em relação ao público (HÖFFE, 2005, p. 235).

respeitado o direito à liberdade de pensamento, pode emergir do indivíduo seu processo de realização pessoal. A realização pessoal, através da liberdade de consciência, será resultado lógico da liberdade enquanto uso público da razão (contra a coação), liberdade de crença (contra o poder tutelar da salvação religiosa) e formulação de leis racionais (contra a heteronomia). A obediência ao Estado não é contestada pela filosofia política kantiana. Porém, o tipo de Estado que se subscreve aos critérios do pensador alemão é aquele que assegura ao indivíduo um espaço que permita seu esclarecimento, seu processo racional de realização pessoal. É, em outros termos, “um Estado de Direito com limitações fundamentais de toda dominação” (HÖFFE, 2005, p. 231). Kant condiciona, assim, a liberdade positiva à liberdade negativa – sintetizando independência e autonomia na acepção de realização pessoal.

Wilhelm von Humboldt será outro pensador, contemporâneo a Kant, que representará de maneira arquetípica o liberalismo alemão. Herdeiro do pensamento romântico, Humboldt verá o indivíduo como produto da natureza, da cultura e da história, resultado da civilização. Contemporâneo ao iluminismo alemão, verá nas ideias e na razão ensaios do pensamento humano, que se concretizam na realidade externa a partir das relações humanas. O pensar, para ele, seria o experimentar fronteiras da atuação (ROSENFELD, 2004, p. 24).

O liberalismo de Humboldt aparecerá de maneira semelhante ao de Kant: pensar os limites do Estado é uma ampliação dos direitos da sociedade e dos indivíduos. O indivíduo humboldtiano, assim, não é passivo, tampouco acabado: encontra-se, ao contrário, em processo de expansão vital (ROSENFELD, 2004, p. 29). Com um toque mais romântico do que Kant o faz, Humboldt justifica o limite para o Estado, em nome da espontaneidade das relações humanas. Quer despolitizá-las, em prol da sociedade, e não do político. Assim, na sociedade poder-se-á encontrar a liberdade da pluralidade. O jogo entre a ordem e a desordem de Leibniz revive, então, no liberalismo de Humboldt: de um lado, a força da sociedade promove a diversificação; de outro, o Estado tenta homogeneizá-la. Se o indivíduo se equipara ao conceito do surgimento de um fruto ou de uma flor, conforme Humboldt o concebe, deve-se advogar por um espaço livre de Estado, a estrutura que toma a si mesma como o “senhor da possibilidade”. O cidadão não pode ser súdito, filho, menor de idade

frente a esse senhor. O cidadão deve ser senhor de si mesmo (ROSENFELD, 2004, p. 33).

Cultura, história, *Bildung*, que fazem do humano o humano, pertencerão à esfera social, à esfera privada, e não ao Estado. O Estado, nesse sentido, é contraproducente: ele limita as possibilidades de realização e de liberdade. Humboldt, tal como Kant, não visará ao sujeito esclarecido, pronto, fabricado, politizado. Aspirará por um sujeito em processo de esclarecimento (ROSENFELD, 2004, p. 52). Se a política moderna, tal como apresentada pela Revolução Francesa, não permite emular a polis grega, na qual ‘pessoa’ e ‘cidadão’ harmonicamente eram uma só figura, deve-se, então, restringir o Estado em seu escopo, para que o modelo de ‘cidadão’ não destrua, assim, a existência da ‘pessoa’ (SORKIN, 1983, p. 59). Entre um e o outro, que, pelo menos, a ‘pessoa’ possa se desenvolver para ser livre.

Analisando o modelo de um liberalismo substancialmente alemão, vê-se que o contexto do pensamento moderno germânico é fundamental para sua correta compreensão. Entender o liberalismo, genericamente, leva a enganos conceituais. Enxerga-se que os liberalismos inglês, francês e alemão, por exemplo, terão noções diferentes de liberdade. Isso impactará os pensadores que o levarão a cabo. Por conseguinte, o dualismo excludente entre liberalismo e comunitarismo também não satisfaz; é demasiado simplificador. O pensamento alemão, conforme vimos, possui raízes fortes de comunitarismo, em seus pensadores liberais. Humboldt, e os românticos, genericamente, não conceberão o indivíduo enquanto entidade isolada do meio social. Pelo contrário, o liberalismo se justificará para que possam emergir, das redes de interação, a liberdade que caracterizará o indivíduo enquanto humano, enquanto ser social pensante em processo de esclarecimento.

Referências

BEISER, F.C. **Enlightenment, Revolution, and Romanticism.** Cambridge: Harvard University Press, 1992.

BRESOLIN, K. Kant e a ideia da Aufklärung. **Stud. Kantiana**, 18, pp. 19-36, 2015.

BRUFORD, W.H. **Germany in the Eighteenth Century: the social background of the literary revival.** Cambridge: Cambridge University Press, 1935.

FORST, R. **Contextos da Justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo.** São Paulo: Boitempo, 2010.

HÖFFE, O. **Immanuel Kant.** São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, I. **Was ist Aufklärung?** *UTOPIE kreativ*, H. 159, S. 5-10, 2004.

LOCKE, J. **Dois Tratados Sobre o Governo.** São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LEIBNIZ, G.W. **Monadologie und andere metaphysische Schriften.** Hamburgo: Felix Mainer Verlag, 2002.

MACPHERSON, C.B. **The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke.** Oxford: Oxford University Press, 1962.

MERQUIOR, J.G. **O Liberalismo: antigo e moderno.** Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1991.

PORTER, R. **The Enlightenment in National Context.** Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

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

_____. **Lectures on the history of political philosophy.** Cambridge: Harvard University Press, 2007.

REILL, P.H. **The German Enlightenment and the rise of historicism.** Berkeley: University of California Press, 1975.

RHONHEIMER, M. The political ethos of constitutional democracy and the place of natural law in public reason: Rawls 'political liberalism' revisited. **The American Journal of Jurisprudence**, vol. 50, pp. 1-70, 2005.

ROEHR, S. **A Primer on German Enlightenment.** Columbia: University of Missouri Press, 1995.

ROSENFELD, D. **Qual a necessidade do Estado?** In: HUMBOLDT, W. Os limites da ação do Estado. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.

ROUSSEAU, J-J. **Discurso sobre a origem da desigualdade.** 2002a. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/desigualdade.pdf>>.

ROUSSEAU, J-J. *Do Contrato Social.* 2002b. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/contratosocial.pdf>>.

SALATINI, R. Kant, a democracia e o liberalismo. **Revista de Direitos e Garantias Fundamentais**, Vitória, n. 7, 2010.

SCHMIDT, J. Liberalism and Enlightenment in Eighteenth-Century Germany. **Critical Review**, v. 13, 2012.

SCHNEIDER, H. Understanding the church: issues of pietist ecclesiology. In: STROM, J. **Pietism and Community in Europe and North America (1650-1850)**. Leiden: Brill, 2010.

SORKIN, D. Wilhelm von Humboldt: the theory and practice of self-formation (bildung). **Journal of the History of Ideas**, vol. 44, n. 1, 1983.

4. A liberdade do Conceito: apontamentos para um estudo sobre a liberdade em Hegel

Vitor Vasconcelos de Araújo¹

A liberdade é uma ideia que demora a aparecer, como tal, na *Ciência da Lógica*. A estreia da liberdade no interior da discussão do livro surge relativamente tarde, sendo apresentada somente ao final da *Doutrina da Essência*. Portanto, pode ser o caso de que a liberdade seja considerada muito mais como uma consequência dos desenvolvimentos do Conceito do que uma propriedade sem a qual este não pode ser definido.

Sequer parece ser o caso, analisando essa aparição tardia superficialmente, que a liberdade possua um lugar privilegiado na discussão da *Ciência da Lógica*. Na filosofia do direito, por exemplo, e em algumas passagens da *Fenomenologia do Espírito*, a liberdade, como livre-arbítrio, é facilmente contestada em favor da justiça ou de algum princípio que ultrapasse uma consciência individual de si mesmo em direção à exteriorização da interioridade subjetiva na história. Afinal, se uma liberdade para mim só existe na medida em que ela é também para o outro, é preciso colocar certas mediações na relação eu-outro capazes de garantir níveis satisfatórios de isonomia existencial, conceitual e jurídica.

Ora, se o Estado é a condição da liberdade, ou se o sujeito deve encontrar no Absoluto uma submissão voluntária para que certos processos se cumpram no interior de um sistema de sociabilidade, que lugar a liberdade teria no sistema hegeliano?

Necessidade e liberdade

Como delimitar o problema da liberdade? 1) Em primeiro lugar, por que o Conceito, como livre, só aparece ao final do segundo livro da Grande Lógica? 2) Em segundo lugar, o problema da liberdade pode ser reduzido à identidade? Ou seja, o que define o Ser como livre é o fato de que ele não pode ser reduzido a

¹ Doutorando do programa de pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. (Email: araujovitor87@gmail.com).

uma mera igualdade consigo mesmo? Ou o problema da liberdade tem a ver com a possibilidade de o Conceito escapar dos seus próprios destinos? Popper (2004), por exemplo, diagnostica a dialética exatamente por ela ser uma espécie de ciência preditiva do Conceito. É possível identificar, segundo ele, tendo em vista o conteúdo programático da Ideia, exatamente onde ela se encontra e quais são os caminhos que ela precisa percorrer para elevar-se ao longo do gradiente de efetividade conceitual. 3) Em terceiro lugar, a liberdade teria a ver com a ideia de transformação? Ou seja, em reconhecer como o Conceito precisa, necessariamente, transformar-se a partir das incongruências lógicas internas da sua construção conceitual? Uma vez que é capaz de fazer frente às suas incongruências, a tarefa do Conceito é de reorganizar-se e, por isso, tornar-se logicamente mais efetivo. Mas a necessidade de o Conceito precisar redefinir-se faz dele algo livre?

Uma resposta satisfatória a essas perguntas é dificultada pelo fato de que Hegel não deixa claro, muitas vezes, como se dá as transições entre as categorias, tampouco como elas se justificam. É uma estratégia retórica arriscada, porque Hegel acreditava que ao apresentar um Conceito, sua exposição deveria ser feita inteiramente desprovida de pressuposições, ou, pelo menos, de uma forma *a priori* e externa ao conteúdo do Conceito. O que é, desde já, um empreendimento fracassado, uma vez que, no prefácio à *Fenomenologia do Espírito*, Hegel, sem nenhum desenvolvimento conceitual prévio, apresenta um dos principais pressupostos da dialética: “Segundo minha concepção – que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema –, tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*” (HEGEL, 2014 [1807]). No entanto, a esta altura, e por ser, supostamente, uma obra introdutória, não fazemos ideia do que isso possa significar. E aqui vemos uma filiação, mesmo a contragosto, à filosofia transcendental.

Tentaremos apresentar, nesta seção, tomando como norteadoras as perguntas apresentadas acima, as variáveis em jogo, ou pelo menos algumas delas, na definição do problema do Ser livre. Nosso objetivo é dispor os principais problemas, a nosso ver, quando nos deparamos com uma ideia de liberdade.

No primeiro caso, o Conceito não poderia ser determinado, de antemão, como livre. O fato de que este aparece tardiamente como tal só reforça, para Hegel, o valor de verdade que possui, quando finalmente é apresentado no final da *Doutrina da Essência*. A liberdade não pode surgir, no entanto, como um objeto *ex-Nihilo*, uma vez que, para Hegel, algo não pode surgir do nada. Mas, por que ela demora tanto a aparecer? Somente nos preâmbulos à *Doutrina do Conceito*, ao final do segundo livro, Hegel é capaz de dizer que o Conceito é “o reino da subjetividade e da liberdade” (HEGEL, 2008 [1815-1817], p. 1060; HEGEL, 2010, p. 505)².

A liberdade matura muito tardiamente na *Ciência da Lógica*, porque, em primeiro lugar, ela precisa ser considerada para além das divisões clássicas entre exterioridade e interioridade, ou mesmo segundo critérios de condicionado e condicionante, cuja orientação foi utilizada por Kant nas discussões no *Terceiro conflito das ideias transcendentais* (sobre a oposição entre uma causa que inicia a si mesma e entre a causa que necessita de uma determinação anterior e externa a si mesma) (KANT, 2001, A 446/ B 474). Por isso, para que seja preciso falar de liberdade, é necessário, primeiramente, demonstrar a insustentabilidade da oposição externo e interno, entre o Si mesmo e Outro, entre unidade e multiplicidade, e assim por diante.

A liberdade só pode aparecer, portanto, na caracterização do Absoluto, pois é somente nesse estágio que é possível afirmar a abolição das oposições do Ser finito reconhecidas na *Doutrina do Ser*. É claro que a liberdade, ou uma proto-liberdade pode aparecer em momentos anteriores, como é o caso da categoria do tornar-se (*Werden*), cuja natureza contingente era uma transição infinita (uma má infinidade) entre Ser e Nada, ou ainda, uma ultrapassagem e uma preservação de suas respectivas unidades. A transição ensaia um modo de autotelia, mas somente na medida em que fracassa em suspender as diferenças entre o Ser e o Nada.

No segundo caso, deveríamos percorrer as próprias coordenadas da teoria hegeliana, quando Hegel mesmo afirma, várias vezes, que a dialética não pode ser entendida como um sistema de identidade (aqui a oposição é claramente referida à identidade imediata do Ser em Schelling e em Espinosa). Nesse

² Doravante indicaremos esta obra de Hegel por duas abreviações WL, a edição original e SL, a tradução.

sentido, uma noção *A* precisa ser entendida de forma autotélica, ou ainda, precisa ser autodirigida no decorrer de um processo durante o qual haja certa garantia de que o *A* não seja idêntico consigo mesmo, pelo menos não de uma maneira imediata. Mas isso quer dizer que a identidade de *A* em relação a ele mesmo é inevitável? Sim, mas o fato de que isso não ocorra como um pressuposto não é apenas um mero detalhe, mas um dos pontos que distancia Hegel da filosofia transcendental.

Como Hegel mesmo já afirmou na *Doutrina da Essência*, a identidade simples dos sistemas de identidade não pode ser simplesmente carregada ao longo do empreendimento dialético. A *Doutrina da Essência* é exatamente o processo de descrição de uma determinação conceitual que vacila entre a dependência de uma exterioridade e a construção de uma autonomia. Por isso, surge, em seu interior, a ideia de uma identidade relativa, ou seja, elementos que só podem dizer de si mesmos em relação a outros elementos. Portanto, essa relação não constitui uma identidade simples no sentido espinosiano ou schellinguiano (usamos essas duas referências aqui, porque basicamente são os dois casos particulares da história da filosofia que, para Hegel, servem de parâmetro negativo à ideia de Absoluto).

No terceiro caso, uma filosofia sistemática pode ser mais do que uma totalidade necessária, ou seja, um caminho que possui uma finalidade clara e pouca chance para o acaso? Ou ainda, o que significa exatamente necessidade? O tratamento desse problema em Hegel, pelo menos no segundo livro da grande lógica, tem a ver com a construção de uma argumentação que funciona, do nosso ponto de vista, do seguinte modo: A *Doutrina da Essência* inaugura, pela primeira vez, o aparecimento do Absoluto. A elaboração de um sistema de identidade relativa eleva a Essência a um ponto no qual a *Doutrina do Ser* não pôde chegar, isto é, a abolição de todo o sistema de oposição entre exterioridade e interioridade. Pela primeira vez, a relação que se estabelece no livro da essência não possui algo fora dela mesma. Ela passa ser dependente de seus próprios elementos para determinar a efetividade conceitual. Dentro dessa forma Absoluta, existe um tipo de identidade relativa que pode responder à questão de como é possível ao Conceito escapar dos seus próprios horizontes determinados.

De acordo com a gramática hegeliana, necessidade não significa algo oposto à liberdade³. Inicialmente, quando esta categoria aparece como um desdobramento do Absoluto, na exposição de suas modalidades, a necessidade absoluta é, na verdade, o aparecimento de uma autotelia como forma.

Neste momento, Hegel admite a produção, pela primeira vez, de uma totalidade autocondicionada, de um lado, e seus conteúdos, como diversidade ou multiplicidade, de outro. Tudo o que passa a ser produzido deste ponto em diante é necessariamente autotélico. Isso não significa que o acaso foi desconsiderado. Como é o caso de muitos conceitos na *Doutrina da Essência*, a necessidade absoluta aparece como um conceito deflacionado. Ela não significa nada além do aparecimento da autocausação e, por conseguinte, da causalidade. Necessidade é, desta maneira, causalidade. “Absoluta necessidade é, portanto, a reflexão ou a forma do absoluto, a unidade entre Ser e Essência, imediatez simples que é *negatividade absoluta*” (WL, p. 1019; SL, p. 487). Não é exatamente claro os caminhos tomados pela necessidade absoluta, mas a única garantia que ela nos dá é a de pode ser determinada como uma forma autotélica, ou de dirigir de acordo com suas coordenadas internas.

O ápice deste movimento, que faz da necessidade absoluta liberdade, tem como objetivo não só abolir as diferenças entre interior e exterior, mas fundar um processo de autocausação do próprio Conceito (desta vez não só como forma, mas também como conteúdo) e incluir no seu interior aquilo que se determinava, na *Doutrina do Ser* e na *Doutrina da Essência*, como elementos estranhos, ou ainda, processos condicionados ou formações de identidades que só existiam como tais, desde que opostas a algo. Para isso, Hegel precisa entender que o Conceito não é uma calma, no interior da qual o único processo de diferenciação se dá exteriormente como um conteúdo múltiplo, da maneira como o próprio filósofo alemão havia diagnosticado, diversas vezes, a filosofia de Espinosa⁴. A diferenciação precisa existir internamente ao Conceito para que ele produza alguma esperança de atingir graus efetivos de autotelia, como uma grandeza Absoluta.

³ “A lógica argumenta que a verdade da efetividade é, finalmente, necessidade e, em última análise, liberdade” (HOFFMEYER, 1994, p. 66).

⁴Por exemplo, Hegel dirá que “Mas em Espinosa, a substância e a sua absoluta unidade possui uma forma sem movimento (*unbewegter*), isto é, não é uma unidade auto-mediada; é uma rigidez na qual o conceito da unidade negativa do Si (*der negativen Einheit des Selbst*), a subjetividade, ainda não achou a si mesma”. (WL p. 435; SL, p. 212).

No final, o Conceito é livre porque capaz de converter a exterioridade múltipla em um conteúdo interno, ou ainda, o Conceito como uma organização lógica que fornece a si mesmo seu próprio conteúdo. Portanto, ele precisa conter não só o Universal, ou seja, o conjunto de similitudes existentes entre os elementos internos que fazem parte do Conceito, mas também o Singular, como o conjunto das diferenças entre os elementos deste mesmo conjunto. Esta relação é identificada por Hegel como uma perfeita oposição (*vollkommener Gegensatz*).

Porém, o Conceito não deve constar apenas esta relação de oposição, que é uma diferença real e interna, mas também deve conter a própria estrutura em que o Conceito deve ser instanciado. Por isso, o Conceito precisa também ser um dado Particular, ou ainda, nas palavras de Hegel, uma consciência operante (*tuendes Bewußtsein*)⁵. Aqui é digno de nota ressaltar que embora estamos usando uma nomenclatura da *Fenomenologia do Espírito*, utilizada também por Hegel, ao referir ao Particular, na *Ciência da Lógica*, que sugerem orientações antropocêntricas ao Conceito, a autoconsciência aqui conjurada não é uma Antropologia.

Com efeito, Kant já havia dito que o jogo entre necessidade e contingência, no texto *Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia* (KANT, 2005), é respectivamente o fundamento da imutabilidade e da mudança. No entanto, como vimos, Hegel não compreende mais a relação das modalidades desta maneira. O que é livre não tem a ver com livre-arbítrio, mas com autonomia. Hegel, inclusive, rejeita totalmente as relações que Kant estabelece entre a ideia de liberdade e algo da ordem do irrestrito. Por isso, uma existência livre, para Kant, correria o risco de ser uma forma sem regras. Logo, para Kant, a liberdade, nesse sentido, distante das leis da Natureza, correria o risco de ser entendida como algo irracional. Em oposição a Kant, Hegel considera a liberdade como nada mais nada menos do que a manifestação racional do Conceito e como uma dimensão do Ser que longe de ser um amontoado de possíveis, encontra-se com o possível somente na medida em que ele pode ser efetivo.

⁵Cf. HEGEL, 2014, p. 215.

O papel da contingência na Doutrina da Essência

Uma vez que Hegel não considera a liberdade em oposição à necessidade, pode ser o caso de que a contingência tenha sido apagada pela última. Porém, a dialética nunca se depara com uma categoria sem deixar-se afetar pelo movimento de assimilação que é próprio do movimento do Conceito. Ao assimilar a contingência, a necessidade poderia permanecer, como Kant havia diagnosticado, o fundamento da imutabilidade? Nesta seção tentaremos mostrar, com mais detalhes, o desenvolvimento da contingência.

De todo modo, o que liga necessidade e contingência, em primeiro lugar, faz parte do trajeto realizado pela *Doutrina da Essência*. É característico do plano do segundo livro estabelecer jogos duplos que sinalizam a construção de uma identidade relativa. A necessidade, logo, apresenta-se como relativa à contingência. Portanto, segue-se o padrão lógico que foi observado na filosofia da essência e que, por sua vez, gestou o Absoluto. Este é, pela primeira vez, uma construção lógica que não necessita da separação entre o eu e o outro, o múltiplo e o um, o Ser e o nada.

A essência inaugura pela primeira vez uma relação, uma relação absoluta, em que algo é para o outro enquanto o outro é para algo. Cria, por assim dizer, uma identidade relativa, que é diferente de uma identidade simples. Nesse sentido, a contingência é absoluta inquietação (*Unruhe*) do Conceito. Mas a contingência é vazia sem a necessidade. Como Hegel afirmou acerca da relação entre a possibilidade, em seu aspecto formal, e o possível, este só pode ser determinado como tal desde que seja relativo à efetividade. Sem essa relação, a possibilidade é um discurso vazio. Pode-se ter certeza de ter muitas possibilidades, mas, a menos que elas possuam o imediatismo da efetividade, ou ainda aquilo que se apresenta imediatamente como uma cadeia sucessiva de eventos presentes, que aparece e desaparece, a possibilidade é uma conversa vazia. Tudo pode ser dito de qualquer coisa, como possibilidade, mas algo ganha efetividade somente na medida em que é também composto de efetividade, ou ainda, daquilo que simplesmente é.

A contingência nasce dessa tensão entre possibilidade e atualidade. Primeiro, a contingência não tem fundamento, como algo que é simplesmente, e ao mesmo tempo tem um fundamento porque não poderia ser uma contingência

sem existir como um produto da relação entre efetividade e possibilidade⁶. E como a contingência não pode produzir uma unidade, pois é a inquietude do Conceito, como diz Hegel, o passo lógico é negar a contingência e concebê-la como necessidade. No final, a contingência é construída dentro do Conceito, e não existe fora dele.

Heidegger⁷, por exemplo, concebe o movimento do Conceito distante deste, ou ainda, entende o movimento do pensamento fora dele mesmo, uma vez que este é capaz de formalizar um acontecimento e não de produzi-lo. A negação, para Hegel, não pode ser uma magnitude periférica ou mesmo uma aproximação. Foi a partir destes critérios que Hegel, na descrição do infinito como uma tendência no cálculo infinitesimal, julga insuficiente engendrar o infinito como uma tendência ou um objeto alusivo.

De qualquer modo, conclusão de Hegel é a de que: para que algo seja necessário, tem que ser contingente e vice-versa. Ou ainda, a necessidade só pode ser pensada graças à contingência (HENRICH, 1971, p. 163).

Portanto, algo é contingente e, ao mesmo tempo, necessário, porque a contingência é produto da necessidade do Conceito. A necessidade deve apresentar-se como contingência, caso contrário, ela estaria negando a sua própria condição de emergência.

O processo da necessidade, dirá Hegel, começa com a existência de circunstâncias dispersas (*Zerstreuter Umstände*), que parece nada terem umas com as outras, nem terem em si nenhuma conexão. Essas circunstâncias são uma efetividade imediata, que entra em colapso consigo mesma e dessa negação surge uma nova efetividade (HEGEL, 1970 [1830], p. 289; HEGEL, 1995, p. 275).

Algo semelhante ocorre com a questão do tempo. Hegel considera que o tempo é uma propriedade das coisas finitas. Isso porque o tempo é em sua natureza mesma “a abertura da oposição entre o interno e o externo que nega a própria liberdade” (HOFFMEYER, 1994, p. 56). É próprio das coisas finitas, portanto, que elas não sejam consideradas nada mais do que a continuidade de sua destruição, como no caso do Ser e do Nada. Estes, quando transitam de um

⁶A discussão sobre a presença ou não de um fundamento ilustra a tentativa de Hegel de achar uma saída para a relação entre condicionante e condicionado. Se a necessidade é causalidade, como afirmamos anteriormente, ela precisa encarar o problema de que a relação causal apareça imediatamente como uma relação entre um fundante e um fundado.

⁷Cf. HEIDEGGER, 2006.

a outro, sendo um e outro para si mesmos, circunscrevem a potência de sua lógica interna a partir do aparecimento e da destruição. Como Hegel não almeja construir uma filosofia da finitude é preciso, então, ultrapassar esse caráter da finitude do tempo e do Ser. Porém, o infinito jamais poderá chegar à riqueza conceitual que lhe é própria sem atravessar o tempo das coisas finitas.

Isso porque, a definição de efetividade, para Hegel, implica na crítica de uma filosofia da finitude. Afinal, o finito é não somente um algo que contém o germe da transgressão de si em um outro, mas também a qualidade de desfazer-se assim que concretiza sua metamorfose. Assim,

O finito não apenas muda [...], mas também desaparece, e não é apenas uma possibilidade que ele *desapareça*, de modo que possa ser sem desaparecer. Mas o ser de coisas finitas como tal é ter o germe de desfazer seu ser; a hora do seu nascimento é a hora da sua morte (WL, p. 191-2; SL, p. 101).

Como era de se esperar, a finitude não é posta sem que ela gere algum tipo de incongruência lógica, que se superada, poderá oferecer algum tipo de suplementação lógica ao seu próprio caráter de ser finita. É colocada aqui a possibilidade de que foi considerado prematuro o entendimento de que o finito só seria outro na medida em que ele deixa de existir, porque ao fazê-lo, a finitude produz uma cadeia de produção sem limites.

O finito precisa de um limite para que ele seja capaz de superar o mau infinito, que é incapaz de retornar a si mesmo. Portanto, o finito quando produz o movimento do dever-ser (*Sollen*), prepara um terreno importante da negação da filosofia da finitude. Isso porque, o finito quando realiza a superação de si mesmo, na verdade, produz outra finitude, dando, assim, o início a uma cadeia de produção que não cessa. E embora Hegel realize aqui uma espécie de presunção por assumir que a finitude, ela mesma, só poderia dar conta de produzir um elemento de mesma qualidade, essa cadeia produtiva infinita serve de ensejo para a negação da filosofia da finitude.

Assim, o infinito dará novos ares ao Absoluto, por ser a síntese entre o Ser e o tornar-se. Mas é importante atentar, no entanto, para a definição do *mau infinito* (*Schlecht-Unendliche*) própria da diplopia transcendental. Segundo Kant, “O verdadeiro conceito (transcendental) da infinitude é que a síntese sucessiva da unidade na mensuração de um *quantum* não pode nunca ser exaustivamente acabada”(KANT, 2001, A 432/B 460). Essa dificuldade de

articulação da infinitude como apenas uma alusão, seria, para Hegel, o traço qualitativo da diferença entre finitude e infinitude, próprio dos diagnósticos críticos feitos por Schelling.

Aqui a tradição hermenêutica e o cálculo infinitesimal guardam aproximações quanto à racionalidade produzida acerca da ideia de infinito por Kant. Por utilizarem-se ambos de apenas uma ideia regulativa de infinitude, o finito do mundo determinado e o infinito de um determinante pressuposto implicam que uma dimensão somente é um o limite da outra, ou ainda, só conseguem determinar-se como tais pela diferença que possuem entre si.

Citamos o caso do tempo aqui, simplesmente porque ele guarda similaridades em relação ao problema da necessidade e da contingência. Assim como o tempo das coisas finitas precisa existir para que o infinito seja engendrado como a negação desta, a necessidade só poderia existir graças à contingência e o trânsito que realiza entre o possível e o efetivo.

Com efeito, se a necessidade somente é possível por mediação da contingência, esta é, por sua vez, necessária. E se a contingência é para a necessidade, ela só pôde aparecer a partir da superação de uma lógica feita de limites externos, na *Doutrina do Ser*, cuja racionalidade interna implica que a verdade de um algo é sempre o surgimento do seu outro.

Pode-se dizer que o processo de transformação implica não só na necessidade da transformação, como se a contingência fosse, de fato, o destino do Ser, como também um processo restrito pelo poder da necessidade. Afinal, se a tensão que dá a relação entre necessidade e contingência é mutuamente determinada, a contingência não é um poder de transformação ou de passagem que se dá de maneira inteiramente livre da necessidade. Da mesma maneira que Hegel demonstra que a necessidade formal é uma resposta ao vale-tudo do par possibilidade/impossibilidade que constituía a lógica interna de que a totalidade do possível implica em que seja possível afirmar tudo acerca de qualquer coisa, a contingência não pode existir sem que ela seja mediada pela necessidade. Não pode haver uma multiplicidade que se determina como diversa sem que ela precise encontrar um limite interno, porque a contingência, assim como “o reino da possibilidade é aqui uma multiplicidade sem limites (*grezenlose Mannigfaltigkeit*)” (WL, p. 1000; SL, p. 479).

Ora, mas se tomamos isso como indicação de uma possível resolução da articulação entre contingência e necessidade, somos obrigados a reconhecer que se a necessidade é a imposição de um limite à possibilidade e se a contingência torna-se uma só com a necessidade, a primeira é, ela mesma, também, a imposição de um limite interno a sua diversidade. Ora, a absoluta necessidade é exatamente essa operação sintética de que o produto que se torna manifesto é incerto, porém a forma da necessidade, como uma determinação autotélica, é absolutamente necessária.

Portanto, tínhamos uma relação em que os elementos refletiam-se um no outro (a necessidade na contingência e vice-versa). Desta relação, temos o começo de uma verdadeira necessidade. O surgimento dessa verdadeira necessidade não pode aparecer “da subtração da contingência”, mas do surgimento de uma identidade manifesta entre as duas modalidades. Isso porque o Conceito só se torna, de fato, livre desde que ele seja capaz de abolir toda e qualquer alteridade como existência externa. O que era uma estrutura mutuamente determinada vira uma unidade.

O trabalho da essência como a persistência de uma divisão interna que revelava sempre uma identidade relativa dá início ao trabalho da subjetividade. Mas a *Doutrina da Essência* só é capaz de fazê-lo quando além de atravessar o problema das modalidades, é capaz também de atravessar o problema da causalidade. Nesta, Hegel demonstra que a superação de certas antinomias havia sido realizada do ponto de vista da forma. Porém, do lado do conteúdo, ainda persistiam relações de exterioridade e condicionamento, que dão origem à concepção cartesiana de causalidade e à união entre forma e conteúdo, ao final do trabalho da essência. No ápice deste trabalho vemos que

No conceito, portanto, o reino da liberdade é revelado. O conceito é livre porque a identidade que existe em si e para si e constitui a necessidade da substância existe ao mesmo tempo como subsumida ou posta, e essa postulação, como auto-referente, é essa mesma identidade. [...] o “fato originário” (*ursprüngliche Sache*) é “originário” porque é um “fato causador de si mesmo” (*die Ursache ihrer selbst ist*), e essa é a substância que foi liberada livremente no conceito (WL, p. 1073-4; SL, p. 513).

Desse modo, essa substância que se produz como uma identidade capaz de aniquilar a alteridade como exterioridade, é o começo da vida subjetiva. No entanto, não é uma aniquilação da multiplicidade e da diferença, de modo a

suprimi-las, mas uma realocação destas internamente ao Conceito. Por essa mesma razão o Conceito é identidade, porque Universal, diferença, porque singular e concreto porque contém interiormente a própria capacidade de enunciação de si mesmo.

Se pudermos, de algum modo, indicar onde esse momento de liberdade, que passa a ser efetiva, se anuncia, podemos assinalar as descrições hegelianas a respeito da assimilação, na filosofia da Natureza, na qual Hegel vai, por exemplo, creditar esse movimento à capacidade de assimilação animal, na medida em que um organismo vivo transforma uma realidade externa em favor de um processo de conversão de uma matéria externa dentro do seu mundo vivido. Tudo aquilo que é vivido por um organismo já se encontra inserido, internamente, em seu mundo circundante. A definição de assimilação por Hegel é dada simplesmente como “pôr o exterior como subjetivo, antes de tudo fazer sê-lo ele próprio, identificá-lo consigo, isto é, o *assimilar*” (HEGEL, 1997, p. 484).

Temos então a construção de um argumento, cuja afirmação é a de que a liberdade do Conceito é formação de uma identidade consigo mesma; uma identidade que possui uma capacidade positiva, porque idêntica, mas também um aspecto negativo, uma vez que a tarefa dessa determinação negativa é de tratar da conversão de um fora em uma estrutura aproximável da racionalidade interna da identidade.

De acordo com Hegel:

Mas o “eu” é em primeiro lugar uma unidade puramente auto-referente, e isso não é imediatamente, mas abstraindo de toda determinação e conteúdo, e se retirando para a liberdade da igualdade irrestrita consigo mesma (*die Freiheit der schrankenlosen Gleichheit mit sich selbst zurückgeht*) (WL, p. 1076; SL, p. 514).

Ou seja, a autoconsciência, neste caso, não é uma relação causal entre duas entidades, mas um tipo de relação de ordenação entre estados da mesma entidade.

Possíveis objeções a Hegel

Primeiro, é claro que o processo de produção de uma identidade, que vai ser chamada, em primeiro lugar, como *Eu*, não aparece por acaso. Não é um

acidente que a subjetividade se constitui como tal. Vimos as justificações que convertem a *Doutrina da Essência* em uma *Doutrina do Conceito*. Em segundo lugar, essa identidade busca aniquilar um processo de alteridade em favor da identidade absoluta da autoconsciência. Ou pelo menos buscam superar a natureza exterior da alteridade, convertendo-a em um conteúdo interno. Porém, ao fazê-lo, a alteridade pode permanecer como tal?

Grande parte das críticas a Hegel se dão exatamente na insistência de se considerar em um sistema a capacidade deste em nomear todas as suas qualidades internas e os modos de relação que constitui a totalidade. Ao fazê-lo, Hegel é obrigado a buscar uma linguagem própria pra dar nome a cada passo em direção a esse gradiente de efetividade. Por esta razão, seria o caso de nos perguntarmos se Hegel pode dar conta de fazer da liberdade um problema que toque o nosso tempo. Para nós, a liberdade não tem a ver com autonomia, mas, sobretudo com aquilo que se diferencia de qualquer forma de prescrição ética.

Não parece ser o caso de que Hegel esteja interessado em relativizar as noções de Absoluto aqui, sob o preço de que elas deixariam de ser Absolutas como tais. Embora, às vezes pareça que se se substituirmos a noção de Absoluto simplesmente por algo não condicionado, talvez, na grande maioria dos casos, essa substituição não alteraria o sentido do texto hegeliano. Absolutidade não tem a ver necessariamente com um sistema fechado, ela simplesmente designa um sistema que não possui nada fora de si mesmo.

Especialmente no caso do nascimento da subjetividade, não se trata aqui de dizer que o *Eu* é um para si no sentido de ser constituído como uma mônada. Hegel já discutiu ao fim da *Doutrina do Ser* que o pensamento monádico é capaz de produzir uma falsa impressão de unidade. Portanto, aqui a unidade se faz cada vez que o *Eu* é colocado diante de uma adversidade exterior, pelo menos até o ponto da exposição que fizemos aqui.

Daí que liberdade proposta por Hegel não tem muito a ver com a nossa ideia de liberdade, que é basicamente a realização de eventos que não estão prescritos por nossas capacidades de ação. Nesse sentido, o caráter negativo, que é uma tendência na construção de um pensamento contemporâneo, é uma condição de pronunciamento de uma filosofia como sistema, se é que é possível ainda defender isso.

Com efeito, a liberdade passa a relacionar-se à transformação, à imprevisibilidade, ao acidente, ao acaso, etc. Não por coincidência, grande parte dos comentadores mais populares de Hegel (Slavoj Žižek, Catherine Malabou, Robert Pippin, Terry Pinkard, entre outros) travam discussões tocando exatamente esses temas, procurando encontrar em Hegel uma vinculação, às vezes, forçada da matéria que constitui a definição atual de ser livre. Isto é, eles diagnosticam a racionalidade de nossa época como se a possibilidade de aceitação de uma tese só é possível desde que ela seja vinculada a um aporte negativo.

O que, em parte, é verdade. Por exemplo, na psicologia empírica, o único problema em relação à percepção era o de relacionar um estímulo a uma estrutura perceptiva. Então, se percebo uma lâmpada, tudo o que tenho a fazer é, de certo modo, relembrar, em minha mente, os elementos positivos do que faz uma lâmpada, uma lâmpada. Esse não é o caso das teorias da percepção mais contemporâneas.

No caso do som, ou da luz, cujos processos de percepção baseiam-se na constituição de formas de constância, mas também como a capacidade da mente em reconhecer padrões de perturbação de ondas, o observador não pode registrar a realidade como se fosse uma relação direta entre atributos de uma substância estacionária. A percepção, como afirmam Merleau-Ponty e Whitehead, por exemplo, é a capacidade da mente de percorrer elementos em movimento, ou ainda, um juízo, dentro de um intervalo de tempo, de como a lâmpada às vezes não é uma lâmpada, pois a luz percebida a partir do reflexo do corpo observado incita em meus olhos distorções da substância deste dependendo de quão perto ou longe eu estou do objeto.

Uma conclusão possível

A relação que é estabelecida por alguns dos comentadores de Hegel a respeito da contemporaneidade de sua teoria, embora por vezes, precipitada, não é indevida. Quando Hegel escolheu atravessar o negativo para poder determinar aquilo que no Ser restava de Absoluto, o filósofo acaba por superar a si mesmo, já que os mesmos critérios que a dialética hegeliana usa para

justificar o seu aparecimento são também os mesmos que podem ser usados para sobrepujá-la.

Já que filosofia e história da filosofia são inseparáveis, a própria tarefa de especulação racional deve levar em conta a adesão pública de uma tese não só como um fato cultural ou intersubjetivo, mas como um critério de verdade de uma teoria. Afinal, como Hegel mesmo já dizia na *Fenomenologia do Espírito*, uma consciência não é uma entidade transcendental que capta uma intuição e a traduz em conceito, mas uma consciência é exatamente como tal por ela ser capaz de dar conteúdo a si mesma, como é o caso da realidade intersubjetiva. Por isso, a pergunta que fazemos hoje, tendo Hegel como um aporte teórico, é: como responder a essa demanda negativa? Ou ainda, como fazer da liberdade um problema maior do que aquela da autonomia?

Como alguém criticado por ficar muito do lado das instituições, confiado excessivamente no poder da lei, ou mesmo na soberania lógica do Estado, Hegel pode ser interpretado como um filósofo que está mais preocupado com a justiça do que com a liberdade. Na *Fenomenologia do Espírito*, ele afirma que um forte senso de individualidade não se refere a um estado de liberdade e a ser guiado pelas leis do coração pode ser tão prejudicial quanto ser guiado por absolutamente nada, pois a substância ética imediata de um indivíduo não fornece nenhum valor social universal. Próximo, neste aspecto, a Descartes, Hegel, assim como o filósofo francês afirmou na quarta meditação, ser livre é escolher submeter-se a um método verdadeiro, embora todos nós tenhamos a opção de permanecer no erro.

Hegel até mesmo descartou a questão de porque um sistema deveria ser considerado como uma totalidade, ou porque esta deve ser a substância ética do Ser. Em vez disso, ele pergunta: a que ponto estamos de atingir o estado de consistência lógica que pode ser entendido como uma totalidade em uníssono consigo mesma?

Mas o caso da filosofia hegeliana não é tão simples assim. Não parece ser possível simplesmente afirmar em Hegel um princípio totalitário, porque o método dialético, ele mesmo, não é fiel a esse projeto. Por exemplo, para que uma categoria surja, ela tem que se desvanecer e, ao mesmo tempo, carregar-se adiante. Vamos apenas lembrar que o livro do Ser está especialmente preocupado com a transformação de uma coisa em outra. Esse tipo de

transformação não foi capaz de manter qualquer consistência lógica, pois não possui uma noção de si mesmo.

Quando somos introduzidos à *Doutrina da Essência*, não é mais o caso de pensar a transformação como uma forma de se tornar algo diferente do que era originalmente, mas como é possível tornar-se algo e permanecer ao mesmo tempo algo para si mesmo. Assim, o Ser deve conservar um caráter de desigualdade consigo mesmo, a fim de produzir e aceitar seu processo de transformação. Se algo já é de imediato qualitativamente um consigo mesmo, ele seria capaz de produzir meras diferenças quantitativas, o que não parece ser o caso da filosofia de Hegel, pois como vimos, o Absoluto é como tal, ao mesmo tempo, uma Universalidade e, ao mesmo tempo, o conjunto de suas diferenças internas.

Mas a existência de diferenças internas é o suficiente para retirar a unidade do Absoluto de uma total ausência de movimento? Argumentando contra Hegel, pode-se dizer que os sistemas podem ser também descritos como um processo de falhas de resolução de suas contradições internas. Ora, se Hegel se refere às insuficiências lógicas como estruturas de pensamento que sempre podem ser superadas, ou que necessariamente engendram formas mais elevadas de pensamento, não deixa de ser o caso que talvez a própria saída do Conceito de seus embaraços lógicos configure um tipo de pressuposição. Agora, usando Hegel contra ele mesmo, uma transformação, uma transformação real, constitui um estado de ambiguidade entre a implacabilidade da contingência e a necessidade de que ela seja também uma efetividade. Ou ainda, entre a liberdade de ser outro, mas a impossibilidade de ser qualquer coisa. Pode-se também declarar que, se a verdadeira transformação ocorre com a conjunção dessas duas forças opostas, pode-se dizer também que a mudança é necessária e também que a necessidade resiste à mudança.

Portanto, uma transformação real, como um processo de superação de insuficiências lógicas, poderia ser, e muitas vezes é, no caso da história humana, ou da história natural, feito de propriedades que emergem sem ocupar qualquer papel resolutivo.

Do ponto de vista de uma renovação, de uma nova interpretação ou mesmo de superação do hegelianismo, temos alguns desafios. O primeiro deles é, como dissemos acima, fazer da liberdade algo maior do que autonomia. Como

ela poderia ser não só a capacidade de ação definida pelas próprias coordenadas internas de um sistema, mas também como esse sistema pode conter, internamente, a própria capacidade de rejeitar essas coordenadas.

Outro aspecto seria de reaproximar as ideias de temporalidade e liberdade, cuja ligação, na filosofia hegeliana é abandonada, uma vez que o tempo inaugura uma separação, cujo atravessamento culmina na emergência da liberdade mesma. “Um desenvolvimento sem tempo”, dirá Arantes (2000, p. 373), “é exatamente um desenvolvimento *sem desenvolvimento*”. O tempo e o Conceito, uma vez que são, ao mesmo tempo, profundamente ligados, pois o início da separação entre exterioridade e interioridade é, de antemão, o anúncio do fim desta oposição e inteiramente distintos, pois a ordem do tempo não obedece à mesma estrutura silogística do Conceito.

Uma vez posto esses problemas, é preciso dizer que qualquer tentativa de expor a liberdade como um conceito filosófico não atingirá sucesso sem antes reconhecer a dimensão profundamente negativa das exigências de uma racionalidade contemporânea. A liberdade não poderá ser aceita somente como um movimento de obediência ao Conceito.

Se podemos encontrar em Hegel a possibilidade de pensar uma noção de liberdade no sentido em que é exigida por nossa época, não temos, neste texto, uma resposta decisiva, mas ao menos sabemos que em alguma medida ela envolve o pensamento hegeliano. Uma vez que Hegel se põe a enfrentar o problema do negativo, o filósofo alemão encarna a pergunta platônica, no diálogo *Parmênides*. No diálogo, lemos que

Se o um é como nós o descrevemos – sendo ambos unidade e multiplicidade e não como unidade *ou* multiplicidade, participando, assim, do tempo – não deve, porque é um, às vezes participar do ser e, por sua vez, porque não é, às vezes, não participar do ser? (PLATÃO, 1997, p. 387).

Assim, o Ser, como Absoluto, não pode ser apenas uma escolha entre a unidade e a multiplicidade, e por essa mesma razão, esta unidade Absoluta pensada por Hegel teria dois encaminhamentos teóricos possíveis: o primeiro deles seria reconhecer em Hegel apenas um filósofo ortodoxo, ou seja, que de fato a unidade seja um signo da completude silogística do Conceito naquele ele possui de acabado (*Vollendung*), ou que Hegel não seja entendido como a

última palavra a respeito do Conceito e, ao mesmo tempo, contenha as coordenadas para a continuidade deste.

Referências

ARANTES, P. **Hegel: a ordem do tempo**. Editora Hucitec e Polis: São Paulo, 2000.

HEIDEGGER, M. Identität und differenz. In: _____. Gesamtausgabe. I. **Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976**. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2006, pp. 27-50.

HEGEL, G. W. F. Werke in 20 Bänden mit Registerband - 8: **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830**. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Editora Suhrkamp, Frankfurt, 1986.

_____. **Enciclopédia das Ciências filosóficas em compêndio: A Ciência da Lógica**. Trad. Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado. Editora Loyola: São Paulo, 1995.

_____. **Enciclopédia das Ciências filosóficas em compêndio: A filosofia da Natureza**. Trad. Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado. Editora Loyola: São Paulo, 1997.

_____. **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 Meneses. Editora Vozes: Petrópolis, 2014.

HENRICH, D. **Hegel im Kontext**. Editora Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1971.

HOFFMEYER, D. **The Advent of freedom: the presence of the future in Hegel's logic**. London e Toronto: Associated University Press, 1994.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2001.

KANT, I. **Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia**. In: _____. Escritos pré-críticos. Trad. Jair Barboza, Joãozinho Beckenkamp, Luciano Codato, Paulo Licht dos Santos e Vinicius de Figueiredo. Editora Unesp: São Paulo, 2005, pp. 51-99.

PLATO. Parmenides. In: Cooper, J. M. **Plato: Complete works**. Trad. Mary Louise Gill e Paul Ryan. Hackett Publishing Company: Indianapolis/Cambridge, 1997, pp. 359-397.

POPPER, K. **What is dialectic?** Vor-denker. Sommer-edition, 2004. Disponível em: http://www.vordenker.de/ggphilosophy/popper_what-is-dialectic.pdf Último acesso em 26/07/2019.

5. Os limites do liberalismo: a crítica de Sandel a Rawls

Lourdes Pasa Albrecht¹

Introdução

A prioridade do justo [*right*] em relação às concepções comunitárias do bem é um dos pontos nucleares da discussão travada entre liberais e comunitaristas no que diz respeito à temática da justiça.

Para a apreciação da controvérsia da primazia do justo em face do bem o presente texto parte da análise dos elementos essenciais do liberalismo político de John Rawls, mais precisamente a compreensão da justiça como equidade desenvolvida como uma concepção política liberal de justiça para uma sociedade democrática constitucional.

Em seguida, discute a crítica de Michael Sandel ao liberalismo rawlsiano [orientado pelos direitos], em particular da *prioridade do justo sobre o bem*, e como esses direitos podem ser identificados e justificados “sem pressupor qualquer concepção particular de bem” (SANDEL, 2005, p. 186). O aspecto aqui é mostrar de forma sucinta como Sandel interpreta o pensamento de Rawls e como essa abordagem ampara ou não suas objeções ao liberalismo, considerando as explicações e as reformulações nas obras posteriores à publicação de *Uma Teoria da Justiça* [*A Theory of Justice – 1971*], nomeadamente em *O Liberalismo Político* [*Political Liberalism – 1993*]².

Nesta obra, Rawls reformula a ideia de uma sociedade bem-ordenada que já não é mais interpretada como unida por suas crenças morais fundamentais, e sim como uma sociedade efetivamente regulada por uma concepção política e pública de justiça com suas ideias de razão pública e de um fundamento público de justificação. Trata-se de uma sociedade na qual os cidadãos aceitariam os

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

² O Liberalismo Político de John Rawls é o resultado de diversas conferências proferidas e publicadas a partir de 1978. Para lhes emprestar unidade, ele as sistematiza no livro Liberalismo Político, cuja primeira edição foi publicada em 1993, inaugurando, por assim dizer, uma nova fase do seu pensamento. Nessa obra, o autor esclarece e revisa alguns pontos da justiça como equidade estruturada em *Uma teoria da justiça*, que, segundo ele, apresentavam certas incorreções ou não pareciam claros, sobretudo no tocante à estabilidade da sociedade bem-ordenada. Tal estabilidade, agora com as reformulações, seria alcançada por meio do consenso sobreposto razoável idealizado na concepção política liberal de justiça.

mesmos princípios de justiça do mesmo modo que ocorre com suas principais instituições políticas e sociais. A justiça como equidade é agora entendida como um exemplo de tal concepção delineada para uma sociedade democrática constitucional.

A teoria da justiça como equidade de John Rawls é sem dúvida uma das mais influentes do século XX. A ideia fundamental para uma compreensão adequada de justiça na abordagem rawlsiana é de que a justiça tem de ser vista com relação às exigências da equidade. Essa noção fundamental estaria ligada à exigência de imparcialidade, especialmente a necessidade de evitarmos ser influenciados por nossos interesses e prioridades pessoais, devendo ser levado em conta também os interesses dos outros. A determinação dos requisitos de imparcialidade [essencial para a equidade] de Rawls é ancorada em sua noção construtivista de posição original, considerada o cerne para sua teoria política da justiça como equidade.

A posição original é uma situação imaginada de liberdade e igualdade em que as partes envolvidas como representantes racionais dos cidadãos se colocam sob o véu da ignorância para eleger os princípios mais razoáveis de justiça política para uma democracia constitucional, que determinam as instituições básicas que devem ordenar a sociedade, considerada como um sistema de cooperação entre cidadãos livres e iguais, razoáveis e racionais. As deliberações nessa hipotética posição inicial sobre os princípios de justiça política exigem a imparcialidade dos sujeitos essencial para um acordo válido [no ponto de vista político] sob condições equitativas para todos os cidadãos.

Ressalta-se, porém, que os princípios liberais de justiça que são objeto de acordo não são deduzidos das condições da posição original, mas são selecionados de uma lista [menu] de princípios dada. O que justificaria esta seleção prévia? Segundo Rawls, diante de alternativas disponíveis para as partes [pessoas artificiais, meros habitantes do procedimento de representação] não se intenta dizer que princípios deveriam ser levados em conta como possíveis alternativas porque isso se afastaria do seu objetivo prático. Por isso, o que Rawls propõe é dar às partes uma lista de princípios, “um menu, por assim

dizer”. A posição original é um procedimento³ de seleção que atua a partir de um conjunto de “concepções de justiça conhecidas e existentes em nossa tradição de filosofia política, ou elaboradas a partir dela” (RAWLS, 2003, p. 117).

A ideia do menu na seleção dos princípios de justiça opera por meio de exercício mental das partes que têm que concordar com uma das alternativas desse menu em que se encontram as mais importantes concepções de justiça política existentes na tradição da filosofia política. O papel do véu da ignorância é permitir um acordo em torno desse menu nesse contexto histórico, mesmo presentes no tempo presente na filosofia política. Por isso, é necessário o véu da ignorância para escolher princípios que não sejam incompatíveis entre si para chegar a um acordo sob o ponto de vista político.

Na concepção de justiça política rawlsiana são construídos dois princípios de justiça como equidade⁴. O primeiro princípio - o “princípio da liberdade igual” [*equal liberty principle*] - tem prioridade sobre as exigências do segundo, que se biparte no “princípio da igualdade equitativa de oportunidades” [*fair equality of opportunities*] e o “princípio da diferença” [*difference principle*]. As liberdades fundamentais do primeiro princípio de justiça são assim especificadas: a liberdade de pensamento e de consciência; as liberdades políticas e liberdade de associação; as liberdades especificadas pela liberdade e integridade da pessoa e os direitos e liberdades abarcados pelo império da lei (RAWLS, 2005, 291).

³ O procedimento em Rawls é dado. Na posição original os princípios são construídos, não o procedimento. No liberalismo político Rawls argumenta que o procedimento seria justo porque ele é equitativo, e esses princípios de justiça seriam justos porque o procedimento é justo.

⁴ Os dois princípios de justiça têm o seguinte enunciado final: “a. Cada pessoa tem o direito igual a um sistema plenamente adequado de liberdades fundamentais iguais que seja compatível com um sistema similar de liberdade 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. 291). O primeiro princípio estabelece que todos os indivíduos possuem acesso às mesmas liberdades básicas, enquanto o segundo prescreve que as desigualdades sociais e econômicas são permitidas à proporção em que beneficiarem os menos favorecidos da sociedade. Ou seja, por meio dos dois princípios de justiça deve ser efetivada a distribuição equitativa de bens primários [*primary goods*] para todas as pessoas, independentemente de seus projetos de vida ou de suas concepções de bem. Rawls destaca constantemente que os mais fundamentais de todos os bens primários são o autorrespeito e a autoestima, ao lado das liberdades básicas, direitos a recursos sociais como a educação e saúde.

A primazia do primeiro princípio de justiça sobre o segundo revela a prioridade do justo sobre o bem, tese sustentada por Rawls na sua concepção política de justiça para um regime democrático constitucional.

1 Uma concepção política [e pública] de justiça

Em sua obra *Political Liberalism*, a justiça como equidade é vista por Rawls como sendo essencialmente uma concepção política de justiça já “desde o começo”, isto é, desde em *Uma teoria da justiça*. Nesse livro ele apresenta “uma defesa ainda mais ampla de como o processo de equidade supostamente funciona” (SEN, 2001, p. 85). A concepção política de justiça se propõe a estabelecer as bases de justificação para questões políticas fundamentais das sociedades democráticas constitucionais contemporâneas. O acordo acerca dos princípios de justiça, agora restrito a aspectos políticos, parte de convicções historicamente estabelecidas ao longo da tradição democrática.

A questão que Rawls levanta aqui é compreender como cidadãos livres e iguais podem cooperar entre si⁵ em uma sociedade ao longo do tempo e endossar uma concepção política de um regime constitucional “apesar de

⁵ A ideia de uma sociedade como um sistema equitativo de cooperação social é assim erigida por Rawls: “a. [...] A cooperação é guiada por regras e procedimentos publicamente reconhecidos, aceitos pelos indivíduos que cooperam e por eles considerados reguladores adequados de sua conduta. b. [...] Termos equitativos de cooperação implicam uma ideia de reciprocidade: todos os que estão envolvidos na cooperação e que fazem a sua parte como as regras e procedimentos exigem, devem beneficiar-se de forma apropriada, estimando-se isso por um padrão adequado de comparação. [...] Como o objeto primário da justiça é a estrutura básica da sociedade, esses termos equitativos são expressos pelos princípios que especificam os direitos e deveres fundamentais no interior das suas principais instituições e regulam os arranjos da justiça de fundo ao longo do tempo, de modo que os benefícios produzidos pelos esforços de todos são distribuídos equitativamente e compartilhados de uma geração até a próxima. c. A ideia de cooperação social requer uma ideia de vantagem racional, ou do bem de cada participante. Essa ideia de bem especifica o que aqueles que estão envolvidos na cooperação, sejam indivíduos, famílias ou associações, [...]” (RAWLS, 2005, p. 16). A ideia de reciprocidade aqui situa-se entre a ideia de imparcialidade, que é altruísta [ser movido pelo bem geral], e a ideia do benefício mútuo, no sentido de obtenção de vantagens por todos em relação à situação presente ou esperada para o futuro. Na justiça como equidade, a reciprocidade é uma relação entre os cidadãos expressa pelos princípios de justiça que regulam um mundo social onde todos se beneficiam. Disso emerge outro ponto: que a reciprocidade é uma relação entre cidadãos numa sociedade bem-ordenada expressa por uma concepção política e pública de justiça. Assim sendo, “os dois princípios de justiça com o princípio da diferença, com sua referência implícita à divisão igual como padrão de comparação, exprimem uma ideia de reciprocidade entre os cidadãos” (RAWLS, 2005, p. 17). O objetivo de Rawls, nesse aspecto, é especificar uma ideia de reciprocidade entre cidadãos livres e iguais de uma sociedade bem-ordenada. Há, contudo, tensões do acordo que surgem de um desejo de preservar os benefícios da injustiça anterior e fazem parte do processo de transição, mas as questões relacionadas a isso, diz Rawls, são abarcadas por uma teoria não-ideal, “e não pelos princípios de justiça para uma sociedade bem-ordenada” (RAWLS, 2005, p. 18).

sustentarem doutrinas abrangentes profundamente opostas, embora razoáveis” (RAWLS, 2005, p. xviii).

Isso seria possível quando “os cidadãos compartilham uma concepção política razoável de justiça” e lhes propicia uma base “sobre a qual a discussão pública de questões políticas fundamentais possa acontecer, resultando numa decisão razoável [...] na maioria dos casos envolvendo fundamentos constitucionais e questões de justiça básica” (RAWLS, 2005, p. xxi). Em alguns casos, pondera Rawls, pode haver, por exemplo, cidadãos que discordem em suas crenças religiosas ou dos planos de vida individuais, mas supõe sejam guiados pelas decisões a entrar em consenso, levando em conta a diversidade entre os membros e chegar aos princípios de justiça política que assegure equidade a todos. No entanto, quando elementos constitucionais não são objeto de discussão os cidadãos podem tomar decisões consoante suas visões mais abrangentes, mas “sempre vai predominar o critério da maioria, como recurso procedimental” (WEBER, 2018, p. 328).

Uma característica essencial de uma sociedade democrática bem-ordenada associada à justiça como equidade é que todos os seus cidadãos endossam essa concepção com base no que Rawls chama [no liberalismo político] de “doutrina filosófica abrangente”. Os cidadãos aceitam “que seus dois princípios de justiça estejam fundamentados nessa doutrina” (RAWLS, 2005, p. xvi). Os princípios de justiça política seriam, assim, fruto de um “procedimento de construção no qual pessoas racionais, sujeitas a condições razoáveis, adotam esses princípios para regular a estrutura básica da sociedade” (RAWLS, 2005, p. xx). Para Amartya Sen, a escolha unânime desses princípios de justiça forma boa parte do trabalho no sistema rawlsiano, o que abrange a escolha das “*instituições* para a estrutura básica da sociedade, bem como a determinação de uma concepção política da justiça, o que Rawls supõe correspondentemente influenciará os comportamentos individuais em conformidade com essa concepção partilhada” (SEN, 2011, p. 86). O liberalismo político pressupõe também que uma doutrina abrangente e razoável não rejeita os princípios fundamentais de um regime democrático.

A concepção da justiça como equidade para uma democracia constitucional [fundada, por assim dizer, em uma Constituição, por garantir direitos e liberdades fundamentais e pela participação política] que é

“razoavelmente sistemática e praticável”, como uma alternativa ao utilitarismo⁶, objetiva proporcionar uma base mais segura e mais aceitável do que a base utilitarista para os princípios constitucionais e para os direitos e liberdades fundamentais (RAWLS, 1985, p. 226). A questão determinante para Rawls é afirmar a prioridade do justo sobre o bem e aceitar o princípio da liberdade igual antes que as partes contratantes conheçam seus objetivos específicos.

A ideia da prioridade do justo é um elemento essencial do liberalismo político de Rawls e exerce um papel central na justiça como equidade. A tese rawlsinana da prioridade da justiça em face do bem consiste em defender a inviolabilidade de determinados direitos fundamentais do indivíduo. A autonomia dos indivíduos não pode ser violada por interesses coletivos do bem comum. O objetivo da justiça é garantir as condições sociais, políticas e jurídicas imprescindíveis para o exercício da autonomia dos cidadãos, tomados como pessoas *morais* livres e iguais.

A autonomia se refere ao procedimento de construção dos princípios de justiça que constituem o objeto do consenso sobreposto [*overlapping consensus*]. “Sua palavra de ordem é a justificação pública. Um possível acordo acerca de uma concepção política de justiça tem como pressuposto o exercício do direito de autolegislação de uma sociedade democrática” (WEBER, 2011, p. 146). Na concepção rawlsiana, a autonomia é produzida pelas condições estabelecidas à posição original. A legitimidade dos princípios escolhidos advém da efetivação dessas condições – de um procedimento justo resultam princípios justos.

Isso significa dizer que uma concepção política de justiça protege direitos e liberdades fundamentais e lhes dá *status* de prioridade, e também inclui medidas para assegurar que todos os cidadãos tenham condições básicas materiais mínimas para garantir esses direitos fundamentais. Só depois é que vamos falar do princípio da diferença e sobre isso haveria um acordo do menu mencionado anteriormente. Por isso, segundo Rawls, temos de estabelecer prioridades.

Outro aspecto da tese da prioridade do justo sobre o bem reside no princípio da neutralidade de justificação do Estado ou à neutralidade ética do

⁶ O utilitarismo - tendo como principais autores Jeremy Bentham e John Stuart Mill - caracteriza-se pela busca da maximização da utilidade como norma de ação individual, das instituições, e como critério de justiça política baseada na utilidade.

direito diante das concepções do bem e das doutrinas abrangentes. O propósito é que uma sociedade marcada pelo *fato do pluralismo* os princípios de justiça que devem regular a vida em comum não podem se apoiar em qualquer concepção particular de vida boa ou em doutrinas morais, filosóficas e religiosas abrangentes. 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).

Muito embora a ênfase na primazia do justo, importa ressaltar que a teoria rawlsiana expressa a ligação entre o justo e o bem. Ou seja, o justo e o bem são complementares, pois uma concepção política de justiça se baseia em várias ideias do bem. Rawls ressalva, porém, que essas ideias do bem devem ser ideias políticas, isto é, devem fazer parte de uma concepção política razoável de justiça, supondo-se que possam ser compartilhadas por cidadãos considerados livres e iguais (RAWLS, 2005, p. 175).

Nesse contexto, a teoria de justiça como equidade de Rawls foi objeto de críticas, particularmente de teóricos da tradição comunitarista como Michael Sandel, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre e Michel Walzer.

Em apertada síntese, o núcleo do debate sobre a justiça travado pelos liberais e comunitaristas repousa na fundamentação de uma teoria política e social moralmente justificável. Os liberais entendem que as normas que pretendem ser moralmente justificadas são qualificadas como *justas* porque são transcendentais ao contexto, enquanto os comunitaristas sustentam que elas são imanentes ao contexto [contextos da comunidade]. No comunitarismo, a concepção de bem é o que informa o direito. É aquilo que é justo ou injusto. No liberalismo, a defesa radica na neutralidade ética do direito.

Na avaliação de Forst, as principais objeções desses teóricos foram lançadas em direção às diferenças metodológicas e normativas essenciais sobre a natureza da fundamentação da teoria rawlsiana, que se abstrai dos contextos sociais concretos e a tônica na primazia das liberdades individuais diante das concepções substantivas do bem (FORST, 2010, p. 10).

O principal propósito aqui, porém, não é tratar dessas duas correntes de pensamento, mas examinar a crítica de Michael Sandel ao liberalismo político de Rawls com base na sua obra *O liberalismo e os limites da justiça* [*Liberalism*

and the Limits of Justice], especificamente no tocante a prioridade do justo em relação às concepções do bem.

2. Os limites do liberalismo à luz da crítica de Sandel

A ideia da prioridade do justo sobre o bem é defendida por Rawls como sendo um elemento essencial de sua teoria liberal e tem um papel central na justiça como equidade como uma concepção política e pública de justiça, em particular na obra *Political Liberalism*, cujas principais características estruturais da concepção da justiça como equidade, conforme o autor, foram elaboradas com maior clareza⁷.

Uma dos aspectos essenciais da concepção política e pública de justiça de Rawls é a sua independência de doutrinas morais abrangentes. A posição nesse sentido visa possibilitar um acordo sobre a concepção de justiça restrita ao domínio do político. A restrição ao domínio do político é, portanto, a condição para tal acordo. As doutrinas morais abrangentes podem endossar os princípios de justiça, porém estes não podem derivar dessas doutrinas. “A concepção política de justiça tem, pois, a característica de ser autossustentada” (WEBER, 2018, p.325).

Segundo Rawls, as características que ilustram o modo pelo qual uma concepção política de justiça sustenta-se por si própria, são as seguintes:

- a) Ela se aplica primariamente à estrutura básica da sociedade [que no caso da justiça como equidade, supõe-se que se trata de uma sociedade democrática]. Essa estrutura consiste das principais instituições políticas, econômicas e sociais e de como elas se articulam em um sistema unificado de cooperação social.
- b) Ela pode ser formulada independentemente de qualquer doutrina abrangente religiosa, filosófica ou moral. Embora suponhamos que possa ser derivada de uma ou mais doutrinas abrangentes [...], apoiada por elas ou relacionadas a elas, tal concepção não pressupõe nem é formulada com base em nenhuma doutrina dessa natureza.
- c) Todas as suas ideias fundamentais – análogas as que se apresentam no liberalismo político, tais como de sociedade política concebida como um sistema equitativo de cooperação social e a dos cidadãos considerados

⁷ Para a justiça como equidade a ideia de uma sociedade bem-ordenada é entendida como uma sociedade efetivamente regulada por uma concepção política e pública de justiça. Seu propósito visa alcançar um consenso sobreposto estável duradouro. Isso significa dizer que pode ser acatada pelas principais doutrinas religiosas, filosóficas e morais que subsistem ao longo do tempo em uma sociedade bem-ordenada. Rawls supõe que esse consenso representaria a unidade social que mais possivelmente estaria ao alcance em um regime democrático constitucional.

razoáveis e racionais, livres e iguais – pertencem à categoria do político e são conhecidas da cultura política pública de uma sociedade democrática e de suas tradições de interpretação da Constituição e das leis fundamentais, assim como de seus documentos históricos significativos e textos políticos amplamente conhecidos (RAWLS, 2005, p. 376).

Com efeito, as ideias desenvolvidas por Rawls no *Liberalismo político* demonstram que uma sociedade bem-ordenada não pode ter por fundamento crenças morais abrangentes ao argumento de que isso seria impossível nas sociedades democráticas contemporâneas, caracterizadas pela pluralidade de concepções religiosas, filosóficas e morais.

Para Rawls, o liberalismo político pressupõe que, “para propósitos políticos, uma pluralidade de doutrinas abrangentes e razoáveis e, ainda assim, incompatíveis seja o resultado normal do exercício da razão humana dentro da estrutura das instituições livres de um regime democrático constitucional” (RAWLS, 2005, p. xvi). De modo efetivo, numa sociedade democrática liberal a razão pública é a razão de cidadãos na medida em que compartilham uma cidadania igual e que enquanto “corpo coletivo” [*collective body*] exercem um poder político uns sobre os outros na medida em que promulgam leis e emendam sua constituição (RAWLS, 2005, p.214). Assim, todos os cidadãos podem entender seu papel e compartilhar de igual modo seus valores políticos. A razão pública “rege o discurso público. Usam-na os cidadãos, quando fazem a defesa política de algo no foro público” (NEDEL, 2000, p.39).

Os valores do espaço político referem-se à estrutura básica da sociedade e “especificam os termos fundamentais da cooperação política e social”. Ele fornece como exemplos de valores políticos: “os valores da igual liberdade política e civil; igualdade equitativa; os valores da reciprocidade econômica de oportunidades; as bases sociais do respeito mútuo entre os cidadãos” (RAWLS, 2005, p. 139).

Nessa perspectiva, depois de contextualizar os aspectos mais importantes do liberalismo político de Rawls, concebido como uma concepção política de justiça, em sua obra *Liberalism and the Limits of Justice* [*Liberalismo e os limites da justiça*], Sandel o analisa, especificamente, por meio de três objeções. A primeira oposição se refere ao afastamento ou a reserva de *questões morais abrangentes* para propósitos políticos. A segunda diz respeito ao *fato do pluralismo razoável* sobre o bem, também envolvendo questões de justiça. A

terceira objeção é sobre a restrição indevidamente severa do âmbito da *razão pública*.

No que tange à *primeira objeção*, apesar da importância dos valores políticos aos quais Rawls apela, Sandel afirma que para “propósitos políticos” não se mostra razoável o afastamento ou a exclusão de reivindicações decorrentes de doutrinas morais e religiosas abrangentes. Isso porque ele entende ser razoável contrabalançar as controvérsias morais e religiosas em prol do acordo político que depende em parte de qual das doutrinas morais ou religiosas contendoras é verdadeira (SANDEL, 1998, p.196).

Mesmo porque, algumas das reivindicações que emergem do interior das doutrinas abrangentes podem ser verdadeiras, o que leva Sandel à seguinte indagação:

Se o liberalismo político, portanto, permite que algumas dessas doutrinas possam ser verdadeiras, então qual é a garantia que nenhuma possa gerar valores suficientemente convincentes para quebrar a estrutura, por assim dizer, e moralmente superar os valores políticos da tolerância, da equidade, e cooperação social baseada no respeito mútuo? (SANDEL, 1998, p. 197).

A questão que subjaz aqui, contudo, é que na medida em que Rawls almeja assegurar a cooperação social com base no respeito mútuo na sociedade bem-ordenada ele também defende a necessidade de pôr de lado os ideais morais e religiosos. A justificativa de Rawls é que as doutrinas morais abrangentes possuem diferentes concepções de bem, de vida boa e, por isso, elas poderiam impedir que esse objetivo fosse alcançado. Mas isso não quer dizer que nas sociedades democráticas diferentes concepções de vida boa não sejam apresentadas e defendidas. Rawls não só admite isso como acha fundamental que elas endossem os princípios de justiça como equidade.

No entanto, a questão que Sandel coloca nesse ponto não é se a cooperação social baseada no respeito mútuo é relevante, mas por que seria *necessário* afastar as convicções morais e religiosas para assegurar a cooperação social com base no respeito mútuo (SANDEL, 1998, p. 197). O que garantirá que o interesse de assegurar a cooperação social com base no respeito mútuo seja sempre tão necessário a ponto de superar qualquer interesse concorrente que possa surgir de uma visão moral ou religiosa, questiona Sandel.

Nessa linha, Sandel especula que um modo de garantir a prioridade da concepção política de justiça e, portanto, a prioridade do justo seria negar que

qualquer uma das concepções morais ou religiosas que ela defende pudesse ser verdadeira. Isso implicaria o liberalismo político precisamente no tipo de afirmação filosófica que procura evitar. Às vezes, Rawls enfatiza que o liberalismo político não depende do ceticismo sobre as alegações de doutrinas morais e religiosas abrangentes (SANDEL, 1998, pp. 196-197).

Assim, para Sandel, não parece ser uma posição razoável se o liberalismo político não consegue oferecer uma resposta convincente para as questões políticas quando estão envolvidas questões morais e religiosas importantes que ficaram de fora do espectro deliberativo. Todavia, conforme referenciado acima, Rawls não trata de excluí-las, mas apenas de dispensar o recurso a elas, pois dificultariam um acordo por estar em jogo uma concepção política e pública de justiça.

Na verdade, a questão de fundo para Sandel é saber até que ponto essas doutrinas morais e religiosas são ou não capazes de “superar valores políticos”. Segundo Sandel, afirmar que se trata de domínios diferentes - de um lado os valores políticos [elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica] e, de outro, as doutrinas morais e religiosas [vida privada e associações voluntárias] - não resolve a questão, pois nenhum conflito surgiria. Assim, não faria sentido dizer, como fez Rawls, que os valores políticos teriam de se sobrepor a quaisquer valores não-políticos [valores éticos, religiosos ou diferentes concepções de bem] que entrem em conflito com eles (SANDEL, 1998, p. 197). Sandel, porém, não fundamenta seu argumento da inexistência de conflitos. Logo, restaria enfraquecida sua objeção a Rawls ter estabelecido a prioridade do primeiro princípio em relação ao segundo.

Mas para demonstrar que a prioridade do justo em relação ao bem não pode ser sustentada, Sandel traz ao debate questões como o aborto e a escravidão⁸. Diz que uma opinião contra ou a favor em ambas as questões não pode obstar argumentos morais ou religiosos importantes. Trata-se aqui de saber qual das doutrinas morais é verdadeira.

Ocorre, contudo, que o assunto do aborto não é objeto de debate no nível de princípios, mas tema a ser tratado no estágio legislativo. Já a questão da escravidão pode ser solucionada “a partir do primeiro princípio de justiça de Rawls e sem apelo aos valores morais e religiosos”. [...] O recurso aos direitos

⁸ Especificações mais detalhadas sobre essas questões em (SANDEL, 1998, pp. 197-202).

fundamentais é suficiente para condenar quaisquer formas de escravidão” (WEBER, 2018, p. 326). Ou seja, embora possam endossar a defesa desses direitos, é dispensável o recurso às doutrinas morais abrangentes para condenar a escravidão.

A *segunda objeção* diz respeito ao fato do pluralismo razoável e questões de justiça. Ao pontuar que no liberalismo político a defesa da prioridade do justo sobre o bem depende da afirmação de que sociedades democráticas modernas são caracterizadas por um fato do pluralismo razoável [*fact of reasonable pluralismo*], Sandel assevera que, embora seja verdade que nas sociedades democráticas as pessoas mantêm uma variedade de visões morais e religiosas conflitantes, não se pode dizer de que haja um pluralismo razoável sobre moralidade e religião que também não se aplique a questões de justiça (SANDEL, 1998, p. 196).

No entanto, o liberalismo político não se baseia mais numa concepção kantiana de pessoa [concepção metafísica], mas em uma certa característica das sociedades democráticas - uma concepção normativa de pessoa [indica o dever ser] que passou a definir a identidade pública do cidadão. Essa característica é descrita por Rawls como um fato - “o fato do pluralismo razoável”. O fato do pluralismo razoável resulta do exercício da razão na estrutura das instituições livres de um regime democrático constitucional. Desacordos sobre questões morais e religiosas, argumenta Rawls, são “resultado normal do exercício da razão humana” dentro da moldura de instituições livres de um sistema democrático constitucional.⁹

Nessa perspectiva, Sandel admite essa mudança na sustentação da primazia do justo sobre o bem e refere que “a assimetria entre o justo e o bem” toma como base “o fato do pluralismo razoável” (SANDEL, 1998, p. 203). Todavia, o ponto que Sandel ataca diz respeito à insuficiência do fato do pluralismo razoável fixar a prioridade das questões de justiça.

⁹ “A modern democratic society is characterized not simply by a pluralism of comprehensive religious, philosophical, and moral doctrines but by pluralism of incompatible yet reasonable comprehensive doctrines. No one of these doctrines is affirmed by citizens generally. [...] Political liberalism assumes that, for political purposes, a plurality of reasonable yet incompatible comprehensive doctrines is the normal result of the exercise of human reason within the framework of the free institutions of a constitutional democratic regime” (RAWLS, 2005, p. xvi).

O liberalismo político deve assumir não apenas que o exercício da razão humana em condições de liberdade produzirá divergências sobre a vida boa, mas também que o exercício da razão humana sob condições de liberdade não produzirá desacordos sobre a justiça. O "fato do pluralismo razoável" sobre a moralidade e a religião cria uma assimetria entre o justo e o bem apenas quando associado à suposição de que não há "fato de pluralismo razoável" comparável em relação à justiça (SANDEL, 1998, pp. 203-204).

Ou seja, no liberalismo político o fato do pluralismo razoável só valeria para as doutrinas morais abrangentes, não para questões de justiça. Sandel argumenta, porém, que surgem controvérsias sobre a justiça e que, por isso, não seria possível garantir "um fato do pluralismo razoável" para a moral ou à religião que não seja aplicável às questões de justiça.

Nas questões de justiça existem desacordos sobre quais devem ser os princípios de justiça e divergências principalmente sobre como esses princípios devem ser aplicados, diz Sandel. Ele cita como exemplo, entre outros, a liberdade de expressão, que é um dos direitos e liberdades básicos. Haveria concordância da liberdade de expressão constar da lista de direitos fundamentais. Mas poder-se-ia discordar se o direito à liberdade de expressão deve ou não proteger, em alguns casos concretos, como por exemplo, manifestações raciais, representações pornográficas violentas ou toda e qualquer publicidade comercial. "Esses desentendimentos, vigorosos e até mesmo intratáveis, podem ser consistentes com a concordância, no nível de princípio, de que uma sociedade justa inclui um direito básico à liberdade de expressão" (SANDEL, 1998, p. 204).

O argumento de Sandel aponta, assim, que nas sociedades democráticas existem controvérsias não somente sobre questões morais e religiosas, mas também sobre questões de justiça, e que as decisões sobre justiça poderiam então se socorrer de ideais morais e religiosos abrangentes, o que o leva a deduzir que a prioridade do justo em relação ao bem não se sustentaria. Isto é, não haveria motivos suficientes para justificar que as deliberações acerca da justiça não podem se valer de ideais morais e religiosos abrangentes.

No entanto, é possível dizer que Rawls não afirma a inexistência do pluralismo em questões de justiça, nem mesmo deixa transparecer implicitamente a sua não-existência. Ao revés, a prova inconteste desse pluralismo é a necessidade de escolha perante um grupo de concepções de

justiça encontradas na tradição da Filosofia Política, e a posição original, como visto anteriormente, é um procedimento de seleção.

A controvérsia da restrição dos ideais morais e religiosos prossegue agora na esfera da razão pública, diretriz que nos leva à terceira e última crítica de Sandel.

A *terceira objeção* diz respeito à excessiva restrição do âmbito da razão pública liberal. O ponto de divergência aqui refere-se 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, pp. 210-211).

Desse modo, antes mesmo de se refletir e deliberar sobre uma contenda moral ou religiosa, a razão pública liberal traria uma restrição que afastaria uma dimensão de reflexão e deliberação. A questão desse limite da razão pública é que a vida política que ela descreve “deixa pouco espaço para o tipo de deliberação pública necessária para testar a plausibilidade das contendas de moralidades abrangentes - para persuadir outros sobre os méritos de nossos ideais morais, para ser persuadidos por outros dos méritos deles” (SANDEL, 1998, p. 211).

Nesse aspecto, Rawls afirma, todavia, que os limites da razão pública não se aplicam a todas as questões políticas, mas apenas àquelas que envolvem elementos constitucionais essenciais para os quais o acordo se faz necessário e às questões de justiça básica. Os elementos constitucionais essenciais são de dois tipos:

- 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).

Esses elementos constitucionais formam o núcleo central da concepção política de justiça e, portanto, o conteúdo da razão pública que, de acordo com Rawls, tem “caráter liberal” em um sentido muito amplo. Isso quer dizer que além de especificar os direitos, liberdades e oportunidades fundamentais citados, atribui uma prioridade especial a eles, principalmente no que diz respeito às diferentes concepções de bem (RAWLS, 2005, p. 223). Portanto, o destaque para a aceitação dos princípios de justiça gira em torno de valores políticos. Os elementos constitucionais essenciais e a justiça básica são “justificáveis perante todos os cidadãos” (RAWLS, 2005, p. 224).

Em outros termos, a razão pública diz respeito apenas ao objeto do acordo sobre os princípios de justiça que impõe independência das doutrinas morais abrangentes. Quanto a outras questões políticas - chamadas de “razões não-públicas”¹⁰ - Rawls diz que “geralmente é altamente desejável resolver questões políticas invocando os valores da razão pública. No entanto, isso pode não ser sempre assim”. Isso significa que muitos aspectos ficam de fora da “argumentação pública no fórum público” (RAWLS, 2005, pp. 214-215). Ele cita como exemplo de razões-não públicas diversos tipos de associações, tais como igrejas, universidades e sociedades científicas. Sua argumentação é pública em relação aos seus membros, mas não-pública com respeito à sociedade política e aos cidadãos em geral (RAWLS, 2005, p. 220).

Para Sandel, contudo, mesmo a defesa do liberalismo político ao direito fundamental à liberdade de expressão, por exemplo, ele limitaria “severamente” os tipos de argumentos que são contribuições legítimas para o debate político, especialmente sobre questões constitucionais e de justiça básica. Essa limitação reflete na prioridade do justo sobre o bem, uma vez que não apenas o governo não pode endossar uma ou outra questão do bem, mas até os cidadãos não

¹⁰ Sobre a especificação das “razões não-públicas”, ver (RAWLS, 2005, p. 220 e ss.).

poderiam introduzir “suas convicções morais ou religiosas, ao menos quando debatem questões de justiça e direitos” (SANDEL, 1998, p. 211).

Mas Rawls justifica que essa limitação é exigida pelo *ideal de razão pública*. De acordo com o ideal de razão pública o debate político deve ser conduzido somente em termos de *valores políticos* que todos os cidadãos podem razoavelmente esperar que aceitem. Como os cidadãos de sociedades democráticas não compartilham concepções morais religiosas abrangentes, a razão pública não deve se referir a tais concepções, sustenta Rawls.

Isso porque, como já referido, o acordo político em torno dos princípios, selado sob o véu da ignorância, diz respeito aos elementos constitucionais essenciais. Os temas controvertidos são afastados da agenda política e serão decididos em outro estágio [o estágio legislativo] em que o véu da ignorância é parcialmente suspenso. Nessa fase os cidadãos discutirão a partir de suas concepções de bem e, também, “endossarão os princípios de justiça a partir dessas concepções. O limite delas, no entanto, são os princípios de justiça política. A solução de possíveis conflitos precisa estabelecer prioridades, mas deve fazê-lo a partir de um critério objetivo comum” (WEBER, 2018, p. 326). Ou seja, é certo que existe um pluralismo razoável acerca da justiça. A questão é julgar qual ou quais dos princípios têm mais chance de ser objeto de consenso sobreposto razoável e duradouro para orientar as principais instituições sociais e políticas. É dizer o que de fato é relevante para o domínio do político, sendo essencial, porém, para a estabilidade da justiça política como equidade que os valores desse domínio sejam endossáveis pelas doutrinas abrangentes.

Conclusão

A crítica levantada por Sandel ao liberalismo político em suas três principais objeções - a relação entre valores políticos e morais, o fato do pluralismo razoável e sobre a ideia de razão pública - consiste em contestar a prioridade do justo sobre o bem, dado que do ponto de vista da justificação dos princípios de justiça eles não poderiam ser defendidos sem alguma noção de bem. Isto é, sem qualquer concepção de vida boa, porque tornaria a vida pública carente de significados morais.

As afirmações de Rawls em *O liberalismo político*, no entanto, sugerem que as interpretações que sustentam as críticas de Sandel estariam equivocadas e a resposta deveria ser resumida a esclarecimentos contra os erros interpretativos, esforço evidenciado na ênfase dada por Rawls sobre a relação entre o justo e o bem.

O liberalismo político apresenta uma concepção de justiça para as principais instituições da vida política e social, não para a vida como um todo, porque isso é de justificação pública, atribuindo-se prioridade a certos direitos e liberdades básicas. Não significa, porém, que essa prioridade implique que uma concepção política liberal de justiça não possa utilizar nenhuma ideia do bem, uma vez que o direito e o bem são complementares. Ou seja, uma concepção de justiça deve basear-se em várias noções do bem, mas as admitidas devem ser ideias políticas.

Assim sendo, as ideias do bem podem ser livremente inseridas, quando necessárias, para completar a concepção política de justiça, contanto que sejam políticas. São ideias compartilhadas por cidadãos considerados livres e iguais, isto é, devem fazer parte de uma concepção política razoável de justiça de um regime constitucional e não pressupõem qualquer doutrina abrangente específica, mas aquelas latentes na cultura política e pública de uma sociedade democrática.

Na justiça como equidade, essa restrição se expressa pela prioridade do justo. Isso significa que as ideias do bem devem respeitar os limites da concepção liberal política e pública de justiça e exercer um papel em seu interior.

Referências

FORST, Rainer. **Contextos de justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo**. Tradução Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.

HONNETH, Axel. **Sufrimento de indeterminação**. Tradução Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

NEDEL, José. **A teoria ético-política de John Rawls: uma tentativa de integração de liberdade e igualdade**. Porto Alegre: EDIPURS, 2000.

RAWLS, John. **Political liberalism**. Expanded ed. New York: Columbia University Press, 2005.

_____. **Justiça como equidade: uma reformulação**. Organizado por Erin Kelly. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. RAWLS, John. **A Theory of Justice**. Rev. Ed. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

_____. Justice as fairness: political not metaphysical. *Philosophy and Public Affairs*, v. 14, 3, p. 223-251, 1985. Disponível em: <http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/rarneson/Philosophy%20167/Rawlsjusticeasfairness.pdf>. Acesso em: 13 nov. 2018.

SANDEL, Michael. **Liberalism and the limits of justice**. 2. ed. Cambridge University Press, 1998.

SEN, Amartya. **A Ideia de Justiça**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

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. **Ethic@**. Florianópolis, v. 10, n. 3, p. 131-153, dez.2011.

6. O uso da dialética¹ no pensamento político de Hannah Arendt

Hellen Maria de Oliveira Lopes²

Ao entrarmos em contato com o pensamento de Hannah Arendt, deparamo-nos com uma narrativa da história dos acontecimentos políticos. Por mais que não gostasse de ser chamada de filósofa, Arendt traz para sua narratividade a reflexão própria da filosofia que guia em direção à compreensão dos acontecimentos, assim como a fragilidade das relações humanas diante de cenários imprevisíveis. A filosofia apresentada por Arendt leva ao exercício do pensamento, especialmente ao que aqui nos interessa que é a relação dos homens na esfera do político. O político pensado pela autora se constitui da relação “entre os homens” e não anterior a isso.

Partindo desta possibilidade de exercitarmos o pensamento, levados aqui pela filosofia política dos escritos de Arendt, analisaremos os aspectos dialéticos presentes na ideia de ação, enquanto participação e suas implicações no conceito de pluralidade relacionada ao exercício do político, entendendo que o político se constitui entre os homens no espaço da visibilidade. Para que possamos compreender melhor a dialética inserida no pensamento arendtiano, tomamos por base o pensamento de Aristóteles que muito influenciou sua filosofia.

Grosso modo, a dialética é o método utilizado com o objetivo de se obter a solução de uma determinada questão por meio do diálogo. Ou seja, a característica marcante do método dialético é a discussão em torno de um dado tema. Em Aristóteles a dialética parte de opiniões compartilhadas o que retira

¹ Ao utilizarmos o conceito de dialética no trato da questão política em Hannah Arendt, queremos abordar uma dialética da ação política. Ou seja, tratamos do aspecto *agonístico*, da disputa presente no pensamento arendtiano. Nos afastamos da dialética hegeliana que, de acordo com Arendt, busca desenvolver os contrários de modo que eles não tendem à destruição, “mas se desenvolvem suavemente, transformando-se um no outro, pois as contradições promovem o desenvolvimento e não a paralisam – assenta-se em um preconceito filosófico muito mais antigo: que o mal não é mais do que um modus privativo do bem, que o bem pode advir do mal; que, em síntese, o mal é apenas a manifestação temporária de um bem ainda oculto. Tais opiniões, desde há muito veneradas, tornaram-se perigosas” (ARENDR, 2018b, p. 133).

² Professora de Filosofia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão – IFMA- campus Caxias. Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. (E-mail: lopes.hellenmaria@gmail.com).

do método sua caracterização como ciência, como ocorre em Platão³. “A dialética”, de acordo com Berti, “pode ser aplicada a qualquer tema, ser usada em qualquer contexto, com a condição de que exista um interlocutor disposto a sustentar uma tese própria em resposta a perguntas” (BERTI, 2010, p. 271).

Este é o modo como Aristóteles apresenta a dialética em sua “Tópica”. Ela é posta em um sentido que abarca vários temas, ao contrário dos temas relacionados à ciência, embora a dialética também seja utilizada, ou, de acordo com Aristóteles, seja útil à ciência. Na lista de utilidades da dialética, o filósofo diz que ela,

(...) tem ainda utilidade em relação às bases últimas dos princípios usados nas diversas ciências, pois é completamente impossível discuti-los a partir dos princípios peculiares à ciência particular que temos diante de nós, visto que os princípios são anteriores a tudo o mais (ARISTOTLE. 1960, 101 b).

A história da política engendrada pelos gregos que fez emergir o espírito da liberdade e a garantia de participação nos assuntos públicos, ainda é, nos nossos dias, um modelo de racionalidade que capacita à participação nos assuntos comuns da comunidade. Em meio aos conflitos de ideias e teorias do melhor modo de agir, o modelo apontado pelos gregos ainda serve de farol especialmente porque a liberdade para argumentar era preservada. Ou seja, na noção de “coisa pública” da *polis* grega floresce a ideia da pluralidade, entendida como a multiplicidade de ideias que se apresentam porque os homens são no plural, conseqüentemente, as ideias são no plural. É claro que, como é de conhecimento de todos, a participação na esfera pública grega não era plena, pois nem todos eram aptos para tal.

O que interessa para nossos propósitos postos aqui é a liberdade possibilitadora de argumentos, ou melhor, a possibilidade do embate dialético na esfera pública com o objetivo de garantir a liberdade política da ação humana. Ao se inserirem no espaço público, os indivíduos lançam suas opiniões para que, argumentadas dialeticamente, a opinião geral prevaleça. Assim é

³ A desconfiança platônica em relação às opiniões fez com que o filósofo se voltasse para a busca das verdades absolutas. Arendt se refere à essa rejeição de Platão à *doxa*, ao afirmar que: “Estreitamente ligada à dúvida sobre a validade da persuasão está, em Platão, a furiosa denúncia da *doxa*, ou opinião, que além de permear nitidamente todas as suas obras políticas veio a tornar-se uma das pedras angulares do seu conceito de verdade. A verdade platônica, mesmo à falta de qualquer menção à *doxa*, é sempre entendida como diametralmente oposta à opinião. O espetáculo de Sócrates submetendo sua própria *doxa* às opiniões irresponsáveis dos atenienses e sendo derrotado por maioria de votos levou Platão a desdenhar as opiniões e a desejar parâmetros absolutos” (ARENDR, 2010b, p. 48).

apresentado o raciocínio dialético por Aristóteles, em que afirma que “o raciocínio dialético é dialético quando parte de opiniões geralmente aceitas” (ARISTOTLE, 1960, 100 b). Esta é uma característica que marca a dialética aristotélica, a partida se dá pelas opiniões em debate e não por argumentos científicos, como mencionado anteriormente. Berti esclarece que:

Aristóteles radicou firmemente a dialética no campo das opiniões dos homens, isto é, das opiniões autênticas, constituindo não uma ciência e tampouco um ponto de vista arbitrário e completamente subjetivo, mas sim uma posição que se deve levar em consideração porque e apenas porque é efetivamente professada por um certo número de pessoas (BERTI, 2010, p. 405).

Há, desta maneira, uma abertura para que todos os indivíduos possam expressar suas opiniões. Porque existe um reconhecimento tanto dos indivíduos que não se utilizam de métodos sofisticados de argumentação quanto dos dialéticos experientes. O ponto de relevância que une tanto o argumento comum quanto o do dialético experiente está no fato de eles compartilharem uma mesma racionalidade e, desta maneira, as bases de suas experiências são semelhantes. A semelhança que poderia engendrar um acordo tácito entre as posições enfraqueceria o movimento dialético e com isso a própria disputa de ideias característica da política. O compartilhamento de racionalidade garante um ponto de partida comum o que não é suficiente para que opiniões contrárias não ocorram. Aristóteles nos mostra que “são argumentos dialéticos os que raciocinam com base em premissas geralmente aceitas para chegar à contraditória de uma dada tese” (ARISTOTLE, 1955, 165 b).

Os posicionamentos contrários são o que, dentro de um debate, tendem a impulsionar a deliberação para o melhor direcionamento possível das questões no interior das comunidades políticas. Como as premissas devem ser aquelas que, de certa forma, já fazem parte da racionalidade da comunidade, todo aquele argumento que destoar da forma de organização e não for capaz de se sustentar racionalmente no debate, tende a ser superado por um argumento mais forte. Isso nos levaria ao que Aristóteles classificou como um “*Problema Dialético*”, que é para o filósofo:

(...) um tema de investigação que contribui para a escolha ou a rejeição de alguma coisa, ou ainda, para a verdade e o conhecimento, e isso quer por si mesmo, quer como ajuda para a solução de algum outro problema do mesmo tipo (ARISTOTLE, 1960, 104 b).

É importante ressaltar que no debate dialético o que são desconsiderados, após as refutações, são os argumentos e não os indivíduos. Isso pode, em uma primeira observação, parecer absolutamente óbvio. Porém, o que pretendo ressaltar é que, mesmo os argumentos tendo sido refutados, os indivíduos continuam fazendo parte e tomando lugar no espaço da discussão. Não há, com a eliminação do argumento proposto, um banimento do indivíduo do lugar do debate.⁴

Este aspecto traz, para a dialética aristotélica, uma característica política⁵. Possibilitar a manifestação das opiniões para a tomada de decisões é um elemento importante da política assim como da dialética. É no debate de ideias e na pluralidade das manifestações que a democracia se fortalece. Ao ser cerceado o direito de participação e deliberação na esfera pública, a comunidade política abre precedentes para a instauração de regimes tirânicos.

A manifestação pública das opiniões é o que, entre outras coisas, especifica a liberdade própria de uma política democrática. Nesse ponto, o debate dialético das ideias serve para fomentar e fortalecer os regimes que permitem a participação de todos, para que nestes, a busca pela realização do bem para toda comunidade seja o fim da política. Aqui, no que se refere ao uso da dialética na esfera pública, ela tem como principal característica tornar visível os vários argumentos e permitir que a pluralidade das opiniões façam parte do debate. Assim são as *Endoxas* aristotélicas que trazem um aspecto político relevante para a esfera pública, o da participação plural. Arendt segue o pensamento aristotélico ao afirmar que, “[...] o critério do logos, discurso coerente, não é a verdade ou falsidade, mas sim o sentido” (ARENDR, 2011, p. 111).

⁴ Precisamos esclarecer que o desenvolvimento desta ideia é pautada no pensamento de Aristóteles no qual assegura a participação de todas as vozes no debate. Ao definir uma proposição dialética, por exemplo, Aristóteles nos diz que, em sua *Tópica*, que ela “consiste em perguntar alguma coisa que é admitida por todos os homens, pela maioria deles ou pelos filósofos, isto é, ou por todos, ou pela maioria, ou pelos mais eminentes” (ARISTOTLE. *Topica*. X, 104 a.). Fora do pensamento aristotélico, é de conhecimento que na Antiguidade, algumas ideias que não eram aceitas em suas defesas não só eram refutadas como poderiam levar ao banimento os seus defensores. É o caso de Anaxágora que foi obrigado a deixar Atenas durante o governo de Péricles; Protágoras que também foi condenado a deixar Atenas, vindo a falecer em um naufrágio que o levava para o exílio; assim como Sócrates que foi condenado a morte (Cf. BERTI, 2010, p. 394).

⁵ De acordo com André Duarte, “a experiência antiga de liberdade era, pois, essencialmente espacial e relacional, vinculando-se imediatamente ao mundo das aparências que se estabelece entre os homens e que desaparece onde quer que o indivíduo se encontre isolado de seus companheiros” (DUARTE, 2018, p. 142).

A pluralidade dos homens é o que pode garantir a importante troca de ideias e sentido na comunidade política que só é possível, porque há, entre os homens, a comunicabilidade, porque os homens não foram criados para o eterno isolamento. E porque a linguagem, como característica primeira da comunicabilidade é, “[...] o único meio no qual o invisível se pode tornar manifesto num mundo de aparências” (ARENDDT, 2011, p. 125). A análise do mundo necessita da linguagem. A linguagem aparece no pensamento de Arendt como um instrumento que capacita o homem a trazer o invisível ao mundo das aparências. É o modo no qual o espírito tem a capacidade de reestabelecer sua ligação com o mundo aparente e com a experiência humana

A linguagem aparece como a abertura para o pensamento manifestar-se no mundo dos fenômenos. Assim, busca-se na linguagem, em suas mais variadas acepções, uma evidência fenomênica a partir da qual devemos partir. O logos é, então, a linguagem, porque está sempre encarnada em esquemas conceituais historicamente determinados. Não é que o homem não possa se elevar acima dessa particularidade, ele pode; mas sempre a partir dela.

A inter-relação entre pensamento e mundo é mediada pela linguagem, a falada, especialmente. A fala e o pensamento são autenticados, de acordo com Arendt, por meio da evidência, daquilo que aparece e pode ser descrito por palavras, jamais em uma “contemplação muda” (ARENDDT, 2011, p. 134). E a isso se deve ressaltar que, mesmo quando estou só (em solitude), realizo um diálogo comigo mesmo, pois o pensar é uma atividade do espírito capaz de proporcionar esse diálogo silencioso.

Porém, o diálogo silencioso de mim comigo mesmo cessa a qualquer momento, é fragilmente interrompido. Para o pensamento “[...] a demanda de sentido não produz nenhum resultado que sobreviva à atividade” (ARENDDT, 2011, p. 136), isto porque o pensamento, como visto anteriormente, não busca a verdade, porque não é um processo cognitivo, busca sentido ⁶

É sob a influência do pensamento clássico, no qual aqui destacamos o pensamento aristotélico, que vemos os pressupostos do debate dialético

⁶ É importante observar que o pensamento não tem como fim a busca da verdade por não ser um processo cognitivo, Arendt com isso busca, entre outras coisas, romper com a dualidade entre sujeito cognoscente e o mundo como objeto cognoscível, típico do pensamento metafísico. Para Passos, “[...] o que Arendt fez foi trazer as análises da faculdade do pensamento para a esfera dos fenômenos, rompendo com as antigas amarras metafísicas, as quais limitavam o homem a compreender o mundo como uma esfera bipolar, na qual de uma lado há o sujeito cognoscente e de outro o objeto cognoscível” (PASSOS, 2017, p. 37).

presente no pensamento político de Hannah Arendt. A dialética do pensamento arendtiano se mostra, assim como Aristóteles o faz, a importância da comunidade participativa a partir da constituição da esfera pública que é entendida como o lugar de todos, o lugar do comum, o lugar que dá sentido à ação humana e à sua linguagem ou, nas palavras de Arendt: “a política trata da convivência entre diferentes. Os homens se organizam politicamente para certas coisas em comum, essenciais num caos absoluto, ou a partir do caos absoluto das diferenças” (ARENDR, 2018, p. 21-22).

O exercício do ser político é uma atividade que não podemos compreender se esta não se der entre os indivíduos no espaço da visibilidade como afirmou Arendt, “onde quer que as pessoas se reúnam, o mundo se introduz entre elas e é nesse espaço intersticial que todos os assuntos humanos são conduzidos” (ARENDR, 2010b, p. 159). É na prática da convivência e na interação dialógica que a atividade política se efetiva. Isso demonstra a importância da ação e do diálogo presente na atividade política, sem os quais essa atividade tende ao esvaziamento. “Uma vida sem discurso e sem ação”, afirma Arendt, “é literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens” (ARENDR, 2010a, p. 221). Dessa maneira, a política é uma atividade pública que tem na ação e no discurso seu ponto central, além, é claro, da pluralidade dos homens. Essa afirmação traria uma obviedade se não levássemos em consideração que, especialmente na modernidade, a ascensão do social veio trazer um certo obscurantismo à esfera pública na qual a política se revela.

A esfera social é o local “no qual os interesses privados assumem importância pública” (ARENDR, 2010a, p.42).⁷ Ao serem inseridas as questões

⁷ É importante destacar que a diferenciação feita por Arendt no que diz respeito à formação da esfera social e seu mote de ação, e a esfera pública e seu mote de ação. De acordo com Aguiar: “Na perspectiva antiga, a esfera pública é o espaço em que entram somente ações (*praxis*) e palavras (*lexis*) que dignificam o homem, que o tornam distinto do animal humano. Nessa esfera, o homem adentra como ser livre, capaz de tomar atitudes e agir espontaneamente, sem o constrangimento das necessidades ou forma outra de coação. Dimensão do reconhecimento, a política oferece um espaço na memória da comunidade para a imortalização dos homens como seres singulares. Já a esfera privada é a dimensão em que os homens, privados do mundo, exercem atividades constrangidos pelo fato de serem animais como os demais animais (*labor*) ou, então, realizam atividades cuja execução exige a retirada do mundo, mesmo que retornem e necessitem do mundo público para adquirir realidade, como no caso da arte, do trabalho (*work*) e a atividade do pensamento. A esfera social é o resultado de um certo hibridismo entre as esferas privada e pública e se põe na perspectiva que, segundo Arendt, constituiu uma característica específica da modernidade que foi a resolução e o empenho dos homens em se

que antes faziam parte dos assuntos privados do lar na esfera pública, devemos questionar quais os reais interesses serão discutidos na esfera dos assuntos políticos e se esses interesses pautarão o bem da comunidade. De outra maneira, o que é posto em questão é o interesse do indivíduo, ou de um pequeno grupo, em detrimento da comunidade?⁸

Desse modo, quando as questões e os interesses políticos deixam de ser objeto de discussão na comunidade e se tornam de interesse de um pequeno grupo ou, como na organização familiar na qual o chefe da família detém toda a administração do lar, a participação dos indivíduos fica comprometida. Arendt diz que “um fator decisivo é que a sociedade, em todos os seus níveis, exclui a possibilidade de ação, que outrora era excluída do lar doméstico” (ARENDR, 2010a, p. 49). A forma de administração do lar toma, agora, lugar no espaço público.

Assim como no lar em que as regras são impostas pelo chefe para os membros que vão chegando, assim, para Arendt, também ocorre na sociedade. A imposição de regras e comportamento tendem a padronizar a ação dos indivíduos, o que fragiliza a espontaneidade e a pluralidade. Entendemos essa padronização como algo que ocorre na modernidade com os indivíduos massificados e desinteressados da ação política, ou seja, como parte do processo de alienação. Arendt mostra que:

Essa igualdade moderna, baseada no conformismo inerente à sociedade, e que só é possível porque o comportamento substitui a ação como principal forma de relação humana, difere, em todos os seus aspectos, da igualdade dos tempos antigos, e especialmente da igualdade na cidade – Estado grega (ARENDR, 2010a, p. 50).

desfazerem de uma vez do constrangimento que a dimensão da reprodução biológica impõe a todos. É em função dessa perspectiva que vai surgir o social (AGUIAR, 2004, pp. 9-10).

⁸ É importante destacar que Arendt não nega que alguns assuntos, antes de interesse e importância na esfera privada, não possam se transformar em assuntos de interesse público de toda a comunidade. Porém, a pensadora critica o modo como o social transformou-se a ponto de modificar tanto as relações quanto a organização dos espaços públicos. Ela nos dirá que: A indicação talvez mais clara de que a sociedade constitui a organização pública do processo vital encontra-se no fato de que, em um tempo relativamente curto, o novo domínio do social transformou todas as comunidades modernas em sociedade de trabalhadores e empregados; em outras palavras, essas comunidades concentram-se imediatamente em torno da única atividade necessária para manter a vida. (...) A sociedade é a forma na qual o fato da dependência mútua em prol da vida, e de nada mais, adquire importância pública, e na qual se permite que as atividades relacionadas com a mera sobrevivência apareçam em público” (ARENDR, 2010a, p. 56).

O comportamento aqui apresentado não é agonístico e, desta maneira, não possibilita o surgimento de novas ideias. Ao contrário, ao ser estabelecido um padrão de comportamento tal qual o presente na administração do lar, o risco iminente é o do surgimento de regimes que emudecem a ação, como os regimes totalitários. Nesse caso, ao emudecimento da ação segue-se o cerceamento da liberdade. Onde a liberdade não pode se fazer presente, a própria política tende a desaparecer. Nesse caso, ao contrário do que vimos com os gregos, o discurso político pode tanto ser banido como pode levar o indivíduo ao banimento.

“A política”, diz Arendt, “se baseia no fato da pluralidade humana” (ARENDR, 2010b, p. 144) e a pluralidade é pressuposta pela liberdade de ação. A ação entendida “como a atividade exercida entre os homens sem a mediação das coisas ou da natureza” (MÜLLER, 2012, p. 292). O mundo humano precisa, para se efetivar, que os agentes apareçam nos espaços públicos⁹. Pois a figura do agente político é constituída no espaço público da visibilidade e da pluralidade e constitui esse mesmo espaço do jogo dialético do embate de ideias. Arendt traz uma afirmação interessante que possibilita compreender a separação daquilo que é privado a cada indivíduo, como sua fé, e aquilo que surge para todos no espaço público das ações. Ela diz que “Deus criou *o homem*, mas *os homens* são um produto humano, terreno, um produto da natureza humana” (ARENDR, 2010b, p. 144).

Baseado apenas pela organização familiar, aqui representada pela obra de Deus, a criação “do homem”, a tendência é sempre para uma uniformidade, padronização, hierarquização e comportamento. Porém, o que Arendt destaca é que “os homens” surgem quando interagem com os demais, quando podem acessar o espaço da visibilidade. Esta é, para a pensadora, uma característica própria do político, que é “coexistência e associação de homens diferentes” (ARENDR, 2010b, p. 1445). Nesse sentido, a disputa das diferenças tem a possibilidade de consolidar a coexistência “dos homens”.

⁹ Nesse caso, Arendt nos mostra que, no que diz respeito à manifestação política, o espaço entre os homens é imprescindível. Porém, é necessário o retorno ao domínio do lar “porque nenhum homem pode viver permanentemente nele” (no espaço público) (...) Ser privado dele significa ser privado da realidade que, humana e politicamente falando, é o mesmo que a aparência. Para os homens, a realidade do mundo é garantida pela presença dos outros, pelo fato de aparecerem aos outros” (ARENDR, 2010 a, p. 248).

Ao contrário do ambiente familiar no qual há a coexistência dos iguais, o ideal da política que se apresenta no espaço público é aquele que contempla a pluralidade. Essa pluralidade, tão cara para Hannah Arendt, de modo algum será possível no completo isolamento. Ela necessita da ideia retomada por Arendt de *inter homines esse*. Ou seja, há a necessidade dos homens estarem entre si. Ao contrário do ocorria na esfera privada em que os homens viviam juntos pelo fato da necessidade e da carência.

Ao estarem reunidos em discussão dos assuntos humanos, os indivíduos colocam também o mundo diante deles, pois o mundo é esse espaço entre [*in-between*] que separa e une. Ao refletir sobre o significado da política, Arendt a situa na sociedade para garantir as questões e necessidades dos agentes. Ela diz que, “como o homem não é autossuficiente, mas é dependente de outros para sua existência, são necessários provimentos que afetam a vida de todos e sem os quais a vida comum seria impossível” (ARENDR, 2010b, p. 169).

A comunidade política é algo que tem a função de organizar, de estabelecer os limites e de garantir a liberdade e a pluralidade. Nenhuma dessas garantias, porém, são decisões divinas, elas partem do debate instituído na comunidade e garantido por meio da liberdade de manifestação na qual todas as vozes podem se fazer ouvir. Esse é um pressuposto de manutenção da própria comunidade, porque garantir a liberdade é garantir a ação e o discurso que também se perfaz em ato. A comunidade política é, então, o espaço da aparência. A pensadora afirma que,

O espaço da aparência passa a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação, e portanto, precede toda e qualquer constituição formal do domínio público e as várias formas de governo, isto é, as várias formas possíveis de organização do domínio público (ARENDR, 2010a, p. 249).

A liberdade de manifestar as opiniões revelam, ainda, no pensamento arendtiano, o aspecto fenomênico de percepção do mundo. Ou seja, o modo pelo qual eu manifesto minha opinião (*doxa*) revela como o mundo aparece para mim. Essa postura de Arendt a respeito da opinião é também de sua análise a respeito do papel de Sócrates na história da filosofia. Em uma passagem do texto “A promessa da política”, Arendt descreve a *doxa* e a dialética socrática afirmando que:

Embora seja muito provável que Sócrates tenha sido o primeiro a aplicar sistematicamente o *dialegesthai* (debater alguma coisa com alguém), ele provavelmente não o via como o oposto, ou mesmo o correlato, da persuasão, e é certo que não opunha os resultados de sua dialética à *doxa*, opinião. Para Sócrates, como para seus concidadãos, a *doxa* era formulação em discurso de *dokei moi*, ou seja, “aquilo que me aparece”. O objetivo dessa *doxa* (era)... a compreensão do mundo “tal qual ele se me revela” (ARENDR, 2010b, p. 55).

A *doxa*, dessa maneira, manifesta-se como a opinião que revela o que somos assim como o que percebemos do mundo ou, como percebemos o mundo. Esse aspecto a relaciona intimamente com o político, pois se torna uma abertura para mundo, em oposição ao privado, enquanto lugar do confinamento e da necessidade. A opinião compartilhada no espaço público, assim, traz consigo os pressupostos da liberdade.

Devemos lembrar que o momento histórico que marcou a vida e o pensamento filosófico de Arendt e trouxe o rompimento com a liberdade de ação e discurso, conseqüentemente com a dialética que pretendemos abordar no pensamento da filósofa, foram os movimentos totalitários. Esses regimes, segundo Arendt, “não se contentaram simplesmente em reprimir a liberdade de opinião, mas trataram também de destruir por princípio a espontaneidade humana em todas as esferas” (ARENDR, 2010b, p. 182). Ou seja, os movimentos totalitários também se encarregaram de fragilizar a manifestação dos indivíduos no mundo eliminando a pluralidade e a espontaneidade dos homens. Isso teve como consequência também a impossibilidade de que algo novo fosse iniciado.¹⁰

O propósito dos regimes totalitários, nesse caso, não era só limitar ao máximo a liberdade como também controlar e eliminar as discussões e os debates impedindo com isso o surgimento do novo, controlando a espontaneidade contrária aos regimes. A possibilidade do surgimento de algo novo, aqui especificamente em relação à política, só é possível por meio do

¹⁰ O totalitarismo aparece no cenário histórico como algo novo. Porém, o que Arendt busca apresentar é que os regimes totalitários anulavam as potencialidades tornavam os indivíduos, não em agentes politicamente ativos, mas em meros seres igual a qualquer outra espécie na natureza. Todas as possibilidades de questionamentos e debates a respeito dos regimes eram eliminadas, a própria individualidade era destruída, por isso o uso dos campos de concentração terem se tornado um elemento de relevância na máquina totalitária. Em seu livro “Origens do Totalitarismo”, Arendt afirma, a respeito dos campos, que: “Os campos destinam-se não apenas a exterminar pessoas e degradar seres humanos, mas também servem à chocante experiência da eliminação, em condições cientificamente controladas, da própria espontaneidade como expressão da conduta humana, e da transformação da personalidade humana numa simples coisa, em algo que nem mesmo os animais são; pois o cão de Pavlov que, como sabemos, era treinado para comer quando tocava um sino, mesmo que não tivesse fome, era um animal degenerado” (ARENDR, 2012, p. 582).

embate de opiniões, caso estas puderem ser postas. Nas palavras Kohn, “quando a pluralidade de seres humanos não é mais representada no diálogo do pensamento, este diálogo cessa de existir”, (KOHN, 2001, p. 21) esse é o caminho que trilharam os regimes totalitários no qual o romper com o diálogo é o passo inicial para que se possa destruir a própria dignidade humana, além do mundo comum que cercam os indivíduos.

O mundo comum começa a ser posto em evidência até o ponto de ser destruído quando os regimes totalitários provocam o isolamento e homogeneidade dos indivíduos. Todos passam a ser, nesse caso, potencialmente inimigos, o que provoca a desconfiança e o afastamento dos agentes entre si. Essas são as características iniciais fundamentais nos regimes que pretendem se sobrepor aos agentes violentando a capacidade humana de pensamento e ação e, conseqüentemente, sua própria humanidade. “O terror”, segundo Arendt, “só pode reinar absolutamente sobre homens que se isolam uns contra os outros e que, portanto, uma das preocupações fundamentais de todo governo tirânico é provocar esse isolamento” (ARENDR, 2012, p. 632).

Esse isolamento faz parte da crítica apresentada pela filósofa a respeito do nosso tempo no qual cada indivíduo se comporta como um átomo isolado. Na modernidade esta tem sido uma das características mais marcantes dos indivíduos massificados. Estes apresentam-se como ausentes da esfera pública, o que os tornam alienados em relação aos assuntos políticos e sua comunidade. Nesse caso não há compartilhamento, não há relação. A característica que se torna mais marcante é o consumo exacerbado, próprio dos nossos dias.

No isolamento os indivíduos perdem a condição fundamental da ação que se concretiza através do fato de estarem entre seus iguais, não uniformes¹¹. Por mais importante que o fato de estar só seja para o pensamento, pois é por meio disso que o indivíduo realiza o seu diálogo silencioso. Mas é somente quando os indivíduos estão reunidos com os demais que o diálogo silencioso,

¹¹ A ação possibilita aos homens estarem entre seus iguais enquanto agentes com possibilidades de interação, de transformação, o que não torna esses agentes uniformes, sem distinção, e igual pensamento. Se pensássemos os agentes uniformes, anularíamos a ideia da pluralidade, tão cara para Arendt. De acordo com Müller, “a atividade da ação estabelece um mundo comum aos seres humanos, um mundo que, para se construir, depende da pluralidade humana; esse mundo comum é feito de vários – os seres humanos, não o ser humano. No entanto, para ser possível a pluralidade, esses vários precisam se distinguir um dos outros, necessitam se diferenciar, cada um deve ser único. Apreende-se a importância da singularidade em meio à pluralidade” (MÜLLER, 2012, p. 292).

agora posto, pode gerar ação. No isolamento não há transformação e todos os indivíduos se tornam absolutamente iguais. O que impossibilita a pluralidade e a inserção na comunidade, na qual todas as vozes podem se fazer ouvir e, desta forma, a ação pode ser engendrada. É no embate dialético das ideias que a política se perfaz e o mundo comum pode permanecer e não na ameaça da eliminação da diferença e no emudecimento das vozes na esfera política. De acordo com o que se pode entender do político abordado por Arendt, Sontheimer afirma que:

A compreensão da política para a qual Hannah Arendt quer abrir nossos olhos e por ela é vinculada com as ideias da liberdade e da espontaneidade humanas, para a qual deve haver um espaço para o desenvolvimento, quer dizer, um espaço para a política, está muito acima da compreensão usual e mais burocrática da coisa política, que realça apenas a organização e a garantia da vida dos homens. Sua ideia do político nasceu, é verdade, da lembrança da antiga polis grega, mas que, não obstante, sempre pode ser realizada de novo (SONTHEIMER, 2018, p. 9).

Arendt se propõe, ao analisar o nosso tempo, mostrar as causas da ausência dos agentes na esfera pública. Sua preocupação passa pela excessiva burocratização que se fez do político, pois este direcionamento tende a esterilizar as ações políticas humanas enquanto lugar de troca. Isso implica em um completo esvaziamento do espaço reservado para a manifestação da pluralidade. “A burocracia” afirma Arendt, “é a forma de governo na qual todas as pessoas estão privadas da liberdade política, do poder agir; pois o domínio de Ninguém não é um não domínio, e onde todos são igualmente impotentes temos uma tirania sem tirano” (ARENDR, 2018, p. 101).

Estar livre para agir é estar livre para consentir ou discordar. Disto se compreende que um argumento não pode se sobrepor ao outro por meio da força violenta. Violência esta que apresenta características antagonísticas ao poder. Para Arendt quanto mais poder, menos violência, quanto mais violência menos poder. A preocupação aqui é relacionar a possibilidade da ação discursiva dos agentes e sua relação direta com a ação política. O discurso enquanto característica fenomenológica que caracteriza a política, só faz sentido entre os homens. O *polemos* grego era vivificado pela presença dos homens na polis, pela disputa criadora da ação política entre os agentes. E como vimos anteriormente, o *agon* político era fundador e não eliminava o indivíduo. Arendt esclarece em sua obra “A condição humana” que,

O poder só é efetivado onde a palavra e o ato não se divorciam, onde as palavras não são vazias e os atos não são brutais, onde as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para desvelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para estabelecer relações e criar novas realidades (ARENDR, 2010a, p. 249-250).

O arquétipo de política que se pode tentar apreender no pensamento de Arendt é aquele da *polis* grega que garante a pluralidade das opiniões e, especialmente, o embate público destas mesmas, o que garante a ação política em seu aspecto dialético. As opiniões ou os argumentos oferecidos devem ser capazes de passar pelo crivo do embate, tal qual a noção do problema dialético posto por Aristóteles. É claro que pensar em um modelo tal qual proposto pelos gregos pode levar o pensamento arendtiano a um estado de idealismo. Porém, para fugir dessa perspectiva, devemos compreender os textos de Arendt como uma pensadora que se propõe a analisar e diagnosticar a modernidade tendo como base, além de sua experiência com o regime nazista, a sua profunda leitura dos clássicos gregos. Destes, a sua proposta arquetípica de uma comunidade do embate de ideias e, conseqüentemente, da ação política. Arendt nos assinala que o consentimento,

(...) não no velho sentido de simples aquiescência que faz distinção entre controle sobre assuntos de interesse e controle sobre assuntos sem interesse, mas no sentido de apoio ativo e participação contínua em todos os assuntos de interesse público (ARENDR, 2013, p. 76).

Nesse sentido, o consentimento defendido por Arendt não é estanque, mas se perfaz como ação e participação constantes na esfera pública. O que nos leva a pensar, por exemplo, em sua defesa da desobediência civil que caracteriza um momento em que o consenso, até então estabelecido, sofre fortes questionamentos e passa pelo processo da crítica ativa dos agentes envolvidos.

O consenso ao qual chamo atenção é também formador das instituições, das leis, das regras estabelecidas. É pensando nessa direção que podemos ver na desobediência civil as características *agonísticas* presentes no embate dialético. A desobediência civil pensada por Arendt se manifesta quando um grupo de cidadãos já não se sentem representados e as vias de mudanças já não servem para estabelecer tanto o diálogo consensual, que até então funcionava, quanto as mudanças almejadas pelos cidadãos. Assim, enquanto a obediência às regras estabelecidas é caracterizada por uma obediência consensual, “Arendt defende a desobediência civil como um ato político legítimo distinto da transgressão

criminosa às leis de um país” (DUARTE, 2018, p. 155). Em seu texto sobra a desobediência civil, a pensadora nos diz que:

A desobediência civil aparece quando um número significativo de cidadãos se convence de que, ou os canais normais para mudanças já não funcionam, e que as queixas não serão ouvidas nem terão qualquer efeito, ou então, pelo contrário, o governo está em vias de efetuar mudanças e se envolve e persiste em modos de agir cuja legalidade e constitucionalidade estão expostas a grave dúvidas (ARENDRT, 2013, p. 68).

A desobediência civil se insere no debate político como possibilitadora de transformações, assim como de manutenção de algo que sofre ameaças pelo poder instituído. É importante destacar que a desobediência civil é organizada por um grupo de cidadãos e possui um caráter público. Desta forma, nos afastamos das transgressões caracterizadas como criminosas que se manifestam na clandestinidade e, por isso, fora da visibilidade pública.

Assim, analisando a obra de Arendt fica evidenciada a importância das manifestações na esfera pública, que é a esfera da visibilidade política. Nela os agentes se inserem por meio da ação e do discurso e estabelecem relações. O estar entre os homens é o que possibilita a manifestação da pluralidade humana e, com ela, a manifestação das várias vozes que compõem o espaço público. Há no pensamento arendtiano uma defesa inalienável da pluralidade. Esta defesa se manifesta como pressuposto essencial para a realização da ação política no espaço público dessas várias vozes. Ela é o aspecto constitutivo da comunidade política.

São essas vozes manifestas que trazem o aspecto agonístico ao pensamento arendtiano que se estabelece entre o conflito do debate e o consenso estabelecido. Percebendo um consenso não como algo permanente, fechado, porque nesse caso correria o risco de se retirar o aspecto agonístico do pensamento arendtiano, assim como inviabilizar o debate político permanente. E, ainda, poderia descaracterizar o aspecto pluralístico do pensamento político da pensadora.

Assim, é possível pensar a vida política no pensamento de Arendt, como um *agon* que se manifesta sempre que as posições estabelecidas por meio do discurso estão em posição de divergência. O que não devemos deduzir disso o uso da violência, pois, como vimos anteriormente, o uso da violência transfigurada em poder é característico dos regimes totalitários. A violência não

é fundadora, ao contrário da ação política dos agentes estabelecidos na esfera pública.

Referências

AGUIAR, O. A questão social em Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação**. São Paulo, 27(2): 7-20, 2004.

ARENDT, H. **A Condição Humana**. Trad. Roberto Raposo. Revisão Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

_____. **A promessa da Política**. Organização Jerome Kohn. Trad. Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010b.

_____. **As Origens do Totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **O que é política?** Tradução de Reinaldo Guarany e Kurt Sontheimer. 12^a ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018a.

_____. **Sobre a Violência**. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018b.

_____. **Crises da República**. Trad. José Volkmann. 3^a ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

_____. **A Vida do Espírito**. Vol. I: Pensar. Tradução de João. C. S. Duarte. Lisboa: Ed. Instituto Piaget, 2011.

ARISTOTLES. **Topica**. Ed. And translated E. S. Forster. Harvard University Press, II, 1960.

_____. **On Sophistical Refutations**. Translated E. S. Forster. Harvard University Press, III, 1955.

DUARTE, André. Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração. In: **Sobre a Violência**. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BERTI, Enrico. **Novos estudos aristotélicos I**: Epistemologia, lógica e dialética. Trad. Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Loyola, 2010.

KOHN, Jerome. O mal e a pluralidade: o caminho de Hannah Arendt em direção *À vida do espírito*. In: AGUIAR, O. Et al (Org.). **Origens do Totalitarismo**: 50 anos depois. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p.

MÜLLER, Maria Cristina. Esfera pública e o confronto entre a singularidade e a pluralidade humana. In: AGUIAR, O. Et al (Org.). **O futuro entre o passado e o presente**: anais do V encontro Hannah Arendt. Passo Fundo: IFIBE, 2012.

PASSOS, F. **A faculdade do pensar em Hannah Arendt**: implicações políticas. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

SONTHEIMER, Kurt. Prefácio. In: ARENDT, H. **O que é política?** Organização Ursula Ludz. Tradução Reinaldo Guarany; Kurt Sontheimer. 12^a ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018.

7. A síntese no processo dialético

Rosana Pizzatto¹

Introdução

O conceito de dialética é discutido na tradição filosófica ocidental já há bastante tempo. Seja como metodologia de investigação filosófico-científica, seja como o próprio sistema lógico explicativo da realidade, diversos pensadores recorreram, e ainda recorrem, à dialética com o propósito de compreender e explicitar algum aspecto do mundo ou mesmo o próprio mundo enquanto totalidade de configurações atuais e potenciais. De modo geral, a dialética foi traduzida na filosofia ocidental, desde Heráclito e Platão até hoje, como o jogo de dois opostos (tese e antítese) que inicialmente se opõem mutuamente (fase negativa) e após se unificam na síntese (fase positiva) por meio da atividade da razão (CIRNE-LIMA, 2012, p. 13). A dialética assim compreendida apresenta uma estrutura triádica (tese, antítese e síntese).

A leitura de alguns diálogos de Platão e também do sistema lógico de Hegel, autores clássicos da tradição dialética, permite ao leitor indagar sobre alguns pontos relacionados à caracterização da dialética: Toda dialética tem natureza triádica? Ou é possível concebê-la como diádica – somente com tese e antítese? Em uma possibilidade diádica, a *síntese* dialética estaria necessariamente ausente, ou estaria integrada na oposição? E ainda, qual a natureza desta oposição entre tese e antítese, excludente ou correlativa?

Lançar luz a estas questões e esclarecer de que modo a síntese integra o processo dialético enredado na linguagem e no mundo é o principal objetivo deste texto. Para isso, seguem-se três pontos: 1. Evolução do método dialético em Platão; 2. Dialética no sistema filosófico-científico de Hegel; 3. Dialética hoje: o caráter da síntese dialética no universo evolutivo.

¹ Profa. Dra. (E-mail: rosana.pizzatto@gmail.com).

Evolução do método dialético em Platão

1.1 *Ser e não-ser em oposição excludente*

Na obra *República*, Platão expõe preocupações sobre formas de governo e regimes políticos e questiona temas éticos e educacionais em conjunto com concepções sobre a natureza do conhecimento e sobre o método filosófico-científico. A Teoria das Ideias é gradativamente apresentada nesta obra e os dois mundos, sensível e inteligível, caracterizam as diferentes naturezas de seus objetos. As certezas morais, as definições abstratas da matemática, assim como os verdadeiros conceitos de todos os existentes – em pensamentos ou concretizados na realidade – constituiriam a infinidade de entidades formais da esfera ideal, enquanto a esfera sensível estaria limitada à diversidade efêmera dos corpos materiais.

A Teoria das Ideias desenvolve-se com a crença na existência do mundo inteligível, revelado como uma visão mental: ideias completas e independentes entre si, estruturadas em uma espécie de cadeia na qual relacionam-se com a Ideia suprema, o Bem, localizada no topo. Estas ideias imutáveis e eternas (*o ser*), sempre disponíveis à visualização das mentes instruídas, dariam unidade à multiplicidade inconstante e desordenada do mundo material (*o não-ser*) que, sem a participação formal, perder-se-ia no devir relativo. *Ser e não-ser*, o conceito formal e a coisa real – como exemplo, a ideia única e constante de árvore e a multiplicidade de árvores materializadas no mundo –, com suas distintas naturezas formariam uma oposição excludente.

Na tese platônica dualista e inatista – com as ideias depositadas na mente humana, porém caídas no esquecimento –, o exercício dialético ganha o papel principal de método responsável pela prática da reminiscência. O diálogo amistoso e racional – especialmente entre dois interlocutores –, comprometido em responder acertadamente à questão socrática “o que é x?”, foi o método científico explicitado por Platão para alcançar os conceitos verdadeiros e inatos. A justificação lógica adotada como critério último para o consenso intersubjetivo do diálogo exigia domínio da linguagem, especialmente do interrogador, e clareza de pensamentos.

O método dialético é o único que rejeita as hipóteses para atingir diretamente o princípio e consolidar suas conclusões, e que puxa brandamente o olho da alma do lamaçal bárbaro em que vivia atolado, a fim de dirigi-lo para cima (...) (A República, 533d).²

Nesta fase dualista de Platão, a dialética não pode ser o instrumento que constrói os conceitos ideais da região superior, pois são atemporais e eternos, mas apenas o caminho da revelação. Assim, o método dialético seria o meio para atingir a maior universalização conceitual possível no discurso racionalmente justificado, até capaz de uma síntese final no plano epistemológico, porém incapaz de construir as ideias objetivas. Na alegoria, a dialética não sairia da caverna, e se saísse possivelmente abalaria o reino iluminado ao contrapor as ideias entre si.

A *República* integra as obras intermediárias de Platão, e está distante da instigante maiêutica socrática. Diálogos considerados posteriores e representantes da última fase de seu pensamento – como *O Político*, *Parmênides*, *Sofista* e *Filebo* – registram certo afastamento do Sócrates platônico e uma reaproximação da dialética crítica. É possível que o *Filebo* represente a radicalidade dessa nova via, ao trazer novamente o Sócrates crítico como protagonista do diálogo; a compreensão do *não-ser* como algo que também *é*, ou seja, como *ser*, muda o caráter da metodologia dialética neste diálogo e, conseqüentemente, muda também o caráter da síntese.³

1.2 *Ser e não-ser dialeticamente inter-relacionados*

No diálogo *Sofista*, como também no *Parmênides*⁴, cresce a dificuldade de Platão de levar adiante suas primeiras doutrinas; se a preocupação com a distinção dos conceitos puros entre si, ou mesmo dos objetos sensíveis entre si, por meio do diálogo interrogativo e exigente das adequadas razões à definição buscada em cada caso particular era característica marcante dos diálogos

² A tradução em português da obra *A República* utilizada neste texto é a de Carlos A. Nunes (A República, 2000).

³ Da fase madura do pensamento de Platão, considerada a mais dialética do autor, este texto analisa os diálogos *Sofista* e *Filebo* por serem mais representativos do método dialético.

⁴ O Diálogo *Parmênides* encena o encontro de Sócrates ainda jovem com Parmênides e seu discípulo Zenão. A figura do Sócrates platônico sofre duras críticas neste diálogo por defender a Teoria da Ideias, apesar das tentativas contra-argumentativas dele ao sistema de Parmênides.

anteriores, uma novidade radical introduzida no *Sofista*⁵ é a abrangência do método dialético, que amplia a razão para além dos limites do *ser* unitário e autoidêntico com a adição do *não-ser*.

A partir do diálogo entre dois interlocutores (o estrangeiro de Elea e Teeteto), que inicialmente teria apenas o objetivo de conduzi-los à definição verdadeira de um conceito, no caso de uma pessoa, o sofista, Platão ultrapassa vários conceitos particulares e alcança os gêneros supremos universais de todo discurso possível, gêneros que abarcam não apenas todos os conceitos, como também todas as coisas, todos os objetos, enfim, tudo aquilo que é.

A estratégia de buscar justamente o conceito de sofista fica mais clara na metade do diálogo, após a conquista de várias definições cabíveis a ele, como caçador de jovens ricos, comerciante em ciências, ou ainda, refutador; ocorre que, ao analisar a arte do simulacro do sofista e considerá-lo erístico mercenário que comercializa um falso saber em lugar da ciência, Platão compara a sofística à mimética, pelo fato de ambas produzirem apenas imitações e falsearem a realidade daqueles que desconhecem a verdadeira ciência. Essa analogia mostra uma contradição não apenas no discurso racional⁶ como também na realidade, afinal, como seria possível pensar, dizer ou perceber o falso se ele não é, se não está presente no discurso, se ele nada é no mundo? Como os sofistas e os miméticos poderiam dizer e representar o falso, aquilo que algo não é (o *não-ser*), se ele justamente não é?

Este manifestar-se e este parecer sem que o seja, o poder dizer-se o que não é verdade, sempre foi problema inextricável, assim na antiguidade como no nosso tempo. Pois afirmar que é realmente possível falar ou opinar em falso sem deixar-se colher de nenhum modo nas malhas da contradição, é o que é difícil, Teeteto, de compreender (O Sofista, p. 21 [236e]).

O desdobramento sobre a questão do *ser*, seguindo a via das doutrinas pluralistas discutidas no *Sofista*, evidencia que a suposição do *não-ser* como *ser* não é uma audácia, como afirmou Parmênides em tempos passados, mas sim a própria condição de existência do *não-ser*, pois o *não-ser* é o *não-ser*. O

⁵ Nas citações da obra *O Sofista*, o texto segue a tradução de Carlos A. Nunes (O Sofista, 2003) e a numeração de Cooper, J. M. (Sophist. In: **Plato: Complete Works**, 1997, pp. 235-294).

⁶ “E a respeito dos discursos, não devemos admitir que há outra arte capaz de iludir os jovens e os que ainda se encontram longe da verdade dos fatos, com lhes enfeitiçar os ouvidos por meio de imagens faladas, deixando-os convencidos de ser verdade o que ele diz e de que o orador é o mais sábio dos homens?” (Sofista, p. 19 [234c]).

não-ser é algo. É assim que Platão enreda *ser* e *não-ser*, ou seja, unidade (as formas inteligíveis) e multiplicidade (as coisas sensíveis) em um único Todo.

A reflexão alcançada por outra via, a das doutrinas unitárias, conduz ao mesmo resultado: a impossibilidade da unidade absoluta do *ser*. A dialética discursiva, por meio da análise dos termos *ser*, uno e Todo, relaciona a unidade do *ser* ao Todo e traz como consequência a relatividade do *ser*. Dito de outro modo, se o *ser* é *uno* e se o Todo só pode ser idêntico ao uno – pois se ele é o Todo só pode ser unitário, caso contrário teríamos mais do que um, e então o Todo não seria exatamente o Todo –, segue-se que o caráter desta unidade não pode ser absoluto. Ou seja, a correta compreensão do uno traz à luz a impossibilidade da existência do uno compactado em uma esfera indivisível, já que o Todo é passível de divisão em partes.⁷ Se é possível atribuir alguma unidade ao Todo – ao dizer que o Todo é um Todo –, esta unidade não pode ser absoluta, mas simplesmente o conjunto de todas as suas partes. A unidade do Todo enquanto *ser* é, portanto, uma unidade relativa.

A correta definição do *ser* precisa comportar tanto aquilo que algo é (enquanto unidade estática alcançada pelo pensamento) quanto aquilo que este algo não é (enquanto devir em movimento), ou seja, o *ser* (ou Todo) deve abarcar as formas imóveis (os conceitos) e também as coisas sensíveis mutantes.

O filósofo que tem tudo isso na mais alta estima, tanto será obrigado a rejeitar, segundo creio, a doutrina dos adeptos do Uno juntamente com a dos sequazes do múltiplo, que proclama a imobilidade do todo universal, como a fazer ouvidos moucos para os que movimentam o ser em todos os sentidos, e, à maneira de crianças quando preferem as duas gulodices que lhes damos a escolher, afirmar simultaneamente ambas as coisas a respeito do ser e do todo: que é imóvel e que está em movimento (Sofista, p. 33 [249d]).

Por outro lado, ao conceber o repouso e o movimento como gêneros contrários, uma vez que é impossível conceber o repouso em movimento como também o reverso, o diálogo platônico ascende a um terceiro gênero do qual ambos participariam, o *ser*, irreduzível a ambos: “pois, se uma coisa não se move, como é possível que não esteja parada? E como deixará de ter movimento aquilo que nunca está quieto?” (Sofista, p. 33 250d). Repouso e movimento

⁷ “Se o Ser for um todo, como Parmênides também afirma: *Tal como a esfera perfeita, redonda por todas as partes Equidistantes do centro; pois ter uma certa porção Num lado ou noutro maior ou menor é de todo impossível, o ser, como tal, possuirá meio e extremidades, e tendo tudo isso, forçosamente será dotado de partes. Ou não?*” (Sofista, p. 28, 244e).

seriam gêneros que não permitem associações sem prejuízo lógico; resultaria em absurdo o repouso móvel e o movimento imóvel. Simultaneamente a estas formas contrárias, outras formas permitiriam associações constituindo uma verdadeira unidade de pluralidades.

Ao final do diálogo e atento às formas supremas, Platão reconsidera os três gêneros conquistados no questionamento dialético – repouso e movimento, unidos como opostos excludentes a um terceiro, o *ser*, que integraria ambos – e argumenta que cada um deles é outro em relação aos outros dois e que é o mesmo em relação a si, e então alcança outros dois importantes gêneros, a mesmidade e a alteridade. Alteridade que é *não-ser*, pois participa do *ser* de modo negativo, do mesmo modo que o movimento é *não-ser* enquanto gênero que também participa do *ser* de modo negativo.

O processo discursivo do *Sofista* é marcado por sínteses ascendentes conquistadas em cada etapa do diálogo, sínteses que progressivamente se afastam da oposição excludente dos gêneros supremos e buscam atingir a inter-relação entre o *ser* e o *não-ser* em direção à máxima unidade. Como qualquer gênero é em si mesmo, ele também é outro em relação aos demais e, nessa medida, é também *não-ser*: “nós, não apenas demonstramos que o não-ser existe, como revelamos a forma de ser que o não-ser reveste. Provamos, ainda, que existe a natureza do outro e que ela se subdivide ao infinito nas relações recíprocas dos seres, depois do que nos aventuramos a afirmar que cada parte do outro que se opõe ao ser é precisamente o não-ser” (*Sofista*, p. 42 [256e]). Toda forma encerra uma multiplicidade de *ser* e de *não-ser*.

No *Filebo*, Platão parece se render ainda mais à unidade entre *ser* e *não-ser* ao eleger como princípio primeiro que governa o universo (o Todo) a correlação constante entre a unidade e a multiplicidade: nem o Ser imutável de Parmênides (sem multiplicidade), nem o Nada de Górgias (sem unidade).

Uma atualização da filosofia sistemática com um projeto de sistema dialético concebido a partir da Ideia como relação permanente entre unidade e multiplicidade, influenciado pelo *Filebo* e também por alguns aspectos da dialética hegeliana, está explicitado no item 3 deste texto. Antes, é preciso compreender a contribuição de Hegel na conceituação da dialética e no caráter atribuído à síntese.

Dialética no sistema filosófico-científico de Hegel

2.1 A herança platônica: inter-relação entre ser e não-ser

Na *Ciência da Lógica*, Hegel desenvolveu uma autocrítica do pensamento que pensando a si próprio explicita-se dialeticamente por meio de uma semântica conceitual que culmina na emergência da Ideia da liberdade. Similarmente ao *Sofista* de Platão, Hegel não defende a existência de dois mundos diferentes – o da essência ou unidade e o da aparência ou multiplicidade – que existiriam separados e opostos um ao outro. O absoluto deve abarcar em seu interior a unidade e a multiplicidade, a identidade e a diferença, a necessidade e a contingência, pois estas categorias não são soltas e independentes uma da outra, nem somente justapostas, mas sim dialeticamente relacionadas. Em vista disso, enunciou que o sistema filosófico-científico que leva a sério a crítica inaugurada por Descartes não pode partir de pressupostos incapazes de explicitação lógica, e que por isso o seu começo deve ser indeterminado.

O puro pensamento compreendido como puro *ser* – conforme a concepção de Parmênides –, isento de quaisquer mediações ou limitações iniciais, livre de condicionamentos, é o fundamento indeterminado exposto na *Lógica*; fundamento que se mostrará, ao longo de seu autodesdobramento dialético, autocontraditório e, então, falso, na medida em que se põe como primeiro e último, como início e fim do sistema. Para Hegel, o *ser* imediato não é uma escolha arbitrária, mas o conceito adequado tanto ao início quanto ao fim do sistema; no início é imediatez porque ainda indeterminado, no fim (após seu autodesdobramento) é imediatez porque plenamente determinado; seu consequente esforço lógico será esclarecer como o desdobramento dialético do *ser* se faz pelo movimento processual gerado pela própria instabilidade do *não-ser*.

2.2. A influência espinosana: monismo e negatividade determinante

Grande parte da tradição filosófica compreendeu a autoidentidade (ou a

sua forma negativa, a não-contradição) como o princípio do pensamento lógico-racional, e a causalidade como o princípio da realidade. Os filósofos modernos, contudo, precisaram revisar o princípio do movimento fundamentado na causalidade teleológica, herdado de Aristóteles, diante da emergente revolução científica. As novas descobertas da física e da matemática substituíram a causalidade aristotélica pela causalidade necessária e determinística – fazendo do movimento dos corpos o efeito necessário das causas anteriores a eles – e abandonaram a concepção da plena realização do fim imanente de cada um. Nas relações entre causa e efeito, nas ações executadas no mundo, não haveria contingências, mas unicamente a eterna consequência do previamente determinado.

Espinosa aceitou a concepção determinística da natureza e por isso compreendeu e explicou as questões éticas e epistemológicas que lhe interessaram a partir dessa racionalidade científica. Na obra *Ética* – que reúne o determinismo causal da ciência moderna e sua aguçada intuição filosófica –, por se tratar de uma obra sistemática e inovadora resultante da aplicação do método geométrico na filosofia, Espinosa foi além do terreno da ética e engendrou também questões ontológicas e epistemológicas, e concluiu com um sistema monista e determinístico (SPINOZA, 1985, p. 419). A natureza seria uma substância única e autoidêntica, o próprio Deus, sem espaço algum para a contingência; sua infinitude e eternidade produziriam por necessidade interna tudo o que existe no universo; nada haveria fora dela e tudo o que há seria por ela determinado.

Segundo Hegel, Espinosa encontra apenas o idêntico no absoluto porque o pensa apenas de modo externo, ou seja, sem o devido desdobramento interno que lhe é inerente. Por isso o resultado é um absoluto apreendido pelo sujeito como unidade necessária e infinita e manifestado em acidentalidades finitas incapazes de plena determinação. Na concepção hegeliana, a compreensão exclusivamente externa da relação entre o *ser* (o absoluto infinito) e o *não-ser* (sua explicitação finita) não permite que o pensamento alcance a relação interna mais profunda e co-originária existente entre ambos.

Hegel aceita a tese espinosana de que determinar é negar, mas ao levá-la às suas últimas consequências encontra a síntese absoluta. Um pensamento (ou um conceito) não é deduzido de outro, mas o pressupõe. De fato, um conceito só

se torna significativo, e então determinado, pela negação de outro, pela limitação resultante da relação com outro. O mesmo vale para a determinação do mundo; uma coisa real no mundo só existe como algo determinado por meio da negação de outra coisa que lhe é exterior. O processo de determinação pressupõe a restrição externa, pressupõe a negação. Hegel, no entanto, adverte sobre a insuficiência do método geométrico, pois, se o método acerta em determinar por meio da negação – os *modos* seriam mesmo manifestações negativas (*não-ser*) da substância (*ser*) –, erra em não considerar a segunda negação (a negação da negação, ou, a negação determinada), que também seria necessária para completar o processo lógico de autodeterminação, mas agora, como autorreflexão positiva da própria substância.

Espinosa não teria percebido a ausência da síntese porque usou um método analítico que é característico do entendimento e, portanto, limitado à lógica da não-contradição. De fato, posteriormente Kant expôs as contradições que o pensamento especulativo alcança quando ultrapassa os limites do entendimento. Hegel, no entanto, explicita as contradições da razão especulativa somadas ao entendimento para que o processo de autodeterminação racional se conclua.

2.3 A dialética do sistema lógico

A explicitação da *Ciência da Lógica* de Hegel contém três momentos característicos de sua dialética e presentes em toda a obra: o momento abstrato (ou do entendimento); o momento dialético (ou negativamente racional); e o momento especulativo (ou positivamente racional).⁸ A lógica inerente ao pensamento se explicita através destes momentos e concretiza a totalidade em cada um deles, nos quais emerge sempre a estrutura característica da dialética: tese, antítese e síntese. A categoria negativa (antítese), isto é, aquilo que emerge e que é ainda algo desconhecido, emerge como negação da categoria anterior (tese). O momento da emergência da negação (que é o oposto lógico correlativo da tese) é também o momento da contradição. A negação (antítese) mostra-se

⁸ “A lógica tem, segundo a forma, três lados: a) o lado abstrato ou do entendimento; b) o dialético ou negativamente-racional; c) o especulativo ou positivamente racional. Esses três lados não constituem três partes da Lógica, mas são momentos de todo (e qualquer) lógico-real, isto é, de todo conceito ou de todo verdadeiro em geral” (Enz, v. I, §79).

incapaz de determinar o *ser* (tese), de modo que o *ser* continua sem determinação suficiente para lhe conferir significado próprio, porém não é mais aquele *ser* totalmente indeterminado – uma vez que a síntese lhe confere algum grau de determinação. As várias sínteses ascendentes que marcam o processo lógico dialético são responsáveis pela estabilidade cada vez maior, objetivando a estabilidade plena de um sistema absoluto.

No primeiro livro da *Ciência da Lógica* (Doutrina do Ser), uma categoria passa inteira e imediatamente à outra, ambas externamente relacionadas. No segundo livro (Doutrina da Essência) a lógica dialética se manifesta internamente no *ser*, de modo que sua determinação não mais será por meio de relações entre categorias externas e unilaterais (como apresentadas na Doutrina do Ser), mas por meio de determinações da reflexão do *ser*, em que as categorias são relacionais em si mesmas; ou seja, a categoria oposta não emerge subsequente à anterior, mas existe desde sempre conjuntamente a ela, e o mesmo vale para a categoria anterior, pois são logicamente correlativas. Ainda diferente é a manifestação do *ser* no terceiro e último livro (Doutrina do Conceito), no qual a passagem de um momento ao outro se faz de modo diverso, pois agora o conceito irá desenvolver externamente seu próprio conteúdo, ou seja, o conceito traz inerente a si as determinações objetivas que serão necessariamente exteriorizadas em três momentos característicos: universalidade, particularidade e singularidade.

2.3.1 *A dialética e a limitação do entendimento analítico: a Doutrina do Ser*

No sistema filosófico hegeliano a indeterminação total que marca o início da atividade dialética do pensamento que pensa a si próprio é pura imediatez, pois aquilo que não está determinado também não está mediado. O puro pensamento identificado à categoria de puro *ser* indeterminado (tese), ainda sem nenhum conteúdo, quando submetido à atividade dialética se mostrará apenas como momento instável de outra categoria, também instável e indeterminada, e, portanto, igualmente falsa, que é o seu oposto e correlativo lógico, o *nada* (antítese) – que é negatividade (o *não-ser*) e contradição. A verdade de ambos se mostra como *devenir* (síntese), primeira determinação e, portanto, primeira verdade do sistema.

Dito de outro modo, o pensamento puro conceitua a si mesmo como um algo em geral (uma totalidade) que é *ser* indeterminado; porém, o *ser* sem nenhuma determinação é também *nada*; na tentativa de captar a si mesmo como totalidade não diferenciada internamente ele entra em contradição (é *ser* e é *nada*) e na busca de maior estabilidade se põe como *devir* (vir-a-ser), como unidade determinada e internamente diferenciada (em *ser* e *nada*). De um lado, no *devir* a coisa que está por vir ainda não é, por isso o *nada* é inerente ao *devir*; de outro, o *devir* contém inerente a si o *ser* da coisa.

Hegel quer mostrar a verdadeira estrutura lógica imanente ao pensamento e ao mundo, porém, a *Doutrina do Ser* – na qual o *ser* se desdobra em categorias para se determinar, uma vez que o puro pensamento inicial é indeterminado em sua totalidade – se mostra incapaz de tal empreendimento. Por isso, na *Doutrina da Essência* a determinação se manifestará como relação interna. Assim, a determinação de um *ser* qualquer (meramente aparente), isto é, a busca de seu significado mais completo, de sua verdade primeira, é dependente de relações que lhe são inerentes. Não há na esfera da *Essência* um outro exterior e imediato, como havia na esfera do *Ser*. Nesta nova esfera tudo será relativo; o que significa que o outro, o *não-ser* (a antítese) é co-originário e correlativo lógico do próprio *ser* (da tese). E o processo lógico ascendente seria o próprio pensamento se pondo como aquilo que ele é, dialético.⁹

2.3.2. A dialética e a autoestabilização da razão crítica: a Doutrina da Essência

Hegel quer explicitar o caráter relacional do *ser*. Por isso, a interiorização da essência – como *fundamento* – mostra que o *ser* não é nem pura identidade nem pura diversidade, que ambos são falsos, e que o *ser* é contradição, ou, que o *ser* é em si mesmo contraditório¹⁰, é identidade e negação, é *ser* e *não-ser*.

⁹ Kant também contribuiu alargando a abrangência da lógica formal e enriquecendo seu conteúdo com a criação dos juízos sintéticos *a priori* (cf. KANT, 2015). Ao ultrapassar a filosofia transcendental de Kant, Hegel enfatiza a necessidade de ampliar ainda mais o terreno lógico, para além das fronteiras do entendimento (e das regras da matemática) e mostrar que a verdadeira estrutura fundamental do pensamento e do mundo é dialética e que, portanto, vai além dos limites que separam forma e matéria.

¹⁰ Para V. Hösle, é preciso distinguir dois conceitos de contradição em Hegel, pois: “de um lado, Hegel chama de contraditórias determinações que, embora sejam unilaterais, remetem a seu contrário, e, de outro lado, seriam também contraditórias determinações concretas nas quais não se pode mais apontar nenhuma autocontradição. [...] É essencial às determinações

O autodesdobramento essencial do *ser*, na Doutrina da Essência, manifesta-se por meio do engendramento de categorias lógicas e, especialmente, pela dissolução destas mesmas categorias por ele mesmo. O desenrolar das duas primeiras seções da Doutrina da Essência fará emergir no pensamento que está pensando a si mesmo a essência (como *fundamento*) e a aparência, duas categorias que, em um primeiro momento, parecem justificar e legitimar as diversas teorias que a tradição filosófica elaborou sobre elas, mas que, em um segundo momento, serão negadas e dissolvidas pela dinâmica dialética da razão, resultando na relação essencial como síntese da superação. O movimento reflexivo traz o retorno da essência sobre si mesma, essência agora não mais compreendida no sentido filosófico tradicional – como conceito único, imutável e verdadeiro de algo, pois este foi dissolvido – mas como relações.

Hegel alcança o absoluto espinosano nesse momento da *Essência*, no qual ele emerge como *relação essencial* – como unidade entre essência e aparência. Desse modo, o conceito de absoluto hegeliano é o resultado alcançado pela explicitação dialética do *ser* e por isso concebido como síntese entre essência e aparência, ou, como *relação essencial*, e não apenas como unidade essencial constituída de infinitos atributos, como o absoluto de Espinosa. Somente após esses desdobramentos dialéticos é que o absoluto, como totalidade de relações, chegará à efetividade; será nesse contexto de relações que um existente qualquer se desdobrará como um existente efetivo.

O resultado final do sistema – que concebeu a razão como a dialética da identidade e da diferença – revela a força destas duas categorias na filosofia hegeliana. Afinal, Hegel conclui seu sistema lógico dialético com o predomínio da identidade (*ser*) ou com o predomínio da diferença (*não-ser*)? Ou ainda, com o equilíbrio de ambos?

2.4. *Dialética sistemática: o Idealismo objetivo e absoluto*

Hegel cuidou de dissolver o dualismo kantiano entre o eu transcendental e o eu empírico – na unidade do *ser* e do *não-ser*, da essência e da aparência –

concretas serem *mediadas* pela contradição das determinações unilaterais; nesse sentido, a contradição é constitutiva de sua gênese” (2007, pp. 206-7).

em uma *relação essencial*. Unidade que supera também Espinosa, na medida em que o absoluto dialeticamente determinado engendra contingências.

Compreender a lógica do pensamento *em si* e *para si* será para Hegel compreender também a objetividade inerente ao próprio pensamento, e, desse modo, explicitar a lógica imanente ao mundo físico, pois Hegel defende um Idealismo objetivo – a identificação da estrutura do pensamento com a estrutura do mundo.

A negação no sistema é engendrada pela própria razão dialética (o absoluto), o que significa a relação que irá inicialmente determinar (delimitar) uma coisa qualquer, não é um conceito predeterminado ou inicialmente necessário.¹¹ No processo do desdobramento lógico, no entanto, a contradição, que era no momento anterior contingente, acaba tornando-se necessária. Hegel acompanha a tradição de seu tempo e ainda compreende a ciência como verdadeira, universal e necessária.

A necessidade da contingência só pode ser constatada no momento posterior. Nas rodadas subsequentes da *Lógica*, nas quais o pensamento (pensando a si mesmo) tenta captar um novo conceito, nova contradição emerge. O lado negativo (crítico) se contrapõe ao lado positivo e a instabilidade entre estes dois polos gera a superação da negação (a negação da negação), não como vitória do lado positivo inicial, mas como algo novo, a síntese.

Na teoria das modalidades, conforme explicitada na Efetividade da Essência, Hegel parte de categorias modais – *efetividade*, *possibilidade* e *necessidade* – para mostrar a seu leitor a necessidade de uma quarta categoria que emergiria a partir da efetividade e da possibilidade: a *contingência*. Para Hegel, essas quatro categorias estão intrinsecamente e dialeticamente relacionadas na determinação efetiva de qualquer pensamento possível, e provam tanto a unidade necessária entre essência e aparência quanto a necessidade da contingência na emergência de algo efetivo.

No início, o sistema lógico hegeliano é aberto a toda e qualquer possibilidade, entretanto, a abertura a múltiplas possibilidades, ou seja, o engendramento constante e infinito de contingências em todos os campos, não permanece no sistema. O processo do desenvolvimento semântico do

¹¹ Uma análise explicativa do que é necessário e do que é contingente no sistema hegeliano, com o objetivo de esclarecer a explicitação da Ideia da liberdade, está em WEBER, 2009.

pensamento puro se dá como momentos que se desdobram em outros momentos, do menos determinado ao mais determinado, até a completa superação das contingências – que se transformam de negatividade (*não-ser*) em negatividade determinada na *ideia absoluta*.¹²

O sistema dialético hegeliano é compatível com o universo evolutivo?

3

Dialética hoje: o caráter da síntese dialética no universo evolutivo

3.1. *Dialética sistemática após Hegel*

Uma importante inovação e contribuição do pensamento filosófico de Hegel foi a concepção de um Idealismo objetivo dialético.¹³ A identificação da estrutura lógica do pensamento com a da realidade colaborou tanto na dissolução de falsos dualismos quanto na conceituação da Ideia que se autorrealiza livremente no mundo. O problema é que o sistema monista hegeliano é um Idealismo absoluto¹⁴, resultado compreensível quando contextualizado em uma época na qual a razão imperava soberana sobre uma realidade transitória e insegura.

¹² Em *As sementes da dúvida*, E. Luft explicita o colapso do sistema hegeliano consequente da falta de contingência em sua estrutura final. A defesa de um sistema como o hegeliano que, ao final, encerra-se de modo absoluto (como *necessidade absoluta*) não seria compatível com a metodologia dialética, pois a oposição permanente – a contingência – é uma característica essencial da tríade dialética no sistema hegeliano e, portanto, inconciliável com um cálculo final alcançado por meio de uma lógica necessária. Promover a síntese última da ideia absoluta e o círculo definitivo da lógica hegeliana só é possível ao se eliminar afirmações contingentemente verdadeiras no sistema das categorias. Conforme Luft: “mas tal presença é condição necessária de possibilidade da ativação do lado crítico, ou seja, no círculo pleno da ideia a criticidade é eliminada. Como a ideia é a dialética em suas três dimensões, isso significa sua autodissolução” (2001, p. 187).

¹³ V. Hösle propõe uma reconstrução do sistema hegeliano, alterando a determinação suprema de subjetividade absoluta para intersubjetividade absoluta. Hösle pretende, via idealismo objetivo e com um desenvolvimento dialético nos termos da contradição performativa, resolver o problema da dissolução da liberdade individual na Filosofia do real. Segundo o autor, faltaria uma terceira parte na lógica hegeliana, a síntese entre a lógica objetiva e a subjetiva, para garantir a intersubjetividade; faltaria a relação entre sujeito-sujeito. Hösle explica: “Talvez se pudesse dizer que, em categorias da lógica da objetividade, o absoluto é em si; em categorias da lógica da subjetividade, ele é por si; em categorias da lógica da intersubjetividade, ele é em si e por si” (2007, p. 299).

¹⁴ M. L. Müller reinterpreta o momento da passagem da *substância* ao *conceito* (a interação) e busca salvar a concepção moderna de liberdade (que garantiria a relação entre a intersubjetividade e a autonomia) dentro da lógica hegeliana (cf. MÜLLER, 1993, v. I, pp. 77-141).

O universo processual e evolutivo do qual somos parte exige o abandono de sistemas absolutos e a releitura da lógica dialética. Um novo projeto de sistema deve conciliar os dois aspectos intrínsecos da dialética revelados por Hegel, a necessidade e a contingência, mas sem buscar a gradativa e constante eliminação da contingência.¹⁵ A reinterpretação da dialética platônica Uno/Múltiplo exposta no *Filebo* colabora com esse propósito.

3.1.1. Retorno ao Platão tardio: a dialética Uno/Múltiplo do *Filebo*

A questão central do diálogo *Filebo* inquieta o debate filosófico ainda hoje: qual estado humano ou disposição da alma corresponde ao verdadeiro bem e proporciona felicidade: o prazer ou a sabedoria? Ou ainda, um outro superior a estes dois? Para Platão, a resposta correta só advém como o resultado da aplicação do único método que considera verdadeiro, a dialética, a arte de investigar e aprender uns com os outros.

O exercício dialético desdobrado no *Filebo* vai além do uso do diálogo como instrumento que alcança, ou que pretende alcançar verdades, ao explicitar que o verdadeiro diálogo racional, aquele que o Sócrates crítico trouxe desde sempre, desvela que o finito e o infinito, o uno e o múltiplo, estão na natureza de tudo o que existe, o que significa que não se pode dizer, pensar ou perceber somente um deles na sua forma absoluta, que um carece de sentido sem o outro.¹⁶

Com Sócrates ao lado da sabedoria (inteligência, mente, arte e congêneres) e *Filebo* na defesa do prazer (diversão, alegria e outros aparentados), como o princípio equivante ao bem, Platão abre o diálogo ao longo do qual buscará demonstrar que nenhum destes dois distintos gêneros

¹⁵ C. Cirne Lima apresentou uma proposta de reconstrução do sistema hegeliano na qual o raciocínio dialético de Hegel poderia ser mantido desde que enfraquecida a noção de necessidade absoluta, que passaria de *Müssen* (ser necessário) para *Sollen* (dever ser). Segundo o autor: “Dever ser é um tipo de necessidade que, por sua estrutura interna, permite e até exige que as coisas possam ser também de outra maneira” (1993, p. 100). Para Cirne-Lima, o projeto de sistema assim reconstruído não se fecharia, como o hegeliano, em um fim único e absoluto. Dos três princípios do sistema (identidade, diferença e coerência) propostos por Cirne-Lima, o princípio da diferença introduziria as contingências do mundo e os princípios da identidade e da coerência manteriam a unidade do universo (cf. CIRNE LIMA, 1993). Uma análise crítica deste projeto é realizada por E. Luft, em “Considerações dialéticas sobre o sistema do dever-ser”, in: CIRNE LIMA/LUFT, 2012, pp. 93-112.

¹⁶ Para uma análise do prazer como disposição inseparável, de algum modo, da atividade cognitiva a ele relacionada, ver RYLE, 1990, pp. 81-111.

ocupa o lugar do primeiro princípio, nem o prazer e nem a sabedoria – tomados como unidades isoladas uma da outra – é o bem primeiro capaz de proporcionar vida boa aos homens.

Afinal, como podemos afirmar que todos os prazeres são igualmente bons? Talvez haja alguns nem tão agradáveis quanto outros. Ou, do mesmo modo, como dizer que todos os saberes são igualmente bons diante da dissemelhança que apresentam entre si, com tantos conhecimentos diferentes uns dos outros? Como não graduar os prazeres e também os conhecimentos apontando uma hierarquia para a diversidade de espécies que compõem estes dois gêneros? Como o prazer e a sabedoria podem ao mesmo tempo carregar a unidade e a multiplicidade?

A argumentação central é a de que o bem tem de ter natureza perfeita e suficiente, portanto, nem o prazer nem o saber podem carecer de algo se forem mesmo o bem primeiro. No entanto, um carece do outro. Sem inteligência, memória e um mínimo de reflexão não há como alguém saber se algo lhe dá ou não prazer; de modo similar, não parece possível viver com conhecimentos e memória sendo totalmente insensível ao prazer e ao sofrimento.¹⁷ Há um terceiro, que é o misto entre os dois gêneros anteriores e superior a ambos. Tudo o que existe, tudo o que é gerado como efeito da medida e do limite, da mistura do ilimitado com o limitado, seria a unidade do terceiro gênero.

A questão dialética consequente é saber a gênese deste misto. Platão busca a sua causa. Se causa e efeito jamais poderão ser o mesmo, pois a causa sempre vem e sempre virá antes do efeito, seria esta causa um quarto gênero? “Em primeiro lugar, designo o infinito; em segundo, o finito. Como terceiro, temos a essência composta dos dois primeiros e deles oriunda; e se apontasse como quarto a causa da mistura e da geração, cometeria alguma cincada?” (Filebo, XIV, p. 23; [27c]).¹⁸

Para saber qual dos dois gêneros iniciais do diálogo, prazer e sabedoria, é superior na escala de bens, é preciso avaliar a qual destes dois gêneros pertence o quarto gênero (a causa do misto). Ao prazer não pode ser, pois, como o prazer

¹⁷ Para uma interpretação do *Filebo* sobre a relação entre a afecção do prazer e a imagem, a partir da analogia entre prazer e *doxa*, que objetiva demonstrar a necessidade da dimensão figurativa na efetivação do prazer, ver MUNIZ, 2009, pp. 30-39.

¹⁸ Nas citações da obra *Filebo*, o texto segue a tradução de Carlos A. Nunes e a numeração de Cooper, J. M. (Philebus. In: **Plato: Complete Works**, 1997, pp. 398-457).

e a dor não apresentam limites, mas são suscetíveis de *mais* e de *menos* – analogamente ao quente e ao frio –, eles compõem o ilimitado, que é um dos primeiros gêneros. Então, a causa do misto é a sabedoria.

Platão compreende o universo como um sistema (um corpo) que abarca todos os existentes, todos os subsistemas (todos os corpos) e, portanto, um Todo inteligente. Além desta inteligência, admite uma alma do mundo – compreendida como automovimento – que anima a todos.

Pois não podemos acreditar, Plotarco, que desses quatro gêneros: o finito, o infinito, o misto e o gênero da causa, que, como quarto, se encontra em todas as coisas, essa causa fornece uma alma a nosso corpo, dirige os exercícios físicos e cura os corpos quando estes adoecem. (...) A não ser assim, melhor faríamos seguindo outra opinião, à qual já nos referimos outras tantas vezes, sobre haver muito infinito no universo, bastante finito, além de uma causa nada desprezível, que coordena e determina os anos, as estações e os meses, e que, com todo o direito, poderá ser denominada sabedoria e inteligência. (...) Mas sem alma, não pode haver nem sabedoria nem inteligência” (Filebo, XVI, p. 27; [30b]).

O rebaixamento da sabedoria e do prazer na escala dos princípios supremos é a consequência lógica do diálogo. Ao final do *Filebo*, Platão elege como bem primeiríssimo a medida – tudo aquilo que é moderado – seguido de outros bens, em ordem descendente, a inteligência, os conhecimentos da alma, e só posteriormente os prazeres, começando com os puros da alma (que seriam isentos de dor) descendo para outros prazeres.

Platão retorna ao Sócrates crítico deixando para trás o dualismo característico da Teoria das Ideias; ao dizer que “tudo está coordenado desta maneira”, os conceitos unitários e fixos deixam o inatingível plano metafísico para unirem-se à multiplicidade natural constituinte do mundo. “É maravilha dizer-se que o uno é múltiplo e o múltiplo, um, sendo muito fácil contestar quem só defende uma dessas posições” (Filebo, V, p. 8; [14c]). Mergulhada no devir natural a arte dialética demonstra o caminho relacional entre a ideia pura e a diversidade aparente, sem saltar da unidade para a multiplicidade, sem deixar escapar os números intermediários. É assim, inicialmente procurando o gênero peculiar (a ideia) de cada coisa e posteriormente outros dois ou mais, que a unidade primitiva se mostra una e também múltipla, tornando evidente a quantidade de espécies que ela contém.

Nessa altura do pensamento de Platão, a dialética parece não ser mais apenas uma metodologia para alcançar verdades – a partir da busca por sínteses

sempre mais próximas do imutável –, mas a racionalidade (o próprio *logos*) de um sistema ontológico do Uno e do Múltiplo.

3.2 *Um projeto de sistema dialético: o Idealismo evolutivo*

A lógica dialética hegeliana, apesar dos problemas incontornáveis, contribuiu para evidenciar a oposição lógica correlativa entre a necessidade e a contingência. Hegel tem razão na defesa de uma lógica relacional e processual do pensamento e do mundo; mas um problema, compreensível no contexto moderno, é transformar progressivamente a contingência em necessidade em direção à máxima unidade.

A construção atual de um projeto de sistema dialético deve considerar o universo dinâmico e evolutivo do qual somos parte. De acordo com E. Luft, o novo projeto pode ser concebido como um Idealismo evolutivo, um sistema que abandona o viés hegeliano para o incondicionado (LUFT, 2016, pp. 152-170) e reinterpreta os dois aspectos intrínsecos da dialética, a unidade (necessidade) e a multiplicidade (contingência) como aspectos inerentes às infinitas configurações atuais e potenciais constituintes da eterna trama de relações que constitui a rede universal aberta e evolutiva (LUFT, 2005); também o resgate do diálogo *Filebo* é relevante na edificação deste novo projeto (LUFT, 2014, pp. 65–90; LUFT, 2015), pois a metodologia dialética nele exposta já resulta na deflação das inúmeras ideias puras a alguns gêneros mistos e aponta a coerência (entre unidade e multiplicidade) como princípio único – quando Platão explicita a *medida* como o bem primeiro e superior em relação aos demais gêneros supremos.

Quando compreendermos o universo como um Idealismo evolutivo, e não mais objetivo e absoluto, é possível reler a dialética como lógica imanente à realidade e ao pensamento e formular uma nova concepção de síntese.

O Idealismo evolutivo como projeto de sistema dialético Uno/Múltiplo concebe o universo como absoluto autorrelacionado – por meio de configurações processuais e evolutivas –, deflacionado a uma única ideia governante: a coerência (LUFT, 2012, pp. 199-235). Dizer que a Ideia da coerência demanda como única lei imanente ao universo a *relação* é dizer que tudo o que existe ou que pode vir a existir no mundo, e também no pensamento,

existe como evento auto-organizado (autorrelação) que se efetiva como um subsistema relacional, processual e aberto às contingências (inter-relação). O universo dinâmico e em evolução é ele próprio um grande sistema que abarca todos os subsistemas (configurações) – como *nós* em uma *rede* –, que aparecem e desaparecem no eterno devir de interações.

A concepção atualizada da dialética compreende a racionalidade em eterno devir, com orientação não mais para a ordem, nem tampouco para a desordem, mas para o equilíbrio de ambas (*mesotes*) e, como consequência, em constante processo de *sínteses* temporárias. A manifestação de todo e qualquer sistema em maior ou menor grau de unidade ou de multiplicidade é contexto-dependente, mas a coerência contextual confere a certos sistemas maior durabilidade.

Quando compreendemos que unidade (identidade) e multiplicidade (diferença) não são dois gêneros irreduzíveis um ao outro, mas coerentemente integrados em configurações atuais e potenciais, nas quais a autoidentidade de todo existente está em constante e aberta relação com o exterior, a própria coerência do sistema desempenha a função de síntese. À questão inicialmente colocada neste presente texto, que interroga sobre o tipo exato de relação – diádica ou triádica – presente na lógica dialética do pensamento e da realidade, o Idealismo evolutivo responde com a díade Uno/Múltiplo, e, contrariamente a Hegel, com múltiplas sínteses atuais e infinitas possibilidades de novas sínteses.

O Idealismo evolutivo defende somente um princípio, a Ideia da coerência, inerente a todo e qualquer sistema, lógico ou ontológico, constituído como multiplicidade em uma unidade. Ideia e matéria constituem o absoluto. *Não há unidade sem multiplicidade, nem há multiplicidade sem unidade* (LUFT, 2005). As inúmeras configurações reais e possíveis no universo evolutivo são subsistemas com diferentes graus de complexidade – nós, seres humanos, somos também subsistemas – e em eterno processo de coerência, na luta diária pelo equilíbrio (*mesotes*), mas que por vezes se aproximam da identidade (unidade), por vezes da diversidade (multiplicidade), dependendo do contexto relacional (LUFT/PIZZATTO, 2018, pp. 544–574).

Em outros termos, a coerência, compreendida como a própria síntese dialética dos sistemas, é apenas o recorte instantâneo, tal qual uma fotografia, de um evento sempre direcionado ao futuro – que pode estar com o predomínio

da identidade, da multiplicidade, ou em equilíbrio (configuração de maior estabilidade). Sínteses dialéticas ocorrem constantemente no mundo. Tudo aquilo que podemos dizer ou pensar *ser* algo, já é uma síntese (alguma multiplicidade sintetizada em alguma unidade mais ou menos coerente), é um *estar* no mundo, e cada perda ou ganho de determinação consistirá em nova síntese.¹⁹ Mesmo que haja perda total de determinação haverá síntese, na medida em que o sistema em questão deixa de existir como unidade autodeterminada para se reintegrar de algum modo em outro(s) sistema(s) mais abrangente(s).

Também carece de sentido a defesa da dialética sem síntese. Sempre há e sempre haverá unidade e multiplicidade (mesmo que em graus mínimos) nas configurações emegentes no universo evolutivo, por isso a dialética será sempre crítica mas nunca completamente negativa. No Idealismo evolutivo, dialética crítica não é sinônimo de dialética negativa, pois se no primeiro caso a junção do termo *crítica* gera mera tautologia, no segundo a junção do termo *negativa* gera a destruição – uma vez que negar a síntese (entre unidade e multiplicidade) é negar a própria coerência dialética.

Referências

CIRNE LIMA, C.R.V. **Sobre a contradição**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

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

HEGEL, G.W.F. **Wissenschaft der Logik (I, II) [WL]**. Frankfurt am Main.: Suhrkamp, 1993.

_____. **Ciência da Lógica**. 1. A Doutrina do Ser. Trad. Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini – Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016.

_____. **Ciência da Lógica**. 2. A Doutrina da Essência. Trad. Christian G. Iber e Federico Orsini – Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2017.

¹⁹ “As configurações de mundo podem se mostrar incoerentes, e se perder no devir histórico. Sua perda não significa o colapso total, mas apenas a transformação de uma configuração de mundo em outra, e a continuidade do devir universal” (LUFT, 2005, p. 92).

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

_____. **Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio**. (Texto completo, com os adendos orais). Trad. Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. – 3 ed. – São Paulo: Edições Loyola, 2011-12, vol. I, II, III.
HÖSLE, V. **Hegels System**. Hamburg: Felix Meiner, 1998.

_____. **O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade**. Trad. de Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2007.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Trad. de Fernando Costa Mattos. – 4 ed. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

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

_____. **Sobre a coerência do mundo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. Platão ou platonismo: um tópico em dialética descendente. In: Rohden L, editor. **Hermenêutica e Dialética: Entre Gadamer e Platão**. São Paulo: Loyola, 2014. pp. 65–90.

_____. **Na contramão da história: de Hegel a Platão**. Sociedade Hegel Unisinos, 2015. (<http://prezi.com>)

_____. O conceito de liberdade na lógica de Hegel. In: Bavaresco A; Guedes de Lima, F.J. (orgs.). **Direito e Justiça: Festschrift em homenagem a Thadeu Weber**. Porto Alegre: Editora Fi, 2016. p. 152-170.

LUFT, E.; PIZZATTO, R. Concretude e virtualidade. Nossas liberdades na era da internet. **Veritas**, v. 63, n. 2, 2018, pp. 544–574.

MUNIZ, F. Os prazeres falsos no *Filebo* de Platão. **Anais de filosofia clássica**, vol. 3, n. 5. Rio de Janeiro: Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ, 2009, pp. 30-39.

MÜLLER, M. L. A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade. **Analytica**, v. I, 1993, pp. 77-141.

PLATO. *Philebus*. In: Cooper, J. M. **Plato: complete works**. Transl. Dorothea Frede. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997, pp. 398-457.

_____. *Republic*. In: Cooper, J. M. **Plato: complete works**. Transl. G.M.A. Grube, rev. C.D.C. Reeve. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997, pp. 971-1224.

_____. Sophist. In: Cooper, J. M. **Plato: complete works**. Transl. Nicholas P. White. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997, pp. 235-294.

PLATÃO. **A República**. Trad. Carlos A. Nunes. – 3ed. – Belém: EDUFPA, 2000.

_____. **O Sofista**. Trad. Carlos A. Nunes, 2003. Fonte digital: www.odialetico.hpg.ig.com.br

_____. **Filebo**. Trad. Carlos A. Nunes. Fonte digital: <http://br.egroups.com/group/acropolis/>

RYLE, **The Concept of Mind**, Cambridge, Penguin Books, 1990.

SPINOZA, B. **The Collected Works of Spinoza**. Edwin Curley translator. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985.

WEBER, T. **Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo kantiano**. – 2 ed. – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.

8. Sobre teorias da totalidade: de Kant e Hegel a uma nova proposta a partir da filosofia poética de Hölderlin¹

Gabriela Nascimento Souza²

Eu lhe pergunto apenas o que se passa
com o conceito do todo?
Lessing

Considerações iniciais

Na carta VI de Schiller ao seu príncipe mecenas em *Cartas para a educação estética do homem* de 1795 encontra-se um interessante diagnóstico do homem moderno. Seria este mesmo diagnóstico aplicável ao homem contemporâneo? O que aconteceu com a filosofia? O que aconteceu com a ciência? O que são ambas? Iniciamos com as palavras do autor:

Eternamente acorrentado a um pequeno fragmento do todo, o homem só pode formar-se enquanto fragmento do todo, ouvindo eternamente o ruído monótono da roda que ele mesmo aciona, não desenvolve a harmonia de seu ser e em lugar de imprimir a humanidade em sua natureza, torna-se mera reprodução de sua ocupação, de sua ciência (1989, p.73).

A argumentação que pretendo desenvolver aqui tem como objetivo mostrar que nenhuma filosofia pode escapar de uma teoria da totalidade. O que muda de uma filosofia para a outra é a forma de compreender essa totalidade. Partindo da consideração de Schiller concomitantemente com as perguntas iniciais que propomos, podemos responder, em um primeiro momento, que esse diagnóstico do homem moderno é aplicável à contemporaneidade e que diz respeito também ao que aconteceu com o significado da filosofia e da ciência a partir da sua fragmentação progressiva no decorrer da modernidade até os dias de hoje. Nessa progressão a filosofia foi perdendo a sua pretensão de totalidade e seu significado de ciência, tornando-se apenas ramos de assuntos particulares e desconexos, aos quais os homens perpetuam como simples ocupações.

¹ Esse texto é constituído por partes da argumentação do meu projeto de doutorado em relação ao primeiro contato com as ideias filosóficas do professor Dr. Eduardo Luft e por fim, por algumas conversas nossas sobre o conceito de universo, física contemporânea e a tradição moderna do horror ao vazio. Por isso, o texto que apresento é um agradecimento ao Dr. Luft, assim como a todos os integrantes do grupo de pesquisa sobre Dialética da PUCRS.

² Doutoranda em Filosofia – Epistemologia e Metafísica pela PUCRS e bolsista CAPES-PROSUP.
(E-mail: gabrielansouzaa@hotmail.com).

De um modo geral, uma teoria da totalidade é uma teoria ontológica que compreende a multiplicidade em uma unidade. Podemos entender uma teoria da totalidade como o que eu chamo de *estudo do Ser* em plano real que busca, compreende e pressupõe os estudos desse mesmo Ser em plano ideal (e vice versa). Desta forma, a estética, a ética e a epistemologia são áreas que pressupõe e são pressupostas por um estudo do Ser em sua completude. Como prova disso, inicio a argumentação apresentando a filosofia de Kant (na *Crítica da Razão Pura*) como uma teoria da totalidade estática, tipicamente analítica. Na segunda parte apresento, de modo comparativo, a filosofia de Hegel (na *Ciência da Lógica*) como uma teoria da totalidade dinâmica, tipicamente dialética.³ A terceira parte da argumentação procura evidenciar alguns dos limites das teorias da totalidade de Kant e Hegel apontando para algumas reflexões dialéticas sobre a viabilidade de uma teoria da totalidade hoje a luz das reflexões poético-filosóficas de Hölderlin.

1 A teoria da totalidade kantiana e sua primeira crítica

A filosofia iluminista de Kant toma a metafísica como um campo de batalhas [*Kampfplatz*] entre posições rivais que constitui um conflito sem fim porque, diferente das ciências, não possui um método de razão claro. No contexto de confiança em uma certeza dogmática, o pensador desenvolve a *Crítica da Razão Pura* (1781), como uma teoria do método que quer reconstruir a metafísica de modo a dar sentido a ela. A primeira crítica kantiana é um Tribunal do Método que pretende estabelecer o que é possível conhecer (fenômeno) e o que não é (Coisa-em-si). As palavras de Kant no prefácio a primeira edição da obra são muito claras:

[...] um convite à razão para de novo empreender a mais difícil de suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas; e tudo isto, não por decisão arbitrária, mas em nome das suas leis eternas e imutáveis. Esse tribunal outra coisa não é que a própria Crítica da Razão Pura (1994, AXII, p.5).

³ Essa classificação das teorias como estática e analítica ou dinâmica e dialética é tomada aqui como ponto inicial para a argumentação, o que não impede que em ambas as teorias reúnem-se aspectos tanto dialéticos quanto analíticos.

A crítica à metafísica de Kant é um grande esforço por tornar a filosofia uma ciência e mostrar a impossibilidade de ultrapassar os limites da experiência sensível. O próprio vínculo entre filosofia e ciência garante que nem toda a metafísica seja válida. A crítica da razão conduz a ciência mediante um conjunto de princípios para conhecer algo absolutamente *a priori*, ou seja, mediante um *organon* da razão pura⁴.

Kant divide a *Crítica da Razão Pura* em três ciências, a saber, a Estética transcendental: ciência dos princípios da sensibilidade a priori; a Analítica transcendental: ciência dos princípios do pensamento puro e a Dialética Transcendental: ciência da crítica da aparência dialética, ou, como diz o próprio Kant, “crítica da razão relativamente a seu uso hiperfísico, para desmascarar a falsa aparência dessas pressuposições sem fundamento e reduzir a pretensão de descoberta a simples ação de julgar o entendimento” (B88, 1994, p.96).

Portanto, para Kant interessa a verdade compreendida entre as duas primeiras ciências a fim de liquidar uma pressuposta capacidade de conhecimento a respeito dos conceitos de totalidade. Essa liquidação da capacidade de conhecimento de conceitos de totalidade como alma, deus e mundo não retira a pretensão de uma teoria de totalidade, uma vez que todo o esforço de Kant de mostrar tal impossibilidade gira em torno de uma teoria da totalidade. O próprio ato de pensar em Kant consiste em unir representações na consciência, como o mesmo exemplifica com o conceito de corpo “segundo a unidade do diverso que é pensado por seu intermédio, serve de regra ao nosso conhecimento dos fenômenos externos” (A106, 1994, p.146). Pensar é um esforço para a constituição de um todo que permita o conhecimento de algo. O pensamento, assim como a compreensão de um corpo em sua completude, exige a espontaneidade de perpassar, acolher e ligar o múltiplo em uma unidade para que o conhecer seja possível.

A teoria da totalidade em Kant é analítica, no sentido de uma compreensão do mundo subjetivista⁵ que se realiza por uma filosofia do

⁴ “[...] a razão pura é a que contém os princípios para conhecer algo absolutamente *a priori*. Um *organon* da razão pura seria o conjunto desses princípios, pelos quais são adquiridos todos os conhecimentos puros a priori e realmente constitutivos” (KANT, B25, p. 53, 1994).

⁵ A intenção de Kant em pensar sobre a possibilidade dos juízos sintéticos a priori permite que a caracterização de sua teoria como ‘subjetivista’ seja tomada como enganosa ou precipitada. Entretanto, tal caracterização deve-se à forma de explicação do sentido do mundo unicamente a partir das faculdades humanas “[...] ocupo-me unicamente da razão e do seu pensar puro e não tenho necessidade de procurar longe de mim o seu conhecimento pormenorizado, pois o

entendimento. Kant trata da divisão própria da faculdade do entendimento a fim de impedir que a razão complete a sua função de unificação das ciências em um saber de totalidade. Por isso, podemos dizer que a Dialética Transcendental é um projeto daquilo que será feito pelos idealistas alemães, que no contexto do *Mais antigo programa do idealismo alemão*⁶, pretendem desenvolver uma filosofia da razão.

Para Kant poderíamos dizer que tudo que a razão pensa, ela determina. A razão torna o contingente necessário e o necessário é a possibilidade única e determinada⁷. Essa atividade de determinação vale para qualquer ato de pensar e em cada ato de pensar se reduz múltiplos predicados a um único predicado. O grande problema da determinação completa proposta é que ela é apenas um ideal da razão, e que por isso não pode ser concretizada. Nesse sentido, apesar de ser uma teoria estática, a teoria da totalidade em Kant é aberta porque não permite a plenificação do processo dialético. Ao mesmo tempo, essa teoria da totalidade perpetua o processo de determinação *ad infinitum*. Eis aqui o problema que também podemos evidenciar na Analítica transcendental⁸, o saber é como uma série causal que se perde no tempo e nunca chega, nem pode chegar a uma determinação completa⁹.

A impossibilidade de plenificação do processo dialético também é uma forma de evidenciar a posição negativa de Kant a respeito do conceito de intuição intelectual. Para Kant, a intuição intelectual é um delírio [*Schwärmerei*] ou exaltação da razão, na medida em que ignora o limite entre intuição sensível e conceito, assim como a diferença entre fenômeno e Coisa-em-si. A concepção de intuição intelectual se configura como contrária ao conhecimento, pois somente a partir da intuição sensível pura, das formas puras

encontro em mim mesmo e já a lógica vulgar me dá um exemplo de que se podem enunciar, de maneira completa e sistemática, todos os atos simples da razão” (KANT, AXIV p.7, 1994).

⁶ Ver em: SCHELLING, F.W. O “**programa sistemático**”. In: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. (1980, [1926], pp.42-43).

⁷ “[...] todo o conhecimento que possui um fundamento a priori anuncia-se pela exigência de ser absolutamente necessário; com mais forte razão deve assim acontecer a respeito de uma determinação de todos os conhecimentos puros a priori que deve servir de medida e, portanto, de exemplo a toda a certeza apodidica” (KANT, 1994, AXVI, p.7).

⁸ Entendida como uma forma de decomposição de todo o nosso conhecimento à priori nos elementos do conhecimento puro do entendimento (B89, 1994, p.97) e dividida em Analítica dos conceitos e Analítica dos princípios.

⁹ “[...] a totalidade não é mais do que a pluralidade considerada como unidade, a limitação é apenas a realidade ligada à negação, a comunidade é a causalidade de uma substância em determinação recíproca com outra substância e, por fim, a necessidade não é mais do que a existência dada pela própria possibilidade (KANT, 1994, B11).

do entendimento, é possível pensar um conteúdo para a representação. A intuição sensível é definida como o oposto do conceito e a síntese entre ambos não pode ser dada originariamente, como aconteceria no caso da intuição intelectual “modo que se nos afigura só poder pertencer ao Ser supremo”, ao contrário, “antes é dependente da existência do objeto e, por conseguinte, só possível na medida em que a capacidade da representação do sujeito é afetada por esse objeto” (KANT, B72, 1994, p.86) ¹⁰.

A analiticidade de Kant não permite a realização dos conceitos dialéticos de totalidade, limitados pelo dualismo entre fatos e normas das duas primeiras ciências da *Crítica da Razão Pura* e principalmente pelo próprio sujeito transcendental. É possível notar que o estabelecimento desse dualismo entre o que podemos conhecer e o que não podemos se concretiza por uma posição de totalidade que será abandonada, culminando na crise da própria filosofia enquanto saber de totalidade que evidenciamos nos dias de hoje. Essa crise da filosofia a leva a uma procura desesperada por um tema próprio e a cada novo tema encontrado se dissolve nas ciências naturais. Nisso consiste o que Luft chama de *síndrome da casa tomada*: “as filosofias da vida se dissolvem na biologia; as filosofias da mente, na ciência cognitiva; as filosofias da linguagem, nas teorias empíricas da linguagem; as filosofias normativas, em abordagens naturalistas em ética e epistemologia” (2013, p.3) ¹¹.

2 A teoria da totalidade hegeliana e a *Ciência da Lógica*

Para apresentar a teoria da totalidade em Hegel começo com sua desconfiança em relação à pretensão kantiana de construir um Tribunal da Razão e sua ideia de que é preciso mergulhar no campo de batalhas da filosofia para reestruturar a metafísica. Ao contrário de Kant, Hegel parte de uma posição que se insere no meio do conflito e não numa posição de julgamento

¹⁰ A questão da impossibilidade da intuição intelectual aparece também na terceira crítica de Kant. Logo no início da *Crítica da Faculdade do Juízo* Kant destaca nem o entendimento, nem a razão podem “fornecer um conhecimento teórico do seu objeto (e até do sujeito pensante) como coisa-em-si, o que seria o suprassensível, cuja ideia na verdade se tem que colocar na base de todos aqueles objetos da experiência, não se podendo, todavia, nunca elevá-la a um conhecimento” (KANT, 2010, [1790] p.19).

¹¹ A citação escolhida é extraída do texto *A síndrome da casa tomada: subjetividade, niilismo e filosofia*, no qual o autor traz as consequências das teses já desenvolvidas no artigo *Subjetividade e natureza* (2012). Especificamente sobre a imagem da casa tomada inspirada no conto de Cortázar, ver em p.214 e 215 do último.

superior e exterior ao campo de batalhas. Enquanto Kant tem sua teoria crítica (transcendente) à metafísica no limite entre aquilo que podemos representar empiricamente e aquilo que transcende o fenômeno, a teoria crítica de Hegel é imanente, o limite não é mais um problema, pois o Absoluto pode ser conhecido uma vez que se encontra também no próprio conhecimento.

No caso de sua concepção madura em *Ciência da Lógica* (1812/1816), como explica LUFT, Hegel desenvolve uma metacrítica da crítica kantiana. Isso significa que, mergulhando no campo de batalhas, Hegel inverte a lógica e a ontologia puras “em uma abordagem dinâmica e crítico-reconstrutiva em que todos os pressupostos (lógico-ontológicos) intocados da argumentação se tornam problematizáveis” (LUFT, 2012, p.20). Com isso, a pretensão de Hegel é desenvolver um projeto que supere a lógica pura por meio de uma lógica dialética. A teoria da totalidade estática de Kant será reformulada em teoria da totalidade dinâmica que permite a persistência da pretensão de uma fundamentação última do saber. Contudo, essa pretensão de uma fundamentação última do saber deve admitir uma postura reflexiva (nisso consiste o paradoxo entre o que Hegel pretende e a sua postura crítica¹²). Segundo Hegel, a lógica não pode ter formas de reflexão, regras, ou leis do pensamento que se deem anterior e presumidamente ao movimento que engendra o seu próprio conteúdo. “[...] o que a lógica é, ela não pode, portanto, dizer antecipadamente, mas somente todo o seu tratamento engendra esse saber dela mesmo como seu último resultado e como sua realização plena” (2016, p.45). A nova crítica, portanto, é uma autocrítica da razão que não é correspondente a persistência de Hegel em uma fundamentação última e no desenvolver de uma hiperlógica. O próprio conceito de ciência é constituído no interior do pensar conceituante, no movimento que não pode ser presumido.

Nesse sentido, a não aceitação do pensamento moderno de um princípio que tenha como início apenas o significado objetivo é marcada pelo progresso da formação do espírito, o qual inclui ao início também o seu significado subjetivo. Segundo o filósofo, esse segundo significado é também “inteiramente negado por aqueles que iniciam, por assim dizer, como por um tiro de pistola, a partir de sua revelação interior da fé, da intuição intelectual e etc. e quiseram

¹² Tese defendida por Luft “de uma incompatibilidade entre essa exigência de fundamentação última e o potencial crítico que inere ao modo como Hegel desenvolve o projeto de realização de uma metacrítica da Crítica kantiana” (LUFT, 1994, p.202).

estar acima do método e da lógica” (2016, p.70). Para Hegel, nem o princípio unicamente objetivo, nem a fé, nem uma intuição intelectual, nem o Eu, podem ser o início da Ciência porque em lugar de uma espécie de entidade previamente dada e aceita, é preciso uma substância viva que constitua e prove a si mesma de forma dinâmica.

A *Ciência da Lógica* é dividida em três doutrinas, a saber, a Doutrina do Ser, a Doutrina da Essência e a Doutrina do Conceito. Como acontece na *Fenomenologia do Espírito* (1807), a verdade almejada da *Ciência da Lógica* só é adquirida no final do longo processo reflexivo de autocrítica. Na primeira doutrina, Hegel propõe uma reconstrução do Ser Uno de Parmênides, porque segundo ele, a ontologia do Ser puro é impensável, inconceitualizável. O que se pretende dizer é contraditório porque o que é dito é extremamente determinado. O que a Doutrina do Ser quer mostrar é que o Ser, ao se mostrar, desaparece.

Tanto a determinação do Ser frente a outro em geral quanto a sua determinação no interior de si mesmo pressupõe um caráter mediado de divisão, é no terceiro passo que o Ser é Ser em si mesmo, imediatidade indeterminada e está, portanto, no seu início puramente abstrato. O Ser em sua pureza e simplicidade é definido por Hegel com a famosa citação: “Ser, puro ser, - sem nenhuma determinação ulterior. Em sua imediatidade indeterminada, ele é igual apenas a si mesmo e também não desigual frente a outro; não tem diversidade alguma dentro de si nem para fora” (HEGEL, 2016, p.85).

Em sua inicial imediatidade, o Ser não possui uma determinação propriamente dita porque ainda não está em relação. O Ser do início é apenas um ponto de partida imediato para a mediação do movimento que ele mesmo aciona. Fica claro que, em um primeiro momento, o Ser é descrito como anterior a sua afirmação e negação com o Nada. Nas suas reflexões posteriores, mais especificamente no parágrafo 84 da *Enciclopédia*, Hegel deixa ainda mais claro que a determinação do Ser já é um passar para outra coisa. A determinação, como operação progressiva é, ao mesmo tempo, um pôr para fora e um desdobrar do próprio conceito. “A explicação do conceito na esfera do ser tanto se torna a totalidade do ser, quanto é por isso suprassumida a imediatez do ser ou a forma do ser como tal” (1995, p.173). Portanto, temos uma espécie de paradoxo, no sentido de que quanto mais investigamos o Ser em sua

totalidade, mais ele se apresenta como um emaranhado de afirmação e negação e assim, mais supressumida estará a sua imediatez.¹³ Para Hegel o imediato é um processo, um resultado, um processo de mediação que foi esquecido, um exemplo é o próprio Ser da Lógica que é imediatamente mediado. Eis a falha da tentativa de determinar o Ser no seu sentido lógico e abstrato: se conforme o “princípio da coerência: “Só o coerente permanece determinado”” (LUFT, 2012, p.213), uma vez que o Ser é independente de relação, ele não é sequer nada.

É na Doutrina da Essência que a multiplicidade entra em cena como relação interna. Da mesma forma que emerge o fundamento, emerge o fundado, ou seja, a complexidade do todo. A Doutrina da Essência é a negação da unidade homogênea da Doutrina do Ser. No campo da relação e da mediação, a essência significa o próprio movimento relacional que permite as determinações. A essência é a movimentação interna da reflexão que é negativa: “A negatividade da essência é a reflexão, e as determinações são refletidas, postas pela essência mesma, e nela ficam superadas e guardadas” (HEGEL, WL, v.6, p.15 In: LUFT, 1995, p. 93).

Podemos pensar da seguinte forma, as redes relacionais ganham estabilidade e formam uma estrutura, essa estrutura é a própria essência. A essência estende sua relação negativa para todas as coisas e se revela como aparência. O aparecer da essência se revela num tipo de movimento onde fundado e fundante se confundem, isso quer dizer que “fundamento e fundado são agora um só: o movimento do fundar, a reflexão” (LUFT, 1995, p.111). Esse movimento consiste na própria verdade da essência que é o aparecer do contingente que necessita da relação com o necessário para existir como força negativa.

Para Hegel, nesse movimento, o ser aprofunda-se em uma ontologia mais sofisticada e torna-se mera aparência, ou seja, “em primeiro lugar, o ser, conforme sua determinação unilateral – que seja mediato – é rebaixado a algo puramente negativo, a uma aparência” (HEGEL, 1995, p.222). Por isso podemos afirmar que a categoria do ser se dissolve no aparecer [*Schein*], que ao contrário

¹³ Como já muito bem destacado por Luft: A categoria ‘ser’ não é nem um conceito que denota a totalidade (do que há e do que pode haver), nem o predicado de um juízo (ou, diríamos hoje, uma proposição) que denota totalidade. “Ser” é o alvo de um pensamento que visa a expressão de suas próprias estruturas lógicas (as “determinações de pensamento” ou, mais simplesmente, “categorias”) como uma totalidade completa de sentido, mas falha nesse intento” (2012, p. 208).

do fenômeno [*Erscheinung*] é um acontecimento mais instável, e o aparecer só se estabiliza porque há essências, essas estruturas de redes relacionais. A doutrina da essência também pode ser entendida como uma teoria da totalidade no sentido que essência é uma totalidade dinâmica relacional que vai expressando modos duradouros de se relacionar (exemplo: identidades pessoais), é o modo de coerência se manifestando na história como um modo de se relacionar que dura no tempo.

As duas primeiras doutrinas podem ser entendidas como uma ontologia negativa, pois possuem o objetivo de demolição das concepções de ser e de essência das teorias de totalidade tradicionais. Seguindo esse caminho, a reflexão pela negação da essência tem sua relação interna em ápice na Doutrina do Conceito, quando se apresenta como ideia absoluta. Enquanto ideia absoluta, o conceito é forma criadora e constituinte de seu conteúdo pleno pré-determinado pelas categorias anteriores¹⁴.

Nesse processo o filósofo dissolve a Doutrina do Ser no aparecer e a Doutrina da Essência nos modos de relação a fim de encontrar a ordem na Doutrina do Conceito¹⁵. Hegel assume a ontologia relacional para realiza-la plenificando o Conceito como Ideia. A plenificação do conceito consiste em um limite da teoria da totalidade de Hegel porque uma vez que uma determinação completa se concretiza, o processo dialético se exaure. O desenvolvimento de uma teoria da totalidade fechada e pré-determinada é claro nas palavras do próprio Hegel, na *Enciclopédia*, em adendo ao parágrafo 161, ele afirma: “Passar para outro é o processo dialético na esfera do Ser; e o aparecer em outro é [esse processo] na esfera da essência. Ao contrário, o movimento do conceito é desenvolvimento, pelo qual só é posto o que em si já está presente” (HEGEL, 1995, p.293, 294).

A má compreensão da dialética de Hegel se dá no terceiro momento do silogismo, quando se torna claro que as condições dos movimentos da tríade e o seu resultado já estão pré-configurados. Neste terceiro momento, o momento

¹⁴ “Com certeza, o conceito tem de ser considerado como forma; mas como forma infinita, criadora, que em si encerra, e ao mesmo tempo deixa sair de si, a plenitude de todo o conteúdo” (HEGEL, 1995, pp. 292,293).

¹⁵ “A lógica do aparecer (Doutrina da Essência) radicaliza o movimento anterior: a desmedida é potencializada no aparecer, que desfaz todas as configurações de pensamento em puras possibilidades (não há “essências” do pensamento, não há “estruturas profundas imutáveis” a que se possa recorrer na tarefa de autoexpressão do pensamento)”. Ver mais em: p. 213 e 214 do artigo *Lógica como metalógica* de Luft (2012).

lógico especulativo por excelência, acontece como um afunilamento do contingente e das subdeterminações e assume a superdeterminação de uma hiperlógica. “Não é difícil perceber que está restaurada a necessidade absoluta (dialética das modalidades), onde antes havia apenas a necessidade e a contingência relativas. A esfera do ser meramente relativo está superada pelo reaparecimento do absoluto nessa relação” (LUFT, 1995, p.138). A esse processo que visa a superdeterminação pela autodeterminação na relação, ou ainda, a esse movimento silogístico pré-determinado, Luft chama de *teleologia do incondicionado* e a explica com as seguintes palavras:

Não apenas o fim, mas todos os atos de pensamento prévios que conduzem ao fim almejado, desde o primeiro ato que visava expressar o “ser” como determinação de pensamento e se desdobrava no “dever”, são agora concebidos como momentos necessários, prefigurações necessárias do Conceito hegeliano (2012, p.215).

Na dialética hegeliana, o movimento do silogismo garante que do mais indeterminado se desenvolva, como em graus, o mais determinado. A dialética se fecha e assim sucumbe quando todo o contingente transforma-se em necessidade absoluta.

3 Por uma teoria da totalidade contemporânea: o advento de Hölderlin

Partindo de uma teoria da totalidade estática e analítica (Kant) e chegando a uma teoria da totalidade dinâmica e dialética (Hegel) de uma forma geral e minimamente comparativa, podemos agora fazer algumas considerações a respeito da viabilidade de uma teoria da totalidade hoje. Como tentamos mostrar que a recusa fundamentada de Kant aos conceitos de totalidade causou o desespero da filosofia que se viu perdida e sempre superada pelas ciências naturais; e que a filosofia de Hegel não consegue resolver esse problema justamente pelo desenvolvimento de uma teoria da totalidade fechada. Parece claro que para pensar uma teoria da totalidade hoje, ela não pode cair na estaticidade analítica, nem na dialética da superdeterminação que dissolve a si mesma. Uma teoria da totalidade precisa ir além do caminho duplo entre determinação e indeterminação e também considerar níveis de subdeterminação. Uma teoria da totalidade hoje poderia ser pensada enquanto uma grande rede de pensamentos possíveis que se engendram e se determinam

nunca chegando a um fim absoluto, mas se renovando, num movimento de auto-organização de novas configurações de mundo a todo o momento. Um *estudo do Ser*, nesse sentido, ainda é possível quando, e aí poderíamos voltar à filosofia poética de Hölderlin, compreendermos que o Ser puro foi irremediavelmente perdido, mas que é possível um eterno esforço de recriação desse mesmo Ser que reaparece em nova organização, enquanto todo vivo ou totalidade viva [*Lebendiges ganze*].

Se uma divisão no desenvolvimento de todas as obras de Hölderlin é possível, acredito que ela possa ser evidenciada em três grandes momentos que antecedem suas traduções e comentários aos *Hinos de Píndaro* (1803-1805). Primeiramente podemos localizar o projeto de unificação de Hölderlin, personificado pelo personagem que dá nome ao seu romance *Hipérion* (1792-1797) e mediado principalmente pelo fragmento *Juízo e Ser* (1795). O segundo momento abrange a tentativa do autor em desenvolver uma tragédia, as três versões de *A morte de Empédocles* (1797-1800) podem ser fundamentadas principalmente pelo fragmento *O significado das tragédias* (1800). O terceiro momento diz respeito a sua abordagem poetológica, com a análise das tragédias de Sófocles nos fragmentos *Observações sobre Édipo* e *Observações sobre Antígona* (1801).

A obra fragmentária de Friedrich Hölderlin, considerando seus fragmentos, poemas, o romance e as tentativas de tragédia, é fortemente marcada pela filosofia kantiana e inspirada nos gregos, especialmente em Platão. O poeta filósofo, apesar de herdar importantes conceitos de Kant¹⁶ desenvolve uma abordagem dinâmica e dialética no sentido de uma tentativa de evidenciar o movimento incessante entre uno e todo em diferentes formas de linguagem.¹⁷ Para Hölderlin, a filosofia possui uma limitação que é posta pela

¹⁶ As cartas de Hölderlin, mais especificamente datadas de 1794 aparecem como provas destas importantes referências para a produção do seu próprio pensamento. Primeiramente, em maio deste ano ele escreve ao irmão: “Agora minha única leitura é Kant” (1992, p.159). Mais adiante, no mesmo ano, confessa a Hegel que concentra seus esforços unicamente em Kant e nos gregos, os quais são “ambos minhas únicas leituras” (1992, p.171). E para finalizar a nota com uma prova ainda mais precisa, em carta a Neuffer, no mês de outubro, Hölderlin chega a afirmar que as ideias estéticas kantianas são como um comentário do Fedro de Platão [*als ein Kommentar über den Phädrus des Plato*] (1992, p.183).

¹⁷ Embora se evidencie traços de uma teoria da totalidade que comunica mais diretamente os traços dos movimentos dialéticos, também é possível afirmar que se encontra facilmente em Hölderlin aspectos tanto de uma teoria da totalidade analítica quanto de uma teoria da totalidade dialética. O que serve como prova de que, como já dito na terceira nota de rodapé do texto que aqui se desenvolve, não há como classificar decisivamente uma teoria como analítica

primazia da faculdade do entendimento como um desenvolvimento próprio da modernidade. É nesse sentido que Hölderlin influencia de modo decisivo o jovem Hegel¹⁸ e que com seus amigos integrantes do projeto *Mais antigo programa do idealismo alemão* procura fazer da poesia o que ela fora antigamente: a mestra da humanidade. O objetivo desse projeto é também tornar a filosofia e os filósofos mais sensíveis de modo a mostrar que a limitação defendida por Kant não é uma limitação da razão. No fragmento *Hermócrates à Céfalo* (1795) Hölderlin já declara acreditar “que o homem tinha a necessidade de um progresso infinito, tanto para o seu saber, quanto para as suas ações, de um tempo ilimitado para se aproximar do ideal ilimitado” (1998, p.9). Nesse contexto, a filosofia, enquanto uma ciência que visa à compreensão do mundo na sua totalidade retoma, em parte, sua definição de origem.

No mais famoso fragmento filosófico de Hölderlin, *Juízo e Ser* (1975), o pensador expõe sua compreensão de conceitos importantes como Ser, Intuição Intelectual e Juízo. A princípio Ser e intuição intelectual são equivalentes, enquanto o Juízo é entendido como a partição desse Ser.¹⁹ Neste fragmento, embora o ideal estético de reunificação ainda não apareça de forma propriamente dita, apresenta-se a possibilidade de recriação da intuição intelectual, ou do Ser puro a partir do Juízo, ou separação primeira, pois “No conceito de divisão estão contidos já o conceito de referência mútua de objeto e sujeito um ao outro e a necessária pressuposição de um todo, do qual objeto e sujeito são partes” (HÖLDERLIN, 1988, p.9). Essa referência mútua mostra a possibilidade de uma unidade, ou reunificação, frente à impossibilidade de uma separação total.

Como pode ser observado, o Ser de Hölderlin é explicitamente diferente do Ser de Hegel, e também da Coisa em Si de Kant. O Ser de Hölderlin, como intuição intelectual, é apenas algo que garante a pressuposição de uma unidade

ou dialética. Em toda teoria podemos encontrar os dois aspectos, embora uma ou outra predomine em determinada teoria.

¹⁸ A relação inicial de Hölderlin e Hegel é de muita admiração, no poema de Hegel dedicado à Hölderlin (1796), o primeiro revela a expectativa de um retorno à “velha aliança” que se preocupava com o pensamento infinito. Ver em: *Euleusis. An Hölderlin* (HEGEL, W1, 1990, pp.230, 234).

¹⁹ A definição mais precisa para é composta pelas seguintes palavras: “Ser exprime a ligação de sujeito e objeto [...] no ser sujeito e objeto encontram-se ligados, intimamente unificados” (HÖLDERLIN, 1988, p.9). No caso do Juízo temos a seguinte definição: “Juízo (Urteil) é no sentido mais elevado e mais rigoroso, a originária separação do objeto e do sujeito intimamente unificados na intuição intelectual” (HÖLDERLIN, 1988, p.9).

perdida. O Ser, como intuição intelectual recriada pela intuição estética, é a própria configuração de relações reais por uma operação ideal, isso explica que a recriação estética da intuição intelectual traz de volta o Ser puro, tal unidade perfeita e inicial fora irremediavelmente perdida. No fragmento de Hölderlin *Mas, os sábios...*²⁰, Hölderlin escreve sobre como a tragédia da cisão²¹ impossibilita o retorno ao Ser puro [*wieder ins reine Seyn zurück*]. Segundo esse curto e inacabado fragmento, o sábio se apressa para esse retorno, ou que na confiança dessa possibilidade acaba tomando a não oposição como eterna, caindo numa indiferença ainda maior.

O Ser de Hölderlin, conforme sua argumentação prova possuir a coerência que o Ser de Hegel perde na tentativa de uma determinação do mesmo.²² É como se o Ser puro do início da lógica madura hegeliana fosse aquela imediatidade indeterminada que pode ser compreendida determinavelmente, através da reflexão que permite o contraste do indeterminado com o determinado. No caso do pensamento hölderliniano sobre o conceito, perante a operação do poeta que, na intuição estética recria a intuição intelectual, o Ser deixa de constituir tanto um alvo passível de determinação, quanto um alvo fadado ao fracasso, e se concretiza de modo que podemos senti-lo²³. O Ser de Hölderlin não é, como defendido por Kant na *Crítica da Faculdade do Juízo*²⁴, um conceito ideal que tem como objetivo inalcançável tornar-se uma categoria de repleto sentido, o Ser como Intuição Intelectual, foi perdido. Porém, a cisão do Ser puro, como aqui já dito na

²⁰ Ver em: *Die Weisen aber...* HÖLDERLIN, p.16, 1998.

²¹ Neste ponto coloca-se uma questão importante. Toda partição é trágica? Podemos classificar a partição do Juízo como trágica?

²² O ser é primeiramente determinado frente a outro em geral; em segundo lugar, ele é determinante no interior de si mesmo; em terceiro lugar, na medida em que se deixa de lado este caráter preliminar do dividir, ele é a indeterminidade e a imediatidade abstratas nas quais ele tem de ser início (HEGEL, p.81, 2016).

²³ No momento que todo o singular manifesta-se como todo, temos um *idealismo dos sentidos*. Assim, o *idealismo dos sentidos* será abordado por Hölderlin como um momento em que todo o subsistente se manifesta como todo, e nesse contexto, o que subsiste ganha em espírito “Sentimos, de tal maneira o declínio ou transição do pátrio (assim entendido) nos membros do mundo subsistente que, justo no momento e no grau em que o subsistente se desagrega, também se pode sentir o recém nascido, o jovial, o possível. [...] Isso acontece de maneira que, onde a desagregação se torna ideal, afastando-se de seu ponto inicial, a produção, no mesmo grau mas inversamente, torna-se mais real até que, por fim, da soma dessas sensações de nascer e perecer, infinitamente percorridas num só momento, surja um sentimento integral da vida, e a única coisa excluída, ou seja, o que no começo se desagregara, reapareça na recordação” (HÖLDERLIN, 1994, p.73, p.75).

²⁴ Ver mais em: Observação sobre: A Exigência do Incondicionado – parágrafo 76 da segunda divisão da segunda parte da *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790). Tradução de Valério Rohden e Antônio Marques. – 2 ed. – Rio de Janeiro. Forense Universitária. (2010, pp. 242 – 247).

conceitualização de Juízo, permite a sua reconstrução, ou seja, uma nova organização da unidade inicial, que recriada não pode mais ser definida como Ser puro, mas sim como todo vivo ou totalidade viva que reúne o múltiplo da operação poética em uma unidade viva que faz sentido.

Por isso, é importante notar que, não só contra Hegel, mas também contra Kant e a fim de mostrar como a recriação do Ser pode ser concretizada, no fragmento de 1800 *Sobre a diferença dos modos poéticos*, Hölderlin declara que a tragédia²⁵ dá ocasião para que a intuição intelectual aconteça de novo modo, nesse caso, o que é transferido ou transposto é o próprio fundamento da tragédia, justamente a intuição intelectual “que não pode ser outra coisa senão essa unidade com tudo que vive” (HÖLDERLIN, 1994, p.57). Encontramos na intuição estética a recriação incessante de uma auto-organização das partes em relação ao todo e do todo em relação às partes, que em progressão encontram-se, igualam-se e determinam-se. É por isso que a figura do poeta é tão importante para Hölderlin, o poeta possibilita a apresentação da totalidade viva [*lebendiges Ganze*] na palavra. A poesia é como um sinal da formulação do todo em partes fragmentárias, ora, o todo está na parte e a parte está no todo. Na linguagem poética o conhecimento do todo a partir da parte se apresenta de forma sublime. Segundo essa reflexão, a atividade do poeta torna apresentável o enigma entre vida e morte, devir e perecer, na permanência da palavra. Hölderlin diz: “Na permanência viva predomina um certo modo de relacionamento e um tipo de matéria, se bem que, nele, se possam intuir todos os demais modos” (HÖLDERLIN, 1994, p.73). A atividade reflexiva do pensamento expresso na linguagem poética é uma forma de relação entre todo e parte que emerge e vive na matéria e a partir dessa matéria, que é a palavra, podem-se conhecer, intuitivamente, todos os demais modos de relação.

No desenvolvimento argumentativo de Hölderlin sobre a intuição estética como recriação da intuição intelectual, não podemos deixar de destacar uma maior proximidade com a compreensão de lógica exposta pelo Jovem Hegel. Na sua *Lógica Ienense* (1804-1805), Hegel também perseguiu o sonho da unidade

²⁵ É interessante observar a argumentação de Hölderlin em *Sobre a diferença dos modos poéticos* (1800) onde ele inicia fazer uma diferenciação entre o poema lírico, o épico e o trágico. Apenas o poema trágico “É a metáfora de uma intuição intelectual” (1994, p.55). Ver mais especialmente na página 57 desta tradução.

absoluta tendo a força estética de unificação como importante aliada²⁶. Entretanto, no seu caminho de construção de um sistema filosófico, Hegel distancia-se dessa compreensão e, a partir da *Fenomenologia do Espírito*, a intuição intelectual é criticamente entendida, “como o ponto de chegada do processo de autodeterminação do pensamento na Lógica, identificando-a com o pensamento maximamente determinado que é a própria Ideia.” (LUFT, 2014, p.182). Apesar de Hölderlin compreender o conceito de intuição intelectual inicialmente aos moldes de Kant e muito proximamente do jovem Hegel, diferentemente de ambos, para o poeta, a intuição intelectual é Ser e não um visar delirante para um Ser que garanta o acesso ao suprassensível. Para Hölderlin, a intuição intelectual não é começo, nem final, ela é a unidade que presentimos em tudo o que existe como parte.

Em um primeiro momento, a intenção de Hölderlin evidencia uma forma frutífera de pensar a dialética hoje pela possibilidade do conhecimento do todo a partir da parte, esteticamente. A isso corresponde uma forma original de compreender o conceito de intuição intelectual, Hölderlin escreve em uma de suas mais famosas cartas para Schiller (1795) que procura “desenvolver a ideia de um progresso infinito da filosofia e mostrar que a exigência de que se deve impor, inexoravelmente, a todo sistema de reunir sujeito e objeto num eu absoluto, ou como que se queira chamar, só é possível esteticamente, na intuição intelectual” (HÖLDERLIN, 1994, p.111, 112).

Inicialmente e basicamente, pode-se dizer que por isso, a filosofia poética de Hölderlin nos dá algumas pistas para uma reconstrução da teoria da totalidade. Mostrando como o Ser puro, embora irremediavelmente perdido, pode ser recriado num eterno esforço estético. Esse esforço criativo, segundo o poeta filósofo, permitiria o reaparecimento do Ser (intuição intelectual) em nova organização, enquanto todo vivo ou totalidade viva (intuição estética). Em carta para seu irmão, datada de 1798, Hölderlin diz que o resultado do subjetivo

²⁶ Ver mais no início da *Lógica e Metafísica de Iena* de 1804 – 1805. In: HEGEL, *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*. Verlag von Felix Meiner. Hamburg, 1967. Na sua primeira lógica Hegel fala sobre a intuição transcendental [transcendentale Anschauung], nome dado por ele ao conceito de intuição intelectual. Essa concepção de Hegel sobre esse conceito que será posteriormente, em especial a partir da *Fenomenologia do Espírito*, por ele mesmo criticado aparece na maioria dos seus textos da juventude, principalmente no: *Differenzschrift* de 1801 (1986, p.42).

e do objetivo, do individual e do todo é em cada qual matéria para produção e produto final [*ist jedes Erzeugnis und Product*]. E precisamente porque no produto da parte [*Product der Anteil*], o isolado está no produto, jamais o total poderá se distinguir da parte, portanto o todo está nisso, então nisso também está claro, como de acordo com cada qual isolado o todo está ligado e como ambos formam somente um todo vivo [*und wie die beide nur ein lebendiges Ganze ausmachen*]. O destino da vida é elevar-se da partição originária até o ideal do todo vivo. Na totalidade viva [*lebendiges Ganze*] o homem acolhe todas as coisas de forma infinita (1992, p.376).

Embora assim como em Hegel possamos evidenciar o privilégio ontológico do humano em Hölderlin, uma vez que o aparecimento de um todo vivo e a compreensão do Ser depende da operação do poeta, ou no caso das tragédias, da ação do herói²⁷, o advento de Hölderlin parece ainda mais promissor para o pensamento atual da dialética. Com isso quero dizer que as contribuições da abordagem poética filosófica proporcionam soluções tanto de abertura para uma teoria da totalidade fechada (como é o caso de Hegel) quanto para a realização de uma teoria da totalidade que não se perca no infinito impossível (como é o caso de Kant).

O poeta suábico, partindo da cisão, daquilo que permanece em movimentação incessante e que, ao mesmo tempo indica a existência de uma unidade, “da multiplicidade de contradições e contrastes” (HÖLDERLIN, 1994, p.31), sem a intenção de ordem, mas de fazer o renascimento do novo na unidade com tudo que vive, não supervaloriza nem o uno nem o múltiplo, mas a movimentação incessante entre eles. Hölderlin mostra “uma série de fantasias, de possibilidades a serem formadas, tanto subjetiva como objetivamente” (1994, p.31). Esse campo de possibilidades permite que a superdeterminação seja substituída por níveis de subdeterminação que vão emergindo de uma intuição com inteligência criadora.

No todo vivo gerado pela operação poética (em especial da tragédia) não há superdeterminação, e sim, um grande espaço de possibilidades na dialética

²⁷ Precisa-se definir, neste ponto, a tragédia no caso da arte trágica. Para Hölderlin, na tragédia a recriação poética do todo vivo é realizada na ação do herói. Isso pode ser observado em *Hipérion*, e principalmente no fragmento *O Significado das Tragédias* que acompanha a tentativa de desenvolver uma tragédia com *A Morte de Empédocles*. Posteriormente, nas *Observações sobre Édipo* e nas *Observações sobre Antígona*, Hölderlin expõe o aparecimento do todo vivo pela operação poética que realiza a ação do herói da mesma forma, porém considerando também a questão poetológica da tragédia.

entre uno e múltiplo. Sem a pretensão de aliar forçosamente duas teorias, poderíamos dizer que estamos no caminho daquilo que acredita Luft ser preciso: “ir além, expandir a esfera do sentido para o âmbito em que a face mais determinada do pensamento deixa de predominar e a intuição saia à tona” (2014, p.179, 180).

Mesmo que a totalidade viva expresse um esforço para recriar algo que já não foi irremediavelmente perdido, embora esta seja a grande meta do pensamento de Hölderlin: a recriação de uma era onde a beleza predomine, onde o todo vivo “viva”, os modos de relação que o poeta desenvolve para tal realização não são antecipáveis. Apenas a emergência das possibilidades no mundo real pode direcionar a operação ideal no campo do necessário. No início de uma complexa pesquisa, poderíamos arriscar a ideia de que o todo vivo proveniente da tragédia pode ser compreendido à luz da ideia de coerência e dentro de uma teoria de sistemas²⁸, como a unidade de uma multiplicidade ou a multiplicidade em uma unidade em movimentação circular²⁹, infinita, mas nunca pré-determinada.

No pensamento de Hölderlin entramos em contato com uma espécie de razão objetiva que lida e produz de modo mais correto a contingência. Com uma linguagem contemporânea, pode-se observar também uma espécie de lógica adaptativa, pelo jogo entre contingência e necessidade na busca por contingência. Enquanto totalidade viva, conceito tão caro para Hölderlin e tão atual para os dialéticos, a recriação incessante do universo propõe um conceito ilimitado de absoluto no sentido de uma teoria da totalidade onde o todo é impossível de determinação completa.

A atividade poética é necessária no sentido de ser uma relação daquilo que se desagrega e gera o novo.³⁰ E, tomando essa via argumentativa é interessante notar como os conceitos de necessidade, possibilidade e

²⁸ A Teoria de Sistemas ou Teoria de Auto-organização é desenvolvida por Ludwig Von Bertalanffy (1945), segundo ela, todo sistema possui uma razão auto-organizadora que readapta as partes com o todo infinitamente. Para CIRNE-LIMA, não há novidade em tal teoria, há apenas uma forma contemporânea de pensar o que já havia sido dito por filósofos como “Platão, Plotino, Proclo e Agostinho, de Nicolas Cusanos e de Giordano Bruno, de Espinosa, Fichte, Schelling e Hegel.” (*Dialética e Auto-Organização*, 2003, p.19).

²⁹ Em *Hipérion*, o poeta com nome de titã deixa claro: “As dissonâncias do mundo são como a discórdia dos amantes. A reconciliação está latente na disputa e tudo o que se separou volta a se encontrar. As artérias se separam e retornam ao coração, e a vida uma, eterna e fervorosa é tudo.” (HÖLDERLIN, 2003, p.166).

³⁰ Ver mais no fragmento: *Devir no Perecer* 1994, p.73.

contingência são tratados nas diferentes formas de teoria de totalidade. No caso de uma teoria da totalidade analítica transcendental, como a de Kant, as categorias de modalidade são apenas pressupostas como aquilo que reúne a priori o diverso na intuição. As categorias necessitam de um esquema de conceitos que permitam a relação dos mesmos com os objetos. Analiticamente falando, necessidade, possibilidade e contingência não se misturam.³¹

No caso de uma teoria da totalidade tipicamente dialética e imanente, como é o de Hegel, as categorias podem manifestar a efetividade no seu modo formal, real e absoluto. O que permite que a possibilidade, a necessidade e a contingência se entrelacem. Entretanto, a movimentação dialética da teoria das modalidades de Hegel visa à necessidade absoluta, ou seja, o abandono da contingência.³² A argumentação lógico-ontológica provida da união entre lógica e metafísica, em especial na concepção da *Ciência da lógica* hegeliana, permitiu uma relação dinâmica entre lógica transcendental e lógica formal no processo de desenvolvimento do pensamento.

No caso de Hölderlin, como podemos notar no seu esboço para uma teoria das modalidades, ainda em *Juízo e Ser*, o autor destaca que os objetos da razão sequer necessitam da elaboração exaustiva do entendimento, eles nos são dados por inteiro, embora nossa consciência não os compreenda completamente. Enquanto o conceito de possibilidade valha para o entendimento, o conceito de efetividade vale para a razão, “para os objetos da percepção e da intuição” (HÖLDERLIN, 1988, p.9). Aqui podemos evidenciar um Hölderlin explicitamente kantiano, por isso, nesta etapa, o pensamento do poeta filósofo nos faz evidenciar não só o dualismo entre as faculdades, como a ausência de uma abordagem sobre a contingência propriamente dita. O campo do necessário é onde tudo que realmente importa acontece e segundo ele mesmo, onde se fala de necessidade a possibilidade está excluída. Portanto, inicialmente, a abordagem de Hölderlin traz à tona certa primazia da necessidade em relação a contingência, mas, ao mesmo tempo, na emergência do todo vivo proporcionado pela tragédia, a contingência reaparece. Nesse momento, a necessidade se relaciona com a contingência porque a totalidade

³¹ Ver mais em: *Dos conceitos puros do entendimento ou das categorias*. No livro primeiro Analítica dos conceitos da Crítica da Razão Pura (1994, pp. 108 -113).

³² Ver mais em: Segundo capítulo: *a efetividade* da Terceira seção: A efetividade na segunda doutrina: Doutrina da Essência da Ciência da Lógica de Hegel (2017, pp.205 -221).

viva é fruto de uma relação poética necessária que engloba diferentes possibilidades.³³

Em sentido contrário ao necessitarismo absoluto de Espinosa³⁴, em Hölderlin, a liberdade da criação, embora opere no campo do necessário, permite a emergência de um todo no qual as possibilidades não são pré-determinadas. Mesmo que a natureza produza redundância, e esta possa ser evidenciada, de certa forma, na própria operação do poeta, essa redundância tem algo a ver com os menores graus de contingência, no sentido de haver cada vez mais contingências com possibilidades definidas.³⁵

A compreensão da necessidade por uma via negativa, ou melhor, supervalorizada, parece privar a contingência de forma a prejudicar a própria dialética, uma vez que a radicaliza. Se nós dialéticos devemos pensar na correlação entre necessidade e contingência, o pensamento de Hölderlin é válido por mostrar que a necessidade entendida positivamente, com a mesma importância da contingência, não exclui por completo a contingência e retoma, portanto, essa correlação essencialmente dialética. A própria compreensão da totalidade viva como recriação estética da intuição intelectual evidencia a impossibilidade de uma auto-organização sem necessidade, uma vez que entendemos a necessidade sempre em relação de equilíbrio com a contingência.

Como uma recuperação da filosofia platônica tardia, a movimentação dialética presente no pensamento de Hölderlin permitiria ir ainda mais longe na argumentação e definir o espaço como um conjunto de interações das coisas entre si. Evidenciando também, o que parece aceito por todos os pensadores dialéticos, que a má compreensão da definição do cosmos (ou como privando a

³³ Por esse motivo sou conduzida a levantar a hipótese de que, em geral, o conceito de necessidade hölderliniano é visto por um viés platônico, em especial devido ao entendimento deste conceito desenvolvido no diálogo *Timeo*. Nesse diálogo sobre o universo, Platão define a necessidade como “uma espécie de causa errante que pode ser entendida como contingência” (2011, p.129). A Necessidade platônica, no contexto do referido diálogo, em combinação com o que ele chama de Intelecto foi responsável pela geração do mundo. Mesmo ainda não tendo a argumentação suficiente para sustentar essa tese, ela é importante desde já, pois mostra como em Hölderlin poderíamos falar ao mesmo tempo de uma visão analítica e dialética no que concerne a compreensão das categorias lógicas (que também se aplicam à poesia).

³⁴ Na sua *Ética* (1667) torna-se evidente uma teoria da totalidade necessitarista. Ver mais Ver mais na Proposição 18 da Primeira parte (Deus): “Deus é causa imanente, e não transitiva de todas as coisas” (ESPINOSA, 2007, p.43).

³⁵ A discussão sobre os conceitos de necessidade e contingência em Hölderlin, que instigaram também a investigação sobre o conceito de destino se devem especialmente ao encontro com o grupo Dialética da PUCRS no ano de 2017, no qual apresentei meu trabalho pela primeira vez. Pelas perguntas e pelo debate, meus sinceros agradecimentos.

ordem, ou como privando o caos) é responsável pela maioria dos problemas filosóficos e confusões históricas.

Na modernidade a tradição que deu nome a sentença *Horror ao vazio*, mostrou que o mundo entendido como um movimento que foge do caos para a ordem, deu origem a uma série de paradoxos. De uma forma geral, o *Horror ao vazio* constitui uma tradição filosófica e histórica que lutou contra a existência de tudo aquilo que não podemos pensar e procurou preencher qualquer lacuna possível, tudo deveria ter uma explicação. Hoje, o mundo contemporâneo perpetua esse horror ao mistério de diversas maneiras, seja pela ciência que tudo abrange e determina, seja pela própria vida frenética cotidiana que ocupa com atividades todas as horas do nosso relógio.

A revolução Copernicana pode servir como um exemplo de choque, pois violentamente tirou a soberania do nosso planeta através da mudança do geocentrismo para o heliocentrismo, ao mesmo tempo concedeu ao homem o poder do conhecimento, na certeza de nossa eterna ignorância. O sentimento de sublime nos afeta constantemente, somos grandeza infinita e ao mesmo tempo finita mortal.

Hölderlin parece estar mais perto do que Kant e Hegel na compreensão de uma razão que lida e produz de modo mais correto a contingência. O universo, compreendido a luz da filosofia poética se apresenta como um espaço dinâmico em busca da totalidade viva. Enquanto totalidade viva, a recriação incessante do universo propõe um conceito ilimitado de absoluto no sentido de uma teoria da totalidade onde o todo é impossível tanto como indeterminação infinita quanto como determinação completa.

Considerações finais

Falar em teoria da totalidade na contemporaneidade é uma forma de recolocar uma grande questão: “Até que ponto fazer metafísica hoje é uma tarefa viável?” Ou, mais simplesmente: “É possível fazer metafísica hoje?”.

Estaríamos de acordo ao pensar que uma via possível para tal empreendimento seria aliar a história da filosofia à ciência, o problema é a conexão entre esses dois ramos. Como consequência de toda a argumentação desenvolvida nesse artigo, acredito que há um terceiro elemento a ser

considerado e que este é capaz de aliar aquilo que parece ter se distanciado de forma irreversível: a arte. A arte pode ser vista como um espaço de grande variedade de subdeterminações que possibilitam o próprio conhecimento filosófico e científico. As diferentes possibilidades do fazer artístico colocam o conhecimento abstrato em consonância com o conhecimento sensível prevenindo uma série de dualismos. Enquanto o cientista se relaciona com a técnica e a regra, o artista se relaciona com o jogo livre das possibilidades, dando a cientista e ao filósofo novas hipóteses, novos conceitos.

Se, como o que estamos tentando provar é que nenhuma filosofia pode escapar de uma teoria da totalidade, precisamos pensar no que falta hoje para que a filosofia cumpra sua verdadeira tarefa. Uma unidade entre as ciências, uma compreensão mútua entre as linguagens parece, em primeiro momento, essencial. A importância da ciência e da filosofia se apresenta como uma proteção para que a arte não só preencha o que a ciência não consegue explicar com quimeras que não passam de uma consequência à tradição do *Horror ao vazio*. Entretanto, a arte é o campo das possibilidades, da criação, do novo. E isso tudo não é novidade, basta citarmos dois grandes filósofos cientistas, como Einstein³⁶ e o matemático Henri Poincaré³⁷. Nas palavras do primeiro, “Não existe nenhum caminho lógico para o descobrimento das leis elementares – o único caminho é o da intuição” (2003, p. 12). Tanto para Einstein quanto para Poincaré, o processo criativo da arte era decisivo para o desenvolvimento científico, ambos viam na arte a expressão da liberdade do pensamento. Segundo Henri Poincaré, o cientista estuda a natureza justamente “porque ela é bela. [...] Claro que não estou a falar da beleza que atinge os sentidos, a beleza das qualidades e das aparências, não que subestime tal beleza, longe disso, mas não tem nada a ver com a ciência, estou a referir-me a beleza mais profunda que vem da ordem harmoniosa das partes” (1985, p.83).³⁸

³⁶ Einstein sempre deu muita importância para a contemplação. Dentre várias de suas autobiografias, na que escrevera aos sessenta e sete anos de idade, ele comenta: “A contemplação desse mundo acenava-me como uma força libertadora, e percebi que muitos daqueles a quem aprendera a respeitar e admirar haviam encontrado, por esse meio, a liberdade interior e a segurança” (1982, p.15).

³⁷ Professor de física matemática que expõe um pensamento sistemático e universalista, Henri Poincaré também começou os estudos sobre a teoria da relatividade ainda antes de Einstein e tinha grande apreço pela arte e pela beleza.

³⁸ É válido notar também como os estudiosos do mundo falam sobre a beleza na atualidade. O físico Lee Smolin no capítulo 12: *A cosmologia de um universo interessante* do seu livro *A vida do cosmos* (1997) mostra que o universo é interessante e nos instiga a estudá-lo porque ele é

A origem da ciência, da arte e da filosofia é claramente a mesma: colocar problemas, formular teses, ideias, possibilidades. Uma visão sistemática que alie tais áreas parece promissora para pensarmos a metafísica hoje. No artigo presente tentamos mostrar como a filosofia tanto desenvolveu quanto impediu o desenvolvimento desse tipo de visão. De Kant a Hegel a ciência e a filosofia, ora como rivais, ora como aliadas, mostraram diferentes formas de se compreender uma teoria da totalidade, com Hölderlin a arte entra no movimento trazendo a possibilidade de uma nova teoria da totalidade, de uma forma promissora para pensar a metafísica e as possibilidades viáveis de recuperação da mesma nos dias de hoje.

Frente ao espírito predominantemente cético da nossa época, fazer metafísica parece uma tarefa não só inviável, mas torturadora. Entretanto, como nota o professor Luft, “aquele que almeja a síntese das ciências, não deve desistir diante da suposta grandiosidade da tarefa, assim como o biólogo não recuará ao contemplar a potencialidade infinita complexidade de seu mais ínfimo objeto de estudo” (2014, p.67). É nesse sentido que abordamos o projeto de sistema partindo da filosofia poética de Hölderlin como uma forma de recuperar a viabilidade dessa tarefa essencialmente filosófica. Por isso, insisto que uma teoria da totalidade hoje é possível e que as novas formas de configurações de mundo se apresentam como recriações de uma unidade que está dissolvida na multiplicidade e que impede o dualismo entre filosofia do real e filosofia do ideal. Tal dissolução encontra-se em plano de cisão próprio da realidade em que vivemos e é condição e vestígio para a recriação da unidade que está nela pressuposta.

Nós somos a personificação do movimento universal³⁹ entre parte e todo

belo, ou ao contrário, até poderíamos dizer, o mundo é belo porque é interessante. Nas suas palavras: “Viver em um lugar bonito não é uma das grandes bênçãos da vida? E pelo jeito a necessidade de beleza é tão grande que muita gente viaja para lugares tão longínquos quanto suas posses permitem para admirar uma paisagem bonita, seja uma vista das montanhas, de uma costa ou de uma linda cidade. Mas o que faz com que uma coisa bela seja bela? O que há nessa paisagem que nos atrai? [...] Certamente parte do que torna uma paisagem bela é que há muitas coisas para se ver nela. [...] A harmonia de padrões em tantos níveis continua no tempo e também no espaço à medida que a incursão da água na areia sobre e desce a praia seguindo o fluxo e o refluxo das marés. E, considerando períodos maiores de tempo, também há mudanças, de forma que, ao voltarmos a cada estação, descobrimos a cor da paisagem ali alterada pelos efeitos dos muitos nascimentos e mortes das folhas e do capim que cresce por lá” (2004, p.189).

³⁹ O conceito de Universo usado por nós aqui deriva da compreensão de Cusanos, para o qual, em relação ao conceito de Deus “o universo está contrariamente em todas as coisas” (p.125, 2002). Muito do que é desenvolvido no segundo livro *A Doutra Ignorância* (Sobre o Universo),

e por isso cabe a nós a investigação da totalidade. Nascemos como uma unidade de multiplicidades simples e complexas, portanto, nossas redes relacionais vão se complexificando concomitantemente ao nosso desenvolvimento psíquico e biológico. Da mesma forma em que as nossas capacidades cognitivas estão a todo o vapor na adolescência e fase adulta, mas não temos a maturidade suficiente para administrá-las, as nossas capacidades cognitivas vão enfraquecendo concomitantemente a nossa maturidade e sabedoria. Esse exemplo do desenvolvimento do ser humano expressa o paradoxo do conhecimento do todo no enfraquecimento de cada todo se manifestando a todo o momento.

Ao longo da vida o cientista, o filósofo e o artista procuram expressar esse paradoxo. A gênese destas atividades não tem, portanto, mais do que a verdadeira intenção de conhecimento da totalidade que nos envolve e emerge das próprias coisas independentemente da nossa própria existência. A diferença entre a ciência, a filosofia e a arte é a forma com que elas fazem isso tudo. A própria diferença da forma nos permite a compreensão da matéria em diferentes pontos de vista e juntando a abstração científica, a sensibilidade artística e ao conceito filosófico, nosso pensamento percorre a multiplicidade e reorganiza, recorda, o todo. Faço minhas as palavras de Hölderlin:

No que concerne ao universal, tenho Um consolo, ou seja, que toda efervescência e dissolução devem necessariamente conduzir à destruição ou a uma nova organização. Com certeza, pode se dizer que o mundo nunca pareceu tão colorido como agora. É uma imensa multiplicidade de contradição e contrastes: velho e novo! Cultura e rudeza! Malícia e paixão! Egoísmo em pele de carneiro, egoísmo em pele de lobo! Superstição e descrença! Servidão e despotismo! Inteligência irracional, razão tola! Sentimento insípido, espírito insensível, história, experiência, tradição sem filosofia, filosofia sem experiência! Energia sem princípios, princípios sem energia! Rigor sem caridade, caridade sem rigor! Obsequiosidade hipócrita, insolência desavergonhada! Jovens precoces, homens pueris! – Poder-se-ia continuar a litania desde o nascer do sol até a meia noite e mal se teria enumerado uma milésima parte do caos humano. Mas tem de ser assim! Esta característica da parte mais conhecida do gênero humano é, sem dúvida, prenúncio dos fatos excepcionais. Creio numa futura revolução de modos de pensar e de imaginar que fará tudo [o que foi] até aqui [realizado] enrubescer de vergonha (HÖLDERLIN, F. Briefe. v.6. Sämtliche Werke: Kleine Stuttgarter Ausgabe. 1965, p.256, In: CURIONI, Sobre a Morte de Empédocles, 2008, p.40,41).

Referências

ESPINOSA, Baruch. **Ética**. Primeira parte – Deus. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

CIRNE-LIMA, Carlos. **Dialética para principiantes**. 3 ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.

_____. **Dialética e Auto-organização**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

_____. **A herança de Platão**. In: CIRNE LIMA, Carlos; HELFER, Inácio; ROHDEN, Luiz (org.). **Dialética, Caos e complexidade**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004. p.61-83

CIRNE-LIMA, Carlos; LUFT, Eduardo. **Ideia e movimento**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

CUSANOS, Nicolau. **A douta ignorância**. Tradução de Reinholdo Aloysio Ullmann. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

EINSTEIN, Albert. **Notas autobiográficas**. Tradução de Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

HEGEL. G.W.F. Euleusis. An Hölderlin In: **Frühe Schriften**. Werke 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990. (pp.230-234)

_____. **Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie**. Verlag von Felix Meiner. Hamburg, 1967.

_____. **Jenaer Schriften 1801-1807**. Werke 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

_____. **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.

_____. **Ciência da Lógica: 2. Doutrina da essência**. Traduzido por Cristian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petropolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2017.

_____. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830). Volume 1: A Ciência da Lógica**. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. **Fenomenologia do Espírito**. Parte I. Tradução Paulo Meneses com colaboração de Karl Heinz Effen. 2ªed. Petrópolis, Vozes, 1992.

HÖLDERLIN, Friedrich. **Juízo e Ser**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. Rev. TB, Rio de Janeiro, 95, 1988.

____. **Reflexões. Seguidas de Hölderlin, tragédia e modernidade** / Fraçois Dastur. Relume Duramá,1994.

____. **Hipérion ou o eremita da Grécia**. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.

____. **A morte de Empédocles**. São Paulo: Iluminuras, 2008.

____. **Sämtliche Werke/Gedichte bis 1800/Stuttgarter Ausgabe**. V.1/1, Hg. von Friedrich Beissner, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1946. (pp.184,186)

____. **Sämtliche Werke und Briefe**. Hg. von Jochen Schmidt. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1992.

____. **Theoretische Schriften**. Hamburg: Meiner, 1998.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão Pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Edição da Fundação Calouste Gulbenkian. Av. de Berna/Lisboa, 1994.

____. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Tradução de Valério Rohden e Antônio Marques. – 2 ed. – Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2010.

LUFT, Eduardo. 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.

____. **Sobre a coerência do mundo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

____. O problema da transdisciplinaridade: ciência e filosofia hoje. Interthesis vol 11 – nº01. Jan/Jun. 2014. (pp. 66-83).

____. Subjetividade e natureza. In: **Sujeito e liberdade: investigações a partir do idealismo alemão**. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2012. (pp.205-219).

____. A síndrome da casa tomada: subjetividade, niilismo e filosofia. [ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/semanadefilosofia/XI/2.pdf].

____. **Para uma crítica interna ao sistema de Hegel**. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1995.

PLATÃO. **Timeu**. Tradução do grego, introdução e notas de Rodolfo Lopes. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. Universidade de Coimbra, 2011. (pp.69 -213).

POINCARÉ, Henri. **A Ciência e a Hipótese**. Tradução de Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1985.

ROHDEN, Humberto. **Einstein: o enigma da matemática**. Fundação Alvorada, São Paulo, 2003.

SCHILLER, Friedrich. **A educação estética do homem**. Em uma série de cartas. Tradução Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo – Iluminuras, 2002.

SCHELLING, F.W. **O “programa sistemático”**. In: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. (pp.42-43)

SMOLIN, L. **A vida do cosmos**. Tradução de Leila Mendes. Editora Unisinos, 2004.

9. Elementos para uma releitura da Fenomenologia do Espírito em direção à constituição de uma nova filosofia sistemática

Rafael Ramos Cioquetta¹

Introdução

A mudança de escopo da obra hegeliana, ocorrida desde os primeiros escritos mais ligados às filosofias de Fichte e Schelling até a última edição da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, fomentou desde os tempos de Hegel uma discussão sobre o papel da *Fenomenologia do Espírito* de 1807 na filosofia hegeliana em sua totalidade, e, ao considerar as características próprias dessa obra, tratando do movimento da consciência em busca do verdadeiro saber, da ciência, pergunta-se qual, se é que há, a possibilidade de uma ação verdadeiramente livre² no âmbito da subjetividade finita (LUFT, 2016, pp. 152 – 170).

Tal qual se apresenta como consciência ou indivíduo inserido na sociedade e na história. Tal questão emerge devido à diversas indicações em obras posteriores, principalmente a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, em que a *Fenomenologia do Espírito* torna-se uma parte do desenvolvimento do espírito subjetivo, sugerindo uma mudança de posição, e portanto, de importância, para o desenvolvimento da subjetividade finita que busca o saber verdadeiro. Estando já exposta a ciência especulativa do espírito, a subjetividade finita pode ser considerada apenas um momento de transição do desenvolvimento do espírito, na qual já demonstrada a necessidade de seu processo de desenvolvimento e sua finalidade de se conceber como espírito absoluto, dissolvendo a subjetividade finita como um entre seus diversos momentos de seu processo. Entretanto, alguns leitores, apesar dessa transição no decorrer da elaboração da obra hegeliana, ainda consideram a *Fenomenologia do Espírito* como chave para a compreensão da obra em sua totalidade, justificando de diferentes formas essa percepção. Buscando uma resposta para esse conflito de opiniões, procuramos examinar algumas das diversas posições sobre o problema, em relação às quais nos restringimos neste texto à apresentação de

¹ Doutor em Filosofia pela PUCRS. (E-mail: Erafaelc@inf.ufsm.br).

² Sobre o conceito de liberdade na filosofia de Hegel, cf. LUFT, E. 2016, pp. 152 – 170.

determinados comentadores que consideram a *Fenomenologia* de 1807 superada no sistema exposto posteriormente por Hegel passando, na sequência, à análise de um comentador clássico francês, Jean Hippolyte, que de modo geral procura estabelecer uma conexão entre a *Fenomenologia* e a *Lógica*.

Podemos então perceber que enquanto alguns negam um papel para a *Fenomenologia do Espírito* no sistema, reduzindo o escopo da subjetividade enquanto consciência na totalidade do sistema, outros buscaram compreender se podiam reconhecer a subjetividade finita de um modo que ela não se dissolvesse na corrente inescapável da necessidade. Vejamos então essas abordagens para que possamos nos situar em diversas formas de compreender o problema e amparar uma possível contribuição para a sua resposta.

1 As críticas ao projeto fenomenológico: a rejeição da *Fenomenologia do Espírito* como parte do sistema: uma obra superada?

Assim como alguns intérpretes buscam recolocar a *Fenomenologia do Espírito* numa posição de destaque ou ao menos como contribuinte para compreensão da filosofia hegeliana, outros consideram a impossibilidade da resolução de seus problemas e inconsistências. Eles vão de encontro a aqueles modos de explicação e aprofundamento da visão do sistema hegeliano, podendo-se colocar dentro dessa visão tanto críticos à função da obra supracitada no sistema quanto outros que dirigem outras críticas ao idealismo em geral. Junto com eles, há os que consideram a filosofia hegeliana válida apenas se retiramos seu aspecto metafísico, ou mesmo intérpretes de Hegel que consideram válidas apenas partes da filosofia hegeliana, como a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* ou a *Ciência da Lógica*. Podemos também agregar a esses críticos da *Fenomenologia do Espírito* como parte do sistema toda uma tradição filosófica amparada no realismo e na filosofia analítica, mas que não serão tratados nessa pesquisa.

1.1 A visão do sistema completo como totalmente independente: Vitorio Hösle

Vitorio Hösle, em interpretação descrita em sua obra “*O Sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*”, obra

de fôlego que se propõe esclarecer e interpretar todo o sistema hegeliano toma a *Fenomenologia do Espírito* como uma obra superada e ultrapassada pelas construções tardias e sistemáticas da filosofia hegeliana, amparadas na concepção de que a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, como expressa em três edições, datadas de 1817, 1827 e 1830, fornece o elemento último e mais completo da filosofia hegeliana, que recai, segundo ele, em um “transcendental forte”, expresso pela *Ciência da Lógica*, que exige um fundamento último.

Nesta obra, é destacado o fato de que o processo da consciência em direção à identidade entre sujeito e objeto é colocado como momento do Espírito Subjetivo, expresso como Ciência Filosófica da Fenomenologia, superada a partir da determinação do conceito de consciência-de-si universal que constitui seu elemento final, momento intermediário entre a Antropologia e a Psicologia, que irá se efetivar como Espírito Objetivo. Dessa forma, a consciência é tomada como apenas uma determinação do conceito, da efetivação da ideia absoluta da lógica que se efetiva na natureza e em seus desenvolvimentos toma a si mesma como objeto, e, portanto, se reconhece como sujeito.

Para Höslé, a *Fenomenologia do Espírito* não pertence, enquanto obra apartada e independente, ao sistema hegeliano, pois o sistema está estabelecido na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* e lá, como vimos, ocupa uma posição determinada, um momento do conceito entre tantos. Também, a questão sobre a fundamentação da Ciência da Lógica e do sistema em geral na *Fenomenologia do Espírito* não se coloca, pois como diz Hegel na *Ciência da Lógica*, o sistema deve ser auto fundamentado, não permitindo pressupostos externos a ele. Diz ele:

Mesmo que se aborde aqui a difícil questão filológica sobre como a *Fenomenologia do Espírito* deveria se relacionar com o sistema, em minha opinião a concepção de Hegel mudou já durante o trabalho posterior à *Fenomenologia do Espírito*³ e depois de novo em relação à Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio, como comprovam claramente as notas ao §36 da edição heidelberguiana e ao §25 da edição berlinense da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* e a nota, acrescentada à segunda edição da *Ciência da Lógica*, ao Prólogo da primeira edição, segundo o qual não deveria apor à edição da *Fenomenologia do Espírito* o título de Primeira Parte do Sistema da

Ciência – pode-se dizer que, do ponto de vista teórico-fundacional, a Fenomenologia do Espírito não pode ser parte integrante do sistema (HÖSLE, 2007, cap. 3, nota 140)

Fica claro que, para Hösle, a partir de sua análise da filosofia de Hegel como um todo, a *Fenomenologia do Espírito* perde seu espaço como elemento determinante para a fundamentação e como chave de interpretação das suas obras tardias, afirmando que houve um abandono de Hegel em relação à sua pesquisa fenomenológica de juventude.

1.2 *Os problemas internos da Fenomenologia do Espírito: Dieter Wandschneider*

Há outro modo de formulação de uma crítica na direção de deslocar a *Fenomenologia do Espírito* de um posto relevante, que busca atingir seu núcleo argumentativo. A impossibilidade de realização do projeto de Hegel e, por conseguinte, a falha no objetivo de Hegel com a *Fenomenologia do Espírito* é a conclusão de Dieter Wandschneider, autor de “*O absoluto da lógica e o ser da natureza*”. Sua crítica parte do princípio de que todo o processo fenomenológico depende de um pressuposto lógico, a contradição, que se apresenta como a negação do princípio epistemológico adotado por cada figura do espírito. Ele segue a linha de Hösle, baseando-se no discurso de Hegel de que a *Ciência da Lógica* deve pressupor a si mesmo, se autofundar, e não pode depender de um pressuposto externo que seja sua base. Com isso, conclui-se que qualquer relação entre a *Fenomenologia do Espírito* e a *Ciência da Lógica* leva a um círculo vicioso de argumentação, uma petição de princípio, no qual o que a *Fenomenologia do Espírito* busca demonstrar o que já está pressupõe.

Em sua interpretação, todo movimento fenomenológico exige uma categoria lógica, sendo que, dessa forma, uma lógica construída sob seus próprios princípios anularia a necessidade de uma fenomenologia que construísse por meio da experiência a possibilidade de uma lógica especulativa. O princípio interno sob o qual se constitui essa lógica especulativa seria o próprio princípio da contradição, que, aplicado na experiência, impele a consciência a modos mais verdadeiros e concretos de conhecer a realidade (WANDSCHNEIDER, 1999, p. 336, tradução do autor). A contradição, que engendra a negação ou a diferença entre o conhecimento da consciência e o próprio objeto, deve ser pressuposta, e

se esse conhecimento e suas leis não descrevem a realidade adequadamente, não há outra prova aplicável que o sustente, ou que o invalide. Com isso, o próprio conhecimento por meio da experiência fica impossibilitado, pois está impregnado pela negação aplicada pelo princípio lógico universal da contradição.

Seguindo esse modo de ver o movimento fenomenológico, ou seja, em relação ao papel da contradição na refutação da *Fenomenologia do Espírito*, quando diz que a consciência e, por conseguinte, o próprio núcleo da obra, nega a si mesmo, devido ao fato de conter em si a necessidade da pressuposição desse princípio lógico. William Maker segue sua conclusão, no sentido em que considera impossível que a *Fenomenologia do Espírito* conduza ao ponto de vista da *Ciência da Lógica*, embora se oponha à posição de Wandschneider no tocante ao motivo de tal invalidação da *Fenomenologia do Espírito*, sendo que, para ele, o motivo consiste na própria posição aleatória de conhecimento da consciência. Afirma que o ponto de vista da consciência é arbitrário, e, assim, nem a contradição pode ser inferida de seu movimento (MAKER, 1994, p. 33). Seguiria algo como a negação abstrata de visões de mundo aleatórias, opondo-se ao método apresentado por Hegel para sustentar seu projeto desde o ponto de vista da consciência sensível e sua superação, até a necessidade da série de figuras que a seguem. A partir desse ponto de vista, a *Fenomenologia do Espírito* anula a si mesma, pois possui um começo e um método arbitrário. Por isso, não pode fazer parte do sistema, pois suas conclusões também seriam arbitrárias. É bem separada a noção de “saber” e de “conhecimento”, sendo inconciliáveis do ponto de vista fenomenológico, pois colocam em colapso a própria posição da consciência, que, ao mesmo tempo, conhece e não conhece, e, devido à arbitrariedade de seu ponto de vista não pode chegar ao conhecimento verdadeiro, seu objetivo final: a ciência filosófica. Não haveria pressuposições nem reposições do ponto de vista fenomenológico, mas ainda assim, Maker enxerga um lado positivo do ponto de vista da consciência, que devemos levar em conta aqui. Segundo ele, ela “libera o pensamento de conhecer em diversos modos, o que mostra que um início sem um pressuposto dado é possível” (MAKER, 1994, p. 33).

Percebemos, no entanto, que a partir de sua argumentação, essa visão positiva aplica-se mais ao pensamento em geral que ao conhecimento propriamente dito. Visto por esse lado, podemos pensar o movimento

fenomenológico como contingência pura, sem pressupostos nem direcionamentos, com todos os prós, como a demonstração da liberdade do pensamento, e contras, como a impossibilidade de fundamentar a si mesmo e cumprir seu projeto de demonstrar a ciência especulativa.

2 Explicação e clareza como chave para compreender Hegel: Jean Hyppolite

Consideremos agora a discussão a partir da visão desenvolvida por Jean Hyppolite acerca da relação entre o fim da *Fenomenologia do Espírito* e o início da *Ciência da Lógica*, em sua obra fundamental “*Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*”.

Sua leitura mostrou alguns dos desafios que permeiam uma compreensão mais completa da filosofia hegeliana e a partir dele, podemos dizer que se desenvolveu um estilo de interpretar Hegel de um modo inerente, ou seja, interno aos próprios elementos contidos na obra, influenciando de diversas formas outros comentadores. Buscou como que a revelação de uma clareza e força que podiam ocultar-se sob a complexidade da escrita do filósofo.

Especialmente, abordaremos suas considerações acerca das suas posições apontadas no último capítulo da sua obra clássica já referida do hegelianismo. Esse capítulo, procura esclarecer a complexidade que permeia a ligação entre a última figura da *Fenomenologia do Espírito*, o Saber Absoluto e o ponto de partida da ciência especulativa exposto na *Ciência da Lógica*, a partir da retomada dos termos hegelianos relidos de um modo que torne mais claro essa relação. Isso se dá pela cuidadosa elucidação dos argumentos constituintes e determinantes do Saber Absoluto, como resultado de todo processo fenomenológico.

Com isso, sua interpretação do Saber Absoluto torna-se, de certa forma, algo como um resumo da *Fenomenologia do Espírito*, do processo que culminou em seu fim, e que possui uma relação complexa, mas íntima tanto com a *Ciência da Lógica*, como também com o sistema hegeliano como um todo, tal qual aparece na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*.

Percebemos, então, que Hyppolite não evita o problema do lugar da *Fenomenologia do Espírito* na filosofia hegeliana. Ele não deixa de considerar as diferenças entre a *Fenomenologia do Espírito*, trabalho de um Hegel mais jovem,

e as obras tardias, o que, de certo modo, pode suscitar a suspeita do predomínio de uma sobre a outra para indicarmos o núcleo do sistema e, a partir dele, sustentar a totalidade do sistema hegeliano. Mas por outro lado, ainda que não negue a importância da exposição da totalidade do sistema, defende uma posição essencial para a *Fenomenologia do Espírito*, que embora parte de sua temática faça parte do sistema em sua forma enciclopédica, como parte do Espírito Subjetivo na forma da ciência filosófica da Fenomenologia, a edição de 1807 constitui tanto um lugar no alicerce como também um par dialógico fundamental em relação ao sistema.

Sobre isso, é importante lembrarmos outras obras de Hegel que tiveram suas versões como obras completas e também foram incorporadas de outro modo na exposição enciclopédica. Como exemplo, temos a própria *Ciência da Lógica*, que se tornou o primeiro tomo da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* e a *Princípios da Filosofia do Direito*, que se tornou a exposição do Espírito Objetivo.

O problema sobre o lugar da *Fenomenologia do Espírito* no sistema e a consequente pergunta sobre o papel da subjetividade finita é apontado por Hyppolite como constituinte do movimento do conceito, mas revela que a solução de sua comunhão com a objetividade não é deixada perfeitamente clara:

O problema do vínculo entre a *Fenomenologia do Espírito* e a *Ciência da Lógica*: como um saber em-si, atemporal, um saber absoluto, pode ter condições gerais de existência e o vir-a-ser da humanidade? A solução a estes diversos problemas não é deixado claro no hegelianismo e é por isso que a grande síntese hegeliana deverá, nos sucessores do filósofo, tender ao deslocamento. Nossa tarefa só pode em explicar tão claramente possível os textos nos quais Hegel põe e resolve – bastante simbolicamente – esses diversos problemas (HIPPOLYTE, 1946, p. 624).

Sinteticamente, Hyppolyte coloca uma pergunta: como uma subjetividade finita, uma consciência, pode conhecer a verdade em sua totalidade? Tomemos desde já que estamos inseridos na tradição do idealismo alemão, que se sustenta sob o dualismo entre sujeito e objeto, entre a tentativa, ou a afirmação da impossibilidade de se conhecer o objeto tal qual é em si. Aponta o insucesso de Hegel em clarificar suas justificativas contra as dificuldades e equívocos apontadas entre alguns de seus intérpretes. E ainda sustenta seu modo de interpretação, voltado à hermenêutica dos textos de Hegel com o objetivo de fornecer uma luz a esse problema central, não só do hegelianismo, mas que se

insere na epistemologia em geral. Isto se mostra por meio das críticas que Hegel recebeu, como, por exemplo, a dúvida sobre a possibilidade de conhecer a totalidade, construir sistemas filosóficos, ou ainda sobre o próprio método dialético, como podemos ver em diversos autores e linhas de pensamento que criticam o idealismo em suas diversas formas.

Recoloca, para responder àquela pergunta, a *Fenomenologia do Espírito* como central para a compreensão do sistema, cujo itinerário afirma justificar a superação da separação entre sujeito e objeto em uma unidade, uma identidade entre ambos.

A Fenomenologia mostrou-nos que o objeto do saber não era outra coisa senão a substância espiritual. E o espírito conhece a si mesmo no universo. É o Espírito que se apresenta à consciência como seu objeto. Eis o que a *Fenomenologia* deve revelar progressivamente no transcurso desse sinuoso e variado itinerário que é o seu. O saber do ser mostrou-se um saber de si; inversamente, o saber de si reconduziu ao saber do ser (HIPPOLYTE, 1946, p. 624).

Tal parece ser uma das pressuposições que não devemos esquecer, pertinentes ao idealismo posterior a Kant, a de que há uma identidade entre sujeito pensante e objeto pensado. Por meio do seu ponto de vista, cada passo da *Fenomenologia do Espírito* nos leva por um caminho determinado e necessário a essa identidade, que, por sua vez, assume diversas formas na consciência racional e no espírito, até se constituir como pensamento puro que é, ao mesmo tempo, substância pura.

Hyppolite busca esclarecer, por conseguinte, a funcionalidade do método e a justificação do objetivo do processo fenomenológico, a saber, a negação, a necessidade do processo e seu resultado como ciência filosófica.

Tais elementos serão abordados de muitos modos por outros intérpretes e críticos, como veremos mais adiante, mas sua conclusão de que a construção da subjetividade que se eleva à universalidade, tal qual é descrita na *Fenomenologia do Espírito*, é essencial para a compreensão e, principalmente, a organicidade, o movimento e a coerência da filosofia hegeliana, o coloca ao lado dos intérpretes que reconhecem sua importância, não apenas na compreensão, mas na fundamentação do sistema, propondo uma ideia de um fundamento circular da filosofia hegeliana, que podemos definir sinteticamente como uma mútua fundamentação que se constitua em uma boa circularidade, ou seja, não represente uma petição de princípio:

(...) Hegel indica sumariamente as características dessa ciência que é, essencialmente, na forma do conceito, e considera os pressupostos históricos e filosóficos do saber absoluto. Enfim, no último parágrafo, seguindo seu método circular, Hegel retorna da lógica ontológica à fenomenologia, à natureza e à história (HIPPOLYTE, 1946, p. 624).

O apontamento de pressupostos aparentemente externos ao conceito de absoluto aproxima-se de nossa interpretação sobre o conceito de absoluto expresso na *Fenomenologia do Espírito*, abordado justamente quando sustentarmos o papel da subjetividade finita no movimento do absoluto. Dessa forma, Hyppolite coloca em relação o processo de constituição do saber absoluto e o elemento central da ciência especulativa hegeliana: o conceito. Sobre isso, ele mesmo afirma a dificuldade de interpretar a polissemia dessa noção tão importante no hegelianismo, quando diz que pode significar “a redução da filosofia à lógica (...) conduzir a um formalismo ou mesmo a um intelectualismo como frequentemente se reprovou a Hegel (no sentido de que ele construiria o universo *a priori*, somente com pensamentos)”, mas defende que consiste em uma “espiritualização da lógica” (HIPPOLYTE, 1946, p. 624), reconhecendo a atuação do espírito que se alienou e singularizou como consciência para imprimir um movimento processual do conceito, esse elemento do puro pensar que, por meio da consciência, é conhecido e pode ser efetivado no mundo como Ideia, completando a passagem da lógica à filosofia do real, pelo menos como exposto na Filosofia do Espírito⁴.

Tais termos foram assim aglutinados para referenciar a importância dessa visão dos elementos presentes entre os dois momentos da filosofia hegeliana, buscando compreender e justificar seu movimento circular, que forma a essência da identidade necessária à ciência: do conceito ao ser, do ser ao conceito. E temos a indicação de que tal movimento se dá pela ação da subjetividade finita, enquanto se identifica com a subjetividade infinita, ou universal: o espírito, por meio do desenvolvimento fenomenológico, que como consciência racional se eleva ao saber absoluto.

Segundo Hyppolite, nessa circularidade que se coloca como método, Hegel determina o absoluto como pressuposto e ao mesmo tempo como resultado. Explicitar esse movimento, próprio e justificado pelo processo da *Fenomenologia do Espírito*, é a tarefa que Hyppolite vê como necessária para uma adequada

⁴ Sobre a transição da Ideia ao real como natureza não pretendemos tratar aqui.

compreensão da filosofia hegeliana. Para compreender o sentido exato que acontece essa circularidade, e enfrentar as críticas que apontam para uma má-circularidade, cujas características explicaremos em seguida. Com isso, a partir da direção apontada por Hyppolite, procuraremos expor, ao tratarmos dos passos da consciência racional na *Fenomenologia do Espírito*, o movimento da afirmação ou negação de um conceito que se apresenta como um dever para a consciência racional, que determina ou não a sua implementação e, portanto, perdendo seu aspecto abstrato e tornando o conceito efetivo.

3 Conclusão

Com essa retomada de diferentes maneiras de se tomar o problema da posição da *Fenomenologia do Espírito* no sistema, vemos que as consequências dos modos de encarar o problema nos inserem em diversas demandas, que devem ser satisfeitas para a sustentação filosófica do sistema.

Apresentadas duas posições opostas sobre o lugar e significado da *Fenomenologia* de 1807, podemos perceber que uma possível solução deve passar por uma retomada da própria obra de Hegel, para que possamos encontrar uma direção para tomarmos uma posição sobre o problema apresentado.

Referências

HIPPOLYTE, Jean. **Gènese et structure de la phenomenologie de l'esprit de Hegel**. Paris: Aubier, 1946.

HÖSLE, V. **O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade**. Ed. Loyola: São Paulo, 2007.

LUFT, E. O conceito de liberdade na lógica de Hegel. In: **Direito e Justiça: Festschrift em homenagem a Thadeu Weber**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016. Disponível em: https://www.academia.edu/26964492/O_conceito_de_liberdade_na_Lógica_de_Hegel_2016.

_____. A Fenomenologia como metaepistemologia. In: **Revista eletrônica estudos hegelianos**. Revista Semestral da Sociedade Hegel Brasileira – SHB Ano 3 - N.º 04 Junho de 2006. Disponível em:

(https://www.academia.edu/26964725/A_Fenomenologia_como_Metaepistemologia2006).

MAKER, William. **Philosophy without foundations: rethinking Hegel**. Albany: Suny Press, 1994.

WANDSCHNEIDER, D. Die absoluteit des logischen und das sein der natur. **In: Zeitschrift für philosophische forschung**. Band. 39, Heft 3. 1999.

