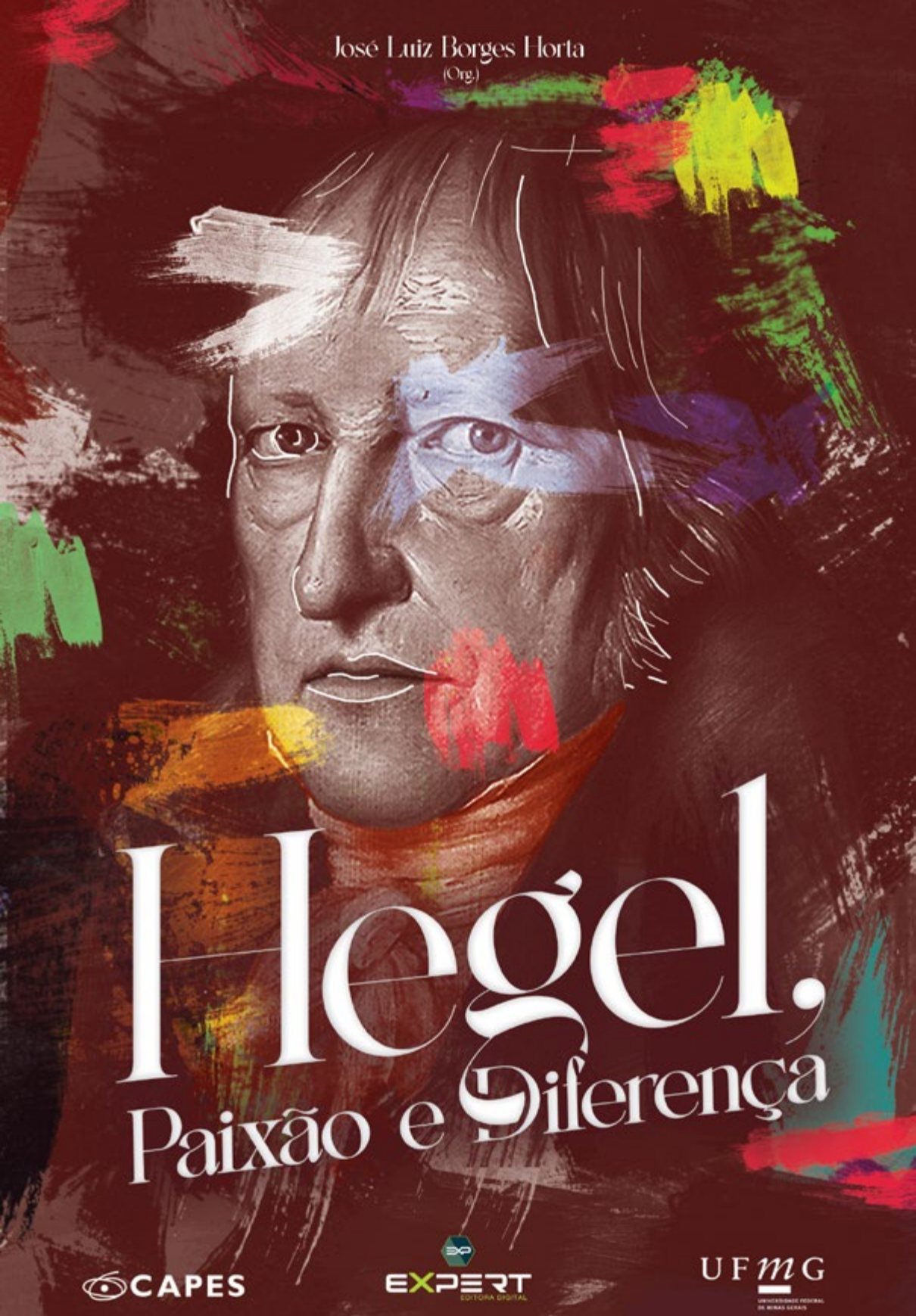
José Luiz Borges Horta
(Org.)



Hegel, Paixão e Diferença

CAPES
EXPERT EDITORIA DIGITAL
UFMG
UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Os *Seminários Hegelianos* da Universidade Federal de Minas Gerais foram criados em 2005, sob a liderança do jusfilósofo Joaquim Carlos Salgado, Professor Titular de Teoria Geral e Filosofia do Direito (1991-2009), renovando a tradição mineira em estudos do Idealismo Alemão. Hoje institucionalizados como Grupo de Pesquisa, os Seminários Hegelianos seguem se reunindo semanalmente, há mais de quinze anos, nucleando a pesquisa crítica e interdisciplinar da Faculdade de Direito da UFMG. *Hegel, Paixão e Diferença*, organizado pelo Professor Titular de Teoria do Estado na UFMG, José Luiz Borges Horta, reúne textos dos pensadores que passaram pelos Seminários e/ou com a Escola Jusfilosófica Mineira se conectam, a propósito de três efemérides: os 250 (duzentos e cinquenta) anos de nascimento de Hegel (1770-1831), o bicentenário de sua *Filosofia do Direito* (1821) e o centenário de nascimento do grande introdutor dos estudos hegelianos no Brasil, Henrique Cláudio de Lima Vaz (1921-2002), mineiro de Ouro Preto e também ele professor na UFMG.

Apoio:

FAPEMIG

CENTRO DE EXCELÊNCIA JEAN MONNET

Co-funded by the Erasmus + Programme of the European Union

ISBN 978-65-89904-42-7

9 786589 904427

EXPERT EDITORA DIGITAL

Hegel,
Paixão e Diferença

Direção editorial: Luciana de Castro Bastos
Diagramação e Capa: Daniel Carvalho e Igor Carvalho
Revisão: Do Autor
A regra ortográfica usada foi prerrogativa do autor.

Todos os livros publicados pela Expert Editora Digital estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 BY-SA. https://br.creativecommons.org/
"A prerrogativa da licença creative commons 4.0, referencias, bem como a obra, são de responsabilidade exclusiva do autor"

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

HORTA, José Luiz Borges (Org.)
Titulo: Hegel, Paixão e Diferença. José Luiz Borges Horta (Organizador)
Belo Horizonte - Editora Expert - Dezembro de 2021.
ISBN: 978-65-89904-42-7
Modo de acesso: https://experteditora.com.br
1. Filosofia do direito 2. Estado. 3. Idealismo alemão 4. Hegel. . I. Título.
CDD: 340,12

Esta contratação esta sendo custeada por recursos do PROEX 1218/2019 Proc. 23038.018994/2019-15 / Programa de Excelência Acadêmica/ Custeio.

Pedidos dessa obra:

experteditora.com.br

contato@editoraexpert.com.br

Dra. Adriana Goulart De Sena Orsini
Professora Associada IV e membro do corpo permanente do Programa de Pós-graduação da Faculdade de Direito da UFMG.

Dr. Eduardo Goulart Pimenta
Professor Adjunto da Faculdade de Direito da UFMG e PUC/MG

Dr. Rodrigo Almeida Magalhães
Professor Associado da Faculdade de Direito da UFMG e PUC/MG

Dr. João Bosco Leopoldino da Fonseca
Professor Titular da Faculdade de Direito da UFMG

Dr. Marcelo Andrade Féres
Professor Associado da Faculdade de Direito da UFMG

Dra. Renata C. Vieira Maia
Professora Adjunta da Faculdade de Direito da UFMG

Em comemoração ao Bicentenário da *Filosofia do Direito* de Hegel, de 1821.

Em comemoração ao Centenário de nascimento de Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ. [1921-2002].

Para Sebastião Dinelli Lopes [1951-2021], hegelianista, músico, cinéfilo, jurista e poeta, *in memoriam*.

ETERNA MULHER[1]

MATHEUS BRANT

Tens o nome de mulher
Oh firme senhora da pele marcada
Diz se em cada cicatriz
Descobre a tua vocação de nunca recuar
Vejo a face ambígua daquela mulher
O riso desata num choro sem fé
A fome dá força, a febre calor
Oh minha senhora me diz por favor
Se o tempo do mundo está a teus pés
Pois pareces tão moça, antiga mulher
Dançando por entre os homens ninguém resiste ao teu encontro
Paixões tramando caminhos além do mal e do bem, do meu e do teu querer
Pra sempre serei de ti, razão do meu viver
Vem, me conta sem medo por onde andaste
Revelas vaidosa somente os lugares
Onde os homens marcaram teu corpo pra sempre
Com sangue, palavras e beijos ardentes
Na boca de todos então tu deixaste
O gosto mais puro da tua verdade
Me diz enfim o que fazes aqui
Misteriosa mulher
Cantando versos de Deuses pra mim, tu realizas o fim
Da existência humana na Terra
És a memória do mundo
O presente agora
A eterna História

1* Nota do Organizador: Eterna Mulher, letra e música de Matheus Brant, integra o álbum *A Semana*, de 2011, e pode ser ouvida mediante o *qrcode* acima ou *in:* https://www.youtube.com/watch?v=7trS_lNffgo. Sobre a obra musical do autor, *v.* http://matheusbrant.com.br/.

HEGEL VIVE!

[À GUISA DE INTRODUÇÃO]

Há quinze anos atrás, quando o Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais instaurou os **Seminários Hegelianos**, em princípio apenas como atividade acadêmica, depois, pelo êxito dos debates e pela reiteração do caminho, como Grupo de Pesquisa institucionalizado perante o Conselho Nacional de Desenvolvimento Ciêntífico e Tecnológico — o CNPq, que ao lado da Fundação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Educação Superior (a CAPES) e muito especialmente da nossa Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (a Fapemig), financiariam em grande parte as pesquisas que desenvolvemos —, muitos talvez não acreditassem que chegaríamos, como agora chegamos, aos *Seminários Hegelianos XXXI*. Mesmo em meio ao descenso cultural e humanitário a ser ainda explorado como a "Pandemia", os Seminários Hegelianos perseveraram e seguiram adiante, mantendo a reflexão crítica e a produtividade acadêmica.

Trata-se, em plano de pós-graduação, da mais sólida experiência acadêmica da história da Faculdade de Direito da UFMG, e seu vigor acadêmico devem-se a três fatores de que nos orgulhamos enormemente, todos e todas nós.

O primeiro destes fatores de êxito é o **caráter manifestamente apostolar dos Seminários Hegelianos** da UFMG; desde nossas primeiras sessões, insistimos no valor da tradição para a compreensão do Sistema Hegeliano, não sendo recomendável — nem mesmo possível — a leitura direta de Hegel sem o aporte do Hegelianismo.

Em recente sessão, debatemos para Hegel o sentido *esotérico* e o *exotérico* dos textos e da Filosofia; trata-se de uma das mais clássicas chaves de leitura dos autores, de resto originária dos estudos platônicos, e em Hegel, no crepúsculo da Modernidade (e alvorada da Contemporaneidade, portanto), ambos os sentidos ganham imenso substrato, já que há entre nós os sempre acanhados (ou tacanhos) defensores da exclusividade das obras ditas canônicas (publicadas em

vida por Hegel) e os abertos à riqueza infinita da miríade de textos descobertos e publicados *post mortem*, especialmente as notas de aula tomadas pelos alunos, encantados e mesmerizados pelas belíssimas palavras construídas por Hegel.

Havendo em Hegel uma notória guarda de saberes pelo seu discipulário, tendo ele vivido em uma época de perseguições intelectuais, censuras e processos obscuros — como obscuras mesmas foram as circunstâncias que envolvem a morte do Magnífico Reitor da Universidade de Berlim, seu enterro acompanhado por um cortejo de estudantes e a sumária demissão do funcionário real que autorizara o enterro público —, é inegável que sua interpretação só se engrandece com textos não publicados, anotações suas ou de alunos, páginas perdidas que somente com os séculos vêm à tona, e especialmente com uma tradição de leitura que se transmita como um apostolado, de mestre a novo mestre.

Daqui, decorre o segundo fator de êxito dos Seminários Hegelianos. A presença, em Minas Gerais, tanto do introdutor do hegelianismo no Brasil, Henrique Cláudio de Lima Vaz (24.08.1921-23.05.2002), mineiro de Ouro Preto e professor por décadas, primeiro na Universidade Federal de Minas Gerais, depois no Instituto Santo Inácio (ISI), hoje Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), quanto de um de seus mais dedicados discípulos, Joaquim Carlos Salgado, catedrático de Teoria Geral e Filosofia do Direito na Faculdade de Direito da UFMG por décadas e centro polar dos Seminários Hegelianos.

Há, em Minas, **uma longa e consistente tradição de estudos hegelianos**, desbravada por Lima Vaz, cujo centenário de nascimento é comemorado precisamente em 2021, mas desenvolvida pelos seus discípulos, de muitas e variadas formas, tendo na quintessência delas, pela intensidade, longevidade e disciplina, o magistério de Joaquim Carlos Salgado, na seara da Filosofia do Direito e do Estado, cuja obra hegeliana principal, a canônica *Filosofia do Direito* — uma genuína Filosofia do Estado, como sabemos todos e todas —, completa seu bicentenário de publicação também em 2021.

O terceiro dos fatores de êxitos dos Seminários Hegelianos encontra-se na plêiade luminosa de intelectuais que o perpassam, dos bancos de graduação, muitas vezes, ao magistério em sede de pós-graduação; muitos e muitas passaram anos nos Seminários Hegelianos, estudando Hegel em público e em *sinfilosofia*, ali alicerçando aspectos importantes de suas formações e concepções intelectuais. Somos muitas e somos muitos, e sempre muito *apaixonados e apaixonantes, diferentes e diversos, em todos os sentidos*: a cada sessão, bacharelandos (nunca somente em Direito), bacharéis, mestrandos, mestres, doutorandos e doutores, reunidos sob a liderança única de Joaquim Carlos Salgado.

A **manifesta pluralidade e diversidade dos *seminarianos* e *seminarianas*** — assim na evocação que nos dirige Salgado — é o fator decisivo que nos permite reconhecer os Seminários em seu frutificar. E, nesse (re)conhecer, encontramos uma massa crítica de doutores e doutoras, em franco diálogo com o *Zeitgeist* e com a comunidade acadêmica de nosso tempo, que nos orgulha e engrandece.

Os ensaios que integram a presente obra demonstram a pujança crítica e especulativa do conjunto de intelectuais forjados no debate que geramos na Velha Casa de Afonso Pena. São todos textos, ou bem produzidos no âmbito dos Seminários, ou bem produzidos para o diálogo com os intelectuais dali oriundos, na força centrífuga que espraia hegelianismo no raio de nossas energias, e na força centrípeta que consolida Minas como um dos maiores centros de excelência em Hegel do mundo.

Nos quinze anos de militância hegeliana dos nossos Seminários, pudemos festejar a paulatina consolidação do estado da arte das traduções de Hegel no Brasil, com o notável avanço do veio iniciado por Lima Vaz e Paulo Meneses. Se, em 2005, contávamos já, no que tange às obras ditas canônicas, com a tradução da *Fenomenologia do*

Espírito[2] e a da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*[3], em 2010 veio a lume a da *Filosofia do Direito*[4], e mais recentemente, a *Ciência da Lógica*[5]. Todas essas traduções, construídas sobre os marcos vazeanos, são desde logo canônicas e clássicas em língua portuguesa, permitindo inúmeros avanço, tanto a hegelianos quanto a hegelianistas. No Brasil, não há a menor dúvida: **Hegel vive!**, a despeito do choque que essa afirmação possa causar a quem pretenda sepultar o maior Filósofo de toda a história.

No enfeixar dos ensaios aqui recolhidos, tomamos por empréstimo o título de um texto que nós mesmos produzimos, e debatemos em dois diferentes eventos hegelianos internacionais, e no evolver da *Paixão* e da *Diferença* emerge Hegel, vivo, presente, eloquente, pleno de nossa mineiridade e de nossos valores — já que o interpretamos desde as Montanhas de Minas e suas tradições de luta por liberdade e por democracia, no âmbito da *Escola Jusfilosófica Mineira*, como sói (auto)reconhecer-se.

Nossa gratidão à Universidade pública, gratuita e de excelência brasileira, assim como às agências estatais de financiamento da pesquisa, sem as quais o Brasil não teria futuro — em especial, no caso desta obra, a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (Fapemig), a Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, em seu Programa de Excelência Acadêmica (ProEx-CAPES), a Comissão Europeia, em seu Programa Erasmus Plus, e o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

2 Lima Vaz iniciou a introdução do pensamento de Hegel no Brasil pela tradução de passagens da *Fenomenologia*, afinal contemplada por tradução integral a cura de Paulo Meneses: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. 2 *v.* Trad. Paulo Meneses. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1992-3.

3 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*; em compêndio (1830). 3 *v.* Trad. Paulo Meneses e José Machado. São Paulo: Loyola, 1995-7.

4 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia do Direito.* Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo/Recife/São Paulo: EdUNISINOS/UNICAP/Loyola, 2010.

5 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica.* 3 *v.* Trad. Agemir Bavaresco et al. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/EdUSF, 2016-2018.

(CNPq, que disponibilizou a bolsa do pesquisador que contribuiu na organização do volume, a quem também muito agradecemos: Gabriel Niquini Mota.

No Bicentenário de publicação da *Filosofia do Direito* de Hegel, no Centenário de nascimento de Henrique Cláudio de Lima Vaz e nos quinze anos dos **Seminários Hegelianos** da UFMG, a tricentenária Minas Gerais comemora: Hegel Vive!

Casa de Afonso Pena, inverno de 2021.

Professor José Luiz Borges Horta
Titular de Teoria do Estado na Universidade Federal de Minas Gerais, Coordenador da Linha de Pesquisa em Estado, Razão e História e do Grupo de Pesquisa dos Seminários Hegelianos

SUMÁRIO

As paixões de Hegel

1. ETERNA MULHER

Matheus Campos Caldeira Brant

ETERNA MULHER.....*22*

2. HEGEL, PAIXÃO E DIFERENÇA

José Luiz Borges Horta

1. DA FILOSOFIA DO DIREITO À FILOSOFIA DO ESTADO. *36*

2. FILOSOFIA, RAZÃO E HISTÓRIA. *37*

3. KANT E A IGUALDADE DA AUTONOMIA HUMANA *40*

4. HEGEL E O PAPEL DA NEGATIVIDADE.....*42*

5. FILOSOFIA DO SUJEITO E FILOSOFIA ESPECULATIVA. *44*

6. PAIXÕES, ASTÚCIAS DA RAZÃO. *46*

7. O VALOR ABSOLUTO DA DIFERENÇA *50*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS *52*

3. HEGEL E NAPOLEÃO: A ALMA DO MUNDO

Gustavo Siqueira

1. INTRODUÇÃO.....*54*

2. NAPOLEÃO *55*

3. HEGEL E O IMPERADOR *58*

4. CONCLUSÃO *63*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS *65*

4. HEGEL, DIREITO E ÉTICA

Daniela Muradas

1. O SIGNIFICADO DO DIREITO NO SISTEMA HEGELIANO.....*66*

2. HISTORICIDADE E RACIONALIDADE DO DIREITO.....*75*

3.A ESSÊNCIA DO DIREITO: LIBERDADE E IGUALDADE.....*79*

4.A POSITIVIDADE DO DIREITO.....*82*

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS *85*

5. ESCATOLOGIA DA (IM)PERFEIÇÃO: HEGEL E A IMANÊNCIA DE DEUS

Renan Victor Boy Bacelar

UMA FILOSOFIA DA IMANÊNCIA.....*92*

ESCATOLOGIA DA (IM)PERFEIÇÃO.....*99*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS *104*

6. A TOTALIDADE CONTRA OS TOTALITARISMOS: HEGEL E A VONTADE NACIONAL

Hugo Rezende Henriques

CONSIDERAÇÕES INICIAIS *108*

A CONSCIÊNCIA DA TOTALIDADE.....*111*

A CONSCIÊNCIA CONTRA OS TOTALITARISMOS.....*116*

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....*121*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS *123*

7. CONTRADIÇÃO E OPINIÃO PÚBLICA: A CONTRADIÇÃO PARA ALÉM DA LÓGICA DA ESSÊNCIA HEGELIANA

Henrique José da Silva Souza

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS *126*

2.A CONTRADIÇÃO NA LÓGICA DA ESSÊNCIA *133*

3.A CONTRADIÇÃO PARA ALÉM DA LOGICA: O FENÔMENO DA OPINIÃO PÚBLICA *136*

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....*139*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS *141*

8. A LÓGICA DO TRABALHO

Bruno Alves Rodrigues

1. DO SER DO TRABALHO AO TRABALHO EM SUA IDEIA *143*

2. O TRABALHO ENTRE O "MAU INFINITO" E O ABSOLUTO *148*

3. O CONCEITO DE TRABALHO E O TRABALHO NO CONCEITO *156*

4 A DIALÉTICA DO TRABALHO *161*

CONCLUSÃO *166*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS *167*

9. HISTÓRIA, CULTURA E FILOSOFIA PARA OS TEMPOS DE AGORA

João Batista Miguel

9. HISTÓRIA, CULTURA E FILOSOFIA PARA OS TEMPOS DE AGORA *169*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS *180*

10. CULTURA DE CONSTITUIÇÃO E PEDAGOGIA CONSTITUCIONAL

Raoni Bielschowsky

1. INTRODUÇÃO *182*

2. IDENTIDADE CONSTITUCIONAL E CULTURA DE CONSTITUIÇÃO *183*

3. EDUCAÇÃO ÉTICA, EDUCAÇÃO JURÍDICA E PEDAGOGIA CONSTITUCIONAL .*193*

4. CONCLUSÃO *205*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS *206*

Hegel e seus diferentes

11. AS POTÊNCIAS DA HISTÓRIA: VICO E HEGEL

José de Magalhães Campos Ambrósio

1. UM MANIFESTO PELA HISTÓRIA..... *212*

2. A HISTÓRIA QUE DESLINDA A POESIA..... *214*

3. A HISTÓRIA COMO HABITAT DO ABSOLUTO: HEGEL *229*

4. HISTÓRIA: ORDEM IMAGINADA, LIBERDADE POSSÍVEL. *243*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS *245*

12. UMA RETÓRICA DOS AFETOS PARA O DIREITO: O *PATHOS* HUMANO COMO POTÊNCIA DE AFETOS EM FRIEDRICH NIETZSCHE

Luiz Filipe Araújo

INTRODUÇÃO:..... *248*

I - UMA GENEALOGIA DO HUMANO..... *254*

II - VISÕES SOBRE O HOMEM E O DIREITO *258*

III - CONSTRUÇÃO DA INDIVIDUALIDADE *264*

IV - O PATHOS PERDIDO: A MORAL CORPÓREA..... *268*

CONCLUSÃO: *272*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS: *274*

13. A CONEXÃO ENTRE HISTÓRIA E VIDA: UM DIÁLOGO ENTRE HEGEL, DILTHEY E KIERKEGAARD

Paulo César Pinto de Oliveira

1. INTRODUÇÃO..... *279*

2.A FILOSOFIA DA HISTÓRIA EM HEGEL: O ENCONTRO DO ESPÍRITO CONSIGO..... *280*

3. A FILOSOFIA DA HISTÓRIA HEGELIANA EM MEIO AO HISTORICISMO ALEMÃO *288*

4. KIERKEGAARD E A DIMENSÃO TEMPORAL DO INSTANTE *296*

5. CONCLUSÕES..... *306*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS *308*

14. O NADA E A NEGATIVIDADE EM HEGEL E HEIDEGGER

Gabriel Lago de S. Barroso

I..... *313*

II. *316*

III. *325*

IV. *333*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS *335*

15. O INDIVÍDUO REAL E IRRECONCILIÁVEL:
A CRÍTICA DE ADORNO A HEGEL

Luiz Ismael Pereira

I *339*
II *341*
III *344*
IV *350*
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS *356*

16. PERCURSO DO RECONHECIMENTO E
CRÍTICA DA (PÓS) MODERNIDADE

Gustavo Sarti Mozelli

16. PERCURSO DO RECONHECIMENTO E CRÍTICA DA (PÓS) MODERNIDADE.... *369*
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS *379*

17. A SUPERAÇÃO DA DIALÉTICA DE HEGEL POR GADAMER

Ricardo Henrique Carvalho Salgado

17. A SUPERAÇÃO DA DIALÉTICA DE HEGEL POR GADAMER..... *382*
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS *404*

18. UNGER LEITOR DE HEGEL

Philippe Oliveira de Almeida

INTRODUÇÃO *406*

1. HEGEL COMO CRÍTICO DA MODERNIDADE *407*

2. KANT PEGA FOGO: O NEOCONTRATUALISMO DE RAWLS E NOZICK *411*

3. HEGEL CONTRA O NEOLIBERALISMO: O COMUNITARISMO DE TAYLOR *418*

4. O IDEALISMO ABSOLUTO PROMOVE O FETICHISMO INSTITUCIONAL? UNGER E OS DUALISMOS DA FILOSOFIA MODERNA *422*

CONCLUSÃO: HEGEL LEITOR DE UNGER *428*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS *434*

DOS AUTORES..... 442

AS PAIXÕES DE HEGEL

1. ETERNA MULHER

MATHEUS CAMPOS CALDEIRA BRANT

ETERNA MULHER

Tens o nome de mulher
Oh firme senhora da pele marcada
Diz se em cada cicatriz
Descobre a tua vocação de nunca recuar
Vejo a face ambígua daquela mulher
O riso desata num choro sem fé
A fome dá força, a febre calor
Oh minha senhora me diz por favor
Se o tempo do mundo está a teus pés
Pois pareces tão moça, antiga mulher
Dançando por entre os homens ninguém resiste ao teu encontro
Paixões tramando caminhos além do mal e do bem, do meu e do teu querer
Pra sempre serei de ti, razão do meu viver
Vem, me conta sem medo por onde andaste
Revelas vaidosa somente os lugares
Onde os homens marcaram teu corpo pra sempre
Com sangue, palavras e beijos ardentes
Na boca de todos então tu deixaste
O gosto mais puro da tua verdade
Me diz enfim o que fazes aqui
Misteriosa mulher
Cantando versos de Deuses pra mim, tu realizas o fim
Da existência humana na Terra
És a memória do mundo
O presente agora
A eterna História

"Eterna Mulher" foi uma música feita sob a inspiração da obra "Filosofia da História"[1] de Hegel, em especial seus capítulos 2 e 3. Todo o conteúdo que pretende transmitir através, principalmente, de sua letra é, ou pelo menos tenta ser, fiel ao pensamento de Hegel nesse livro.

Por se tratar de uma letra de música, fez-se necessário criar um artifício metafórico em que o sentido a ser comunicado fosse sendo revelado não diretamente, mas pela construção de uma personagem, no caso, uma mulher.

O mote para tal metáfora encontrou-se no capítulo VII do romance "Memórias Póstumas de Brás Cubas" de Machado de Assis em que o defunto autor narra um delírio no qual é levado a conhecer uma mulher de nome "Natureza ou Pandora, tua mãe e tua inimiga" que, a despeito de ser uma personagem humana, é em verdade a própria natureza. Assim, se para descrever a Natureza utilizou-se Machado de uma personagem feminina, para descrever a História utilizou-se também aqui de uma personagem mulher, mais precisamente, uma senhora.

Não é por outro motivo, portanto, que logo no inicio da letra surge a locução:

> *Tens o nome de mulher, oh firme senhora da pele marcada.*

Observe-se que não se trata de uma mulher efetivamente, mas apenas de algo que tem o nome de mulher, ou seja, que é designado por substantivo feminino. Além disso, esse algo é como uma *firme senhora da pele marcada,* o que sugere a ideia de tempo transcorrido. O adjetivo *firme* traduz, ainda, uma ideia de autoridade.

Com efeito, a História, ao mesmo tempo em que guarda tudo o que já se passou, é ainda viva no presente, como uma pessoa idosa. Na verdade, é, justamente, só porque é viva no presente que pode guardar

1 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. "Filosofia da História". Brasília:Editora Universidade de brasília, 2008, 2ª edição, p. 23/60

o que se passou. Ensina-nos Hegel que a consciência humana nunca se relaciona diretamente com o passado, pois tem o presente como intermediário necessário, deste modo, é só porque a senhora vive no presente e nos relacionamos com ela também no presente é que sabemos, pelos olhos dela, o que aconteceu no passado. Afirma Hegel que:

> "Quando lidamos com a idéia do espírito e consideramos tudo na história universal como a sua manifestação, **ao percorrermos o passado – não importando qual a sua extensão -, só lidamos com o presente.** A filosofia, ao ocupar-se do verdadeiro, só tem a ver com **o eternamente presente**. Para a filosofia, tudo que pertence ao passado é resgatado, pois **a idéia é sempre presente** e o espírito é imortal; para ela não há passado nem futuro, apenas **um *agora* essencial**. Isso dá a entender, necessariamente, que **a forma presente do espírito abrange em si todos os estágios anteriores."**[2]

Essa relação entre passado e presente e a manifestação da ideia do espírito na História será retomada mais adiante, em outros momentos da canção. Passemos, pois, à análise dos próximos versos:

> *Diz se em cada cicatriz descobre a tua vocação de nunca recuar.*

Aqui, o narrador observador provoca a *firme senhora da pele marcada* a dizer algo a respeito de suas cicatrizes. Vale dizer que esse recurso de transmitir um conteúdo através de perguntas irá se repetir ao longo da letra sendo que o objetivo de tal construção poética não é buscar uma resposta para a pergunta formulada, e sim já trazer a ideia que se quer veicular embutida na própria interrogação.

Assim, quando se pergunta: *se em cada cicatriz descobre a tua vocação de nunca recuar,* na verdade a intenção é afirmar que em cada cicatriz, certamente, ela descobre a vocação de nunca recuar.

2 *Idem* p. 72.

Cicatrizes são marcas na pele que não nos deixam esquecer o ferimento que as causou e ainda servem como prova de que o superamos e com ele aprendemos. Assim também acontece com a História e os grandes acontecimentos que marcam o seu curso e que correspondem às paginas dolorosas plenas de oposições cujo fim é justamente, promover a evolução por meio da transformação. Diz Hegel que:

> "A *história universal não é o palco da felicidade.* Os períodos felizes são as páginas em branco, são os períodos dos acordos, das oposições ausentes."[3]

Segundo o sistema filosófico de Hegel, pode-se dizer que as cicatrizes da História revelam, externamente, a sua vocação interior que é dar configuração existencial ao objetivo final do espírito: a autoconsciência da liberdade. Nesse sentido, a pele, sendo o que há de mais externo no corpo humano, ora de forma mais explícita, ora de maneira menos evidente, reflete, o que se passa em seu interior. Assim também acontece com a História e o seu objetivo final que fica resguardado, eternamente, em seu âmago, expressando-se seja através de uma negação, seja através de uma afirmação, nos fatos históricos:

> "Ao mesmo tempo, a liberdade em si mesma, que encerra a infinita necessidade de se tornar consciente - pois ela é, segundo seu conceito, o conhecimento de si – é o fim a que ela tende e a única finalidade do espírito. Na história universal tudo convergiu para esse objetivo final; **todos os sacrifícios no amplo altar da Terra, através dos tempos, foram feitos para esse objetivo final.** É o único fim que se realiza e cumpre, **o único permanente na trama mutável de todos os acontecimentos e circunstâncias,** bem como a força verdadeiramente atuante [4]

3 *Idem* p. 30
4 *Idem* p. 25

É a necessidade inata de realizar o objetivo final do espírito através dos fatos e atos do mundo concatenados em uma espécie de espiral infinita em que, do embate entre duas oposições resulta algo que logo vai gerar uma nova oposição que irá se contrapor a esta e desaguar em algo novo, e assim por diante sem cessar, que a História descobre a sua *vocação de nunca recuar.* Assim nos ensina Hegel:

> "O principio da **evolução** envolve algo além, uma determinação interior, uma pressuposição efetiva que **luta para se realizar**. Essa determinação formal encontra a sua existência real **no espírito, que tem a história universal como o seu palco, propriedade e campo de sua realização.**"[5]

De fato, a história não só não recua, mas, principalmente, evolui. E essa evolução, longe de ser isenta de obstáculos e resistências, é, antes, marcada em sua essência por toda a sorte de contrariedades e oposições.

> "O conceito abstrato de simples mudança dá lugar à ideia da manifestação do espírito, desenvolvendo e aperfeiçoando os seus poderes em todas as direções que a sua natureza múltipla é capaz de seguir. Mediante a variedade de suas produções e de suas formações, tomamos conhecimento de que forças ele possui. Nessa fruição de sua própria atividade, ele só tem a ver consigo mesmo**. É bem verdade que, ligado às condições naturais, interiores, exteriores, ele não somente encontrará resistência e obstáculos, como verá muitas vezes seus esforços fracassarem, vencidos pelas complicações causadas por eles mesmos ou pela natureza . Mas, nesse caso, ele sucumbe cumprindo sua vocação e destino, oferecendo**

5 *Idem p. 53*

> **ainda o espetáculo de sua autodemonstração como atividade espiritual."[6]**

Assim, do ferimento que é a oposição ao corpo da mulher, nasce uma cicatriz que, ao marcar a *pele da firme senhora*, transforma-a para sempre e para frente construindo, assim, a um só tempo, o seu presente e o seu passado. Ainda sobre esse assunto:

> "A ideia geral, a categoria que imediatamente surge nessa mudança inquieta de indivíduos e povos, que existem durante um tempo e depois desaparecem, **é a *transformação* em geral**. **A visão das ruínas de uma magnificência leva-nos a apreender essa ideia de mudança pelo seu aspecto negativo**. (...) Ora a conseqüência mais imediata da mudança é que **ela, ao mesmo tempo em que implica dissolução, traz também consigo o surgimento de uma vida nova, e que se a morte sai da vida, também a vida sai da morte**."[7]

Em consonância com a ideia de incessante transformação exterior da História realizada através da dialética de opostos representada no trecho acima pelos termos dissolução e surgimento, morte e vida, passemos à interpretação dos próximos versos da canção.

> *Vejo a face ambígua daquela mulher. O riso desata num choro sem fé. A fome dá força, a febre calor.*

Neste ponto, impõe-se uma análise conjugada com o arranjo, compreendendo-se nele melodia e ritmo da música, pois do contrário a letra perde em sentido. Aqui, a *firme senhora* que antes era a interlocutora do narrador, passa a ser, nesse momento, *aquela mulher,* e assume, assim, o ouvinte da canção, o posto de interlocutor.

6 *Idem* p. 68
7 *Idem* p. 67

Isso se explica pela mudança ocorrida no arranjo da música que, se em seu inicio assemelhava-se a um tenso bolero, toma a forma, nesse ponto, de um samba não menos grave, mas mais envolvente e direto. Deste modo, mudando-se o arranjo, muda-se também a abordagem da letra a qual irá agora tratar da *face ambígua daquela mulher*.

Nada mais adequado, pois, para a metáfora que se pretende construir com a música objeto deste trabalho do que uma personagem que não se define, inconstante em tudo o que faz como é a própria História e suas transformações e épocas que alternam paz, caos, tranqüilidade, guerras, acordos e desgraças.

O *riso que desata num choro sem fé* traduz, exatamente, essa ideia. Mas não é só. O verso que se segue, *a fome dá força, a febre calor,* acrescenta mais uma leitura à metáfora da ambigüidade, pois é a retomada da dialética hegeliana comentada acima.

O que se espera de alguém com fome é fraqueza e não força, assim como, o que se espera de alguém com febre, é que sinta frio e não calor. No entanto, com a mulher da canção acontece o contrário, e é justamente em razão da dialética e seu jogo de opostos.

Ora, um singelo resgate na memória de qualquer um será suficiente para constatar que, em muitas ocasiões, pessoas de fibra que, deparando-se com certas dificuldades, tomam atitudes inesperadas, como se os obstáculos impostos pela vida fustigassem-nas de tal modo que ao contrário de tirar-lhes a força, alimentam-nas com tal vitalidade impelindo-as a agir de forma enérgica, incisiva, determinada, enfim, com mais força ainda do que quando não havia nada em seu caminho, de modo a não só contornar o problema enfrentado, mas também a produzir algo novo.

Assim acontece com muitas mulheres do nosso país, assim acontece com a História e sua marcha incansável e muitas vezes surpreendente. Afinal, não é com pouca freqüência que ouvimos que: "este ou aquele fato ou personagem **mudou o curso da história**." Passemos aos próximos versos:

> *Oh minha senhora me diz, por favor, se o tempo do mundo está a teus pés, pois pareces tão moça, antiga mulher*

Aqui, de inicio, percebe-se que a *senhora* volta a ser a interlocutora do narrador que, inclusive, a chama de *minha senhora,* emprestando, através da palavra *minha,* uma intimidade à relação entre eles. Além disso, cumpre sublinhar que aquele recurso de comunicar o que se quer por meio de indagações apresenta-se novamente nesses versos, pois, em verdade, não se está a questionar o motivo pelo qual *pareces tão moça, antiga mulher,* mas sim a afirmar que tal fato se dá porque *o tempo do mundo está,* certamente*, a seus*(da senhora) *pés*.

Essa relação do tempo com a história já foi tratada no começo da canção sendo retomada agora neste ponto. Quando se diz que o tempo do mundo está aos pés da história, não se está querendo dizer que a história domina o tempo, ou que este está a serviço daquela, mas sim que o seu desenrolar se dá através do tempo, seu caminhar é sobre o tempo, mais precisamente, o chão que ela pisa é feito "de" tempo, sendo-lhe inteiramente indiferente, portanto, as noções de passado, presente e futuro.

A perplexidade que acomete o narrador ao vê-la *tão moça,* sabendo sê-la *antiga* explica-se pelo fato de que é da natureza humana conceber o tempo segundo a divisão passado, presente e futuro, o que para a história não faz sentido uma vez que ela se contenta em apenas ser. Por isso é, a um só tempo, *antiga* e *moça*. O que disse Hegel acerca do espírito pode servir aqui para ilustrar a relação que a história guarda com o tempo:

> "Isso dá a entender, necessariamente, que a forma presente do espírito abrange em si todos os estágios anteriores. Estes se desenvolveram independentemente, mas o que o espírito é, ele sempre foi em sua essência – as diferenças estão apenas no desenvolvimento dessa natureza essencial. A vida desse espírito atual é um círculo

> de estágios que, vistos por um lado, existem simultaneamente, e, por outro, aparecem como já passados. Os estágios que o espírito parece ter já ultrapassado, ele ainda possui em sua profundidade atual."[8]

Por possuir uma relação tão imbricada com o tempo, a história está sempre "presente" e a ninguém é dada a possibilidade de evitá-la, de não fazer parte dela. Qualquer que seja o ser humano, por mais anônima que tenha sido sua existência, possui história, ou melhor, constrói, em cada segundo de sua vida, sua história. Por isso:

> *Dançando por entre os homens ninguém resiste ao teu encontro*

Mais uma vez, a interpretação dos versos da canção não deve ser feita de modo apartado do seu arranjo que, nesse momento, sofre uma mudança brusca, migrando de um samba um tanto tenso, feito em tom menor, para um samba mais solto, com uma batida pop mais próxima ao "samba-rock" de Jorge Ben Jor e que irá consistir no refrão da música.

Isso explica porque os versos ora analisados são diretos, principiando com a descrição de uma ação: *dançando.* Acresce notar que o narrador retoma a posição de observador e passa a descrever atos e fatos relacionados à mulher protagonista da canção que, nesse momento, apresenta-se como uma mulher irresistivelmente sedutora que espalha paixões as quais, de tão arrebatadoras, fazem os homens agir para além de sua própria vontade. É o que encontramos nos próximos versos:

> *Paixões tramando caminhos além do mal e do bem, do meu e do teu querer*

8 *Idem* p. 72. Remetemos o leitor à citação de número 2, por ela também ser pertinente a esse assunto.

O verso acima traduz, em poucas palavras, o conceito hegeliano de paixão, senão vejamos:

> "Portanto, direi ***paixão*** **no sentido de determinação particular do caráter, de modo que essas determinações do querer não tenham somente conteúdo particular, mas constituam o estimulante e o atuante de ações gerais**
> (...)
>
> Então devemos dizer, de maneira geral, que ***nada de grande acontece no mundo sem paixão***. São dois momentos que intervêm em nosso objetivo: o primeiro é a idéia, o segundo, as paixões humanas; um é a urdidura do tecido, o outro, **a trama do grande tapete da história universal** que se desenrola perante nós. O centro concreto de ambos é a liberdade moral no Estado."[9]

Assim, o "grande tapete da história universal" é forjado nos *caminhos* que as *paixões* humanas, enquanto "determinações particulares do caráter", seguem *tramando* pelo mundo afora. Esses caminhos, por sua vez, não possuem, entretanto, "somente conteúdo particular", mas se situam *além do mal e do bem, do meu e teu querer*, pois "constituem o estimulante e o atuante de ações gerais".

Fechando de maneira cíclica e coerente os versos do refrão que começou com d*ançando por entre os homens ninguém resiste ao teu encontro,* e passou por *paixões tramando caminhos além do mal e do bem, do meu e do teu querer,* tem-se o seguinte verso:

Pra sempre serei de ti, razão do meu viver,

Ora, a locução *pra sempre serei de ti,* corresponde diretamente à ideia de pertença necessária do homem à história veiculada através do primeiro verso do refrão. Já a segunda parte do verso acima, *razão do meu viver,* liga-se ao conceito de paixão desenvolvido no segundo

9 *Idem* p. 28/29.

verso do refrão e que terá aqui o seu desdobramento com a inserção do conceito de razão. Acerca desse conceito, afirma Hegel que:

> "...a razão rege o mundo e que assim também ela tem regido a história universal.(...)A razão é imanente á existência histórica e nela se realiza."[10]

Deste modo, se a razão realiza-se na existência histórica e se a existência histórica é feita por meio da paixão, temos que a razão atua no interior da paixão produzindo o sensível, os fatos e atos, a nossa vida, o nosso viver. Não é por outro motivo que à respeito das paixões foi dito que ao produzirem algo de "conteúdo particular" realizam "ações gerais", indo *além do mal e do bem, do meu e do teu querer*, dando expressão concreta, nos fins particulares, ao desejo universal da razão:

> "O universal está nos fins particulares e realiza-se por intermédio deles."[11]

Acabado o refrão, a melodia da música se repete com outra letra que retoma o diálogo entre o narrador e a senhora/mulher e continua a tratar das ações humanas e sua relação com o universal e o particular trazendo à tona, para tal, a figura do homem histórico.

> *Vem, me conta sem medo por onde andaste. Revelas vaidosa somente os lugares, onde os homens marcaram teu corpo pra sempre com sangue, palavras e beijos ardentes. Na boca de todos então tu deixaste o gosto mais puro da tua verdade.*

Perguntada *por onde andaste,* a senhora/mulher *revela* apenas *os lugares onde os homens marcaram seu corpo pra sempre,* omitindo, portanto, aqueles lugares em que nada lhe aconteceu. Isso nos remete ao inicio da canção em que a *firme senhora da pele marcada* é instada a dizer se *descobre em cada cicatriz a sua vocação*.

10 *Idem* p. 30.
11 *Idem* p. 30.

Não é á toa que, aqui como lá, foi dada tamanha importância às marcas no corpo da senhora/mulher. Oportuno repetir o já citado trecho:

> "A *história universal não é o palco da felicidade.* Os períodos felizes são as páginas em branco, são os períodos dos acordos, das oposições ausentes."[12]

A história universal, pode-se dizer então, é feita de *sangue, palavras e beijos ardentes* os quais correspondem aos momentos ditos históricos, àqueles acontecimentos que servem de marco para toda a humanidade e que foram protagonizados pelos "homens históricos, pelos *indivíduos históricos universais* (que) são aqueles em cujos objetivos reside essa universalidade. (itálico do original)."[13]

Nesse sentido, afirma Hegel:

> "Esses são os grandes homens da história, cujos fins particulares contêm o substancial que é a vontade do espírito universal."[14]

A *vaidade* da senhora/mulher em revelar apenas os grandes feitos reside justamente no fato de que são nesses momentos que a razão ganha configuração real através da vontade do espírito universal canalizada no substancial que, por sua vez, está contido nos fins particulares dos grandes homens históricos.

Assim, ganhando configuração real, a razão se mostra ao mundo pelas mãos desses notáveis homens os quais, no entanto, não tem plena consciência da grandeza de seus atos, conhecendo apenas *o gosto mais puro da verdade* superior da razão. É o que nos transmite Hegel nas seguintes palavras:

12 *Idem* p. 30.
13 *Idem* p. 32.
14 *Idem* p. 33.

> "Tais indivíduos **não tinham nos seus objetivos a consciência da ideia**, mas eram homens práticos e políticos. Porém, eram também pensadores que tinham a visão do que era necessário e do que era oportuno. **Tal era a verdade de sua época e do seu mundo**, a próxima raça que já estava contida neles. **Sua tarefa era conhecer esse valor geral, o próximo e necessário nível mais elevado do seu mundo, transformá-lo em seu objetivo e nele concentrar a sua energia**."[15]

Se tais homens históricos ignoram o que seja, de fato, a razão universal que está por trás de seus atos, perguntemos, pois, à *misteriosa mulher,* protagonista desta canção e filha direta de tal ideia universal, em que consiste essa razão suprema, esse valor geral, essa *verdade mais pura,* enfim*:*

> *Me diz enfim o que fazes aqui,misteriosa mulher. Cantando versos de Deuses pra mim, tu realizas o fim da existência humana na Terra.*

Pela última vez na música, surge o artifício de transmitir o sentido desejado por meio de perguntas. Deste modo, a resposta para o que a *misteriosa mulher* faz aqui no mundo vem em seguida: ela *canta versos de Deuses* e assim procedendo *realiza o fim da existência humana na Terra*.

Com a inserção do "conceito" de Deus, a senhora/mulher finalmente se desvenda e, ao fazê-lo, revela também o significado do caminhar dos homens sobre a Terra, pois:

> "O mundo real – tal como deve ser -, o bem verdadeiro e a razão divina universal têm o poder de se realizar. Esse bem, essa razão, em sua representação mais concreta, é Deus. Deus governa

15 *Idem* p. 33

> o mundo, e o conteúdo de seu governo, a realização de seu plano, é a história universal."[16]

Para caminhar "livremente" entre os homens, Deus toma a forma de uma senhora/mulher, e é nesse momento que a história do mundo passa a existir, sem ter, no entanto, um início, um meio ou mesmo um fim. Ela é antiga e ao mesmo tempo moça, é firme, mas também ambígua, misteriosa sem deixar de ser vaidosa, enfim:

> És a memória do mundo, o presente agora, a eterna história.

O texto foi revisado por Maria Teresa Cora Hara.

16 *Idem* p. 37/38.

2. HEGEL, PAIXÃO E DIFERENÇA[1*]

JOSÉ LUIZ BORGES HORTA

> "São dois momentos que intervêm em nosso objeto: o primeiro é a idéia, o segundo, as paixões humanas; um é a urdidura do tecido, o outro, a trama do grande tapete da história universal que se desenrola perante nós". HEGEL (*Filosofia da História*, p. 28).

1. DA FILOSOFIA DO DIREITO À FILOSOFIA DO ESTADO.

No início do século vinte, após um longo período em que os positivistas dedicaram-se à construção de uma dimensão científica do Direito, tendo em grande medida assentado as bases das ciências jurídicas e também das ciências do Estado, os juristas perceberam a insuficiência de seus saberes para a genuína percepção do conceito de direito e de sua necessária conexão com a idéia de *justiça*.

Era o tempo em que os juristas tinham que se defrontar com as radicalizações das primeiras décadas do século XX (à direita como à esquerda), e sabiamente retornaram a KANT, pelas mãos do neokantismo de Baden e sua conseqüente reintegração do debate filosófico na pauta dos juristas.

Era o tempo em que a filosofia dos valores pôde gerar frutos no universo jurídico, recolocando a centralidade da filosofia do direito — ou, como preferimos, com um evidente acento hegeliano, da filosofia do Estado — no concerto dos saberes jurídicos.

1* A redação do presente ensaio insere-se na linha de pesquisa *Estado, Razão e História* e no projeto *Macrofilosofia, Direito e Estado,* este último contando com incentivo, entre outros, do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG). Agradecemos às generosas críticas dos jusfilósofos e filósofos do Estado Joaquim Carlos Salgado, Karine Salgado, Ricardo Salgado e Paulo Roberto Cardoso, bem como aos jovens pesquisadores que colaboraram para a redação do texto, Daniel Carvalho Bragança, Gabriel de Souza Oliveira e Silva e Matias Paloschi, da Universidade Federal de Minas Gerais.

É somente a partir de então que os juristas efetivamente se voltaram à história da Filosofia em busca de uma fundamentação do Direito, e a passaram a encontrar nas grandes matrizes do pensamento filosófico ocidental.

Mas que matrizes parecem as mais apropriadas para a construção de uma consistente crítica do direito na Modernidade? Não é o Idealismo Alemão a verdadeira filosofia-chave da Modernidade? Não podemos encontrar em KANT e/ou em HEGEL (ou mesmo, de outro modo, que aqui não trabalharemos, em FICHTE e SCHELLING), suficientes elementos para reconstruirmos a filosofia do direito de nosso tempo?

2. FILOSOFIA, RAZÃO E HISTÓRIA.

O que pode nos unir, na pluralidade de releituras e interpretações do legado hegeliano, é a constatação, a cada novo passo em meio aos mistérios do crepúsculo, da impressionante consistência da empreitada filosófica de HEGEL.

De fato, o sistema filosófico hegeliano possui uma ambição um tanto inédita e talvez somente comparável, no labor que suscitou em seu proponente, a tarefa sistemática a que se autopropusera o Estagirita que, meteco, sentia-se responsável por abolir o *escândalo filosófico* que a ele precedera naquela Hélade a que tantos ainda nos sentimos afetos e que levou o mestre de ALEXANDRE MAGNO a buscar em seu pensamento uma rearticulação sistêmica dos temas, mas também dos pensamentos e escolas que o precederam.

Se os demais filósofos *sistemáticos* — PLATÃO, SANTO AGOSTINHO, SANTO TOMAS, KANT, FICHTE, SCHELLING — assim se podem reconhecer em função da percepção de que suas filosofias pretendem articular o *saber da totalidade da realidade,* em ARISTÓTELES, como mais tarde em nosso HEGEL, podemos perceber uma faceta diferente: apreender a totalidade, mas (também) (re)compilar o *pensar* que o precede.

Essa ideia de um sistema que seja *omni*compreensivo da totalidade do real, mas também da pluralidade da tradição (do pensar *do* e *sobre* o real) vai atingir seu ponto culminante na filosofia hegeliana, não por acaso considerada como guardiã do último grande sistema filosófico: um sistema do saber da totalidade ou, talvez mais apropriadamente, um *sistema dos sistemas* de saber da totalidade.

Utilizemos a inspiradora (como sói acontecer) intuição de Nietzsche que, em texto bastante conhecido, representou a contradição entre o pensamento filosófico de Heráclito e o de Parmênides como a tensão entre o *Profeta do Fogo* e o *Profeta do Gelo* — ambos irradiando luz, uma luz que queima[2].

Pois Hegel talvez pudesse ser considerado o *Profeta da Água*, cujos diferentes estados físicos lhe permitirão permanente movimento e sucessivas transições — ora rumo à solidez dos cristais de gelo, ora rumo à energia destrutiva e transformadora do vapor.

Hegel não pode abrir mão, em seu sistema, de nada do que lhe precede: nenhum tema, nenhum problema, nenhuma resposta. Visto sob esse prisma, parece quase *natural* que Hegel houvesse chegado à centralidade da História em seu sistema de pensar.

De fato, reside na articulação entre Dialética e História a chave mais eficiente para o ingresso no pensamento de Hegel.

É bem verdade que antes de Hegel o pensamento europeu já flertasse com a possibilidade de instituição de uma Filosofia da História, quer em Voltaire, quer em Kant ou em Herder. No entanto, nenhum destes autores foi capaz de construir, como Hegel o pretendeu, um genuíno saber filosófico sobre a história — elevando a história a objeto posto à reflexão da filosofia.

A Europa madura, entre ciosa de seu papel frente à humanidade e ciente das especificidades da civilização ocidental, já se indagava a respeito da possibilidade de interpretação de uma história humana comum à totalidade da existência (inspirada pelas escatologias judaicas e cristãs) de um destino comum à humanidade. Nesse contexto é

2 NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na idade trágica dos gregos.* Trad. Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 57.

que surgirão as primeiras possibilidades de compreensão filosóficas da história, as quais, como sabemos, encontrarão solene morada na filosofia hegeliana.

Hegel articula a relação da História e da Filosofia de modo absolutamente original, proclamando que a História outra coisa não é que a Filosofia, e a Filosofia outra coisa não é, que História.

Assim, se a Filosofia é História, o verdadeiro filósofo terá de estar empenhado em estruturar, em seu sistema filosófico ou em sua compreensão da Filosofia, o conjunto das contribuições que o precedem. Em outras palavras, todo filosofo passa a ser um historiador, mas um historiador bastante peculiar, já que sua tarefa será aprender a rearticular o complexo e contraditório ideário filosófico que lhe precede. Há, evidentemente, uma nota de dialeticidade a fundamentar esta emergência da História da Filosofia: Não há pensamento atual — e esta é uma lição que as diferentes correntes de pensamento da segunda metade do século vinte (e especialmente as chamadas pós-modernas) curiosamente parecem esquecer — que não seja intensamente tributário das tensões e contradições dos tempos passados.

Nenhum autor do hoje deixa de conter no âmago do seu pensamento toda a tradição que o antecedeu, e portanto, a) compreender um filósofo exige aprender a situá-lo como ponto de chegada de uma trajetória de idéias e contradições, e b) nenhum filósofo consciente dos seus desafios pode deixar de indagar-se a respeito de suas próprias tradições e seus próprios fundamentos — dando renovado sentido ao dístico de Apolo em Delfos e tornando o *conhece-te a ti mesmo* em um exercício de reconstrução das linhas históricas que eclodem em ti como ponto de chegada da história toda.

Em outras palavras, compreender a Filosofia como História, implica em aprender a fazer história da filosofia como ponto de partida da construção de um pensamento ou de uma filosofia própria. Não por acaso, a lição de Hegel em defesa do ofício de se historiar a Filosofia tornou-se o eixo central da aprendizagem do filosofar, nas faculdades de Filosofia como nos mais significativos pensadores que sucederam a Hegel.

De outro lado, se a História é filosofia, então é preciso aprender a articular *saber* e *devir* de modo coerente e conseqüente, de tal forma que a História seja compreendida como cenário no qual o *logos*, Deus, o Espírito absoluto, ou a Razão (chamemos como quisermos) se apresenta em *epifania* ao verdadeiro filósofo. E a *História como epifania da Razão* precisa ser compreendida de modo a que todas as suas contradições não passem de um jogo *astucioso* da Razão, um jogo que retroalimenta a dialética e que portanto confere energia ao percurso, ao desdobrar-se, do *logos* no mundo.

Esse é o sentido da interpretação oferecida por aquele que talvez seja o mais importante cultor dos estudos hegelianos no século XX, Jean Hyppolite, que estabelece o desafio básico (ou a aporia básica) da filosofia hegeliana na descoberta e afirmação da *historicidade da Razão* e da *racionalidade da História*[3].

Ora, descobrir a racionalidade da História nada mais é do que perceber ou reconhecer no curso do tempo a realidade da vida, uma realidade marcada pela Dialética, na qual se nega porem se conserva e afinal se eleva tudo ao seu próprio plano superior. Assim, a História é dialética, como também histórica será a Dialética, que é movimento, e que se vale do *devir* para movimentar-se — como se pudéssemos imaginar um *Chronos* que se desdobra, mas se devora a si mesmo, um caminho que se dobra e se desdobra sobre si mesmo, uma *afirmação que seduz sua negação* e se reafirma como *negação da negação*.

3. KANT E A IGUALDADE DA AUTONOMIA HUMANA

Talvez o filósofo de maior impacto no pensamento jurídico do século XX seja exatamente Kant. Curioso notar que os juristas estão muito pouco conscientes dessa influência; nas entrelinhas do pensamento jurídico hoje hegemônico, tanto na cultura ocidental

3 *V.* HYPPOLITE, Jean. *Introdução à Filosofia da História de Hegel.* Trad. José Marcos Lima. Rio de Janeiro, Lisboa: Elfos, Edições 70, 1995.

quanto nos discursos do internacionalismo universalista, é KANT e seu ideário formalista quem subjaz[4].

Assim, no chamado normativismo jurídico, inspirado na *Crítica da Razão Pura*; na interpenetração de Direito e Ética, iluminada pela *Crítica da Razão Prática*; na modelagem do Estado *liberal* de Direito[5], marcada pela *Metafísica dos Costumes*; no ideário cosmopolita, sem dúvida franco devedor da *Paz Perpétua*.

Em meio aos excessos e ao dilúvio ético verificado na primeira parte do século XX, dois diferentes movimentos iniciavam sua marcha: um deles, de progressivo horror à política e gradual *desideologização* do mundo[6]; outro, de busca agônica por uma fundamentação humanista do direito que se fizesse, ao mesmo tempo, formal e cosmopolita. Nesse último caso, marcados por uma rejeição aos regimes de força implantados naquele tempo, era quase natural que os juristas se abrigassem abaixo da redoma protetora do kantismo.

Veja-se que KANT, ao pensar o direito e o Estado, buscou sistematizar a longa tradição filosófica que o precedia em uma idéia de justiça repensada para um novo tempo. Assim, se a idéia de justiça do longo período que podemos chamar de *Metafísica do Objeto* assentara o justo na noção de *igualdade*, decantada, no curso dos séculos, tanto por gregos quanto por romanos e cristãos (proponentes de um *logos* universal, de um direito universal e de um deus universal), KANT, apogeu da *Metafísica do Sujeito*, inaugurada por DESCARTES, busca recuperar a importância do valor da igualdade a ele agregando um novo valor, que já então iluminava o *Zeitgeist*: a *liberdade*.

4 Algumas fontes se impõem para a melhor iniciação a Kant, do ponto de vista da Filosofia do Direito; assim, *V.* SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Kant;* seu fundamento na liberdade e na igualdade. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 1995; SALGADO, Karine. *A Paz Perpétua de Kant*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2008; SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *A fundamentação da ciência hermenêutica em Kant.* Belo Horizonte: Mandamentos, 2008.

5 Sobre a evolução histórica do Estado de Direito, em seus momentos liberal, social e democrático, *V.* HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito.* São Paulo: Alameda, 2011.

6 Cf. HORTA, José Luiz Borges; FREIRE, Thales M.; SIQUEIRA, Vinicius de. A Era Pós-Ideologias e suas ameaças à Política e ao Estado de Direito. *Confluências* (Niterói), *v.* 14, p. 120-133, 2012.

A *Idéia de Justiça em Kant*, como ensina o filósofo brasileiro Joaquim Carlos Salgado, encontra seu fundamento na articulação da igualdade com a liberdade[7]. Igualdade *formal* e liberdade *formal*, podemos dizer, de modo mais conseqüente com a etapa da história do estado que Kant viu florescer.

Era o tempo da era das revoluções, do enfrentamento do Estado absolutista e da compreensão dos avanços representados pela formalização de limites ao poder do Estado e pela declaração (também formal) de direitos fundamentais.

Em favor de Kant, diga-se que sua filosofia do direito é contemporânea daquele momento histórico e especialmente da Ilustração, que terá em termos filosóficos seu desenvolvimento mais sofisticado nas críticas do filósofo de Königsberg.

A autonomia humana, pensada por Kant como caminho de articulação da liberdade proclamada, por exemplo, em Locke, e da democracia reivindicada por Rousseau, é, de fato, o postulado chave do kantismo e, portanto, da própria idéia de justiça da Ilustração: Todos os homens são iguais e, assim, igualmente capazes de racionalmente estabelecerem suas leis.

4. HEGEL E O PAPEL DA NEGATIVIDADE

É sem dúvida da idéia de justiça de Kant que Hegel parte para a construção de sua própria idéia de justiça que, como lembra Salgado, recupera em seus fundamentos liberdade e igualdade mas a elas agrega um novo valor, compreensível a partir da *alegoria do senhor e do escravo*: o *trabalho*[8] (daqui, aliás, saem tanto Marx e os marxistas como nossos contemporâneos que insistem no reconhecimento como a mais importante marca do pensamento hegeliano).

7 Cf. SALGADO, *A Idéia de Justiça em Kant, cit.*

8 Cf. SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.

O Estado de HEGEL[9], esse *caminhar de Deus na terra*, já não é o Estado de KANT: HEGEL assenta em sua filosofia as bases de uma concepção *social* do Estado, que somente o séc. XX veria manifestar-se.

Por outro lado, tampouco podemos dizer que HEGEL se preocupasse em construir uma filosofia do direito em sentido estrito, já que seus *Princípios da Filosofia do Direito* estabelecem em verdade uma *filosofia do Estado* — ou, como quer WALTER JAESCHKE, uma *filosofia do Espírito objetivo*[10] —; sem dúvida que há uma *Idéia de Justiça em Hegel*, e sem dúvida liberdade, igualdade e trabalho ocupam nela uma posição central. No entanto, a sofisticação do raciocínio hegeliano já não mais nos autoriza a situá-lo na Metafísica do Sujeito, já que com HEGEL passamos para o plano de uma *Metafísica Especulativa*, na qual a separação entre sujeito e objeto — como as de natureza e cultura, conhecer e agir, razão e história, análise e sistema — já não pode subsistir se se pretende uma genuína filosofia da totalidade.

A ambição da razão hegeliana é DAR conta de todo o real, reconciliando especulativamente tudo que pareça cindido. E HEGEL propõe a arma lógica capaz de nos alçar à compreensão da totalidade: a dialética.

Ora, se a realidade é, ela mesma, dialética, a contradição será sempre bem-vinda, será sempre natural, será sempre acolhida. É a negação que move a dialética e, portanto, que move a Razão no seu manifestar-se na História. A Razão, astuciosamente, desdobra-se de modo a negar-se a si mesma e a reconciliar-se consigo mesma, sempre progredindo em seu manifestar-se.

A negatividade é, assim, o substrato a partir do qual todo movimento dialético se vivifica em direção à especulação (que, claro, será ela mesma marcada pela dialética e pelo progresso, já que a lógica

9 *V.* SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges (Orgs.) *Hegel, liberdade e Estado*. Belo Horizonte: Fórum, 2010.

10 Cf. JAESCHKE, Walter. *Hegel*; la conciencia de la modernidad. Trad. António Gómez Ramos. Madrid: Akal, 1998, p. 26 et circa.

dialética tende ao infinito). Por isso, talvez a tradução da dialética mais leal a Hegel seja: afirmação, negação e *negação da negação*.

Nesse sentido, não haverá *universal concreto* que não decorra da cisão do *universal abstrato* operada pela *particularidade* que, portanto, ainda que abstrata também ela, é de fato o catalisador da *suprassunção* da dialética. Só há universal concreto porque a particularidade *nega* o universal abstrato.

Não nos parece que os intérpretes kantianos de Hegel possam aceitar de modo indolor o papel da negatividade, concentrados que estão na razão, no universal, no universalismo da razão.

Mas Hegel não desenvolve sua filosofia exclusivamente a partir do ideário filosófico iluminista-kantiano; desde seu tempo em Tübingen, Hegel flerta com a crítica da modernidade ilustrada representada pelo elemento romântico.

Aliás, é peculiar o fato de que a leitura racional e ilustrada de Hegel usualmente prefira conectá-lo a Kant e afastá-lo dos românticos, e até mesmo de Fichte e Schelling. Parece mais seguro, menos arriscado, *domesticar* kantianamente Hegel. (Estão ainda em preocupados em abolir o escândalo filosófico, como queria o período sistemático da filosofia grega, especialmente com Aristóteles.)

5. FILOSOFIA DO SUJEITO E FILOSOFIA ESPECULATIVA.

Mais: no contexto do que podemos chamar, com alguma precisão conceitual, de *pensamento clássico alemão* — contexto a partir do qual ou contra o qual Hegel edificará seu sistema —, avulta a tarefa filosófica de reconciliar a *paixão pela razão* tão característica da Ilustração (que terá em Kant seu triunfal apogeu) e o *saber da emoção*, cultivado e cultuado pelo Romantismo Alemão[11]. Ilustração e Romantismo são, como

11 É inegável o débito de gratidão que nossa geração tem para com Rüdiger Safranski, autor dos inspiradores SAFRANSKI, Rüdiger. *Romantismo*; uma questão alemã. Trad. Rita Rios. São Paulo: Estação Liberdade, 2010; SAFRANSKI, Rüdiger. *Goethe y Schiller*; historia de uma amistad, biografía. Trad. Raúl Gabás Pallás. Barcelona: Tusquets, 2011; e SAFRANSKI, Rüdiger. *Schiller*; o La invención del Idealismo Alemán. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Tusquets Fabula, 2011.

ensina Gonçal Mayos[12], eixos do pensamento moderno, eixos que se negam, mas que precisam conservar-se e elevar-se no movimento de cumeada do pensamento alemão — que Fichte, Schelling e Hegel pretenderam rearticular em seus respectivos sistemas.

E Hegel, já desde o inicio do século XIX (com a *Diferença*[13]) tinha clara a necessidade de articular também Fichte e Schelling e seus, digamos com certa licença filosófica, idealismos, *subjetivo* e *objetivo*, em um idealismo *definitivo* que aspire ao porvir do saber absoluto, do Espírito absoluto, em um idealismo *absoluto* (um idealismo que, se é absoluto, dá conta do real como do racional, do racional como do real, e por isso talvez melhor possa ser compreendido como um *realismo* absoluto[14]). [Poderíamos, talvez, dizer que Hegel produzirá um Idealismo *histórico*, no qual estarão imersos, de alguma ou de muitas formas, o Idealismo *ético* fichteano e o Idealismo *estético* schelliniano[15].]

Não será impróprio reconhecer que o tema central do contexto filosófico clássico alemão seja o tema da subjetividade, essa subjetividade que Hegel buscará ultrapassar em sua filosofia especulativa. De fato, o sujeito possui papel polar naquele *Zeitgeist*, quer por ser nele, sujeito, que a realidade imprime sua marca fenomênica (Kant), quer por ser a partir do sujeito que se constrói o mundo (Fichte), quer pela intuição estética (Schelling) ou pelo gênio (românticos). De uma ou de outra formas, o eu, o sujeito, o homem coloca-se com sua riqueza no centro do filosofar daquele tempo.

A engenhosa solução de Hegel buscará reabilitar o eu frente ao todo, à moda de um *Hen Kai Pan* atualizado, no qual a totalidade ética entre o eu e o todo (totalidade ética mas também estética e histórica)

12 *V.* MAYOS, Gonçal. *Ilustración e Romanticismo*; Introducción a la polémica entre Kant e Herder. Barcelona: Herder, 2004.

13 HEGEL, G.W.F. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Trad. Ma. del Carmen Paredes Martín. Madrid: Techos, 1990.

14 Esse o sentido de se falar em um *Hegel real*, mais além de um *Hegel racional;* cf. HORTA, José Luiz Borges. Entre el Hegel racional y el Hegel real. *Astrolabio*: revista internacional de filosofia, *v.* 15, p. 131-139, 2013.

15 Em idealismos ético e estético já se referem Reale e Antiseri: REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. *V.* 5; Do Romantismo ao Empiriocriticismo. Trad. Ivo Storniolo. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2007, p. 47 *et seq*; p. 82 et circa.

possa ser melhor compreendida, reconciliando filosofia do sujeito e filosofia do objeto. Essa reconciliação teria de ser capaz de assumir o sujeito na sua própria totalidade, reconciliando o próprio homem com suas razões e paixões, pensando-o como homem concreto e não como uma mera expressão abstrata do humano.

Pensar o homem no concreto implica assumir-lhe em todas as suas características, *edênicas* e decaídas, animais e divinas, pagãs e cristãs, individuais e coletivas, intelectuais e intuitivas.

Por isso, os ímpetos e paixões precisavam ser compatibilizados com o *telos* racional ou, dito de outra forma, a paixão e a Razão precisavam ser compreendidas segundo o único genuíno imperativo lógico: o da *reconciliação dialética*.

Daí advém o fascinante conceito de *astúcias da Razão*[16] com o qual HEGEL seduz e submete aos seus pósteros.

6. PAIXÕES, ASTÚCIAS DA RAZÃO.

Mas que podem ser as astúcias da Razão? Mais: como esta Razão lida com o humano nas suas respectivas particularidades — ou seja, com o homem como expressão abstrata e universal de uma certa Razão também ela abstrata e universal e com um homem particular mas também abstrato, movido por interesses, instintos, ganas, paixões? Como é possível mediar essas duas abstrações? Como reconciliar a óbvia cisão entre o homem tomado na sua abstrata humanidade inata e o homem na sua aparente individualidade?

Não se trata *apenas* de abraçar caridosamente os pendores do individuo, mas de reintegrá-los com o sentido talvez universal que cada vida humana possui; também não se trata de dissolver tudo quanto decorra da existência (ou da aparência de existência) em um monolito eterno e inquebrantável. Ao contrário, a tarefa aqui é trazer concreção a ambas as abstrações, atingindo um plano de universal concreto no qual *sentido universal da vida* e *vida particular* se revivifiquem no *sentido*

16 HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História.* Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: EdUnB, 1999, p. 35.

concreto da vida. Esse é o processo no qual se devera compreender, a partir do olhar dialético, o papel de cada individuo histórico frente à história humana.

> "O infinito precisa do finito, o universal precisa do particular, a Idéia precisa da história, para se realizar. Embora pareçam contrários as Bem, são as paixões particulares que realizam o universal"[17].

Mas HEGEL alerta que os homens são "fins em si mesmos"[18], ainda que inconscientes de seu papel; assevera:

> "Porém, ao concretizar os seus interesses, eles realizam algo mais abrangente; algo que se oculta no interior de suas ações, mas que não está em sua consciência ou em sua intenção"[19].

É que, como lembra JOSÉ CARLOS REIS, "A 'astúcia da Razão' utiliza os alertas e os adormecidos: o herói e o indivíduo-massa"[20].

Natural que HEGEL tenha se focado nos grandes heróis e marcantes personagens históricos, cujo (pseudo)protagonismo parece ser uma característica da história dos grandes feitos como contada desde os pais da História. HEGEL no entanto crê menos em uma História mitificadora de suas grandes personagens que em uma História na qual ate mesmo os heróis são instrumentos de um destino superior estabelecido lógica (*logos*), teológica (*Deus*), absoluta ou racionalmente. O NAPOLEÃO que salta aos olhos treinados para o raciocínio dialético não é o corso NAPOLEÃO BONAPARTE, mas o sentido histórico de NAPOLEÃO BONAPARTE: HEGEL vê o Imperador, mas reconhece a *alma do mundo*, como de resto a terá reconhecido em

17 REIS, José Carlos. *História da "Consciência Histórica" Ocidental Contemporânea;* Hegel, Nietzsche, Ricouer. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 81.

18 HEGEL, *Filosofia da História, cit.*, p. 36.

19 HEGEL, *Filosofia da História, cit.*, p. 31.

20 REIS, *História da "Consciência Histórica"..., cit.*, p. 85.

Alexandre, em Cesar ou no herói lastimavelmente oculto em seu texto, Carlos Magno.

Nos grandes homens a, digamos, *personalidade*, ou as características e marcas individuais que os tornam admiráveis ou notáveis são evidentemente muito mais marcantes que no homem comum — não que o homem comum também não vá ter seu interesse, suas paixões, sua personalidade. No entanto, integrar o excepcional — que ocupa, como lembra Hegel, uma "insignificante proporção com a massa da humanidade"[21] — no conjunto do caminhar da humanidade parece muito mais difícil que integrar o comum (que somente assumirá, como sabemos, foros de protagonismo da História a partir dos apelos ideológicos marxistas).

O homem comum é brando, vive uma existência suave, destrói poucas flores e seguramente nenhum jardim com sua existência quase sempre marcada pelo universo familiar (a vida que contemporaneamente, classificamos como pequeno-burguesa). Já o homem excepcional, parte dos que "enxergam intuitivamente a verdade da sua época"[22], como o próprio Hegel reconhecia, não poderá atravessar a existência histórica sem pisotear um sem número de flores, aparentando por tanto alterar o curso da História.

Mas não é o curso da História que o individuo histórico (quer o indivíduo histórico universal, quer o indivíduo histórico comum) altera, mas a História que o move em seu curso individual, valendo-se dele para mover-se a si mesma: esse o sentido do apelo hegeliano a *deixar que as paixões atuem por si mesmas*[23]; astuciosamente, no jogo apaixonado de desejos e interesses, a razão retomara fôlego, adquirindo a energia necessária para realizar-se.

21 HEGEL, *Filosofia da História, cit.*, p. 26.

22 REIS, *História da "Consciência Histórica"..., cit.*, p. 83.

23 HEGEL, *Filosofia da História, cit.*, p. 35.

Curioso que a Ortega y Gasset tenha chamado atenção a diferença entre uma paixão quente, irracional, e uma paixão fria, racionalizada[24].

Ora, o que importa na paixão é exatamente o seu calor, este calor tomado de energia que será o combustível da Razão; não há paixão que não seja irracional, mas não há irrazão irreconciliável com a Razão. *Toda irrazão é racional*, e não só por que pensada *na* Razão e *pela* Razão, mas sim porque pensada *para* a Razão. [Há traduções, aliás, que nos falam não só em paixão como em *entusiasmo*, esse termo de raízes teológicas que quer dizer *tomado pela energia* (pelo calor) do Espírito Santo.

> "A paixão é a unidade do caráter individual e da proposição universal"[25].

Toda paixão é, assim, abençoada; toda paixão é lógica, toda paixão é divina, toda paixão é fruto do absoluto. Toda paixão é racional.

Mas toda paixão só será racional se compreendida filosoficamente — ou seja, se compreendida dialeticamente. Se compreendida na História.

Vista com os olhos da *coruja de Minerva*, a paixão humana pode ser assumida (ou *suprassumida*), pode ser reconhecida como importante substrato energético da marcha histórica da Razão, quer a paixão do herói, quer a paixão do homem comum, já que ambos, a seu modo e no limite da intensidade de calor que podem gerar, contribuem para o movimento dialético da Razão na História.

Se nada de grande acontece no mundo sem paixão[26], aprendamos desde logo a provar, como quer o poeta, o saber e o sabor da dor e

24 ORTEGA Y GASSET, José. *Hegel*; notas de trabajo. Org. Domingo Hernández Sánchez. Madrid: Abadá, 2007, p. 56.

25 REIS, *História da "Consciência Histórica"..., cit.*, p. 84.

26 HEGEL, *Filosofia da História, cit.*, p. 28.

a delicia de sermos quem somos[27], de assumirmos nossa dimensão volitiva e deixarmos a intuição e a paixão guiarem nossas vidas. Abraçando generosamente nossas paixões, as entregamos nas mãos do Absoluto. Vivermos apaixonadamente é mais que um destino; é um direito:

> "Eis aí [diz HEGEL] o direito infinito do sujeito: encontrar satisfação em sua própria atividade e trabalho"[28].

Humanos, demasiado humanos, reconciliados conosco mesmos estaremos nos reconciliando com a História.

7. O VALOR ABSOLUTO DA DIFERENÇA

Façamos enfim um esforço para pensar dialeticamente a igualdade como um valor fundamental da idéia de justiça: que será igualdade em HEGEL? Se interpretássemos HEGEL como um iluminista, sua igualdade seria apenas e tão somente uma igualdade formal, decorrente talvez da natureza humana, talvez da sua simples declaração: Todos os homens são iguais; parabéns à humanidade.

No entanto, essa igualdade abstrata e não contraditória pode ser classificada de muitas formas, menos como hegeliana. Sabemos que a identidade, pensada em termos hegelianos, mediatizada pela diferença, será de fato identidade da identidade e da diferença; por que a igualdade, como um valor, não pode acolher a diferença, também ela como um valor?

Ao olharmos a diferença como benfazeja, ao concedermos valor à negação, estamos muito mais próximos de compreender a igualdade não mais como uma mera abstração, mas como uma igualdade que se vivifica, que se torna concreta, que por ser *racional* se faz *real*.

27 Referimo-nos, não sem propósito, à canção *Dom de Iludir*, de Caetano Veloso: "Cada um sabe a dor e a delícia de ser o que é".

28 HEGEL, *Filosofia da História, cit.*, p. 27.

Com isto, propomos uma recolocação do problema da idéia de justiça de HEGEL, de tal forma que, *ex vi* da dialética que preside o sistema, passemos a reconhecer na *diferença* — ou na *diversidade*, como preferem manifestar-se alguns de nossos contemporâneos — um fundamento inegável da idéia de justiça contemporânea.

Igualdade e diferença, temas fundamentais do debate filosófico do século XXI, merecem ser reconciliadas no discurso contemporâneo, não só como temas fundamentais para a compreensão do futuro da humanidade, mas como elementos fundantes de uma idéia de justiça verdadeiramente tributária do legado do Idealismo Alemão.

Aplaudir a diferença, essa parece ser a tarefa do tempo presente: saber acolher a inovação, sem perdermos a tradição que nos deve inspirar no porvir.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HEGEL, G.W.F. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Trad. Ma. del Carmen Paredes Martín. Madrid: Techos, 1990.

HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: EdUnB, 1999.

HORTA, José Luiz Borges; FREIRE, Thales M.; SIQUEIRA, Vinicius de. A Era Pós-Ideologias e suas ameaças à Política e ao Estado de Direito. *Confluências* (Niterói), v. 14, p. 120-133, 2012.

HORTA, José Luiz Borges. Entre el Hegel racional y el Hegel real. *Astrolabio*: revista internacional de filosofia, Barcelona, v. 15, p. 131-139, 2013.

HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011.

HYPPOLITE, Jean. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Trad. José Marcos Lima. Rio de Janeiro, Lisboa: Elfos, Edições 70, 1995.

JAESCHKE, Walter. *Hegel*; la conciencia de la modernidad. Trad. António Gómez Ramos. Madrid: Akal, 1998

MAYOS, Gonçal. *Ilustración e Romanticismo*; Introducción a la polémica entre Kant e Herder. Barcelona: Herder, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*. Trad. Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 1995.

ORTEGA Y GASSET, José. *Hegel*; notas de trabajo. Org. Domingo Hernández Sánchez. Madrid: Abadá, 2007.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. V. 5; Do Romantismo ao Empiriocriticismo. Trad. Ivo Storniolo. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

REIS, José Carlos. *História da "Consciência Histórica" Ocidental Contemporânea;* Hegel, Nietzsche, Ricouer. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Goethe y Schiller;* historia de uma amistad, biografía. Trad. Raúl Gabás Pallás. Barcelona: Tusquets, 2011.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Romantismo;* uma questão alemã. Trad. Rita Rios. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Schiller;* o La invención del Idealismo Alemán. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Tusquets Fabula, 2011.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Kant*; seu fundamento na liberdade e na igualdade. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 1995.

SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges (Orgs.) *Hegel, liberdade e Estado*. Belo Horizonte: Fórum, 2010.

SALGADO, Karine. *A Paz Perpétua de Kant*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2008.

SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *A fundamentação da ciência hermenêutica em Kant*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2008.

3. HEGEL E NAPOLEÃO: A ALMA DO MUNDO[1]

GUSTAVO SIQUEIRA[2]

> Vi o Imperador, esta alma do mundo, sair a cavalo pela cidade para reconhecimento; é realmente um sentimento extraordinário ver tal indivíduo que, concentrado em um ponto preciso, sentado sobre um cavalo, domina e submete o mundo.
> Hegel[3]

Sumário: 1. Introdução; 2. Napoleão; 3. Hegel e Napoleão; 4. Conclusão.

1. INTRODUÇÃO

"Vi o Imperador, esta alma do mundo." Entender quem é o imperador, quem é essa alma do mundo, que leva a "liberdade" para a Confederação Germânica, segundo a visão de Hegel, é o objetivo deste trabalho, por meio de uma análise das discussões hegelianas, focando essencialmente nas interpretações que foram feitas sobre a passagem do filósofo. A clássica passagem é fundamental para descobrir como o filósofo vê a Revolução Francesa e como percebe a expansão bélica napoleônica: estudar Napoleão é estudar como o filósofo encara os ideais da Revolução Francesa.

Napoleão é o imperador que domina belicamente quase toda a Europa e que, para Hegel, leva os ideais da Revolução Francesa para os países dominados. Hegel encara esse momento como fundamental para as reformas, sejam no direito, sejam no Estado, sejam na

1 Este ensaio foi escrito em 2009, quando da conclusão da disciplina Seminários Hegelianos, ministrada pelo professor Joaquim Carlos Salgado e pelo professor José Luiz Borges Horta no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

2 Professor associado da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

3 Hegel citado por ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 317.

sociedade alemã da época. É sob a invasão francesa que a "liberdade" florescerá na antiga Prússia e aparecerá como história universal.

2. NAPOLEÃO[4]

Napoleão Bonaparte nasceu em 15 de agosto de 1769 na Córsega. Aos 19 anos, tornou-se tenente de artilharia do exército francês e, aos 27, general. Seu sucesso como militar, segundo biógrafos, é atribuído à sua capacidade de estratégia e de liderança dos soldados. Mas foi após a Batalha de Toulon, quando venceu os ingleses, que Napoleão passou a ser conhecido como um estrategista de grandes méritos. Além disso, liderou campanhas na Itália, sua primeira grande missão, e na Áustria e no Egito, onde foi derrotado, mas a sua popularidade não parava de crescer na terra natal.

A França vivia um momento político conturbado, o que facilitou o Golpe do 18 de Brumário, quando Napoleão derruba o Diretório e assume o governo do país. Seu primeiro governo (1799-1815) pode ser dividido em duas partes: Consulado e Império.

Com características republicanas, o Consulado tinha Napoleão como primeiro-cônsul. Foi nessa época que instituições *democráticas*, como o Senado e o Conselho de Estado, foram criadas na França. Ao mesmo tempo, foi justamente nesse período que uma forte censura à imprensa se instalou, assim como a ação violenta dos órgãos policiais contra os opositores do governo.

Em 1804, após um plebiscito, a monarquia volta à França, e Napoleão é coroado como imperador. Ao retirar a governança das mãos do papa Pio VII e se autocoroar, Napoleão deixa claro que não existiria autoridade superior ao imperador da França. Seu ato foi extremamente significativo: não mais a autoridade religiosa tinha poder sobre o imperador. Com isso, Napoleão guia os rumos do Estado francês sem interferências religiosas – "ele era o Estado".

4 As informações deste item foram retiradas do site da Fundação Napoleão: www.napoleon.org. Acesso em 22 jul. 2009.

Coroação de Napoleão.

Em 1806, no mesmo ano do Bloqueio Continental, as tropas francesas vencem a Batalha de Jena sob supervisão do próprio imperador. Após o triunfo, Napoleão sai a cavalo para reconhecimento. Hegel, que supostamente escrevia enquanto os canhões destruíam a cidade de Jena, vê o fim da independência da Prússia e testemunha o imperador sair a cavalo.

Napoleão Bonaparte pintado por Jacques-Lous David.

3. HEGEL E O IMPERADOR

> "A Revolução Francesa abalou profundamente a consciência européia acostumada a uma ordem monárquica interna e tranqüila de séculos."[5]

Uma nova ordem podia ser vista, um novo modelo de Estado, a divindade dos reis era questionada e o florescer de novas ideias e ideais era perceptível.

Segundo Salgado, Hegel acreditava que só a partir da Revolução Francesa "foi possível a clara visão de um elemento subterrâneo do espírito ocidental, a liberdade".[6] Foi a Revolução que consagrou a liberdade e que a tornou um ideal essencial para a formação do Estado contemporâneo. É a consciência da individualidade livre do homem, a afirmação absoluta do individuo livre, "cuja realização a história ocidental persegue tragicamente, desde a fragmentação da bela totalidade ética da *polis* grega."[7] Os ideais iluministas foram da França para a Alemanha, e deles "surgiu um novo mundo de ideias".[8] Eles seriam transportados para todo o Ocidente e ficariam sedimentados na cultura ocidental.

Assim, na visão de Hegel, Napoleão é a continuidade da Revolução Francesa e dos seus ideais e das suas ideias. Ele é a expansão da liberdade para toda a Europa, em especial na Alemanha:

> A Alemanha foi atravessada pelos vitoriosos exércitos franceses, mas a nacionalidade alemã livrou-se dessa pressão. Um momento fundamental na Alemanha foram as leis do direito, incentivadas, aliás, pela pressão francesa, já que as deficiências de antigas instituições ficaram evidenciadas. A mentira do império finalmente desapareceu. Ruiu

5 SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel.* São Paulo: Loyola, 1996. p. 314.
6 SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel.* São Paulo: Loyola, 1996. p. 314.
7 *Ibid.*, p. 315.
8 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História.* 2. ed. Brasília: Editora UnB, 1995. p. 362.

> em Estados soberanos. Foram abolidas as relações feudais; os princípios da liberdade, da propriedade e da pessoa tornaram-se princípios fundamentais.[9]

Assim, quando Hegel vê o Imperador, tudo que ele havia:

> Pensado e observado em relação ao Estado se reúne ante esta imagem. A imensidão desta figura obriga; a ninguém é permitido permanecer à margem – as mais profundas forças de seus sentimentos de Estado devem ser reveladas pelo indivíduo.[10]

Napoleão encarna o modelo de Estado de Hegel, o Estado pós-revolucionário, que, no seu conceito, teoricamente, garante a liberdade para todos os cidadãos:

> Hegel viu em Napoleão o salvador das grandes ideias de base da revolução anteriormente às suas conseqüências [...] É exatamente esse deslumbramento que nos mostra a que ponto sua concepção de Estado possui tons de constitucionalismo. Isto é explicado até certo ponto através do fato de que Hegel, permanecendo fiel às suas impressões juvenis de Württemberg, considerava que a participação do povo no Estado podia ser obtida tão bem por colégios consultivos de funcionários como por uma representação popular eleita. Com o Conselho de Estado (*Staatsrat*), todavia, a monarquia napoleônica havia constituído um órgão que correspondia ainda mais – certamente mais do que o Senado e o colégio de tribunais (*Tribunate*), à exigência de Hegel.[11]

A Revolução por Napoleão, segundo Rosenzweig, leva a liberdade para a Europa. O direito é alterado, assim como o sistema

9 *Ibid.*, p. 372.

10 ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado.* São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 316.

11 ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado.* São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 341.

feudal. Inicia-se um novo momento para o povo alemão, uma ruptura com o antigo e uma afirmação da igualdade, da liberdade e da fraternidade: "Todo cidadão tem acesso a cargos estatais; todavia, talento e habilidade são condições indispensáveis."[12] A frase de Hegel parece descrever um novo ideal que tentava romper com as amarras do Estado monárquico: a igualdade também alcança o serviço público, agora, nas ideias hegelianas, acessível a todos, de acordo com suas capacidades, e não por benefícios ou relações pessoais:

> A ideia, o conceito de direito, finalmente se fez valer, e aqui a antiga estrutura da injustiça não pôde mais resistir. Na concepção do direito criou-se, portanto uma constituição, e por esse motivo tudo deve ser baseado nela. Nunca, desde que o Sol começou a brilhar no firmamento e os planetas começaram a girar ao seu redor, se havia percebido que a existência do homem está centrada em sua cabeça, isto é, no pensamento, a partir do qual ele constrói o mundo real.[13]

"A injustiça não pôde mais resistir." A Revolução trouxe, segundo Hegel, a justiça aos homens, e o conceito de direito se fez valer por meio de uma Constituição, a partir da qual a liberdade se tornou efetiva. Mas de igual importância foram a consciência, por parte dos homens, dessa liberdade dada pelo direito e a consciência, pela "primeira vez na história universal", da vida humana centrada no pensamento, no desenvolvimento do pensamento humano.

Continua Hegel:

> As leis da racionalidade, do direito em si, a liberdade objetiva ou real – aqui se encontram a liberdade da propriedade e a liberdade da pessoa. Toda a não liberdade do sistema feudal cessa aqui, todas as

12 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. 2. ed. Brasília: Editora UnB, 1995. p. 372.

13 *Ibid.*, p. 366.

> determinações provenientes do direito feudal, os dízimos e os juros são, com isso suprimidos. Além disso, faz parte da verdadeira liberdade a liberdade de trabalho, ou seja, é permitido ao homem usar como queria as suas forças. Está presente aqui também o livre acesso a todas as instituições estatais. Estes são os momentos da verdadeira liberdade, que não se baseiam em sentimentos – pois o sentimento permite a existência da servidão e da escravidão – e sim no pensamento e na autoconsciência do homem de sua essência espiritual. [14]

Assim, para alcançar a liberdade, o homem deve conhecer o seu conceito. E conhecer a liberdade é conhecer a história universal. Nesse sentido, é fundamental perceber o conceito hegeliano de História. Hegel acredita que a história universal é a história do desenvolvimento do conceito de liberdade;[15] logo, Napoleão é a alma do mundo, é a alma da história, pois ele leva a liberdade à Europa.[16]

> Este "homem extraordinário" que Hegel vê passar a cavalo, é ainda o ponto central da história universal, a alma do mundo, o indivíduo que, sentado sobre um cavalo, "domina e submete o mundo"; ele segura ainda firmemente as rédeas, ele é ainda o "grande professor de direito público em Paris.[17]

Sendo assim, para Hegel, a liberdade é um fio que atravessa a história. Napoleão seria aquele que, através dos seus canhões, leva

14 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História.* 2. ed. Brasília: Editora UnB, 1995. p. 366.

15 *Ibid.*, p. 373.

16 "O Espírito transferiu-se do aquém ao além, do Estado à Filosofia, da França à Alemanha. Napoleão poder ser para Hegel, portanto, apenas o príncipe do aquém (Diesseits). Mas é exatamente por ele ser tal que dá-se sua significação em termos de História Universal; ele restabeleceu o Estado [...] A grandeza de Napoleão constitui o fato de que ele conservou o Estado; mas exatamente aí cessa o Estado de ser o ponto central da existência humana."
ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado.* São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 318.

17 *Ibid.*, p. 319.

a liberdade e "dirige" a ideia de História do filósofo. O líder francês submete o mundo e, em oposição – confirmando aqui a dialética e o valor de negativo –, rompe os grilhões.[18] Assim, Hegel pôde descrever:

> A consciência chegou até aqui, e esse é o principal momento da forma na qual o princípio da liberdade se concretizou, pois a história universal nada mais é que o desenvolvimento do conceito de liberdade. [...] A filosofia diz respeito ao esplendor da ideia que se reflete na história universal. Na realidade, ela tem que se abster dos momentos tediosos das paixões. Seu interesse é conhecer o processo de desenvolvimento da ideia, ou seja, da ideia de liberdade que é somente a consciência da liberdade.[19]

Lima Vaz complementa o entendimento:

> A razão na história não é o desdobramento de uma Ideia: é a conquista progressiva de um sentido que se eleva lentamente o sentido universal: sentido de uma história universal e, portanto, de uma cultura universal. Como tal, se revela a razão da histórica.[20]

A razão, na percepção de Hegel, se revela na história, cujo conceito é focado na história da liberdade ou da consciência da liberdade. Assim, a Revolução Francesa seria o grande momento da universalização da ideia de liberdade. É a partir da Revolução, para Hegel, que a ideia de que todos possam ser livres passa a existir.

18 "É enganosa a afirmação de que as algemas do direito e da liberdade poderiam ser soltas sem a libertação da consciência, que uma revolução poderia existir sem reforma."
HEGEL, *op. cit.*, p. 370.

19 *Ibid.*, p. 373.

20 LIMA VAZ, Henrique C. de Lima. *Ontologia e história.* São Paulo: Loyola, 2001. p. 264. (Escritos de Filosofia, VI).

4. CONCLUSÃO

Hegel viu em Napoleão o salvador das "ideias de base da revolução anteriormente às suas conseqüências – caso se queira: das ideias de 1789 em relação às de 1793".[21] Era o imperador que poderia forçar reformas nos países dominados, garantir a liberdade, a igualdade e o Estado. Ele retoma, segundo Hegel, os ideais de liberdade anteriores ao Período do Terror. Mas alma é o imperador, não o homem Napoleão. Nesse sentido, naquele momento, Napoleão é o imperador, por isso sua glorificação.

Hegel percebe que o representante do império francês, que levava o país àquele evento histórico, era a alma do mundo. Naquele momento, os ideias estavam representados por Napoleão. Nesse contexto, o importante é o momento, a ação do imperador que ali estava. O importante é o momento para sua interpretação histórica.

Napoleão, o "professor de direito público", lecionará sobre uma monarquia livre, que aceita e respeita a atuação de um Parlamento, uma monarquia constitucional: "os príncipes alemães ainda não compreenderam o conceito de monarquia livre, nem empreenderam sua realização – Napoleão terá que organizar tudo isso".[22]

Toda admiração de Hegel por Napoleão é uma convicção política,[23] mas isso não impede que se perceba a importância que o imperador tem para Hegel e como o corso é utilizado para fundamentar as teorias do filósofo. Hegel utiliza a figura de Napoleão para fomentar a sua teoria, da mesma forma que usa a Revolução Francesa para construir a sua peculiar ideia de história.

Napoleão (o imperador representando as ideologias francesas, para Hegel) leva a liberdade, e a história é a história do desenvolvimento

21 ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 341.

22 *Ibid.*, p. 342. Certa leva, Napoleão teria dito ao ministro de Württemberg, a propósito da suspensão, por seu rei, das assembleias provinciais, "eu fiz de vosso senhor um soberano, e não um déspota". *Ibid.*, p. 341.

23 *Ibid.*, p. 340.

do conceito de liberdade. Napoleão garante o Estado, "o caminhar de Deus na terra" e consolida a monarquia constitucional:

> A constituição política é, em primeiro lugar, a organização do Estado e o processo da vida orgânica em relação consigo mesma. Neste processo distingue o Estado os seus elementos no interior de si mesmo e os desenvolve em existência fixa.

Em segundo lugar, o Estado é, enquanto individualmente, uma unidade exclusiva que tem, por conseguinte, um procedimento em relação a outros. Volta para o exterior o seu organismo diferenciado e nesta determinação situa no interior de si mesmo os seus termos diferenciados na idealidade que lhes é própria.

A Constituição é a racional quando o Estado determina e em si mesmo distribui a sua atividade em conformidade com o conceito, isto é, de tal modo que cada um dos poderes seja em si mesmo uma totalidade. É isto obtido porque cada momento contém em si a ação dos outros momentos e porque, ao exprimirem a diferença do conceito, todos eles se mantêm em sua idealidade e só constituem um todo individual único.[24]

Napoleão inspira a filosofia de Hegel, e Hegel o interpreta segundo a sua filosofia. Pensando com Hegel, a dialética se impõe para a análise da história e do caminhar da liberdade e do Estado sobre a terra.

24 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 243-244.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONDATION NAPOLEON. Disponível em: www.napoleon.org. Acesso em: 22 jul. 2009.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. 2. ed. Brasília: Editora UnB, 1995.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LIMA VAZ, Henrique C. de Lima. *Ontologia e história*. São Paulo: Loyola, 2001. (Escritos de Filosofia, VI).

ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Tradução de Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.

4. HEGEL, DIREITO E ÉTICA[1*]

Daniela Muradas[2**]

Para Henrique Cláudio de Lima Vaz, *in memoriam*, no centenário de seu nascimento.

Sumário: 1. O significado do Direito no Sistema Hegeliano 2. Historicidade e Racionalidade do Direito. 3. A Essência do Direito: liberdade e igualdade. 4. A Positividade do Direito. 5. Referências Bibliográficas

1. O SIGNIFICADO DO DIREITO NO SISTEMA HEGELIANO

"Semeia com otimismo
Semeia com idealismo
as sementes vivas
da Paz e da Justiça"
Mascarados Cora Coralina

Para Hegel a História não é errante: a liberdade é o seu fundamento e o seu destino. Assim, a liberdade não é, tal como em Kant, um pressuposto *a priori* assentado no sujeito[3], que permite a coexistência humana, mas é imanente ao processo de autodeterminação do universal[4]. "Por isso, a liberdade é processo de

1* O presente texto originalmente integra nossa *Introdução Filosófica ao Trabalho em Hegel*, em vias de publicação em nova edição. Nosso agradecimento ao pesquisador Raphael Machado de Castro, encarregado dos originais e de sua revisão.

2** Professora Associada de Direito do Trabalho na Universidade Federal de Minas Gerais. Doutora em Direito (UFMG, 2007), com pós-doutorado em Sociologia do Trabalho pela UNICAMP (2014). Coordenadora do Grupo de Pesquisa *Trabalho e Resistências.* E-mail: danielamuradas@gmail.com.

3 Cf. SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant*: seu fundamento na liberdade e na igualdade. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995, p. 240-1.

4 "Hegel rompe com a tradição na medida em que pensa a liberdade não como uma qualidade estática de um sujeito, mas como um movimento, um processo do universal que se particulariza e mantém esta particularidade como seu momento constitutivo. Numa palavra, Hegel define o conceito abstrato de liberdade como unidade de três momentos: a) a reflexão indeterminada do eu em si mesmo; b) o pôr-se enquanto

auto-efetivação do Espírito, de automediação do homem enquanto ser espiritual"[5].

A filosofia de HEGEL é, pois, o itinerário deste processo mediante o qual o Espírito se efetiva, isto é, no qual ele surge como dado puramente imediato e a partir da reflexão sobre si mesmo pode se elevar ao mais alto posto da consciência[6]. É no sistema que o Espírito pode desenvolver-se totalmente[7], movendo-se nas suas três grandes partes: a Lógica, a Filosofia Natural e a Filosofia do Espírito[8].

A Filosofia do Espírito, por sua vez, corresponde à outra tríade, divisões nas quais o Espírito apresenta-se em Espírito subjetivo, correspondente à antropologia, fenomenologia e psicologia; Espírito absoluto, que se revela na arte, na religião e na filosofia; e o Espírito objetivo, quadra do direito.

O direito tem significação própria no sistema hegeliano, designa "o ser-aí do conceito absoluto, da liberdade consciente de si"[9], razão pela qual "não há de ser tomado somente como direito jurídico limitado, mas como abrangendo o ser-aí de todas as determinações

determinado através de que o eu se efetiva; c) a unidade de ambos os momentos através de que se dá a universalização do sujeito particular e finito." OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. A leitura hegeliana da Revolução Francesa. *Revista Síntese*. Belo Horizonte, *v.* XVIII, n. 52, jan./mar. 1991, p. 75.

5 OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1993, p. 212.

6 "Esse imenso périplo do filosofar hegeliano, que vai da consciência ao Espírito Absoluto é percorrido, portanto, segundo o roteiro traçado pela rigorosa aplicação do princípio ontológico do ser como manifestação, cuja fecundidade heurística é demonstrada pela abrangência universal, pela unidade e pela coerência do próprio Sistema, e que lhe dará, como veremos, uma feição inconfundivelmente ética." LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos de Filosofia IV*: Introdução à Ética Filosófica 1. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 375.

7 "O Sistema, segundo Hegel, tem como alvo justamente demonstrar a identidade ou unidade do ser na diferença de suas manifestações, o que exige que a identidade abstrata inicial seja suprimida ao longo do movimento dialético que desdobra a pluralidade das manifestações na unidade concreta do Sistema." *Ibidem*, p. 376.

8 Cf. LEFEBVRE, Jean Pierre; MACHEREY, Pierre. *Hegel e a Sociedade.* Tradução de Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 20.

9 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito Natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses, et.al. São Leopoldo: UNISINOS, 2010, p. 72 [§30].

da liberdade"[10]. Portanto, insista-se na advertência, de o direito aqui não cuidar apenas do objeto da ciência jurídica, tal qual se estuda hodiernamente, porque ainda inclui outras áreas do saber: Política, Economia, Ética.

Como assevera HARTMANN:

> O que Hegel trata nas suas linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio está muito longe de ser uma mera filosofia do direito no seu sentido actual. Não só porque a teoria do Estado, na terceira parte, não se limita ao direito político, mas também porque todo o plano da obra é mais amplo. Contém a ética de Hegel – inclusivamente, o seu tema propriamente dito é a eticidade. No sentido das concepções actuais há um equívoco entre o título e a obra. Mas a concepção actual não é a de Hegel[11].

Todavia, o fato de HEGEL designar sob o epíteto direito a reunião de conhecimentos que hoje são objetos de distintos ramos do saber (política, direito, economia, ética filosófica) não significa que o Direito, no seu significado atual, e principalmente o direito posto, seja desprovido de qualquer significado.

Muito pelo contrário, ele representa "o modo pelo qual o justo aparece, o modo pelo qual a essência do direito se mostra mais perfeita num determinado momento histórico, [...] é a razão na história"[12]. Isso porque, o direito incorpora a síntese dos momentos histórico-sociais, nos quais se realiza a razão. É o império da liberdade.

Contudo, cabe relevar que o direito positivo que desvenda a liberdade não é a manifestação positiva do direito, modo pelo qual

10 *Idem*. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio. v.* III. Tradução de Paulo Meneses, com colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995, p. 286 [§486].

11 HARTMANN, Nicolai. *A Filosofia do Idealismo Alemão*. Tradução de José Gonçalves Belo. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, sd. p. 598.

12 SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 325.

se manifesta na realidade; é, ao contrário, o seu captar no seu existir histórico, elevando-o ao plano da razão – tarefa da Filosofia do Direito[13].

Desse modo, o direito é para HEGEL um destes momentos em que o Espírito se auto-realiza. É momento no qual a liberdade é efetividade[14]. Para tanto, o direito há também de apresentar-se segundo a articulação de momentos, a saber, o do direito abstrato, o da moralidade e o da eticidade, no qual ele se reunifica[15].

No direito abstrato, o Espírito apresenta-se como liberdade do indivíduo, que ao poder apropriar-se de todas as coisas, ao poder nelas situar sua vontade, nelas se reconhece e por elas é reconhecido[16]. Assim, "do ponto de vista da liberdade, então, a propriedade é a afirmação primeira da pessoa singular que se julga 'infinita, universal e livre'"[17].

Na propriedade a pessoa do proprietário afirma sua liberdade na relação objetiva com a coisa. No uso da coisa pode lançar toda a negatividade sobre esta relação, pois é a "persistência da vontade posta sobre as coisas"[18]. Entretanto, nem toda propriedade é susceptível de uso sem consumo e, neste caso, a relação é efêmera, pois, já não mais há permanência da vontade, posto não haver tenacidade da coisa.

13 Cf. *Ibidem*.

14 "O Sistema do Direito ou a Filosofia do Espírito objetivo serão, pois, a exposição do reino da Liberdade realizada." LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos de Filosofia IV:* Introdução à Ética Filosófica 1, *op.cit.*, p. 393.

15 Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito Natural e ciência do estado em compêndio, op.cit.*, p. 77 [§ 33].

16 "A pessoa tem o direito de colocar sua vontade em cada Coisa, que se toma por isso a minha e recebe minha vontade por seu fim substancial, que ela em si mesma não tem, por sua determinação e por sua alma, - direito de apropriação absoluto do homem sobre todas as Coisas." HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito Natural e ciência do estado em compêndio, op.cit.*, p. 85 [§44].

17 BARROS, José Adilson de. A concepção hegeliana dos direitos humanos. *Revista Síntese.* Belo Horizonte, *v.* VII, n. 19, mai./ago. 1980, p. 23.

18 HARTMANN, Nicolai. *A Filosofia do Idealismo Alemão, op.cit.*, p. 602.

Então o contrato é a representação mais elevada da vontade na realização desta universalidade[19], posto que nele não há uma relação da vontade propriamente com a coisa, mas com outra vontade:

> A propriedade, cujo *aspecto* do ser-aí ou da *exterioridade* não é mais apenas uma Coisa, porém contém dentro de si o momento de uma vontade (e, com isso, de outra vontade), vem a constituir-se pelo *contrato* – enquanto o processo, no qual se expõe e se medeia a contradição, de que eu *sou* e *permaneço* um proprietário sendo para mim, que exclui a outra vontade, na medida em que numa vontade idêntica com a outra vontade eu *deixo* de ser proprietário. [20]

A introdução da outra vontade já é a atuação do Espírito, mas ainda fora dos domínios da consciência. Isso significa a força da própria razão atuante no esforço de efetivação do Espírito.

Como bem disse HARTMANN

> Aqui denuncia-se claramente o pensamento dialéctico: o que vincula uma vontade a outra é a auto-realização do espírito. É possível que os contratantes só tenham ante os olhos o seu próprio proveito; não obstante, mediante a sua vontade subjectiva realiza-se outra coisa, quer dizer, uma forma própria e superior do espírito objectivo: a comunidade da vontade como tal. Reconhece-se facilmente neste ponto a "astúcia da razão" que, em todos os casos, faz trabalhar os poderes inferiores para os seus fins [21].

19 "A universalidade abstrata da pessoa se manifesta no reconhecimento imediato pela instituição jurídica do contrato". LIMA VAZ, Henrique C. de. Sociedade civil e Estado em Hegel. *Revista Síntese*. Belo Horizonte, *v.* VII, n. 19, mai./ago. 1980, p. 24.

20 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito Natural e ciência do estado em compêndio, op.cit.*, p. 106 [§72].

21 HARTMANN, Nicolai. *A Filosofia do Idealismo Alemão, op.cit.*, p. 602-3.

Contudo, o problema é que a esfera contratual somente alcança a propriedade[22]. O que é a expressão concreta da liberdade na manifestação do Espírito apresenta-se de maneira imediata e abstrata, pois a propriedade é a vontade particular que ocorre em razão da posse, que se assenta nodomínio da contingência[23] e é, assim, arbitrária e exterior.

Além disso, na execução do contrato pode a vontade individual insurgir-se contra o próprio direito, gerando o não direito e a injustiça[24]. E pela negação do direito novamente abre-se uma fístula na razão, dando passagem ao arbítrio, o que situa a execução contratual na seara da contingência.

Demais, a própria restauração do direito, na aplicação da pena, é justa retribuição[25], mas resulta da ação subjetiva do aplicador, sendo também particular e contingente e, portanto, arbitrária, constituindo nova forma de violência[26].

Logo, é necessário que a vontade faça a passagem da esfera da sua infinitude na finitude do sujeito abstrato, que se reconhece nas coisas, ao reino da infinitude do sujeito que se reconhece na *práxis* moral. O discurso impele, desse modo, à esfera da moralidade.

> A segunda esfera, a moralidade, apresenta por isso no todo o aspecto real do conceito de liberdade, e o processo dessa esfera consiste em suprassumir, segundo essa diferença em que mergulha a

22 Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito Natural e ciência do estado em compêndio, op.cit.*, p. 107-8 [§75] (nota).

23 "O tomar posse, enquanto fazer exterior, pelo qual o direito universal da apropriação das coisas naturais se efetiva, está submetido às condições de força física, de astúcia, de aptidão, da mediação em geral, mediante as quais alguém se apodera corporalmente de algo." *Ibidem*, p. 107 [§52] (nota).

24 "O direito, enquanto algo *particular* e, com isso, enquanto múltiplo face à sua universidade e simplicidade sendo *em si*, recebe a forma de uma *aparência*, a qual é, em parte, *em si* e imediatamente, em parte, é posta pelo *sujeito como aparência,* em parte, é posta *pura e simplesmente como nula*, – ilícito civil ou não-intencional, fraude e crime." *Ibidem*, p. 115 [§ 83].

25 Cf. *Ibidem*, p. 122 [§100].

26 Cf. *Ibidem*, p. 125-6 [§102].

> vontade, que inicialmente apenas sendo para si e que imediatamente apenas em si é *idêntica* com a vontade sendo *em si* ou universal, e a pô-la para si como *idêntica* com a vontade sendo em si. Esse movimento, segundo isso, é a elaboração do que agora é o terreno da liberdade, a subjetividade, a qual inicialmente é *abstrata*, isto é, diferente do conceito, torna-se igual a ele e, com isso, a ideia recebe sua verdadeira realização, que a vontade subjetiva se determina a ser igualmente objetiva e, com isso, verdadeiramente concreta[27].

A moralidade é, com efeito, a superação da abstração e da imediaticidade do Espírito na esfera do direito abstrato. É o rasgo da moralidade kantiana sobre o sistema hegeliano[28], no qual a vontade reflete-se em si mesma, pois o móvel da ação moral dá-se sob a égide do próprio sujeito[29].

A ética do dever kantiana é, contudo, uma reprodução de uma determinação destituída de conteúdo[30]: "cumprir a *obrigação* pela *obrigação*"[31].

E nesse plano

27 *Ibidem*, p. 129-130 [§106] (nota).

28 Cf. LIMA VAZ, Henrique C. de. Sociedade civil e Estado em Hegel, *op.cit.*, p. 25.

29 "O Sol, a Lua, as montanhas, os rios e de maneira geral os objetos naturais que nos rodeiam *são*, eles têm para a consciência a autoridade que consiste não apenas em *ser* em geral, porém em ter também uma natureza particular, pela qual a consciência se orienta e confere uma validade, segundo seu comportamento para com eles, no uso que deles faz. A autoridade das leis éticas é infinitamente mais elevada, porque as coisas naturais apenas apresentam a racionalidade de um modo totalmente *exterior e isolado* e a ocultam sob a figura da contingência." HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito Natural e ciência do estado em compêndio*, *op.cit.*, p. 168 [§146] (nota) e [§147].

30 Cf. *Ibidem*, p. 146-8 [§135].

31 *Ibidem*, p. 146 [§133].

> A vontade (liberdade) subjetiva é ainda abstrata, limitadposto que vazio de conteúdo. O dever moral kantiano é senão uma universalidade abstrata[32].

A subjetividade da vontade, que é aqui a justa medida da ação, representa, por outro lado, ser a finalidade ou absoluto em si mesmo, com o que se eclode o mal, posto que "a particularidade não deve ser tida como essencial diante do universal, de que ele [esse ponto de vista] seja superado enquanto nulo"[33].

É necessário então dar passagem da moralidade à esfera da sociabilidade concreta, onde à subjetividade do formalismo moral dá lugar à "história do movimento ativo dos indivíduos chegando à consciência de si mesmos como membros de uma comunidade"[34], permitindo, pois, a sua universalização e a efetivação da liberdade[35].

Como compendia brilhantemente SALGADO:

> O Direito Abstrato é a objetivização do Espírito na relação com as coisas do mundo exterior, [...]; na Moralidade, momento de subjetivização da vontade, o Espírito procura a afirmação de si como consciência de si, em que o objeto da consciência é ela mesma; e na dialética da Eticidade, o Espírito move-se não mais como relação direta com a coisa, mas relação consigo (Moralidade), na medida em

32 BARROS, José Adilson de. A concepção hegeliana dos direitos humanos, *op.cit.*, p. 26.

33 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito Natural e ciência do estado em compêndio*, *op.cit.*, p. 150-2 [§139] (nota).

34 ROSENFIELD, Denis Lerrer. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 143.

35 "Nos dois primeiros momentos do Direito abstrato e da Moralidade, o pensamento ético de Hegel move-se no terreno da Ética moderna. O Direito abstrato representa uma forma de recuperação, na transcrição dialética do processo de realização histórica da Liberdade, do Direito natural moderno, sobretudo em sua versão hobbesiana. A Moralidade, por sua vez, integra nessa transcrição o estágio superior do pensamento da Liberdade realizada que se exprimiu na Ética de Kant e de Fichte, contemporaneamente à experiência revolucionária da liberdade subjetiva. A passagem da Moralidade para a Eticidade representa a entrada no terreno concreto do exercício da vida ética ou da realização efetiva da Liberdade." LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos de Filosofia IV*: Introdução à Ética Filosófica 1, *op.cit.*, p. 396.

> que passa no outro para si (ou consciência de si), num movimento ao nível da razão, de um nós que ao mesmo tempo é um eu, uma sociedade em que, ao mesmo tempo, o sujeito afirma a sua identidade de ser livre com o outro. Neste nível, a mediação não se faz apenas pela coisa, mas pela dialética a ela interna, enquanto considerada coisa no mundo das relações jurídicas ou trabalho, o elemento dinâmico da base material do direito, a sociedade civil, cuja mola propulsora é a força de trabalho e suas relações[36].

Assim, a eticidade (*Sittlichkeit*), momento final da Filosofia do Direito, obra hegeliana da maturidade, expressa o modo de vida comunitária, onde a liberdade ganha morada.

> Aquilo que a lei natural é para o mundo da necessidade, o mundo livre do espírito o efetua em uso, como *Sitte*: trata-se então de uma outra "natureza", que toma o lugar da natureza imediata ou exterior e confere à vida do Espírito seu quadro objetivo específico, na medida em que essa vida se desenrola em um mundo que lhe pertence exclusivamente, que é produto de sua atividade e que, assim sendo, se opõe ao mundo da necessidade como um mundo de liberdade; é "o Espírito como mundo, vivo e presente"[37].

Portanto, pode-se coligir com Lima Vaz que a Eticidade é, pois, a unidade dos dois momentos anteriores abstratos, e concretiza-se no mundo da cultura, onde o universal é a substância ética, que permite a efetividade da liberdade[38].

Como conclui Salgado,

36 SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel, op.cit.*, p. 323-4.

37 LEFEBVRE, Jean-Pierre; MACHEREY, Pierre. *Hegel e a Sociedade, op.cit.*, p. 22.

38 Cf. LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos de Filosofia IV*: Introdução à Ética Filosófica 1, *op.cit.*, p. 397.

> A Filosofia do Direito encaminha a unidade na *práxis* e na teoria, que está na raiz do pensar e da civilização ocidental: a *práxis* romana do direito, a teoria grega da filosofia. [...] Essa convergência de dois universais, no pensar (filosofia grega) e no agir (direito romano), constitui um dos multivalentes modos com que Hegel desenvolve o seu pensamento filosófico e concebe o Estado como totalidade ética a partir da singularidade do sujeito introduzida pela filosofia moderna. Esse esforço de união da Ética e do Direito no plano teórico da Filosofia do Direito, que é a um só tempo "Direito natural e Ciência do Estado", teoria do direito *stricto sensu* e teoria política [...] constitui a viga mestra do pensamento jusfilosófico hegeliano[39].

2. HISTORICIDADE E RACIONALIDADE DO DIREITO[40]

> "O mar da história é agitado."
> E então, que quereis?...
> Maiakóvski

O que há de substancial no direito para HEGEL decorre da junção dos elementos indeléveis de sua filosofia: a consciência da universalidade na teleologia da liberdade histórica[41].

A história, cunhada dialeticamente, é ordenada para a efetividade da liberdade. E o direito, obra do engenho humano, também participa

39 SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel, op.cit.* p. 322.

40 O direito, a partir desse momento, é tomado em acepção moderna, isto é, como objeto da ciência jurídica.

41"A transposição especulativa do ser da Ontologia clássica para o ser como manifestação e, por conseguinte, para o ser como história, irá apresentar-se, então, como o desafio teórico maior do Idealismo alemão ao qual Hegel julgará oferecer, em seu Sistema, a resposta definitiva." LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos de Filosofia IV*: Introdução à Ética Filosófica 1, *op.cit.*, p. 367.

deste destino. No direito há, pois, algo também de substancial, a liberdade, que se revela e efetiva na atividade histórica[42].

> O direito é o lugar da liberdade. Para Hegel como para Kant, o direito continua a ser a única forma de existência da liberdade, e a razão o critério da sua validade. Entretanto, Hegel procura relacionar esses conceitos dialeticamente, introduzindo a categoria da historicidade do direito e da sociedade em que o direito se desenvolve[43].

No entanto, longe da formulação hegeliana está o historicismo jurídico.

> O "espírito do povo" nada tem de comum com o espírito na concepção de Hegel. Para a Escola Histórica, o espírito do povo "serve para afirmar a prioridade da sociedade sobre o Estado", enquanto que, para Hegel, esse conceito "serve para dar um conteúdo racional ao Estado"[44].

No idealismo hegeliano o direito revela a liberdade à medida que, impelido pelo movimento dialético da história, permite a comunhão entre a particularidade e a universalidade. Não é a simples difusão da particularidade, tal qual para a Escola de SAVIGNY, mas a morada do universal, perante o qual o particular sucumbe, sem, no entanto, desaparecer. Na formulação hegeliana a particularidade é regozijada, animada pelo seu fim que é universal. Nele o particular encontra-se efetivamente realizado[45].

---

42 Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito Natural e ciência do estado em compêndio*, *op.cit.*, p. 72 [§29]. "(...) porque um tal direito contém dentro de si o conceito de liberdade, a mais alta determinação do espírito, frente ao qual outro [direito] é sem substância." *Ibidem*, p. 73 [§30] (nota).

43 SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel, op.cit.*, p. 324.

44 *Ibidem*, p. 346-7.

45 "Todos os fins da sociedade e do Estado são fins próprios dos [indivíduos] privados; mas a via da mediação, pela qual seus deveres lhes retornam como exercício e gozo de direitos, produz a aparência da diversidade em que vem a dar o modo pelo qual, na

O universal é aqui não produto de uma generalização posterior. É primeiro. É a substância imanente da história real, concreta, apreendida racionalmente[46], não um puro dado empírico.

> A originalidade e a significação da Ética hegeliana em face dos grandes paradigmas que o precederam mostrou-se, no espaço teórico do novo modelo historicista, pela coerência com que a relação com o Absoluto foi sistematicamente desenvolvida a partir da existência histórica do espírito entendida não em seu acontecer aleatório, mas na inteligibilidade de seu dever-ser, isto é, em sua essencial dimensão ética. Ora, tal desenvolvimento sistemático não é possível senão como uma imensa hermenêutica da ação humana interpretada como progressiva automanifestação (razão) e autodeterminação (liberdade) do ser[47].

O Estado é fim imanente de todo desenvolvimento da eticidade, é imposição racional, revelada pela dialética de seus elementos lógicos. Assim sendo, livre está de toda determinação exterior.

Toda forma de sociabilidade conduz ao Estado, no qual o Espírito absoluto se mostra. Mas esta autoprodução da idéia se dá consoante a consciência específica de um povo (*Volksgeist*), delimitada historicamente, conforme a cultura que lhe é própria[48]. Isso porque,

---

troca, o *valor* recebe figuras multiformes, embora seja o mesmo em si." HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio. v.* III, *op.cit.*, p. 280 [§486] (nota).

46 "Pôr algo como *universal*, – isto é, levá-lo à consciência enquanto universal, – é, como se sabe, *pensar* (...)." *Idem. Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito Natural e ciência do estado em compêndio, op.cit.*, p. 204 [§211] (nota).

120 LIMA VAZ, Henrique C. de. Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1, op.cit., p. 379.

48 "O Estado, como espírito vivo, absolutamente só é como um todo organizado, distinto em atividades particulares, que, procedendo do conceito único (embora não sabido como conceito) da vontade racional, produzem continuamente esse todo como seu resultado." HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio. v.* III, *op.cit.*, p. 306 [§539]. No mesmo sentido, confira: LEFEBVRE, Jean Pierre; MACHEREY, Pierre. *Hegel e a Sociedade*, *op.cit.*, p. 79.

representa o patamar de racionalidade consoante a cadência de mediações históricas de sua evolução.

> O direito no sentido filosófico decorre de um desenvolvimento "racional da sociedade", desenvolve-se com essa sociedade ou com a "realização da razão" nessa sociedade por meio da história[49].

E assim mais uma marca distintiva entre a historicidade hegeliana e a Escola Histórica do Direito relevada por SALGADO, pois "na concepção historicista irracional, o espírito do povo é tão-só um sentimento, fora, portanto, do plano da razão. Para HEGEL, o Espírito é a própria razão na história"[50].

O Espírito universal, assim, é a figuração exclusiva de um único povo, de uma forma particular histórica concreta. "Cada povo, segundo a particularidade de seu *ethos*, realiza o espírito universal na medida em que constitui um Estado"[51].

Assim, como ressalta o próprio HEGEL:

> (...) *Montesquieu* indicou a consideração histórica verdadeira, o ponto de vista autenticamente filosófico, de examinar a legislação em geral e suas determinações particulares, não de maneira isolada e abstrata, porém como momento dependente de *uma* totalidade, em conexão com todas as suas determinações particulares, que constituem o caráter de uma nação e de uma época; é nessa conexão que recebem a verdadeira significação, assim como sua justificação[52].

49 SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel, op.cit.*, p. 327.

50 *Ibidem*, p. 346.

51 *Ibidem*, p. 412.

52 Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito Natural e ciência do estado em compêndio, op.cit.*, p. 49-3 [§03] (nota).
Cf. *Ibidem*, p. 236-8 [§261] (nota).

Destarte, a expressão da racionalidade de um Estado, forma perfeita de universalidade, a Constituição, somente pode ser fruto de um ato de consciência de um povo historicamente e culturalmente delimitado e não como incorporação de elementos a ele externos, ainda quando tenha por conteúdo a expressão da fantasiosa razão.

> Visto que o espírito apenas é enquanto efetivo, enquanto o que ele se sabe, e o Estado, enquanto espírito de um povo, igualmente é a lei *compenetrando todas as suas relações*, os costumes e a consciência de seus indivíduos, assim a constituição de um povo determinado depende, em geral, do modo e da cultura da autoconsciência do mesmo; nessa reside sua liberdade subjetiva, e com isso a efetividade da constituição[53].

HEGEL recusa, desse modo, a artificialidade do direito e da Constituição. E mais: o conteúdo incorporado pelo direito como determinação a ele exterior, ainda que expressão de uma racionalidade, quando alheio e não coincidente com a consciência do povo, não consegue a efetividade, posto não alcançar o patamar de racionalidade a ele inerente.

É o mesmo que dizer: cada povo tem a Constituição que merece, consoante o patamar de desenvolvimento de sua racionalidade, o alcance da própria consciência-de-si.

3. A ESSÊNCIA DO DIREITO: LIBERDADE E IGUALDADE

> "Liberdade–essa palavra
> Que o sonho Humano alimenta
> Que não há ninguém que a explique
> E ninguém que não a entenda!"
> Romanceiro da Inconfidência
> Cecília Meirelles

53 *Ibidem*, p. 259-0 [§274].

Na imanência do direito está a liberdade. Ela é elemento próprio do direito, que o fluxo dialético desvenda. "Ora, o direito, é uma das formas pelas quais a liberdade tem seu *Dasein,* a sua presença na história"[54].

O direito é a construção no mundo da razão onde a liberdade tem o seu lugar concreto, porque permite a comunhão da liberdade objetiva e a subjetiva, é dizer, é no direito que se institucionaliza a vontade livre no sujeito de direitos ao mesmo tempo em permite a realização dos seus interesses particulares. É fusão de interioridade e exterioridade[55].

Mas o direito também permite a abertura ao outro, no reconhecimento da norma, dos interesses universais, e no reconhecimento do outro sujeito de direitos, outro idêntico, pois.

Há, como ressalta SALGADO, uma dialética própria e interna ao direito. Ele permite a afirmação do sujeito, na particularização de seu interesse universalmente garantido pela norma jurídica, ao mesmo tempo, que deixa a sua negatividade estar presente, face ao dever correlato imposto ao próprio sujeito, de reconhecimento dos demais sujeitos de direito. Assim, afirma-se a sua liberdade subjetiva, que é universalmente reconhecida, bem como, a liberdade dos demais sujeitos de direitos:

> É no dever de reconhecimento que se move a vontade fundante do direito; por ele, a vontade livre realiza-se como objetiva na lei reconhecida e por ela se reconhece a liberdade subjetiva do outro, igual titular de direitos. É somente nessa dialética do sujeito de direitos diante do outro sujeito de direitos, por meio do qual esses direitos são a um só tempo sua negação, que se pode encontrar a realização da liberdade universalmente reconhecida, quer na lei, quer nos sujeitos de direitos, como iguais.

54 SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel, op.cit.*, p. 325.

55 Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito Natural e ciência do estado em compêndio, op.cit.*, p. 52-3 [§30] (nota).

> Liberdade e igualdade são, pois, o resultado da realização do direito nos seus titulares[56].

Desse modo, o direito permite a verdadeira realização humana[57]. E triste é a falácia que diz todos nascem livres e iguais. Livres em si (e não em si e para si) e desiguais por natureza[58].

Não basta ao direito afirmar a igualdade e liberdade de todos; é preciso ter a experiência subjetiva desta igualdade na exterioridade das coisas[59]. Então, no Direito Abstrato, a liberdade imediata de apropriar-se de todas as coisas, direito de propriedade, exprime, mesmo na ausência de limitação por imposição da esfera comunitária, a desigualdade[60].

Para HEGEL, os homens somente são livres à medida que o Estado e o Direito possibilitam, na sua lógica interna, a afirmação da igualdade de todos em liberdade, na qualidade de cidadãos, possuidores de direitos e deveres[61]. O princípio segundo o qual se garante a revelação da liberdade e a afirmação da igualdade é o

56 SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel, op.cit.*, p. 336.

57 "No direito, o elemento de sua realização, a dialética da liberdade desenvolve-se no plano subjetivo e objetivo. Trata-se de uma dialética interna a todo o momento do espírito objetivo. No aspecto externo, por assim dizer, essa dialética é explicitada com os momentos do direito abstrato, da moralidade e da eticidade. Entretanto, o que está dentro dessa dialética é a liberdade, que dá a passagem do direito subjetivo e do direito objetivo. Trata-se, pois, da dialética da liberdade subjetiva que aparece no momento da existência dos direitos da pessoa e da liberdade que se expressa na lei entendida como vontade universal livre; ou: liberdade subjetivamente considerada e liberdade objetivamente considerada como um todo, na sua efetividade, no momento do Estado." *Ibidem*, p. 335.

58 Cf. FLEISCHMANN, Eugène. *La Philosophie Politique de Hegel*. Paris: Librairie Plon, 1964, p. 260.

59 Cf. ROSENFIELD, Denis L. *Política e Liberdade em Hegel, op.cit.*, p. 189

60 Cf. ILTING, Karl-Heinz. *Hegel Diverso.* Bari: Laterza, 1977, p. 10.

61 "[...] o conceito da liberdade – como inicialmente, sem outra determinação ou desenvolvimento, existe enquanto tal – é a subjetividade abstrata, como pessoa que é capaz de propriedade (§ 488); essa única determinação abstrata da personalidade constitui a igualdade efetiva dos homens. [...] Que os cidadãos 'são iguais perante a lei' [isto] encerra uma alta verdade; mas que, assim expressa, é uma tautologia; pois por ela só se exprime o estado legal em geral: que as leis imperam." HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio. v.* III, *op.cit.*, p. 307 [§539] (nota).

desenvolvimento da consciência à consciência-de-si, como movimento essencial e necessário de abertura ao universal, que tem no Estado e no direito posto a sua efetividade.

Fora do Estado e do Direito não há liberdade, há livre arbítrio, fazer o que se quer. E o livre arbítrio faz perecer a própria consciência essente, dela procede apenas uma infeliz representação humana que, ao invés de permitir o reconhecimento da consciência no mundo da cultura[62], mundo criado pelo homem, aprisiona-o numa vida social irracional[63].

> *La coexistence de pluiseurs personnes libres ne dit rien d'autre qu'elles se gênent, se dérangent et se limitent mutuellement. Autrement dit, cette sorte de liberté transformerait la vie sociale en prison* [64].

Por conseguinte a advertência de HEGEL:

> O ódio à *lei*, ao *direito* determinado *legalmente*, é o *Shiboleth* pelo qual o fanatismo, a imbecilidade e a hipocrisia das boas intenções se revelam e se fazem conhecer infalivelmente o que eles são[65].

4. A POSITIVIDADE DO DIREITO

> "Não foi um mau destino que te induziu a viajar por este caminho – tão fora dos trilhos dos homens – mas o Direito e a Justiça. Terás, pois, de tudo aprender: o coração inabalável da realidade fidedigna e as crenças dos mortais, em que não há confiança genuína."
> *Da Natureza* Parmênides

62 Cf. ROSENFIELD, Denis Lerrer. *Política e Liberdade em Hegel, op.cit.*, p. 189.

63 Cf. PERINE, Marcelo. A constituição do político na tradição ocidental. *Revista Síntese*. Belo Horizonte, *v.* XIX, n. 59, out./dez. 1992, p. 571.

64 FLEISCHMANN, Eugène. *La Philosophie Politique de Hegel, op.cit.*, p. 262.

65 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito Natural e ciência do estado em compêndio, op.cit.*, p. 233 [§258] (nota).

O Direito para HEGEL não é uma prescrição imposta por uma autoridade divina ou procedente de uma razão legisladora meramente subjetiva, é ato de consciência da universalidade, é produção humana, ato próprio da consciência universalmente considerada. "A efetividade objetiva do direito é, em parte, de ser para a consciência, em geral, de tornar-se *sabido,* em parte, de ter o poder da efetividade e de *valer*, e com isso torna-se também *conhecido* enquanto *válido universalmente.* "[66].

O Direito é expressão da elevação mesma do sujeito à forma universal na realidade por ele construída – a cultura – e, desse modo, é o repertório do *ethos* de uma sociedade em determinada época histórica.

O Direito positivo é assim ato de pôr-se. A sua validade repousa no fato de ser não uma mera obediência por imposição externa a si mesmo. A sua validade decorre senão do fato de ser ato da consciência humana universal, diga-se por ser ato de liberdade, gestado dialeticamente na história.

> O que *em si* é direito é *posto* em seu ser-aí objetivo, isto é, determinado para a consciência pelo pensamento e *conhecido* como o que é direito e como o que vale, [é] a *lei*; e o direito, por essa determinação, é direito *positivo* em geral[67].

Assim é que "O que é direito, somente pelo fato de tornar-se lei, recebe com isso não apenas a *forma* de sua universalidade, porém sua determinidade verdadeira"[68]. Na lei o arbítrio e o privilégio perdem lugar. Há nela o conhecimento e o reconhecimento universal. Na lei também cede toda a subjetividade, contingência e, portanto, indeterminação do costume[69].

66 *Ibidem*, p. 203 [§210].

67 *Ibidem*, p. 204 [§211].

68 *Ibidem*, (nota).

69 O costume na visão hegeliana, como nota Salgado, é forma de existência do direito de modo não consciente e na aplicação acaba por dar passagem ao arbítrio do

No entanto, essa positividade deve ser enfocada sob dois distintos ângulos: o da Ciência do Direito e o da Filosofia do Direito[70].

A Ciência do Direito deve apreender e sistematizar o direito positivo, ao passo que à Filosofia cabe-lhe dar um *status* racional. Portanto, é indispensável ao jurista à positivação da lei para que seja possível a realização da tarefa última do plano do entendimento.

No plano da Filosofia, deve-se apreender o direito na sua manifestação histórica positiva, e principalmente na lei, o vetor racional que o orienta, a liberdade, engendrando no seu conceito, os elementos irracionais, caprichos da particularidade histórica.

E por isso, o direito deve ser tomado não como ele deve ser, mas como ele é, pois, a "idéia de direito é, [...], a verdade do direito, entendida como a correspondência do conceito com a realidade"[71].

aplicador. Cf: SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel, op.cit.*, p. 339 *et seq*.

70 Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito Natural e ciência do estado em compêndio, op.cit.*, p. 206 [§212] (nota).

71 SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel, op.cit.*, p. 328-9.

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARROS, José Adilson de. A concepção hegeliana dos direitos humanos. *Revista Síntese*. Belo Horizonte, v. VII, n. 19, mai./ago. 1980.

FLEISCHMANN, Eugène. *La Philosophie Politique de Hegel*. Paris: Librairie Plon, 1964.

HARTMANN, Nicolai. *A Filosofia do Idealismo Alemão*. Tradução de José Gonçalves Belo. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, *sd*.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio*. v. III. Tradução de Paulo Meneses, com colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, ou, Direito Natural e ciência do estado em compêndio. Tradução de Paulo Meneses, *et.al*. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

ILTING, Karl-Heinz. *Hegel Diverso*. Bari: Laterza, 1977.

LEFEBVRE, Jean Pierre; MACHEREY, Pierre. *Hegel e a Sociedade*. Tradução de Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos de Filosofia IV*: Introdução à Ética Filosófica 1. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

LIMA VAZ, Henrique C. de. Sociedade civil e Estado em Hegel. *Revista Síntese*. Belo Horizonte, v. VII, n. 19, mai./ago. 1980.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. A leitura hegeliana da Revolução Francesa. *Revista Síntese*. Belo Horizonte, v. XVIII, n. 52, jan./mar. 1991.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

PERINE, Marcelo. A constituição do político na tradição ocidental. *Revista Síntese*. Belo Horizonte, v. XIX, n. 59, out./dez. 1992.

ROSENFIELD, Denis Lerrer. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant*: seu fundamento na liberdade e na igualdade. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995.

5. ESCATOLOGIA DA (IM)PERFEIÇÃO: HEGEL E A IMANÊNCIA DE DEUS

RENAN VICTOR BOY BACELAR[1]

"Without the world God is not God"
– G. W. F. Hegel[2]

Não é original, nas veredas da Filosofia, o ímpeto de se buscar identificar na modernidade um novo espírito ou paradigma de pensamento. Há farta literatura a demonstrar elementos de continuidade e ruptura entre a tradição clássica e medieval e o que se costuma chamar - não sem controvérsias - Filosofia moderna. O impulso se insere, propriamente, no horizonte de uma *axiologia da modernidade*, ou seja, na perspectiva de atribuição de valor ou significação histórica a um novo tempo emergente. Resta implícito, em todo caso, um juízo sobre o distanciamento entre a modernidade e a cosmovisão cristã, interpretado, segundo Henrique Cláudio de Lima Vaz, fundamentalmente a partir de duas matizes: "como decadência e degradação do antigo no novo" ou como "avanço do novo e a conseqüente invalidação, em princípio, do antigo"[3]; em suma: ruptura como decadência ou como progresso[4].

1 Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Viçosa. Mestre e doutorando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Atualmente sob a orientação da Profa. Dra. Karine Salgado.

2 HEGEL, G. W. F. *Lectures on the Philosophy of Religion*, vol. I: Introduction and The Concept of Religion. Trad. R. F. Brown, et. al. Berkeley: University of California Press, 1984, p. 308.

3 LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia VII*: Raízes da Modernidade. São Paulo: Loyola, 2002, p. 17-19. Tais interpretações opuseram, de um lardo, Karl Löwith, convicto de que o novo tempo é reflexo da transfiguração secularizada da teologia cristã da história, e, de outro lado, Hans Blumenberg, que sustenta a originalidade dos tempos modernos em todos os aspectos, resultado de um processo de esgotamento das explicações teológicas do mundo. Cf. LÖWITH, Karl. *O sentido da história*. Trad. Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1991 e BLUMENBERG, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Trad. Robert M. Wallace. Cambridge: MIT Press, 1983.

4 Trata-se de um progresso que culmina na afirmação do indivíduo e de sua história como raízes da autotranscendência do ser humano. É preciso compreender, entretanto, que esta leitura da ruptura como progresso é, também ela, elemento integrante do

Cravar um juízo de valor num ou noutro sentido, porém, nos parece menos importante do que compreender as transformações que efetivamente tiveram lugar no período e que resultaram em um novo paradigma de vida. Neste sentido, uma *fenomenologia da modernidade,* ou seja, "o estudo da refração das idéias elaboradas no mundo intelectual na organização social, nas instituições, na escala dos valores, nas crenças e, finalmente, na consciência comum"[5], nos permite elencar, na esteira de Lima Vaz, três traços fundamentais do novo tempo: a aceleração da passagem do mundo natural ao mundo técnico, no domínio da relação de objetividade do homem com o mundo; o aparecimento do indivíduo que no social realiza sua autonomia, no âmbito das relações intersubjetivas; e, por fim, a imanentização do universo simbólico que fornece uma estrutura coerente para a existência humana, no âmbito da abertura relacional para a transcendência.[6]

Não são poucas as leituras que vinculam o pensamento moderno a um processo gradual de secularização das categorias teológicas[7-8]. A imanentização do *eschaton* cristão e do significado da história transcorreu, na perspectiva de Eric Voegelin, segundo um processo lento, que culminou na consolidação da moderna ideia de progresso. A partir de então, com o abandono de toda e qualquer

projeto moderno de fundação de um novo universo simbólico. A propósito, cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia VII, op. cit.*, p. 11-30.

5 LIMA VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia VII, op. cit.*, p. 12.%

6 LIMA VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia VII, op. cit.*, p. 16. Não custa lembrar, pois, que são essas as três categorias fundamentais da abertura relacional do homem, conforme Lima Vaz propõe em sua *Antropologia Filosófica*. A propósito, cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia filosófica, v.* I. 4a. ed. São Paulo: Loyola, 1998 e LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia filosófica, v.* II. São Paulo: Loyola, 1992.

7 A título de exemplo, cf. TAUBES, Jacob. *Occidental Eschatology.* Trad. David Ratmoko. Stanford: Stanford University Press, 2009 e SCHMITT, Carl. *Teologia política.* Trad. Francisco Javier Conde e Jorge Navarro Pérez. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

8 Não deixa de ser interessante, por outro lado, a abordagem que inverte os fatores. Não teria o modelo teológico seguido o político? Justamente com essa pergunta Joaquim Carlos Salgado inicia sua mais recente obra, *A ideia de justiça no período clássico.* Cf. SALGADO, Joaquim Carlos. A ideia de justiça no período clássico: ou da metafísica do objeto: a igualdade. Belo Horizonte: DelRey, 2018.

irrupção transcendental, o sentido histórico tornou-se um fenômeno totalmente intramundano[9]. No mesmo sentido, Löwith[10] interpreta a modernidade como secularização da concepção bíblico-cristã da história. A economia da salvação é transposta para a realidade imanente e enunciada como filosofia da história, expressão intelectual que sintetiza o novo espírito progressista. Löwith chama a atenção para o fato de que tais filosofias são transfigurações do *Evangelho Eterno* de Joaquim de Fiore, modeladas segundo um discurso racional, deitando assim as raízes da modernidade ainda no século XII.

Ainda que se pretenda, porém, sustentar a legitimidade e originalidade da modernidade, rejeitando-se a ideia de simples secularização do pensamento cristão, não se pode negar que é na imanência da história que a Filosofia moderna termina por radicar, em maior ou menor grau, a autonomia do homem. Tendendo a abolir, pois, a dimensão metafísica, a existência humana emerge como a fonte do movimento de emancipação que se desdobra na esfera da imanência (na política, na técnica, na ação ética, na fundamentação teórica, *et caterva*). A nova razão operacional e a nova relação do homem com o tempo e com o mundo marca "o intento de fundar na historicidade a autotranscendência do ser humano"[11].

A transcendência como experiência da transgressão dos limites do universo imanente, numa relação frequentemente simbolizada através das referências espaciais do alto e do baixo, é o traço marcante da face simbólica da matriz civilizatória surgida na *Era Axial*[12]: "o que caracteriza a simbólica da ordem nas civilizações do tempo-eixo é a sua referência a um fundamento transcendente, ou seja, no caso, postoalém do compacto véu cósmico que envolve os homens e

9 VOEGELIN, Eric. *A Nova Ciência da Política*. Trad. José Viegas Filho. 2. ed. Brasília: Editora UnB, 1982, p. 92.

10 LÖWITH, Karl. *O sentido da história, op. cit., passim.*

11 LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia VII*, *op. cit.*, p. 17.

12 Cf. JASPERS, Karl. *The origin and goal of history*. New Haven and London: Yale University Press, 1965.

as coisas"[13]. Voegelin identifica, aqui, um processo de diferenciação da experiência histórica da transcendência que dá origem a duas vertentes: em Israel, assume uma feição profética que transmite ao Ocidente "a ideia da transcendência absoluta de Deus"; na Grécia, assume uma feição noética que, na busca da verdade (*alétheia*), lega ao Ocidente o "existir na contemplação do Ser"[14].

No espaço da transcendência são situadas as questões fundamentais sobre o *conhecer*, o *agir* e o *esperar*, todas formuladas em torno do problema da participação do homem no *Ser:* "A experiência da transcendência como experiência do ser e movendo-se no campo da sua gravitação ontológica desdobra-se, pois, em experiência noética da *Verdade*, em experiência ética do *Bem* e em experiência metafísica do *Uno* ou do *Absoluto*"[15]. Não obstante, a distância infinita que separa o homem da infinitude do *Ser* apresenta-se como constante ameaça à possibilidade humana de experiência da transcendência, razão pela qual ela caminha sempre para o recurso a um intermediário (*metaxy*) capaz de reconciliar a particularidade do sujeito e a universalidade ontológica[16].

Historicamente, os mediadores da Aliança e da Filosofia - e seus respectivos movimentos de descida da Graça à história (transcendência como revelação) e de ascensão da razão à universalidade do *Ser* (transcendência como ideia) - são conciliados no discurso filosófico-teológico cristão, que se constituirá a partir "da proporção (analogía) entre *existência* e *essência*"[17], entre a *analogia entis* filosófica (lógico-

13 LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-teológica. *Síntese Nova Fase,* Belo Horizonte, *v.* 19, n. 59, p. 443-460, 1992, p. 449 e 450.

14 LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-teológica. *Síntese Nova Fase, op. cit.*, p. 449 e 450.

15 LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-teológica. *Síntese Nova Fase, op. cit.*, p. 454.

16 LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-teológica. *Síntese Nova Fase, op. cit.*, p. 454.

17 "No encontro entre as duas tradições a tensão que se estabelece é, portanto, a tensão entre a existência referida ao Absoluto *criador* das *existências* e a *essência* referida à exemplaridade da Idéia na sua perfeição absoluta como modelo ideal das *essências*. Ou ainda, a tensão se estabelece entre o Absoluto na História e o Absoluto na Idéia

abstrata) e a *analogia entis* teológica (lógico-concreta)[18]. O Absoluto é, assim, *idéia* (*logos*) e *história* (*sarx*)[19], reabilitando o homem[20] e reduzindo a distância ontológica entre o particular e o universal, sem, contudo, reduzir Deus à imanência do mundo - a ideia de perfeição na escatologia cristã é fundamentalmente trans-histórica[21].

Lima Vaz[22] vislumbra na proposta especulativa hegeliana uma tentativa de "assegurar ao homem a conquista da profundeza infinita da subjetividade pela imanentização no discurso do Saber (Filosofia) do Absoluto que é Idéia (Ciência da Lógica) e que é Palavra histórica (Filosofia do Espírito)", produto do confronto do humano que se reconhece na "profundidade misteriosa de seu ser" após se encontrar "face a face com a transcendência do Existente absoluto"[23].

Tomado esse contexto que permeia toda a modernidade - quando, aliás, as questões religiosas ganham premência equiparável

---

trans-histórica, o Absoluto no domínio *ôntico ou existencial* e o Absoluto no domíno eidético ou essencial". LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-teológica. *Síntese Nova Fase, op. cit.*, p. 458

18 "Na analogia lógico-abstrata a referência ao Transcendente absoluto como Idéia opera-se através da subida dialética que deve abandonar a existência empirica à contigência do devir no tempo. A analogia lógico-concreta torna possível o resgate dessa contingência pela 'descida' do Absoluto à imanência histórica". LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-teológica. *Síntese Nova Fase, op. cit.*, p. 458.

19 LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-teológica. *Síntese Nova Fase, op. cit.*, p. 458.

20 "For he became man that we might become divine". Em tradução livre: "Pois Ele [Cristo] se fe z homem para que nos tornássemos deuses". ATHANASIUS. *Contra Gentes and De Incarnatione.* Trad. Robert W. Thomson. Oxford: Oxford University Press, 1971, p. 269

21 A propósito da construção histórica da escatologia cristã, notadamente no que diz respeito à questão do milenarismo, cf. VOEGELIN, Eric. *A Nova Ciência da Política*, *op. cit.*, passim.

22 Não parece possível afirmar, com clareza, se Lima Vaz estava convencido acerca do imanentismo ou da abertura transcendental da filosofia hegeliana. A propósito, recomendamos o artigo de Philippe Oliveira de Almeida, que dedica um capítulo específico para o problema. Cf. ALMEIDA, Philippe Oliveira de. Lima Vaz: hegeliano ou tomista? *In:* FERREIRO, Héctor; HOFFMANN, Thomas Sören; BAVARESCO, Agemir. *Los aportes del itinerario intelectual de Kant a Hegel.* Porto Alegre: Editora Fi/EDIPUCRS, 2014, p. 1171-1192.

23 LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-teológica. *Síntese Nova Fase, op. cit.*, p. 460.

ao período medieval - e deparando-nos com Hegel, parece-nos imperativo indagar até onde a história se torna, para o autor, *locus* privilegiado da realização humana, bem como até onde se pode vislumbrar em sua obra um intento de despojar a escatologia de suas raízes transcendentes, se é que se pode falar em escatologia em Hegel.

UMA FILOSOFIA DA IMANÊNCIA

A simples alusão à temática da imanência atrai, de imediato, a questão da Metafísica. Seria de se estranhar que um sistema tão extensa e meticulosamente construído, como o hegeliano, permanecesse alijado do propósito de oferecer ao seu tempo uma Metafísica que pudesse ir além dos paradigmas do Objeto e do Sujeito[24], sem, contudo, desprezá-los.

É preciso, pois, superar - ou melhor, *suprassumir* - o dualismo sujeito-objeto. Assim é que Hegel desenvolve sua Metafísica Especulativa, ou ainda, perfilando a tese de Alfredo de Oliveira Moraes, sua "Metafísica do Conceito"[25]: dialeticamente. Aqui o problema da transcendência não parece secundário, já que dele depende o Conceito na medida em que é Saber Absoluto. Vale dizer, "O *conceito* do espírito tem sua *realidade* no espírito"[26], identidade entre racional

24 Na Metafísica do Objeto, que compreende três culturas distintas e interpenetrantes (a grega, a romana e a cristã), o homem e a Filosofia se voltam para o conhecimento da realidade externa, com a criação da ciência através da razão demonstradora (*episteme*). A partir de Descartes o sujeito cognoscente volta-se para si mesmo, tornando-se o princípio da realidade. No *eu cogitante* se encontra a essência, a razão, a evidência inquesionável. O sujeito pensante - que pensa livremente - é razão de si mesmo. SALGADO, Joaquim Carlos. A ideia de justiça no período clássico, *op. cit.*, p. 11-12 e 243.

25 MORAES, Alfredo de Oliveira. *A Metafísica do Conceito:* Sobre o Problema do Conhecimento de Deus na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* de Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

26 Espirito Subjetivo e Espírito Objetivo aparecem, no particular, como o caminho que aperfeiçoa esse aspecto da realidade (§553). HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio,* vol. III: Filosofia do Espírito. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995, p. 339.

e real[27] a partir da qual o Espírito emerge como Absoluto, de modo que a enunciação de uma realidade trans-histórica e preter-temporal - transcendente, portanto - não parece coadunar com a necessária equivalência entre ser e pensar, com a efetividade de um Espírito que se conhece na medida em que se realiza e que se realiza na medida em que se conhece.

O conceito de Espírito[28] alcança, na última parte da Enciclopédia das Ciências Filosóficas, o seu perfil definitivo, como saber efetivo de si mesmo na medida em que retorna a si e implementa a identidade absoluta (mediatizada) entre conhecer e ser. Na sua lógica interna de conhecimento e efetivação, o Espírito aparece em três momentos compreendidos não como sequência linear, mas como movimento interno de suprassunção no qual cada estágio nega o anterior como realidade última do conceito (conservando, contudo, as figuras e momentos essenciais) e eleva-o a um grau superior de realização efetiva[29].

Com efeito, "no interior da realidade exterior, nada há senão o conceito", que se desenvolve e se efetiva na processualidade histórica e que se orienta rumo à realização concreta do Absoluto através do homem - Espírito finito que surge como verdade da natureza. Nesse sentido, na metafísica hegeliana o conceito, partindo de um conhecer incipiente e abstrato, busca a partir dos elementos da lógica, no seu desenvolvimento interior, alcançar as figuras da Natureza, recebendo então as determinações da efetividade para, na sequência retornar a si mesmo e, enriquecido pelas mediações, aparecer como Conceito, "no qual o ser se diz diretamente e se apresenta como o conhecer que se

27 Na tradução da equipe liderada por Paulo Meneses: "O que é racional, isto é efetivo; o que é efetivo, isto é racional". HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito.* Trad. Paulo Meneses. et al. 2. ed. São Leopoldo: UNISINOS, 2010, p. 41.

28 Parte das considerações que tecemos no presente capítulo sobre o conceito de Espírito foram trabalhadas em sede de dissertação de mestrado. Cf. BACELAR, Renan Victor Boy. *Direito Canônico; vivências históricas e teóricas da cultura jurídica ocidental.* 2018. Dissertação (Mestrado em Direito). Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2018.

29 MORAES, Alfredo de Oliveira. *A Metafísica do Conceito, op. cit.*, p. 228.

conhece a si mesmo ou, o que é o mesmo, o espírito que se conhece como espírito"[30].

Na sua lógica interna de desenvolvimento o Espírito aparece em três momentos: o Espírito Subjetivo, o Espírito Objetivo e o Espírito Absoluto, quando é, então, "convergência do saber da razão e do agir da vontade"[31]; ou ainda, quando é "tanto a identidade eternamente essente em si, quanto retornando e retornada a si mesma: é a substância una e universal enquanto espiritual, o juízo [que a reparte] em si mesma e em um saber, para o qual ela existe como tal"[32].

O ponto de partida lógico do Espírito, ainda na sua transição do reino natural para o reino cultural (humano), é a alma, momento em que ele ainda está "imerso no corpo ou existindo sob as determinações deste"[33]. O espírito veio-a-ser como a verdade da natureza, dirá Hegel[34]. A alma é a imaterialidade universal da natureza, é dizer, a substância absoluta, base de toda particularização do Espírito: "(...) este tem nela todo o material de sua determinação e ela permanece [como] sua própria idealidade penetrante, idêntica"[35]. Nela se encontra suprassumida a natureza e constituída a passagem para a liberdade como realidade efetiva da determinação essencial do Espírito: "A alma, portanto, representa o elemento de transição das determinações da natureza para as determinações do espírito"[36].

A questão da comunidade ou separabilidade da alma e do corpo, na perspectiva hegeliana, traz dificuldades apenas à compreensão que se fixa nas determinações do entendimento. Do ponto de vista da razão, alma e corpo, enquanto determinações do Espírito, são

30 MORAES, Alfredo de Oliveira. *A Metafísica do Conceito, op. cit.*, p. 234-237.

31 SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel, op. cit.*, p. 227.

32 HEGEL, G. W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio,* vol. III, *op. cit.*, p. 339.

33 MORAES, Alfredo de Oliveira. *A Metafísica do Conceito, op. cit.*, p. 240.

34 HEGEL, G. W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio,* vol. III, *op. cit.*, p. 42.

35 HEGEL, G. W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio,* vol. III, *op. cit.*, p. 42.

36 MORAES, Alfredo de Oliveira. *A Metafísica do Conceito, op. cit.*, p. 241.

nele suprassumidos[37]. Assim, "(...) o imaterial não se relaciona com o material como particular a particular, e sim como o verdadeiro Universal que pervade a particularidade"[38].

Somente o movimento do Espírito é capaz de superar o problema, posto há muito pela filosofia, da relação entre corpo e alma[39]. A pleiteada unidade da *res extensa* e da *res cogitans* não pode assumir, tal como ocorre com a substância de Spinoza[40], uma feição puramente abstrata; para o seiscentista ela é unidade do ser e do pensar, mas na qual a particularização é concebida como diferença simples, identidade imediata, parmenidiana, que é, fundamentalmente, a essência do panteísmo[41], dessa "vida cambaleando", desse "intuir bacântico" que não permite a efetiva diferenciação dos singulares, submergindo-os, imediatamente, na universalidade abstrata. Nesse sentido o "defeito da filosofia de Espinosa consiste exatamente em que a substância não progride nela até seu desenvolvimento imanente: o multiforme só de maneira exterior advém à substância"[42].

37 MORAES, Alfredo de Oliveira. *A Metafísica do Conceito, op. cit.*, p. 242.

38 MORAES, Alfredo de Oliveira. *A Metafísica do Conceito, op. cit.*, p. 247.

39 Hegel dá especial atenção aos racionalistas. Spinoza, tal como Descartes e Leibniz, encontram em Deus a resposta para o problema, *a única identidade verdadeira:* "todos eles designaram Deus como essa relação, e isso no sentido em que a finitude da alma e a matéria são somente determinações ideais, uma em relação à outra, e não têm verdade alguma". HEGEL, G. W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio,* vol. III, *op. cit.*, p. 44.

40 Acerca da crítica que Hegel tece ao conceito de substância em Spinoza, tivemos a oportunidade de publicar texto de nossa autoria. BACELAR, Renan Victor Boy. O sono do Espírito: a crítica de Hegel a Spinoza na Enciclopédia das Ciências Filosóficas. *In:* NEUMANN, Hardy; CUBO, Óscar; BAVARESCO, Agemir (Orgs.). *Hegel y el proyecto de una Enciclopedia Filosófica:* Comunicaciones del II Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel. Porto Alegre: Editora Fi, 2017, p. 887-902.

41 No primeiro volume da Grande Lógica Hegel afirma: "Aqueles que afirmam a proposição 'Nada é precisamente nada', a ponto de se exaltar por conta dela, não têm consciência de que, com isso, aderem ao panteísmo abstrato dos Eleatas e, de acordo com a Coisa, também ao spinozista. O ponto de vista filosófico segundo o qual vale como princípio 'Ser é apenas ser, nada é apenas nada', merece o nome de sistema da identidade; esta identidade abstrata é a essência do panteísmo". HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica, v.* I: A doutrina do Ser. Trad. Christian G. Iber; Marloren L. Miranda e Frederico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 87.

42 HEGEL, G. W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio,* vol. III, *op. cit.*, p. 44-45.

Na reflexão spinozista, bastante criticada por Hegel, a relação do todo (Deus) com as partes (modos finitos) assume aspecto positivo, dedutivo, limitada ao entendimento e, portanto, incapaz de apreender o movimento de radical negação imanente da totalidade no interior da qual a singularidade pode se desenvolver para si, enquanto autodeterminação. Uma consequência grave e imediata disso consiste em que, embora seja verdade que a liberdade, como afirma Spinoza, é propriedade da totalidade (liberdade necessariamente determinada pela própria essência da substância não externamente determinada), permanece na mera abstração[43]; não é liberdade concreta, negada e reconciliada no Espírito Absoluto.

Em que medida o ser determinado da singularidade é autodeterminação? Na medida em que é momento de determinação negativa do universal – negatividade imanente – que se reconcilia (ou, como preferimos, é *suprassumida*) na unidade especulativa, liberta da unidade abstrata originária[44]. O Espírito "só chega ao absoluto ser-para-si, à forma que lhe é perfeitamente adequada, porque desenvolve de maneira imanente a diferença, que na substância é ainda simples, em uma diferença efetiva, e reconduz essa diferença à unidade"[45]. A filosofia hegeliana, nesse sentido, supera a mera identidade abstrata, ganha vida, graças à diferença, ao *privilégio da negatividade*[46].

Na *Filosofia do Espírito Absoluto*, tal como apresentada na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, o elemento - a *forma* - do ser-aí do Espírito é, na arte, intuição; na religião, representação; e na Filosofia,

43 AQUINO, João Emiliano Fortaleza de. Diferença e singularidade: notas sobre a crítica de Hegel a Spinoza. *Revista Conatus,* Fortaleza, vol. 1, n. 2, p. 23-36, dez. 2007. Disponível em <https://goo.gl/qGeXfp>. Último acesso em 19 jan. 2018, p. 29-30.

44 AQUINO, John Karley de Souza. Metafísica pós-crítica em Hegel: Deus e o Idealismo Absoluto. *Revista Existência e Arte,* São João Del Rei, a. X, n. IX, p. 48-64, jan./dez. 2014. Disponível em: <https://goo.gl/SDSMH9>. Último acesso em 19 jan. 2018, p. 30-32.

45 HEGEL, G. W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio,* vol. III, *op. cit.*, p. 44.

46 A feliz expressão é de John, Karley de Souza Aquino. Cf. AQUINO, John Karley de Souza. Metafísica pós-crítica em Hegel: Deus e o Idealismo Absoluto. *Revista Existência e Arte, op. cit.*, p. 53.

conceito[47], pensamento livre. Já no âmbito da História mundial, o elemento do ser-aí do *Espírito Universal* é "a efetividade espiritual em todo o seu âmbito de interioridade e exterioridade"[48]. Afinal, "a história é a configuração do espírito na forma do acontecer"[49]. Nela o Espírito se faz ato, se faz objeto da sua consciência, na medida em que se apreende expondo-se para si mesmo[50]. Não está, portanto, entregue ao acaso. Como Mercúrio é o guia das almas, a ideia é que dirige povos e mundo[51]. A história é, assim a efitivação do Espírito Universal enquanto razão[52].

O Espírito Absoluto realiza a identidade absoluta entre o *conhecer* e o *Ser*. Nessa medida é efetividade absoluta e saber absoluto, que se manifesta na ação humana: na arte, como expressão do sublime e belo; na religião, como representação da profundidade do homem; na Filosofia, como conhecimento que se eleva ao conceito absoluto. É na religião revelada[53] que o Absoluto se apresenta ao homem como representação - o uno e trino, universal (Pai) que nega sua abstração ao diferenciar-se de si mesmo na concretude do Verbo encarnado (Filho), que em sua relação com o Pai promove a negação da negação na plenitude do Amor (Espírito Santo)[54]. Como Espírito "Deus é somente Deus enquanto ele sabe a si mesmo; seu saber-se é além disso

47 Cf. HEGEL, G. W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio,* vol. III, *op. cit.*, p. 341-364.

48 HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, op. cit.*, p. 306.

49 HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, op. cit.*, p. 308.

50 HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, op. cit.*, p. 306.

51 HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História.* Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: Editora UnB, 1999, p. 16.

52 Hegel dirá, na *Fenomenologia do Espírito,* que "A razão é espírito quando a certeza de ser toda a realidade se eleva à verdade, e [quando] é consciente de si mesma como de seu mundo e do mundo como de si mesma. O vir-a-ser do espírito, mostrou-o o movimento imediatamente anterior, no qual o objeto da consciência – a categoria pura –, se elevou ao conceito da razão". HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito,* Parte II. Trad. Paulo Meneses. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 7.

53 A ideia de religião revelada é a ideia fundamental do curso de Filosofia da Religião de Hegel e é um aspecto centra da compreensão hegeliana da história. A propósito, Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *A formação do pensamento de Hegel.* São Paulo: Loyola, 2014, p. 167-171.

54 MORAES, Alfredo de Oliveira. *A Metafísica do Conceito, op. cit.*, p. 279.

sua consciência-de-si no homem, e o saber do homem sobre Deus: saber que avança para o saber-se do homem em Deus"[55]. Daí se poder afirmar, como Alfredo de Oliveira Moraes, que no homem enquanto espírito finito que emerge da Natureza o "Espírito Absoluto se realiza concretamente"[56].

A Filosofia é unidade da arte e da religião, elevadas ao pensar consciente-de-si, Saber Absoluto: saber que é razão, que é o conceito em que "o diverso no conteúdo é conhecido como necessário, e esse necessário como livre"[57]. Nela se dá o conhecimento de Deus, da verdade "que se dá a conhecer num duplo movimento no qual a necessidade desse conhecimento é tanto do ser, que se dá nele a conhecer, quanto do sujeito finito que conhece, de modo que pressupõe a existência efetiva de ambos"[58]. No que tange ao problema do conhecimento de Deus, Moraes sustenta que a tradição cristã tomou por princípio a acepção de Deus que se revela como *nomen misericordiae*, contentando-se com o conhecimento da Verdade nos seus atributos, inefável e cuja totalidade não pode ser conhecida porque transcendente. Hegel, contudo, compreenderia Deus a partir da sua revelação como *nomen substantieae*, abrindo à possibilidade - e verdadeira necessidade - de se deixar conhecer pela consciência-de-si finita[59-60]. No primeiro caso, o

55 Cf. HEGEL, G. W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio,* vol. III, *op. cit.*, p. 347.

56 MORAES, Alfredo de Oliveira. *A Metafísica do Conceito, op. cit.*, p. 237.

57 Cf. HEGEL, G. W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio,* vol. III, *op. cit.*, p. 351.

58 MORAES, Alfredo de Oliveira. *A Metafísica do Conceito, op. cit.*, p. 289.

59 MORAES, Alfredo de Oliveira. *A Metafísica do Conceito, op. cit.*, p. 290-291.

60 Laurence Dickey é da opinião de que com a distinção entre Religião e Filosofia Hegel pretendia não retardar, mas promover a expansão da consciência cristã, na medida em que a Filosofia especulativa forneceria um projeto de reconciliação entre a fé o conhecimento. Cf. DICKEY, Laurence. Hegel, a religião e a filosofia. *In:* BEISER, Frederick C. (Org.). *Hegel*. Trad. Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ideias e Letras, 2014, p. 368. Na avaliação de Jaeschke, Hegel falhou em esclarecer que sua filosofia da religião não pretendia substituir a piedade pela lógica, mas elaborar o conteúdo do Cristianismo, que reside na própria razão, conferindo-lhe fundamentos mais seguros. JAESCHKE, Walter. *Reason in religion*: the foundations of Hegel's philosophy of religion. Trad. Michael Steart e Peter C. Hodgson. Berkeley: University of California Press, p. 359.

divino é mistério inefável que não se dá a conhecer por completo ao espírito finito e dele não depende. No segundo caso, como identidade mediatizada e absoluta entre *conhecer* e *Ser*, Deus só seria Deus no mundo, na efetividade histórica e imanente[61].

ESCATOLOGIA DA (IM)PERFEIÇÃO[62]

Como alma do Espírito, a razão governa o mundo. Trata-se, porém, de compreender a razão na sua determinação, isto é, como substância, como força infinita, que não é simples ideal, mero dever-ser impotente que não existiria na realidade. Ela é matéria e forma infinita, é a realização de seu próprio conteúdo e, na medida em que contém toda essência e verdade, é conteúdo infinito. A razão se nutre de si mesma a fim de realizar a sua finalidade, passando do interior para o exterior, não apenas no mundo natural, mas também no espiritual – na história universal[63].

A ideia, a racionalidade imanente à história mundial, a revelar a essência do *Espírito Universal*, é a ideia de liberdade. É dizer, a essência do Espírito – ou, ainda, a sua única verdade – é a liberdade. A unidade

61 Não deixaria de ser interessante examinar a possibilidade de se reconhecer, na existência e essência de Deus, uma transcendência como infinita possibilidade do vir-a-ser de um Espírito que é livre. Parece-nos, contudo, que tal compreensão implicaria uma reinterpretação do conceito para o fim de compreendê-lo como imanência que ainda não se atualizou. Implciaria, ainda, uma tentativa de domesticação de Hegel, para recorrer à expressão de José Luiz Borges Horta. Cf. HORTA, José Luiz Borges. *Entre o Hegel racional e o Hegel real. In:* BAVARESCO, Agemir; MORAES, Alfredo (Orgs.). *Paixão e astúcia da razão*: Em memória e gratidão a Paulo Meneses, Maria do Carmo Tavares de Miranda e Geraldo Edson Ferreira da Silva. Porto Alegre: Editora fi, 2013, p. 10-15. De todo modo, a questão escapa aos limites do presente ensaio.

62 Parte das considerações que desenvolvemos no presente capítulo foram objeto de um texto não publicado: BACELAR, Renan Victor Boy. *O Tribunal dos Povos:* Filosofia do Estado, História e Liberdade em Hegel. Texto apresentado nos Seminários Hegelianos XXIII, do Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, no primeiro semestre de 2017. Tivemos, ainda, a oportunidade de abordar a mesma temática em outra publicação: OLIVEIRA, Paulo César Pinto; BACELAR, Renan Victor Boy. Cinza sobre cinza: O saber da Liberdade e o protagonismo dos Estados na História Mundial *In:* BAVARESCO, Agemir. CRESSONI, André. et. al. (Org.). *Hegel e Schopenhauer.* 1 ed.São Paulo: ANPOF, 2019, p. 160-167.

63 HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*, *op. cit.*, p. 16-17.

do Espírito se dá em si e por si mesmo. Sua liberdade – seu *estar em si mesmo* – é autoconsciência. Ou seja, o Espírito é livre porque conhece a si – é o julgamento de sua própria natureza – e é a atividade de produzir-se, fazer o que é em si[64]. Assim é que "a história universal é a representação do espírito no esforço de elaborar o conhecimento de que ele é em si mesmo. (...) é o progresso na consciência da liberdade – um progresso cuja necessidade temos de reconhecer"[65].

A Filosofia da História hegeliana implica, nesta sina, uma percepção de progresso rumo à perfeição. Aqueles que, antes de Hegel, afirmaram a questão da perfectibilidade e da educação da humanidade pressentiram algo da natureza do Espírito – a máxima do Oráculo de Delfos é sua própria lei constitutiva: conhece-te a ti mesmo[66]. O conhecimento do movimento do Espírito no seu revelar-se histórico é o mergulho do próprio Espírito nos oceanos do seu ser.

Entretanto, Hegel recusa a simples enunciação de um plano providencial, concebido como um governo superior, incognoscível e inconceituável, de resto mera representação incompleta[67]. É que conquanto os momentos futuros do Espírito não possam ser projetados – afinal, a coruja de Minerva só alça voo com a irrupção do crepúsculo[68] –, o saber-se de si como realização livre da razão no curso da história, a autoconsciência do *Espírito Universal*, impõe-se como necessidade. Portanto, o Espírito não só pode, como deve, conhecer-se na forma do conceito.

Mas por quais meios o Espírito realiza a ideia de liberdade? Duas são as faces de sua configuração: i) o princípio, fundamento ou lei interior que existe como possibilidade, como impulso profundo e inconsciente que será trazido à luz através das; ii) paixões humanas, vontades e atividades por meio das quais o Espírito se faz ato e que

64 HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, op. cit.*, p. 23-24.
65 HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História, op. cit.*, p. 24.
66 HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, op. cit.*, p. 307.
67 HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, op. cit.*, p. 307.
68 HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, op. cit.*, p. 44.

constituem o direito infinito do sujeito, isto é, o direito de encontrar satisfação em sua atividade e trabalho[69].

A paixão constitui determinação particular do caráter, é o lado subjetivo, formal, relativo à vontade e à atividade – à energia – que encontrará conteúdo ou objetivo na convicção e inteligência humana. Mas a observação da história – desse grande cenário de paixões – revela um verdadeiro *espetáculo das ruínas*: a história é o matadouro onde são imoladas a virtude dos indivíduos, a sorte dos povos e a sabedoria dos Estados[70]. Como conceber, então, o desenvolvimento progressivo e racional da liberdade se as paixões humanas dão testemunho de tragédias e aparente irracionalidade?

Com efeito, o interesse particular da paixão não pode ser separado da participação do universal, uma vez que esse universal resulta, também, da atividade particular e de sua negação[71]. É o particular que se desgasta nos conflitos, sendo negado e parcialmente destruído. A ideia geral não se expõe ao perigo da oposição e da luta, permanece ilesa na retaguarda. Eis a *astúcia da razão*: deixar que as paixões atuem livremente, por si mesmas, manifestando-se na realidade[72]. A partir desse fenômeno – no qual uma parte é afirmação e outra negação – a razão faz-se presente e se revela na grande trama da história mundial.

Movidos por suas paixões, por meio das suas ações, os homens conseguem o que querem de imediato. Ao concretizar os seus interesses, porém, eles inconscientemente realizam algo que se oculta no interior dessas ações. Assim se resolve a oposição entre *liberdade e necessidade*: o percurso interior do Espírito em si e para si

69 HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História, op. cit.*, p. 26-27.

70 HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História, op. cit.*, p. 26-29.

71 "Vista com os olhos da *coruja de Minerva*, a paixão humana pode ser assumida (ou *suprassumida*), pode ser reconhecida como importante substrato energético da marcha histórica da Razão, quer a paixão do herói, quer a paixão do homem comum, já que ambos, a seu modo e no limite da intensidade de calor que podem gerar, contribuem para o movimento dialético da Razão na História". HORTA, José Luiz Borges. Hegel, paixão e diferença. *In:* OLIVEIRA JUNIOR, José Alcebiades de; COSTA, Renata Almeida da; HORTA, José Luiz Borges (Org.). *Direito, Estado e Idealismo Alemão*. XXIV Congresso Nacional do CONPEDI. Florianópolis: CONPEDI, 2016, p. 89.

72 HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História, op. cit.*, p. 35.

é o necessário; o que surge a partir da vontade ou dos interesses dos homens é a liberdade[73].

A história é o acontecer do Espírito na forma da efetividade natural imediata. Os graus de desenvolvimento espiritual estão presentes nela enquanto *princípios naturais imediatos*. A cada povo corresponde um princípio, ou melhor, a cada povo compete a execução de um princípio no progresso da autoconsciência do *Espírito Universal* que se desenvolve[74]. O Espírito de um povo ingressa na história universal através da "dialética dos espíritos particulares dos povos", isto é, do *tribunal do mundo*[75] e *da história*. Mas a história mundial não é simples tribunal de sua força, não é mera "necessidade abstrata e irracional de um destino cego". Ela é razão, saber, desenvolvimento necessário e autoconsciente de si a partir do conceito de sua liberdade[76].

O Espírito pensante da história universal, de um lado, despe as limitações dos espíritos dos povos particulares bem como sua mundanidade; de outro, apreende sua universalidade concreta, elevando-se ao saber do *Espírito Absoluto*, isto é, saber da verdade em que a *razão* é livre para si mesma "e a necessidade, a natureza e a história são só para servir a revelação desse espírito, e vasos de sua glória"[77].

A reflexão hegeliana sobre a Filosofia da História não admite encerrar nas suas linhas o progresso do Espírito – como pretendem algumas interpretações criativas que fazem do Estado prussiano ou da queda do muro de Berlim o termo final da grande trama mundial. A marcha do Espírito é irrefreável e a História é o tribunal no qual os povos serão julgados como artífices da liberdade.

73 HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História, op. cit.*, p. 30-31.

74 HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, op. cit.*, p. 309.

75 HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio,* vol. III, *op. cit.*, p. 321.

76 HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, op. cit.*, p. 306.

77 HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio,* vol. III, *op. cit.*, p. 326-327.

Aqui podemos situar com maior clareza o problema da escatologia[78] no âmbito da filosofia hegeliana. Na esteira de Eric Voegelin, podemos vislumbrar nas variantes da imanentização do simbolismo cristão do destino sobrenatural uma estrutura teórica preservada: a santificação da vida é um movimento orientado por um *telos*, uma meta, um estado de perfeição. Dois são os componentes deste esquema: i) o movimento, como seu componente teleológico; ii) e o estado de perfeição, como seu componente axiológico. Nas variantes da imanentização, a acentuação do aspecto do movimento, sem que haja clareza quanto à perfeição final, o resultado é o progressismo. Por outro lado, a ênfase sobre o estado de perfeição, sem clareza a propósito dos meios necessários para sua efetivação, dá origem ao utopismo. Por fim, se a imanentização se estende à totalidade do símbolo cristão, o resultado será "o misticismo ativo de um estado de perfeição, a ser atingido através da transfiguração revolucionária da natureza do homem, tal como, por exemplo, no marxismo"[79].

Se, por um lado, não podemos vislumbrar com clareza em Hegel uma meta a ser alcançada pela história – afinal, como dissemos, a coruja de Minerva só alça voo ao crepúsculo – parece, por outro lado, bastante seguro reconhecer nele um apego acentuado ao movimento histórico: o Espírito Absoluto não se rende ao descanso. Na imanência histórica, desenvolve-se constantemente no interior de seus próprios desdobramentos e jamais se perfectibiliza. Ou melhor, se faz perfeito no seu permanente estado de imperfeição.

78 Em sua significação etimológica a escatologia remete às realidades últimas, ao destino do mundo e da história. No último se faz presente não só o extremo final, mas a realidade inteira, sem a perda, portanto, da perspectiva da totalidade. FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus. *Mysterium Salutis.* Manual de Teología como historia de la salvación, *v.* V: El cristiano en el tiempo y la consumación escatológica. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971, p. 535.

79 VOEGELIN, Eric. *A Nova Ciência da Política, op. cit.*, p. 92-93.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Philippe Oliveira de. Lima Vaz: hegeliano ou tomista? *In:* FERREIRO, Héctor; HOFFMANN, Thomas Sören; BAVARESCO, Agemir. *Los aportes del itinerario intelectual de Kant a Hegel*. Porto Alegre: Editora Fi/EDIPUCRS, 2014, p. 1171-1192.

AQUINO, João Emiliano Fortaleza de. Diferença e singularidade: notas sobre a crítica de Hegel a Spinoza. *Revista Conatus,* Fortaleza, vol. 1, n. 2, p. 23-36, dez. 2007. Disponível em <https://goo.gl/qGeXfp>. Último acesso em 19 jan. 2018.

AQUINO, John Karley de Souza. Metafísica pós-crítica em Hegel: Deus e o Idealismo Absoluto. *Revista Existência e Arte,* São João Del Rei, a. X, n. IX, p. 48-64, jan./dez. 2014. Disponível em: <https://goo.gl/SDSMH9>. Último acesso em 19 jan. 2018.

ATHANASIUS. *Contra Gentes and De Incarnatione*. Trad. Robert W. Thomson. Oxford: Oxford University Press, 1971.

BACELAR, Renan Victor Boy. *Direito Canônico; vivências históricas e teóricas da cultura jurídica ocidental. 2018*. Dissertação (Mestrado em Direito). Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2018.

BACELAR, Renan Victor Boy. *O Tribunal dos Povos*: Filosofia do Estado, História e Liberdade em Hegel. Texto apresentado nos Seminários Hegelianos XXIII, do Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, no primeiro semestre de 2017.

BACELAR, Renan Victor Boy. O sono do Espírito: a crítica de Hegel a Spinoza na Enciclopédia das Ciências Filosóficas. *In*: NEUMANN, Hardy; CUBO, Óscar; BAVARESCO, Agemir (Orgs.). *Hegel y el proyecto de*

una Enciclopedia Filosófica: Comunicaciones del II Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel. Porto Alegre: Editora Fi, 2017, p. 887-902.

BLUMENBERG, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Trad. Robert M. Wallace. Cambridge: MIT Press, 1983.

DICKEY, Laurence. Hegel, a religião e a filosofia. *In:* BEISER, Frederick C. (Org.). *Hegel*. Trad. Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ideias e Letras, 2014, p. 353-406.

FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus. *Mysterium Salutis*. Manual de Teología como historia de la salvación, v. V: El cristiano en el tiempo y la consumación escatológica. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica*, v. I: A doutrina do Ser. Trad. Christian G. Iber; Marloren L. Miranda e Frederico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2016.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio, vol. III*: Filosofia do Espírito. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito,* Parte II. Trad. Paulo Meneses. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: Editora UnB, 1999.

HEGEL, G. W. F. *Lectures on the Philosophy of Religion,* vol. I: Introduction and The Concept of Religion. Trad. R. F. Brown, et. al. Berkeley: University of California Press.

HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*. Trad. Paulo Meneses. et al. 2. ed. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

HORTA, José Luiz Borges. Entre o Hegel racional e o Hegel real. *In*: BAVARESCO, Agemir; MORAES, Alfredo (Orgs.). *Paixão e astúcia da razão*: Em memória e gratidão a Paulo Meneses, Maria do Carmo Tavares de Miranda e Geraldo Edson Ferreira da Silva. Porto Alegre: Editora fi, 2013.

HORTA, José Luiz Borges. Hegel, paixão e diferença. *In*: OLIVEIRA JUNIOR, José Alcebiades de; COSTA, Renata Almeida da; HORTA, José Luiz Borges (Org.). *Direito, Estado e Idealismo Alemão*. XXIV Congresso Nacional do CONPEDI. Florianópolis: CONPEDI, 2016.

JAESCHKE, Walter. *Reason in religion*: the foundations of Hegel's philosophy of religion. Trad. Michael Steart e Peter C. Hodgson. Berkeley: University of California Press, 1990.

JASPERS, Karl. *The origin and goal of history*. New Haven and London: Yale University Press, 1965.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2014.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia filosófica*, v. I. 4a. ed. São Paulo: Loyola, 1998.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia filosófica*, v. II. São Paulo: Loyola, 1992.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia VII*: Raízes da Modernidade. São Paulo: Loyola, 2002.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-teológica. *Síntese Nova Fase,* Belo Horizonte, v. 19, n. 59, p. 443-460, 1992.

LÖWITH, Karl. *O sentido da história*. Trad. Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1991.

MORAES, Alfredo de Oliveira. *A Metafísica do Conceito*: Sobre o Problema do Conhecimento de Deus na Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

OLIVEIRA, Paulo César Pinto; BACELAR, Renan Victor Boy. Cinza sobre cinza: O saber da Liberdade e o protagonismo dos Estados na História Mundial *In:* BAVARESCO, Agemir. CRESSONI, André. et. al. (Org.). *Hegel e Schopenhauer*. 1 ed.São Paulo: ANPOF, 2019, p. 160-167.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico:* ou da metafísica do objeto: a igualdade. Belo Horizonte: DelRey, 2018.

SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Trad. Francisco Javier Conde e Jorge Navarro Pérez. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

TAUBES, Jacob. *Occidental Eschatology*. Trad. David Ratmoko. Stanford: Stanford University Press, 2009.

VOEGELIN, Eric. *A Nova Ciência da Política*. Trad. José Viegas Filho. 2. ed. Brasília: Editora UnB, 1982.

6. A TOTALIDADE CONTRA OS TOTALITARISMOS: HEGEL E A VONTADE NACIONAL[1]

Hugo Rezende Henriques[2]

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

> Os homens de cabeças toscas não conseguem pensar uma ideia tão acrobática como essa, em que é preciso pular, sem descanso, da afirmação da pluralidade ao reconhecimento da unidade e vice-versa.[3]

A frase de Ortega y Gasset em epígrafe posiciona bem a questão da imensa dificuldade que, mais de 200 anos após a vinda a lume da Fenomenologia do Espírito de Hegel, ainda encontra a compreensão profundamente dialética da ideia de um Espírito Objetivo. Dirá ele "os homens de cabeça tosca", e poderíamos precisar que as mentes mais analíticas, mais formalistas, mais materialistas, nem sempre propriamente toscas, mas com frequência também aquelas rebuscadamente simples "não conseguem pensar uma ideia tão acrobática". Talvez especialmente por não se tratar propriamente de um entender apolíneo de um conceito, mas de um sentir, expressar e compreender (quiçá devêssemos dizer, ainda que um viver) também profundamente dionísiacos da própria realidade como tonalidade.[225]

1 O presente texto, originalmente apresentado na forma de uma comunicação oral no X Congresso Internacional da Sociedade Hegel Brasil, é fruto das reflexões realizadas naquele evento e cotejado com os questionamentos suscitados lá, bem como pelos pensamentos emergidos do permanente diálogo com os docentes e discentes que integram o grupo de pesquisa dos Seminários Hegelianos da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais.

2 Doutorando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) sob orientação do Prof. Dr. José Luiz Borges Horta; é Mestre em Direito pela Universidade de São Paulo, Mestre em Biologia pela USP, Bacharel em Direito pela USP, Bacharel em Biologia pela UFMG. E-mail: hugorezende20@yahoo.com.br

3 ORTEGA Y GASSET, José. *A rebelião das massas.* Trad. Felipe Denardi. Campinas: Vide Editorial, 2016, p. 48.

A formação de um Espírito Objetivo,[4] isto é, a compreensão de que não apenas o sujeito é capaz de consciência, mas de que as instâncias objetivas (que são, nesse sentido, suprassubjetivas, mais até do que meramente coletivas) também o sejam, ou para usar a famosa expressão consagrada no hegelianismo, de um *eu que é um nós, e um nós que é um eu*, tema central de parte substancial da Fenomenologia do Espírito de Hegel.[5] Esta tem íntima relação com a compreensão hegeliana do Estado, como fica mais claramente demonstrado no terceiro volume da Enciclopédia, em que se percebe que a ideia ética só pode ter sua efetividade plena no momento em que esta suprassume a ética meramente familiar ou da mera particularidade de uma instância da sociedade civil burguesa para suprassumí-las de forma plena no Estado e em seu Direito (percebido como expressão máxima de uma Cultura)[6].

A *eticidade* é a plena realização do espírito objetivo, a verdade do espírito subjetivo e do espírito objetivo mesmos. A unilateralidade do espírito objetivo é, por uma parte, ter sua liberdade *imediatamente* na realidade, portanto no exterior, na *Coisa*, por outra parte, no bem, enquanto é um universal abstrato. A unilateralidade do espírito subjetivo é ser autodeterminando-se em sua singularidade interior, de maneira igualmente abstrata, em oposição ao universal. Ao serem suprassumidas essas unilateralidades, então a *liberdade* subjetiva é como vontade racional *universal* em si e para si, que tem na consciência

4 Para uma interessante defesa da importância da ideia de Espírito Objetivo hegeliana, *v.* CUARTANGO, Román. *El poder del Espíritu*: Hegel y el *êthos* político. Madrid: Abada Editores, 2016, por exemplo à p. 23: "El sujeto libre no puede ser pensado sin tener en cuenta su tendencia a sustraerse a los contenidos de su querer. Y precisamente lo que Hegel quiere mostrar es la necesidad de hacerse cargo de los entramados significativos en el seno de los cuales habrán de adquirir valor su acciones [*sic*.]. La satisfacción de los propósitos del sujeto no se encuentra, ni mucho menos, garantizada para una libertad abstracta, que resultaría a fin de cuentas vacía, dado que los contenidos de la acción no pueden ser concebidos como libres en sí mismos".

5 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2014.

6 Esta construção se encontra bem estabelecida e fundamentada em SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo:* fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

da subjetividade singular seu saber sobre si mesma e a disposição, assim como tem ao mesmo tempo sua ativação e *efetividade* imediata universal, como *costume* [ethos].[7]

O percurso do Espírito Objetivo é, por um lado, a tomada de consciência desse Espírito por suas particularidades, inclusive os Espíritos Subjetivos, que tomam consciência de sua participação em algo maior que suas meras partes – imediatamente submetidos às determinidades que por sua vez são elas próprias a substância mesma da liberdade subjetiva que, somente interagindo com elas, pode então as influenciar. Mas é também, e por outro lado, o percurso de consciência de-si do próprio Espírito Objetivo em geral, isto é, o movimento de auto-consciência de uma Cultura que a arranca do momento de universalidade abstrata até o momento da consciência de-si-para-si – dirá Hegel: "A essência do Estado é o universal em si e para si, o racional da vontade"[8] – que implica na possibilidade (ou seria mais próprio dizer: necessidade) de que esta consciência caminhe no sentido da tomada de seu Destino em suas próprias mãos, se não determinando-o imediatamente como efetividade (o que exige um percurso histórico não livre de guinadas e percalços), ao menos definindo-o como Projeto e Destino.[9]

7 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* – em compêndio. Vol. III – A Filosofia do Espírito. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 1995, §513, p. 294.

8 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* – em compêndio. Vol. III – A Filosofia do Espírito. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 1995, §537, p. 305. Sobre este trecho da Enciclopédia é notável o comentário de Valls Plana: "En resumen, el Estado tiene numerosas obligaciones hacia los individuos e instituciones que le están subordinadas, pero sobresale entre ellas la de reconducir la Familia y la Sociedad civil, juntamente con el talante entero y la actividad de todos los individuos singulares, a comportarse como *ciudadanos*. No ha de dejar, por tanto, que nada ni nadie se erija como centro, sino que ha de obligarle a integrarse en la vida de la sustancia universal, es decir, a la vida del proprio Estado." (grifos do original em VALLS PLANA, Ramón. *Comentario Integral a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de G.W.F. Hegel [1830].* Madrid: Abada Editores, 2018, p. 565-566)

9 Trabalhamos essa dialética do Espírito Objetivo na História brasileira em trabalho recente, *v.* BALESTRA, Vinícius Batelli de Souza; HENRIQUES, Hugo Rezende. As três caravelas ou de Peri pelo Abapuru aos Mais Doces Bárbaros: contribuições para uma história da Cultura brasileira. *Revista de Ciências do Estado* [REVICE]. Belo Horizonte, *v.* 4, n. 2, dez. 2019, pp. 1-17.

É este o movimento essencial que liberta a Vontade da Cultura, que enquanto mera disposição à permanência e reprodução de si mesma como tal – o que a deixaria no momento abstrato de um povo enquanto tal – é mera universalidade abstrata que por qualquer percalço histórico poderia ser aniquilada e desaparecer da História Universal, para que esta se constitua, em um primeiro momento, em uma Vontade propriamente política, ou seja, consciente de-si e capaz de determinar seu próprio Destino – uma Vontade Nacional autodeterminada. Em um segundo momento, o da efetividade propriamente dita, constituirá essa Vontade Nacional uma Vontade estatal plena, uma Vontade de Estado que não apenas é capaz de saber de si e de determinar seu Destino mas de agir de forma eficaz na persecução deste, em sentido estratégico de sua inserção no plano internacional e na história mundial – o que, ao menos no Estado de Direito, ponto de cumeada do pensamento ocidental sobre sua própria eticidade política na forma da autodeterminação dos povos, implica sempre também em um compromisso e uma vinculação entre esse Destino e a Liberdade das particularidades que estão não apenas presentes e respeitadas, mas que dão substância propriamente dita ao Estado – seja na forma do sujeito de direitos, seja na forma de instituições.[10]

A CONSCIÊNCIA DA TOTALIDADE

É, contudo, significativo que nem a Filosofia do Direito de Hegel nem nos parágrafos da Enciclopédia que este dedica ao tema se tenha uma definição clara da dialética específica que leva à formação de uma consciência e de uma vontade nacionais de um povo. Se a necessidade dessa consciência para o Estado, e principalmente para este em sua relação exterior com os demais Estados é claramente posta, a formação da Vontade Nacional é tratada de forma um tanto

10 Para uma *história do Estado de Direito* que realce o compromisso deste com a Liberdade consubstanciada nos Direitos Fundamentais que um povo elege para si, *v.* HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito.* São Paulo: Alameda, 2011.

quanto esquiva nos textos hegelianos, talvez por conta de riscos e perseguições que determinadas posições muito fortes pudessem enfrentar[11]. De fato, ora vemos a Vontade Nacional como o poder de príncipe, definido justamente como "a subjetividade enquanto última decisão da vontade",[12] ora como a vontade legislativa tributária da própria constituição em uma monarquia constitucional.

Não sem bons motivos, portanto, este é um dos pontos da interpretação de certos hegelianismos que daria vazão para percepções bastante problemáticas da teoria política hegeliana, como a História viria a demonstrar. Por um lado, o esforço hegeliano em defesa da política, da mediação e especificamente do papel central do Parlamento (ou, na tradução mais corrente, da Assembleia) na formação permanente da Vontade do Estado (um avanço do liberalismo que Hegel jamais quis colocar em cheque, senão que é justamente a partir do qual gostaria de avançar no pensamento a respeito do esforço de mediação política para a formação de uma Vontade Objetiva do Estado) é frequentemente ignorado.[13] Por outro

11 Sobre o espinhoso e instigante tema dos textos e subtextos hegelianos e da relação entre sua época e a censura, *v.* LOSURDO, Domenico. *Hegel e a liberdade dos modernos.* Trad. Ana Maria Chiarini; Diego Silveira Coelho Ferreira. São Paulo: Boitempo, 2019, em especial a primeira sessão da primeira parte, significativamente intitulada "Em busca do Hegel 'autêntico'".

12 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia do Direito.* Trad. Paulo Meneses [et al.]. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2010, §273, p. 255.

13 Uma defesa reiterada por diversos autores que por vezes são tomados sob a pecha mais ou menos genérica de "conservadores", e talvez expressa de forma mais contundente por Ortega y Gasset num ambiente em que já se entrevia os ataques que o século XX perpetraria contra à política parlamentar, essa frágil mas belíssima construção Ocidental: "A forma política que representou a mais alta vontade de convivência é a democracia liberal [diríamos mais propriamente: democracia parlamentar]. Ela leva a resolução de contar com o próximo ao extremo e é o protótipo da 'ação indireta'. O liberalismo é o princípio de direito político segundo o qual o poder público, mesmo sendo onipotente, limita-se a si mesmo e procura, mesmo à custa de si mesmo, deixar espaço no Estado em que impera para que possam viver os que não pensam nem sentem como ele, ou seja, que vivam como os mais fortes, como a maioria. O liberalismo – convém recordar isso hoje – **é a generosidade suprema: é o direito que a maioria outorga à minoria e é, portanto, o grito mais nobre que já soou no planeta. Proclama a decisão de conviver com o inimigo: mais ainda, com um inimigo débil.** Era inverossímil que a espécie humana chegasse a uma coisa tão bonita, tão paradoxal, tão elegante, tão acrobática, tão antinatural. Por isso, não deve surpreender que essa mesma espécie pareça prontamente decidida a abandoná-la. É

lado, suas insistentes advertências sobre o risco de que o povo (enquanto massa, ou vulgo)[14] chegue por si mesmo ao Poder, isto é, à capacidade efetiva de determinação da Vontade Nacional – outro legado incontestável do liberalismo francês recolhido e suprassumido no pensamento hegeliano – é frequentemente utilizado para denunciar um "pernicioso" elitismo de Hegel. Mas vejamos:

> A representação, que a consciência habitual costuma ter diante de si sobre a necessidade ou utilidade da concorrência de estamentos, é principalmente algo de que os deputados do povo ou mesmo de que o povo *tem de entender melhor* o que lhe serve melhor e que teria incontestavelmente a melhor vontade para esse melhor. O que concerne ao primeiro ponto, assim, é antes o caso de que o povo, na medida em que com essa palavra se designa uma parte particular dos membros de um Estado, expressa a parte *que não sabe o que quer*. Saber o que se quer e, mais ainda, saber o que quer a vontade sendo em si e para si, a razão, é fruto do conhecimento e do discernimento mais profundo, que não é precisamente assunto do povo.[15]

um exercício demasiado difícil e complicado para que se consolide na terra. Conviver com o inimigo! Governar com a oposição! Já não começa a ser incompreensível semelhante ternura?" (grifos e acréscimos nossos a ORTEGA Y GASSET, José. *A rebelião das massas.* Trad. Felipe Denardi. Campinas: Vide Editorial, 2016, p. 149).

14 De outra parte, também é interessante a construção dialética que faz Hegel em relação ao movimento da eticidade em seus momentos da família, da sociedade civil-burguesa e chegando finalmente à sua plenitude no e pelo Estado. Já então apontava, ainda, para os riscos dos sujeitos que não realizam a mediação de suas moralidades nessas instâncias preliminares (família e, principalmente, sociedade civil-burguesa) que conduzem à eticidade e à percepção da insuficiência da subjetividade moral. Em trabalho recente, demonstrou-se que tanto os sujeitos pobres – que careciam do convívio nas instituições organizativas e políticas da sociedade civil-burguesa – quanto aqueles mais abastados – que por isso mesmo se retiravam desse necessário convívio nas instituições mediadoras da sociedade civil-burguesa – são igualmente tidos como "populaça" (Pöbel), uma categoria abominada por Hegel em vista de sua falta de compromisso com a mediação ética necessária à efetivação e à consciência-de-si dos sujeitos no e pelo Estado – em última instância, à cidadania. Cf. TIDRE, Polyana. Hegel e a populaça (Pöbel). *Revista eletrônica estudos hegelianos. v.* 16, n. 27, 2019, p. 119-148.

15 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia do Direito.* Trad. Paulo Meneses [et al.]. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2010, §301, p. 280.

É notável que o espírito do tempo (*Zeitgeist*) do século XIX ao século XXI tenha se transmutado de forma tão notável a ponto de flexionar o julgamento de forma tão severa contra o suposto elitismo do liberalismo clássico.[16] Mas pode-se fazer sentido deste movimento se buscarmos compreender que os Impérios vigente e especialmente aquele em ascensão – respectivamente a Inglaterra e os Estados Unidos da América, ambos de matriz cultural próxima mas distinta do ocidente romano-germânico continental –,[17] são tidos como a civilização da igualdade (para um hegeliano, sejamos claros, a igualdade americana é absolutamente formal e abstrata), especialmente os descendentes

16 Talvez poder-se-ia levantar, contra Hegel, a correlata "acusação" de aristocratismo de que tantos dos que Compagnon chamou coletivamente de "antimodernos" são acusados. Trata-se, contudo, de enorme diferença de termos: o elitismo é frequentemente associado à ideia de governo dos mais poderosos ou, na contemporaneidade, o governo dos mais ricos (o que deveria ser corretamente caracterizado como plutocracia); o aristocratismo, por outro lado, é a típica posição antimoderna mas tão antiga no pensamento ocidental que se encontra já na República de Platão, que propõe a busca por um governo pelos melhores, os mais bem preparados política e intelectualmente, frequentemente propondo inclusive a exclusão deste grupo que lidera das ditas "benesses" do mundo civil e se colocando quase sempre como veemente opositora do elitismo, real ou dissimulado (Platão, por exemplo, contrapunha sua proposta aristocrática à degeneração do governo das honrarias – timocracia – ou dos mais ricos – plutocracia –, dentre outras degenerações). Sobre a posição antimoderna, *v.* COMPAGNON, Antoine. *Os antimodernos:* de Joseph de Maistre a Roland Barthes. Trad. Laura Taddei Brandini. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, em especial às páginas 29-32.

17 A mudança do centro imperial do mundo, isto é, do ponto (geográfico também, mas principalmente cultural) de emanação dos valores e das hierarquizações que ditariam o Espírito do Tempo, quando este se desloca do eixo Franco-Germânico para o eixo Anglo-Saxão e se move neste segundo eixo em direção ao Novo Mundo da América do Norte calvinista, não deixaria de importar em um deslocamento e uma mudança significativos das formas de se pensar o mundo, inclusive em termos políticos. É o que identifica, nos anos 1920-1930, Ortega y Gasset: "Mas agora nos ocorre uma observação imprevista. Que o nível médio da vida seja o das antigas minorias é um fato novo na Europa; mas isso era nato, constitucional da América [do Norte]. Pense o leitor, para ver minha intenção com clareza, na consciência da igualdade jurídica. Esse estado psicológico de se sentir amo e senhor de si e igual a qualquer outro indivíduo, que na Europa só os grupos destacados conseguiam adquirir, é o que desde o século XVIII, praticamente desde sempre, acontecia na América. E nova coincidência, ainda mais curiosa! Quando apareceu esse estado psicológico do homem médio na Europa, quando subiu o nível de sua existência integral, o tom e as maneiras da vida européia imediatamente adquiriram, em todas as camadas, uma fisionomia que fez muitos dizerem: 'A Europa está se americanizando'." (acréscimos nossos a ORTEGA Y GASSET, José. *A rebelião das massas.* Trad. Felipe Denardi. Campinas: Vide Editorial, 2016, p. 93).

dos colonos do Mayflower. Não admira que o nosso tempo, que ainda é o tempo deste Império calvinista, seja um tempo de igualitarismos também abstratos e que se monte um arsenal anti-aristocrático sempre que este ponto de vista é arregimentado, ainda quando para combater as formas de elitismo mais simplórias como as plutocracias ou os mandonismos locais (e mesmo que seus defensores sejam tão díspares e notáveis como Platão[18] e Sièyes[19], ou para ficarmos no século recente, Lenin[20] e Ortega y Gasset[21]).

De nossa parte, nesse tocante, tendemos a ficar com a referida tradição ocidental, a nosso ver absolutamente oposta à tradição anglo-saxã (que preferimos chamar por civilização extremo ocidental).[22] Isto porque, quando a tradição do Ocidente verifica problemas na Democracia Parlamentar desenvolvida desde a Revolução Francesa nossa tendência deverá ser sempre responder unissonamente com o clamor pela necessidade de se repensar esta instituição, mas somente para aprofundar ainda mais os compromissos da política parlamentar, suprassumindo todos os inegáveis contributos desta em um novo modelo de política parlamentar mais assente à garantia da liberdade, jamais contra elas.

O Ocidente é, afinal, ao menos desde Hegel, seriamente consciente de sua História e de seu compromisso com a sua própria tradição, inclusive com a tradição democrática e parlamentar. Assim, desde o chamado de Hegel à consciência dos sujeitos, dos povos, e

18 PLATÃO. *A República.* Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 13ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

19 SIEYÈS, E. J. *¿Qué es el tercer Estado?/ Ensayo sobre los privilégios.* Trad. Lidia Vázquez Jiménez. Madri: Alianza Editorial, 2003.

20 LENIN, Vladimir Ilich. *Que fazer?:* a organização como sujeito político. Trad. Rubia Prates Goldoni. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

21 ORTEGA Y GASSET, José. *A rebelião das massas.* Trad. Felipe Denardi. Campinas: Vide Editorial, 2016.

22 Propomos esta divisão entre Ocidente e Extremo-Ocidente contra a união entre Europa continental e mundo anglo-saxão como uma grande civilização Ocidental proposta por Huntington quando este expressou o seu paradigma civilizacional para a compreensão da geopolítica mundial pós-Guerra Fria. Para a visão original, Cf. HUNTINGTON, Samuel Phillips. O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial. Trad. M. H. C. Cortês. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

dos Estados, é preciso que tenhamos sempre em mente a necessidade de pensarmos nas críticas às nossas instituições como um esforço de suprassunção destas formas, lutando bravamente contra seu esvaziamento ou difamação pura e simples. É este o chamado inequívoco da consciência da totalidade!

A CONSCIÊNCIA CONTRA OS TOTALITARISMOS

É necessário que, bem delineado e compreendido o compromisso hegeliano fundamental com a política (que expressa o compromisso Ocidental com a politicidade), e, especificamente, a política parlamentar, nos marcos dos avanços institucionais legados ao Ocidente pela Revolução Francesa, podemos perceber a inconsistência fundamental das interpretações, particularmente abundantes no século XX, das posições de Hegel como potencialmente avalistas de determinadas atitudes anti-políticas quando não abertamente totalitárias.

Ademais, é essencial compreendermos desde logo que uma tal universalidade consciente de si (*i.e.*: em-si-para-si) é necessariamente compromissada com as particularidade que a compõem, isto é, desde o clamor hegeliano à consciência, toda afronta ao compromisso do Estado de Direito em fazer conviver no Poder do Estado as Vontades das Minorias de que nos falava Ortega y Gasset é uma afronta ao próprio Espírito do Ocidente e talvez seja esta a forma mais lúcida de se interpretar o século XX.[23] Mas aquele foi um século de totalitarismos, e o espírito do tempo se cumpriu também lá. Totalitarismos de raça, de partido ou classe, de mercado. Talvez o Ocidente precisasse, como continua precisando, aperceber-se dos riscos de tais totalitarismos e

23 Para uma percepção particular e espanhola – mas que pode traduzir o sentimento de então e de agora – do estranhamento ao ataque à espinha dorsal do Ocidente que significava os movimentos anti-políticos à esquerda e à direita, ainda durante o princípio do século XX (1921-1922), *v.* ORTEGA Y GASSET, José. España Invertebrada. *In:* ORTEGA Y GASSET, José. *España Invertebrada y otros ensayos.* Madrid: Alianza Editorial, 2018.

do compromisso de sua política parlamentar contra justamente eles, mas vamos nos adiantando.

Voltemos ao nosso ponto: a ausência de uma posição mais clara de Hegel sobre seu compromisso com a política, que se desvela como a maior das obviedades para qualquer um que compreenda a sistematicidade de seu pensamento desde, como dissemos, a formação do Espírito na Fenomenologia, ao momento Absoluto da Razão (esse absoluto que nunca podemos perder de mente que seja sujeito e de que não cessa, por isso mesmo, de mediar-se consigo mesmo – e o que é a política senão justamente esse mediar-se no momento do Estado) levou com que muitos autores perdessem de vista justamente esse compromisso tão central. Não há pensamento verdadeiramente hegeliano, não há totalidade em sentido dialético, sem esse compromisso fundamental de mediação e politicidade.

Assim, quando Marx, por exemplo, busca compreender a História essencialmente como luta de classes, o que se perde é justamente a essência da mediação. A luta de morte de fato, pura e simples, é o contrário do embate de ideias (ou, como prefere desenvolver Chantal Mouffe, o fenômeno político posto como antagonismo é o oposto dele mesmo posto como agonismo – e somente esse segundo modelo é a política em si).[24] Não é sem razão que Lenin (este sim um hegeliano) teria de desenvolver seu pensamento de forma bastante mais aprofundada em Hegel para perceber a necessidade de uma revolução que não abrisse mão dos avanços do Estado e do capitalismo, mas que os suprassumisse em novas formas de pensar. É notável, ainda que falando sobre temas específicos bastante diversos, que Lenin assim perceba o papel da Revolução:

> À burguesia cabe criar trustes, mandar crianças e mulheres para as fábricas, arruinando-as, exaurindo-as e condenando-as à fome mais extrema. Não 'reivindicamos' um desenvolvimento desse tipo, não o 'apoiamos', mas lutamos contra

24 Cf. MOUFFE, Chantal. *Sobre o político.* Trad. Fernando Santos. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

> ele. Porém de que modo lutamos? Sabemos que os trustes e o trabalho das mulheres nas fábricas representam um progresso. Não queremos regredir ao artesanato, ao capitalismo sem monopólio, ao trabalho doméstico das mulheres. O que queremos é avançar por meio dos trustes etc. e ultrapassá-los em direção ao socialismo![25]

Este raciocínio propriamente dialético, de suprassumir os avanços da Revolução Industrial em direção a algo ainda melhor e mais efetivo (mais livre e mais justo, do ponto de vista socialista) deveria e poderia ter sido aprofundado em relação às contribuições da política parlamentar. Talvez, aliás, tenha sido justamente a omissão de Lenin sobre explicitar tal compromisso o que abriria caminho para o totalitarismo de partido bastante mais simplista e infinitamente menos democrático que viria a ser implementado a partir da subida ao poder de Stálin.

Situação semelhante podemos encontrar no pensamento de Carl Schmitt, que apesar de buscar fundamentar-se em Hegel e inclusive na crítica deste ao racionalismo Ilustrado, radicaliza sua crítica ao racionalismo e termina por esvaziar o Direito de toda racionalidade (posição contrária, para não dizer que simplesmente ofensiva à de Hegel). Ainda mais problemático, ao compreender de forma pouco dialética a relação entre Cultura e Estado ou Constituição, Schmitt busca fundamentar a sua percepção absolutamente anti-democrática de que somente a partir de uma cultura razoavelmente uniformizada seria possível estabelecer uma Constituição efetiva. Schmitt de fato furta a Hegel toda a politicidade mediadora (em lugar de suprassumir o liberalismo, como quis Hegel, Schmitt suprime o liberalismo), ao estabelecer uma suposta uniformidade originária que, por isso, dispensaria a mediação. Numa tal cultura homogênea, qualquer sujeito poderia, por si, decidir sobre todo o Direito sem contrariar

25 LENIN, Vladimir Ilich. O programa militar da Revolução Proletária. *apud* LUKÁCS, Georg. *Lenin:* um estudo sobre a unidade de seu pensamento. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 40.

a Cultura de seu povo. Estavam claramente abertas as portas para o totalitarismo nazista.

> Com efeito, o postulado decisionista leva Schmitt a sustentar opiniões que muitas vezes foram atribuídas a Hegel. Assim, uma análise da problemática do Estado total, que Carl Schmitt elaborou no início da década de 1930, esclarece de um modo diferente a imputação de precursor do totalitarismo da qual Hegel foi vítima com tanta frequência. É evidente que Schmitt, quando formula esse motivo, o faz apoiando-se em ferramentas conceituais de maneira hegeliana. Porém, **o tema do Estado total se dirige também contra Hegel**; tanto isso é verdade que, para Schmitt, a concepção hegeliana do Estado continua sendo tributária de um pensamento liberal. [...] Schmitt está, em certo sentido, extremamente próximo a Hegel: sua crítica ao 'racionalismo' de tipo normativista se baseia em princípios próximos daqueles que Hegel emprega contra a doutrina do direito natural. **Porém, ele também está muito afastado de Hegel, pois é a própria racionalidade, *toda* racionalidade, que Schmitt exclui da teoria do direito**. [26]

Mas mesmo o pensamento tributário das leituras kojevianas de Hegel,[27] que entendia a parábola do Senhor e do Escravo não como mediação, mas justamente como luta de vida e morte e que influenciaria todo o assim chamado "Politicídio"[28] cometido pela intelectualidade francesa do pós-guerra, igualmente abriria as portas

26 Grifos nossos a KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel, Carl Schmitt:* o político entre a especulação e a positividade. Barueri: Manole, 2006, p. XXXIV.

27 Para mais sobre o tema, *v.* HORTA. José Luiz Borges. Hegel contra Kojève? Notas sobre a transfiguração de Hegel e a profanação da política na filosofia francesa novecentista. *In:* CORREIA, Adriano; DEBONA, Vilmar; TASSINARI, Ricardo. *Hegel e Schopenhauer.* São Paulo: ANPOF, 2017.

28 Furtamos o termo a MIDDELAAR, Luuk van. *Politicídio*: o assassinato da política na filosofia francesa. Trad. Ramon Alex Gerrits. São Paulo: É Realizações, 2015.

do Ocidente para o totalitarismo de mercado que o Império vigente – Extremo-Ocidental – imporia ao mundo de forma imensamente mais agressiva a partir da queda do muro de Berlim.[29]

Estes exemplos devem nos bastar para compreender, em primeiro lugar, os problemas relacionados a uma suposta "tradição" de um hegelianismo absolutamente manco de todo esforço de mediação e, especificamente, carente da forma humana de mediação por excelência que é a política (em sentido agonístico). Não é possível compreender-se o sistema hegeliano, eminentemente dialético, sem a percepção de sua fundamentação nos esforços de mediação que são o próprio fundamento de todo o movimento, isto é, não há como compreender a defesa enfática do Estado em Hegel sem compreender também o papel essencial do demorar-se no negativo que é justamente a politicidade que azeita todas as engrenagens do belo sistema hegeliano.[30]

Não há que se falar em Espírito Objetivo, como desde logo buscamos discutir a respeito do compromisso do Estado de Direito com os respectivos povos e suas Culturas, nem como compreender este Espírito Objetivo como um sujeito, sem recepcionar a formulação central da dialética hegeliana: "O espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele. Esse demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser. Trata-se do mesmo poder que acima se denominou sujeito.".[31]

Assim, é preciso e nunca suficientemente enfático o esforço de contrapor Hegel e sua totalidade – um esforço de mediação permanente – aos totalitarismos e às vinculações imediatas que possam evocar um e outro termo. É justamente por esta razão que o presente texto se

29 Para uma interessante leitura desse processo de aprofundamento do totalitarismo de mercado, *v* KLEIN, Naomi. A doutrina do Choque: a ascenção do capitalismo de desastre. Trad. Vania Cury. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

30 Sobre o tema da centralidade da mediação e, portanto, do negativo (que poderia ser politicamente identificado como a importância do respeito fundamental às minorias político-partidárias), *v.* SANTOS, José Henrique. *O trabalho do negativo:* ensaios sobre a *Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 2007.

31 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2014, §32, p. 41-42.

insurge enfaticamente contra interpretações dos hegelianismos que não percebem o profundo compromisso de Hegel com a política e contra toda forma de despotismo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como a tradição do hegelianismo culturalista brasileiro – que vai pelo menos de Miguel Reale[32] a Joaquim Carlos Salgado,[33] passando por Nelson Nogueira Saldanha[34] – viria a reforçar imensamente, a dialética do Estado em Hegel precisa ser compreendida como um profundo esforço de politização que engendra a consciência nacional a partir das contradições da Cultura e das particularidades, e que somente essa consciência é a verdadeira e legítima fonte de uma Vontade de Estado no esforço Ocidental de impor seus povos no mundo como efetivos Estados de Direito – fonte essa que necessariamente precisa ser compreendida em sua dimensão histórica, como compromisso com a História de um povo, e em sua dimensão política, como fruto de uma dialética entre consciências morais que se digladiam permanentemente na construção de uma consciência jurídica que deve traduzir-se em ações efetivas do Estado na persecução da Vontade Nacional interna e externamente.

Em Hegel, como em Platão, abandona-se a *luta* como confronto entre vontades particulares que marcariam a filosofia política desde Maquiavel (onde a vontade do povo está em oposição à vontade dos soberanos) ou a simplória *descoberta* da Vontade lógica pela Razão iluminada dos Ilustrados (até Kant e seus seguidores).

Entretanto, ao contrário de Platão que se contentou em enunciar a idealidade política quase como intuição e sem desenvolver as formas específicas por meio das quais se garantiriam o republicanismo

32 Dentre outros, *v.* REALE, Miguel. *Teoria tridimensional do Direito:* situação atual. 5ª ed. São Paulo: Editora Saraiva, 2012.

33 Dentre outros, *v.* SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel.* São Paulo: Edições Loyola, 1996.

34 Dentre outros, *v.* SALDANHA, Nelson Nogueira. *As formas de governo e o ponto de vista histórico.* Belo Horizonte: Edições Revista Brasileira de Estudos Políticos, 1960.

da formação da Vontade – isto é, o meio preciso pelo qual, naquele sistema, seriam percebidos e selecionados os guardiões, apenas com uma afirmação mais ou menos pouco desenvolvida de que o mecanismo envolveria o desempenho educacional –, em Hegel há um chamado retumbante para que a formação desta Vontade seja percebida como uma dialética, no sentido de um esforço histórico de tomada de consciência-de-si por um povo, por meio do embate (não no sentido de luta de morte, mas no sentido de esforço propriamente político, de disputa e confronto de visões de mundo – *Weltanschauung*) entre as diversas particularidades que compõem o Estado.

Desta forma, Hegel e seu esforço por compreender a totalidade deve ser sempre e insistentemente percebido como um filósofo que pensa o dinâmico, absolutamente contrário ao pensamento estático em seus diversos matizes mas que caracteriza sempre e necessariamente qualquer lógica totalitária.

> *Pero hasta la huella maldita de aquella Revolución una vez convertida en imperio les sugirió a los supervivientes – de Cádiz a Berlín – el Estado de Derecho contra la dominación feudal. Solo quedaron, como dijo el mismo Hegel, «las obras» de unos pocos, pero sobre todo quedó «la obra» de todos ellos. Esta, traicionada por generaciones posteriores, sigue brillando cada vez que alguien se opone a los nuevos señores, como antes lo había hecho ante la vieja dominación.*[35]

35 RIPALDA, José María. *La nación dividida:* las raíces de un pensador burgués: G.W.F. Hegel. Madrid: Abada Editores, 2016, p. 356-357.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALESTRA, Vinícius Batelli de Souza; HENRIQUES, Hugo Rezende. As três caravelas ou de Peri pelo Abapuru aos Mais Doces Bárbaros: contribuições para uma história da Cultura brasileira. *Revista de Ciências do Estado* [REVICE]. Belo Horizonte, v. 4, n. 2, dez. 2019, pp. 1-17.

COMPAGNON, Antoine. *Os antimodernos*: de Joseph de Maistre a Roland Barthes. Trad. Laura Taddei Brandini. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* – em compêndio. Vol. III – A Filosofia do Espírito. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia do Direito*. Trad. Paulo Meneses [*et al.*]. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2010.

HORTA. José Luiz Borges. Hegel contra Kojève? Notas sobre a transfiguração de Hegel e a profanação da política na filosofia francesa novecentista. In: CORREIA, Adriano; DEBONA, Vilmar; TASSINARI, Ricardo. *Hegel e Schopenhauer*. São Paulo: ANPOF, 2017.

HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011.

HUNTINGTON, Samuel Phillips. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Trad. M. H. C. Cortês. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel, Carl Schmitt*: o político entre a especulação e a positividade. Barueri: Manole, 2006.

KLEIN, Naomi. A doutrina do Choque: a ascenção do capitalismo de desastre. Trad. Vania Cury. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

LENIN, Vladimir Ilich. *Que fazer?*: a organização como sujeito político. Trad. Rubia Prates Goldoni. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LOSURDO, Domenico. *Hegel e a liberdade dos modernos*. Trad. Ana Maria Chiarini; Diego Silveira Coelho Ferreira. São Paulo: Boitempo, 2019.

LUKÁCS, Georg. *Lenin*: um estudo sobre a unidade de seu pensamento. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

MIDDELAAR, Luuk van. *Politicídio*: o assassinato da política na filosofia francesa. Trad. Ramon Alex Gerrits. São Paulo: É Realizações, 2015.

MOUFFE, Chantal. *Sobre o político*. Trad. Fernando Santos. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

ORTEGA Y GASSET, José. *A rebelião das massas*. Trad. Felipe Denardi. Campinas: Vide Editorial, 2016.

ORTEGA Y GASSET, José. España Invertebrada. In: ORTEGA Y GASSET, José. *España Invertebrada y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial, 2018.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 13ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

REALE, Miguel. *Teoria tridimensional do Direito*: situação atual. 5ª ed. São Paulo: Editora Saraiva, 2012.

RIPALDA, José María. *La nación dividida*: las raíces de un pensador burgués: G.W.F. Hegel. Madrid: Abada Editores, 2016.

SALDANHA, Nelson Nogueira. *As formas de governo e o ponto de vista histórico*. Belo Horizonte: Edições Revista Brasileira de Estudos Políticos, 1960.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*: fundamentação e aplicação do Direito como *maximum* ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

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

SIEYÈS, E. J. *¿Qué es el tercer Estado?/ Ensayo sobre los privilégios*. Trad. Lidia Vázquez Jiménez. Madri: Alianza Editorial, 2003.

TIDRE, Polyana. Hegel e a populaça (Pöbel). *Revista eletrônica estudos hegelianos*. v. 16, n. 27, 2019, p. 119-148.

VALLS PLANA, Ramón. *Comentario Integral a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de G.W.F. Hegel [1830]*. Madrid: Abada Editores, 2018.

7. CONTRADIÇÃO E OPINIÃO PÚBLICA: A CONTRADIÇÃO PARA ALÉM DA LÓGICA DA ESSÊNCIA HEGELIANA

HENRIQUE JOSÉ DA SILVA SOUZA[1]

Sumário: 1.Considerações Iniciais; 2. A contradição na Lógica da Essência; 3. A contradição para além da logica: o fenômeno da Opinião Publica; 5. Considerações Finais; Referências Bibliográficas.

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Na sessão dedicada à determinação da reflexão, dentro da doutrina da essência[2], encontramos a temática que trata do conceito de contradição — que é nosso objeto principal neste trabalho. O tópico intitulado *A Contradição*[3] encontra-se no segundo capítulo da *Ciência da Lógica* que traz as essencialidades ou as determinações de reflexão como seu tema central.

No entanto, para apresentarmos a questão da contradição é necessário que antes façamos uma análise do desenvolvimento dialético hegeliano e das determinações da reflexão que dele se desenrolam.

Destarte, antes de começarmos, precisamos destacar a influência de Fitche[4] para a construção da dialética hegeliana:

Temos, por conseguinte, em cada proposição, de partir da indicação de opostos que devem ser unificados. [...] Temos, por isso, no eu e no não-eu ligados pela síntese suprema, e na medida em que são unificados por ela, de procurar notas características opostas que restem, e de as ligar por um novo fundamento de relação, o qual tem

1 Doutorando e Mestre em Direito, Bacharel em Ciências do Estado pela Faculdade de Direito da UFMG. Endereço eletrônico: henriq.ssouza@gmail.com.

2 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica:* (excertos). Seleção e tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo, Barcarolla, 2011, p. 101.

3 HEGEL, *Ciência da Lógica*... cit., p. 156.

4 Cf: VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. O especulativo contra o transcendental: Hegel crítico de Fitche. *Revista Opinião Filosófica.* Porto Alegre, *v.* 04 ; nº. 02, 2013.

de estar novamente contido no fundamento supremo de todos os fundamentos de relação: nos opostos ligados por esta primeira síntese temos então, novamente, de buscar novos opostos, unificá-los por um novo fundamento de relação, contido no anteriormente derivado, [e assim por diante].[5]

Contudo, esta concepção predecessora traz consigo esclarecimento, porém se mostra insuficiente para a compreensão da dialética de Hegel. De um lado, implica exatamente a tese hegeliana elementar de que a partir da oposição — desenvolvida por Fichte como sendo de tipo contraditório —, entre "proposições" opostas, concebem-se, como resultado, sínteses que constituem o conteúdo conceptual da *Ciência Lógica* — que, em Fichte, e de alguma maneira também para Hegel, consiste numa analítica e dialética transcendentais simultâneas. "Por outro lado, toda a aparelhagem conceptual mencionada no excerto citado de Fichte, de "princípios" ou "proposições" (Sätze), "eu" e "não-eu", bem como a necessidade de uma "busca" dos opostos será em geral recusada por Hegel."[6]

Em discordância com a natureza lógica e metodologicamente esclarecida desta protodialética lógica, com a qual nos deparamos no projeto de Fichte, localiza-se, nos textos de juventude de Hegel, uma meta de concordância entre opostos ao nível não lógico, mas vivido, moral e religioso[7]. É daí que nasce então a parte sistemática

5 No original: "Wir müssen demnach bey jedem Satze von Aufzeigung Entgegengesetzter, welche vereinigt werden sollen, ausgehen. [...] Wir haben demnach in den durch sie [sc. die höchste Synthesis] verbundenen Ich und Nicht-Ich, insofern sie durch dieselbe verbunden sind, übriggebliebene entgegengesetzte Merkmahle aufzusuchen, und sie durch einen neuen Beziehungsgrund, der wieder in dem höchsten aller Beziehungsgründe enthalten seyn muß, zu verbinden: in den durch diese erste Synthesis verbundenen Entgegengesetzen abermals neue Entgegengesetzte zu suchen, diese durch einen neuen, in dem erst abgeleiteten enthaltenen Beziehungsgrund zu verbinden [u.s.w...]." *In:* Fichte, Gesamtausgabe, Friedrich Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1965, I/2, 275. *apud.* FERRER, Diego. Método e Forma da Exposição na Ciência da Lógica de Hegel. *Contradictio.* v . 2 n . 1. Lisboa, Universidade de Coimbra, 2009, p.17.

6 FERRER, Método e Forma... cit., p. 20.

7 Cf: *Hegel em Iena*, p 115-149. *In:* KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de História do Pensamento Filosófico*. Tradução: Maria de Lourdes Meneses. Rio de Janeiro: FORENSE UNIVERSITÁRIA, 2011.

da filosofia hegeliana, deste ideal de reconciliação que aparecem nos textos de juventude, a partir de oposições vividas e morais. Na introdução da "*A diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*"[8] nos deparamos com uma espécie de teoria da dialética, sem aparência eminentemente lógica, que vem definir a tarefa da filosofia como a resolução de oposições que se dão sob a forma dos dualismos filosóficos tradicionais. Assim, a cisão é a fonte da necessidade da filosofia e, por conseguinte, elementos opostos como finito e infinito, espírito e matéria, alma e corpo ou crença e razão[9]. Para Hegel o interesse exclusivo da razão é superar tais opostos, tornados fixos.

Hegel, para conceber sua dialética utiliza do princípio da identidade de opostos. Esta dialética se constitui de diversas esferas e consiste na relação inerente dos contraditórios com o fim de alcançar uma etapa superior que possibilite o estabelecimento de uma síntese, um estágio de superação dos anteriores, mas que contém em si todos eles. Assim sendo, a Filosofia em Hegel é um plano lógico: "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"[10].

Esses três elementos apresentados por Hegel não são componentes da Lógica, mas sim momentos do todo lógico-real, o que ele nomeia de todo conceito ou de todo verdadeiro geral. Assim sendo, a dialética de hegeliana comporta, num primeiro momento — na "tese" —, um ou diversos conceitos determinados.

Quando refletidos — no sentido de passarem pelo crivo da razão —, esses mesmos conceitos, suscitam contradições no cerne de

8 HEGEL, G. W. F. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*.Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 2003.

9 Vale conferir o ensaio de José Luiz Borges Horta sobre a temática do real e do racional em Hegel; HORTA, José Luiz Borges. *Entre o Hegel Racional e o Hegel Real. In:* BAVARESCO, Agemir; MORAES, Alfredo (Orgs.) Paixão e Astúcia da Razão. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2013.

10 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas* II-*Filosofia da nat.* Vol. 2. São Paulo: Edições Loyola, 1995, p.159

suas relações, implicando a fase verdadeiramente dialética ou razão dialética que necessariamente nega a anterioridade como movimento de superação — a antítese: "O resultado dessa dialética é uma nova categoria, superior, que engloba as categorias anteriores e resolve as contradições nelas envolvidas"[11]. Nessa fase acontece à negação da negação anterior que retoma a afirmação negada na totalização de suspensão e conservação das duas posições anteriores. Esse momento e chamado de especulação, positiva — síntese.

> Como se sabe, a dialética pensa todo movimento, o movimento em geral, como evolver, como desenrolar, como mudança, enfim, como processo de devir que segue uma lógica própria – lógica esta, ademais, que é interna ao ser em movimento e que define o seu modo contraditório de estar e de passar no tempo e no espaço. Nesse sentido, ela difere do entendimento que recusa toda contradição, apresentando o movimento, todo movimento, como sucessão pertinente de estados que pode às vezes ser descrita matematicamente por meio de equações, algoritmos.[12]

Num esforço para esquematizar a dialética — de forma breve e longe de atingir conceitos perfeitos e sem falhas —, podemos entender a tese como o momento da asserção, postulação de um determinado argumento, ideia ou conceito. Em seguida, temos a antítese; nela ocorre o momento da negação da afirmação anterior, e justamente por isso acaba por gerar uma tensão que tem como resultado final a síntese.

Este último momento corresponde à negação da negação, ou seja, é o resultado da antítese anterior, no qual suspende a oposição entre a tese e a antítese. A síntese representa uma nova realidade

11 INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel.* Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed., 1997, p 100.

12 PRADO, Eleutério. F. S. *Capitalismo e Contradição,* p. 2. Disponivel em: http://www.fea.usp.br/feaecon/media/fck/File/Eleuterio_Contradicao%20e%20Capitalismo.pdf. Acesso em 25/06/214.

marcada pela aparição da Razão Absoluta, da consciência de si, ou, o que dá no mesmo, da autoconsciência.

A dialética é o movimento *contraditório* dentro de partes, onde cada novo estágio nega e supera o anterior, numa sequência contínua de superação-renovação. Hegel afirma a ideia de que um princípio não é suficiente em si mesmo, pois leva em si a contradição e a luta de opostos. Esse processo de superação-renovação é o que Hegel chama de processo de explicitação[13].

Entretanto, não podemos deduzir que tese, antítese e síntese se inter-relacionam de maneira automática, como pode parecer à primeira vista. De fato, no interior das três fases acima detalhadas operam quatro diferentes momentos. Hegel utiliza algumas categorias para conseguir detalhar esse movimento dialético, que nada mais é do que a passagem do Espírito Abstrato ao Espírito Absoluto. São elas: o *ser-em-si*, o *ser-aí*, o *ser-para-si* e o *ser-em-si-para-si*[14].

Na travessia do instante inicial para o segundo momento, ou seja, no caminho do *ser-em-si* — que corresponde à afirmação ou tese — para o *ser-aí* — correspondente à antítese —, surge o primeiro ensejo de negatividade, caracterizado pela imediatez do ser mediatizado pela reflexão. Este é o momento onde ocorre a diferenciação, porém ainda não se operacionaliza a superação, pois aí ainda opera uma negatividade ligada ao *ser-em-si*.

Na passagem do *ser-aí* para o *ser-para-si* realiza-se o segundo momento da negatividade, onde não apenas o *ser-para-si* distingue-se do *sem-em-si,* mas, o suplanta, se segrega e se isola, para além da imediatez do *ser-ai* anterior.

O momento do *ser-para-si* é o que há de novo, é fase elementar, é o momento de ascensão da dialética hegeliana, pois é a partir desse instante que o ser transforma em pessoa, em ser livre, é a etapa onde a subjetividade atinge seu ápice. A ideia de superação do *ser-para-si*

13 Cf: NÓBREGA, Francisco Pereira. *Compreender Hegel.* Petrópolis: Ed. Vozes, 3ª edição, 2005.

14 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis, Editora Vozes, 2003,

diante do *ser-em-si* significa se libertar dos laços que mantém o ser atado às leis da razão não consciente, e dessa maneira o *ser* se torna livre. O ideal de liberdade ergue-se desta passagem, que é marcada pela interferência do movimento dialético.

O movimento dialético desempenha o processo que vai do abstrato até o concreto, por isso a dialética é também um processo de concretização. O momento inicial da tríade é de abstração, pois abrange as três etapas em seus movimentos contínuos e opostos. O momento derradeiro do processo, no entanto é o menos amplo, é a fase final do primeiro ciclo dialético que superou as anteriores.

No primeiro momento — momento da Ideia —, estão representadas a interioridade e subjetividade, isto é, é a Ideia em si, ou, o *ser em si*. Em seguida acontece a manifestação da Ideia e consequentemente a negação daquele primeiro momento. Esse segundo momento de exteriorização é dado na natureza. É a Ideia que se objetiva. A natureza é a antítese da Ideia, é exteriorização da Ideia no espaço e no tempo. Ao final, ocorre à objetivação da Ideia, unidade do terceiro momento que é a síntese da antítese entre a ideia subjetiva e a natureza. A Ideia Absoluta representa o retorno à interioridade, é à volta ao estado original.

Pelo fato de o Espírito Abstrato ser uma interioridade que não é dotada consciência ocorre uma discrepância entre a etapa inicial e a etapa final; todavia, na segunda etapa, como resultado do movimento contraditório da antítese anterior o Espírito Concreto — Ideia Absoluta — se converte numa interioridade consciente. A ideia é a unificação do ser e do objeto.

No terceiro momento, ocorre à objetivação do Espírito, esta é caracterizada pelo surgimento das instituições humanas, tais como a moral, o direito, a história, a política, etc. A objetivação e realização efetiva da razão resultam no surgimento do Estado. A passagem do Espírito Abstrato para o Espírito Objetivo representa um estágio de plena liberdade.

Hegel nos traz na *Fenomenologia do Espírito*, que a evolução do espírito é a transcendência deste do plano subjetivo — etapa de

inconsciência —, para o plano objetivo, universal, absoluto — etapa de autoconsciência. O desenvolvimento do espírito se dá no decorrer da história; logo, o processo que conduz o ser do estado subjetivo ao objetivo (absoluto), representa o processo de crescimento da liberdade do ser humano. No momento da síntese — suprassunção[15] —, o Espírito Absoluto se torna infinito.

Na *Ciência da Lógica*, Hegel apresenta um paradigma distinto do apresentado pela lógica clássica e transcendental. O processo de quebra deste paradigma se inicia na *Fenomenologia do Espírito*, explicitamente no desenrolar da consciência-de-si, através de um complexo embate dialético entre uma consciência-de-si e outra consciência-de-si[16]. Este atrito nada mais é do que a coexistência da diversidade, representadas em uma luta de vida e morte, entre Senhor e Escravo[17].

Daqui em diante, é possível perceber os caminhos que Hegel pretende seguir na definição do conceito de contradição. Uma consciência-de-si que é, e que identifica a existência de outra consciência-de-si, que apesar de ser, não é ela mesma, e em sendo, é necessária para que a outra consciência-de-si possa ser. Assim para que possam existir: necessitam uma da outra.

15 Outra maneira de descrever as etapas da dialética pode ser dada pela tríade negar, conservar e elevar. Assim sendo, o momento de elevação seria o ápice do movimento dialético, onde a Ideia é suprassumida, elevada ao ponto máximo do Espírito, e carrega consigo as etapas anteriores de certa forma superadas. Nesse sentido nos guiamos pela brilhante luz de Lima Vaz que propõe traduzir-se *Aufhebung* como princípio da suprassunção. VAZ, Henrique Cláudio de Lima, SJ. *Escritos de filosofia V*; introdução à ética filosófica 2. São Paulo: Loyola, 2000, p. 19.

16 HEGEL, *Fenomenologia.*. cit., p. 142.

17 HEGEL, *Fenomenologia.*. cit., p. 126.

2.A CONTRADIÇÃO NA LÓGICA DA ESSÊNCIA[18]

No tópico *A Contradição*[19], se repete diversas vezes o termo *momento*. Este termo — de reverberada importância — aparece já na apresentação, quando Hegel fala da questão da *identidade*. O *momento* não é somente o motivo de determinação última que se dá no conceito do Absoluto, mas, acima de qualquer outro, o intermédio necessário da relação efetiva entre a reflexão e a essência. Esta última pode ser tanto determinada quanto pura essencialidade.

Nesse sentido, afirma Hegel que "a essência como retorno infinito em si não é simplicidade imediata, mas negativa; é um movimento por meio de momentos distintos, mediação absoluta consigo. Mas, ela aparece nesses seus momentos; eles são, por conseguinte, eles mesmos determinações refletidas em si"[20].

Logo no início da *Contradição* Hegel traz que:

> A diferença em geral contém seus dois lados como momentos; na diversidade eles se separam indiferentes; na oposição como tal eles são lados da diferença, um determinado pelo outro, e assim são apenas momentos; mas são da mesma maneira determinados neles mesmos, indiferentes um diante do outro e se excluindo reciprocamente: as determinações de reflexão autônomas.[21]

No primeiro parágrafo o termo *momentos* é retomado quando se fala da contradição. Todavia, a contradição está atrelada com a diferença que se encontra ao seu redor, numa acepção lógica, em dois aspectos ou *momentos:* o *momento* da determinidade e o *momento*

18 Cirne Lima evidentemente não concorda com essa interpretação da contradição. Cf: CIRNE-LIMA, Carlos. A verdade é o Todo. *In:* DOMINGUES, Ivan; PINTO, Paulo Roberto Margutti; DUARTE, Rodrigo. Ética, Política e Cultura. Editora UFMG: Belo Horizonte, 2002, p.247-267.

19 HEGEL, *Ciência da Lógica..., cit.*, p. 156.

20 HEGEL, *Ciência da Lógica..., cit.*, p. 131.

21 HEGEL, *Ciência da Lógica...* cit., p. 156.

da auto reflexividade. Esses não são graus estanques da contradição, pois concorrem mutuamente no interior do processo reflexivo. Tais *momentos* integram a contradição tanto em sua forma pura quanto na contradição dissoluta enquanto reflexão que se auto exclui.

Determinidade e auto reflexividade são, pois, simultâneas:

> Cada momento tem a autonomia indiferente para si pelo fato de que tem nele mesmo a relação com seu outro momento; assim ele é toda a oposição em si mesma fechada. — Como esse todo, cada um é mediado consigo *por meio de seu outro e contém* o mesmo. Mas, além disso, é mediado consigo por meio do não ser de seu outro; assim é unidade para si existente e *exclui* outro de si.[22]

A mediação ocorre precisamente na essencialidade de cada *momento* e, por isso, não ocorre apenas na relação do *momento* entre o positivo e o negativo. O *momento* é dotado de sua própria determinidade autônoma e se associa consigo mesmo enquanto determinação autônoma de reflexão. O *momento* também estimula para si o movimento de auto exclusão, ou seja, exclui de si mesmo sua autonomia.

Assim sendo:

> [...] a determinação autônoma de reflexão, na mesma perspectiva em que contém a outra e, desse modo, é autônoma, exclui a outra, assim, em sua autonomia, ela exclui de si sua própria autonomia, pois essa consiste em conter em si sua outra determinação e, desse modo, não ser unicamente relação com um exterior, – mas da mesma maneira imediatamente no fato de ser ela mesma e excluir de si sua determinação negativa. Assim ela é a *contradição*.[23]

22 HEGEL, *Ciência da Lógica*... cit., p. 156.

23 HEGEL, *Ciência da Lógica*... cit., p. 156.

Somente depois de três parágrafos é que Hegel introduz o conceito de contradição. E essa determinidade da contradição surge quarto parágrafo em diante. Ali Hegel define a contradição em si por ser "a diferença em geral já é contradição *em si*; pois ela é a unidade desses que apenas são na medida em que não são únicos – e a separação de tais que apenas são como separados na mesma relação"[24].

Contudo essa diferença em geral se consolida inclusive enquanto momento de *exclusão*, pois tanto o negativo quanto o positivo — por constituírem momentos da determinidade da reflexão autônoma — excluem cada um por si mesmo e pelo outro a fim de que possa ser diferenciada sua própria determinidade ou essencialidade.

A diferenciação parece ser a mediação indispensável de cada um superar a si mesmo enquanto *momento* de determinidade. Cada um em sua própria determinidade, pode se deparar com "o ser posto como refletido na igualdade consigo" e, esse ser posto à medida que é ser posto ele deve ser excluído e superado. Nesse esforço de superação de cada determinidade a reflexão não só se auto exclui e, assim, torna-se passagem de uma para outra, mas, sobretudo, também se dissolve.

A contradição não contém em si unicamente o positivo, contém também o negativo. Esses *momentos* são ao mesmo tempo distintos e correlatos, eles impõem-se enquanto o ser posto da autonomia. O desfazer da contradição é, portanto, exatamente esse movimento de um lado vir à forra em relação ao outro, o que justamente move a própria contradição.

Destarte, a relação de determinidade onde positivo se ocupa na reflexão excludente faz com que a contradição também alcance status de absoluta. O negativo — do outro lado desse momento da contradição —, é definido como oposição que se auto reconhece enquanto oposição, pelo fato de carregar consigo a determinidade que o distingue do positivo.

24 HEGEL, *Ciência da Lógica*... cit., p. 156-157.

Se para Hegel a contradição é um dos *momentos*[25] em que a reflexão se determina ela tem sua imediatidade precedida pela reflexão. Esta, por sua vez, possui três momentos: a reflexão ponente, a reflexão exterior e a reflexão determinante. A contradição como determinidade da reflexão pode ser extraída justamente da reflexão determinante enquanto essencialidade.

Finalizamos assim a etapa que trata da contradição dentro da doutrina da essência e tentaremos agora atingir uma reflexão a respeito da contradição para além da *Ciência da Lógica*.

3.A CONTRADIÇÃO PARA ALÉM DA LOGICA: O FENÔMENO DA OPINIÃO PÚBLICA

Procuramos durante todo o trabalho estabelecer uma linha, um caminhar que pudesse trazer à tona as bases para a compreensão da *Contradição* dentro da filosofia hegeliana. Assim sendo, tentaremos demonstrar como a Opinião Pública está essencialmente imbricada com a contradição, justamente pelo fato de depender inteiramente dela para garantir sua existência.

Hegel em seu *Linhas fundamentais da filosofia do Direito* [26] no dá o pressuposto de que a opinião pública é uma contradição que necessita passar por várias mediações, a fim de instaurar cenários de uma democracia que garante a liberdade de imprensa cidadã.

A opinião caracteriza-se pela impaciência, querendo, imediatamente, a realização da vontade da pessoa. A opinião não suporta a lentidão da paciência das mediações do conceito e o longo processo de efetivação de suas determinações históricas. Isso porque a opinião exerce papel capital no cenário sociopolítico, enquanto ela contém em si a força da contradição e a reserva da indignação moral

25 Não nos ocupamos aqui de todos momentos da reflexão. Contudo, vale ao menos enumerar os outros dois, são eles: a identidade e a diferença.

26 HEGEL, G.W.F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do Estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses [et. al.]. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

e ética, que faz mudar toda situação que não corresponde à ideia de liberdade.

Em nível do "direito abstrato", a impaciência da opinião busca realizar seu direito privado e defender seus interesses particulares, porém, em nível da liberdade pública, a impaciência do opinar torna-se portadora dos interesses universais.

O fenômeno da Opinião Pública é contraditório, porque contém em si, ao mesmo tempo, a universalidade dos princípios constitucionais, do Direito e da Ética, junto com a singularidade dos direitos e interesses dos cidadãos e da expressão de sua subjetividade.

Ora, esta contradição encontra a sua solução através da mediação da liberdade da própria imprensa dentro de um quadro de legalidade democrática. Esta é a força da contradição: Efetivar a mediação da tensão dialética entre os polos opostos do universal e do singular na liberdade da imprensa, garantindo o direito de todo cidadão expressar publicamente a sua opinião. Esta é teoria da opinião pública hegeliana: a liberdade de imprensa e o parlamento, enquanto espaço político, são esferas privilegiadas da mediação do fenômeno contraditório da opinião pública.

Albergamo-nos no desenvolvimento teórico de Agemir Bavaresco:

> A partir da tradição hegeliana, a opinião pública é compreendida como um *fenômeno contraditório*, pois contém em si tanto a *universalidade* dos princípios constitucionais, do Direito e da Ética, quanto à *singularidade* ou a *particularidade* dos direitos e interesses dos cidadãos. Esta contradição é suprassumida através da mediação da *liberdade de imprensa*, dentro de um quadro de legitimidade democrática[27]

27 BAVARESCO, Agemir; KONZEN, Paulo Roberto. *Cenários da Liberdade de Imprensa e Opinião Pública em Hegel. In: Kriterion, v.* 119. Belo Horizonte, Junho de 2009.p.90-91. Ainda nesse sentido vale ressaltar: "A opinião pública tem seu lugar lógico e legítimo na filosofia política: Hegel analisa-a na Filosofia do Direito, em sua terceira seção, que trata do Estado. Ora, ele aí situa a opinião pública justamente no interior da

Esse fenômeno contraditório pode ser percebido como uma dialética da publicidade, dito de outro modo, uma contradição que situada no interior da vida ética; contudo, determinada a partir de momentos abstratos, que tem como objetivo chegar ao momento do resultado concreto, que fará parte da organicidade no interior do conceito de Estado.

Achamos indispensável à inclusão desta passagem de Hegel:

> § 316 - A liberdade subjetiva, formal, de que os [indivíduos] singulares como tais tenham e externem seu julgar, opinar, aconselhar próprios sobre os assuntos universais tem seu fenômeno no conjunto que se chama *opinião pública*. **O universal em si e para si, o *substancial* e o *verdadeiro*, está nisso ligado a seu contrário, ao *próprio* e *particular do opinar* para si dos muitos; por isso essa existência é a contradição presente em si mesma, o conhecer enquanto *fenômeno*; a essencialidade tão imediata como a inessencialidade.** [28]

Fica claro que o fenômeno — essencial e inessencial — da Opinião Pública é então atrelado a uma contradição imanente, ligada tanto ao Universal quanto ao particular e justamente por isso é tão carregado de complexidade e desafios para a superação do embate entre os polos desta contradição.

Constituição, na parte que fala do Poder Legislativo. O estatuto do político na sua totalidade da Filosofia do Espírito trata de uma análise filosófica da ideia de política, portanto de sua articulação no interior de um movimento ideal que constitui o lógico do político. Na medida em que a opinião pública faz parte desta totalidade lógica do político, ela é, portanto, um conceito político". *In:* BAVARESCO, Agemir. *A contradição da opinião pública em Hegel. In:* Amor *Scientiae: Festschrift em homenagem a Reinholdo Aloysio Ullmann.* Draiton Gonzaga de Souza (Org.). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p.40.

28 HEGEL, *Linhas fundamentais, cit.*, § 316, p. 291.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos compreender que o entendimento de *ser* e *não-ser* vem expresso pela tríade onde a negação do *ser* antes de exaurir a discussão, expõe-nos novos argumentos. Assim o que será negado não é o *ser-em-si*, mas uma determinidade do s*er-em-si*, tendo em vista que *ser* e *não-ser* residem no absoluto imediato. Assim sendo, podemos perceber que há um *ser*, um *não-ser*, e posteriormente a suprassunção dos dois momentos anteriores.

Isso só é possível, pois, Hegel funda outro conceito de contradição que não é cisão, mas suprassunção.

Nesse sentido, Eduardo Luft nos apoia.

> Percebemos na Ciência da Lógica um outro sentido do conceito de contradição (além da contradição implosiva) trazido por Hegel: tese e antítese apresentam uma contradição que deve sempre ser superada, mas não uma contradição implosiva, e sim uma contradição por insuficiência. As antíteses surgem a cada momento, e a função da lógica é justamente harmonizá-las nisto que Hegel chama de Conceito, alcançando a verdade, ou a unidade de opostos em harmonia (o que eu chamarei de contradição sintética, na medida em que permanece o auto movimento, mas desenvolvendo-se de modo equilibrado, harmonizado); exemplo máximo disto é a ideia absoluta. Toda esta problemática das antíteses terá seu desenvolvimento principal na Doutrina da Essência. Mas antes é preciso percorre os caminhos da Ciência da Lógica. [29]

O método executado na lógica hegeliana apresenta-se como uma ampliação de uma gama conceitual da ciência, entrelaçada através de uma infinidade de categorias, pelo fato de serem finitas e infinitas

29 LUFT, Eduardo. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel.* Porto Alegre, EDPUCRS, 1995, p. 66.

estão delimitadas exclusivamente pela aptidão especulativa do filósofo, que é instigado a buscar incessantemente o aprimoramento básico, vertical, no sentido do "que é" e consequentemente do "que não-é" utilizando-se da dialética hegeliana em direção à Ideia Absoluta.

Com isso, na contradição temos uma antinomia na qual cada esfera é na relação com seu outro e contém em si esse seu oposto. Apenas dessa maneira são ambos a oposição completa e assim são autônomos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAVARESCO, Agemir. *A contradição da opinião pública em Hegel*. In: Amor *Scientiae: Festschrift em homenagem a Reinholdo Aloysio Ullmann*. Draiton Gonzaga de Souza (Org.). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

BAVARESCO, Agemir; KONZEN, Paulo Roberto. *Cenários da Liberdade de Imprensa e Opinião Pública em Hegel*. In: *Kriterion*, v. 119. Belo Horizonte, Junho de 2009.

BARBIERI, Greice Ane. *O conceito de infinito hegeliano na Ciência da Lógica*. Disponível em: http://www.hegelbrasil.org/Reh_16_04.pdf. Acessado em: 27 de junho de 2014.

CIRNE-LIMA, Carlos. *A verdade é o Todo*. *In*: DOMINGUES, Ivan; PINTO, Paulo Roberto Margutti; DUARTE, Rodrigo. *Ética, Política e Cultura*. Editora UFMG: Belo Horizonte, 2002, p.247-267.

FERRER, Diego. Método e Forma da Exposição na Ciência da Lógica de Hegel. *Contradictio* v. 2 n . 1. Lisboa: Universidade de Coimbra, 2009.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica*: (excertos). Seleção e tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011.

HEGEL, G. W. F. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 2003.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas II-Filosofia da nat*. Vol. 2. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito,* ou, Direito natural e ciência do Estado em compêndio. Trad. Paulo Meneses [et. al.]. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

HORTA, José Luiz Borges. *Entre o Hegel Racional e o Hegel Real. In:* BAVARESCO, Agemir; MORAES, Alfredo (Orgs.) *Paixão e Astúcia da Razão.*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2013.

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

KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de História do Pensamento Filosófico.* Tradução: Maria de Lourdes Meneses. Rio de Janeiro: FORENSE UNIVERSITÁRIA, 2011.

LUFT, Eduardo. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*. Porto Alegre, EDPUCRS, 1995.

NÓBREGA, Francisco Pereira. *Compreender Hegel*. Petrópolis: Ed. Vozes, 3ª edição, 2005.

PRADO, Eleutério. F. S. *Capitalismo e Contradição,* p. 2. Disponivel em: http://www.fea.usp.br/feaecon/media/fck/File/Eleuterio_Contradicao%20e%20Capitalismo.pdf. Acesso em 25/06/214.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima, SJ. *Escritos de filosofia V*; introdução à ética filosófica 2. São Paulo: Loyola, 2000.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. O especulativo contra o transcendental: Hegel crítico de Fitche. *Revista Opinião Filosófica*. Porto Alegre, v. 04 ; nº. 02, 2013.

8. A LÓGICA DO TRABALHO

BRUNO ALVES RODRIGUES[1]

> *O trabalho alienado é aquele em que desaparece a alegria criadora; o gesto é mecânico e sem ressonância humana, o objeto predomina sobre o ato, de tal sorte que o próprio ato vem a tornar-se objeto, a "coisificar-se", e como tal é tratado. Em suma, na alienação do trabalho dá-se a inversão da dialética do finis operis e do finis operantis. Nela, o finis operis torna-se um fim em si mesmo e impõe tiranicamente as suas exigências: a utilidade, o lucro. Então, o trabalho deixa de ser um mediador autêntico, pois não fundamenta uma verdadeira relação social.* (Lima Vaz)

1. DO SER DO TRABALHO AO TRABALHO EM SUA IDEIA

Ao colocarmos o trabalho como objeto de indagação filosófica, mostramos disposição em superar as fronteiras ínsitas às ciências que se ocupam do estudo desse objeto em sua representação imediata, ou seja, na operacionalidade da transformação da natureza[2].

Será a Lógica a nos conduzir à instância metafísica do trabalho, na medida em que "a lógica coincide pois com a metafísica, a ciência das coisas apreendidas no pensamento, que passavam por exprimir

1 Bruno Alves Rodrigues. Juiz do Trabalho. Possui Graduação (2001), Mestrado (2004) e Doutorado (2019) em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, além de Mestrado (2020) em Educação Tecnológica pelo Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais.

2 "A filosofia não tem a vantagem, de que gozam as outras ciências, de poder pressupor seus objetos como imediatamente dados pela representação; e também como já admitido o método do conhecer – para começar e para ir adiante. Em primeiro lugar, a filosofia tem, de fato, seus objetos em comum com a religião. As duas têm a verdade por seu objeto." (HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 3. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2017a. *v.* I: A *ciência da lógica,* p. 39).

asessencialidades das coisas"[3]. E a essencialidade do trabalho há que ser obtida na busca de sua ideia[4].

A ideia do trabalho representará sua expressão em totalidade física e metafísica[5]. "A ideia só é o verdadeiro por mediação do ser; e, inversamente, que o ser só o é por mediação da ideia."[6] Como bem

3 HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 3. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2017a. *v.* I: A *ciência da lógica,* p. 77.

4 "A lógica é a ciência da ideia pura, ou seja, da ideia no elemento abstrato do pensar." (HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 3. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2017a. *v.* I: A *ciência da lógica,* p. 65). Acerca do termo Ideia, Lima Vaz faz uma síntese do que representa o vocábulo na história da filosofia: "Entre os termos que constituem, há pelo menos 25 séculos, o universo vocabular básico da linguagem filosófica no Ocidente, nenhum apresenta títulos maiores de riqueza semântica e de plurivalência lógica quanto o termo idéa ou seu equivalente eidos. No extraordinário processo de metaforização da linguagem que acompanhou, nos séculos VI e V, o nascimento da Filosofia na Grécia, a metáfora visual foi a que avançou mais longe e, ao cristalizar-se nos termos idea-eidos, nous-noein, permitiu a Platão exprimir com incomparável força persuasiva o anúncio da descoberta do mundo meta-físico ou da descoberta das últimas fronteiras do universo filosófico. De Platão a Descartes a teoria da Idéia, nas suas duas vertentes estruturais, o eidético e o noético, traçou a linha de coerência e de consistência do pensamento filosófico na sucessão do tempo lógico do conceito, vem a ser, na unidade que podemos denominar meta-histórica da história da Filosofia. Essa meta-história, enquanto conduzida logicamente pela teoria da Idéia, conhece seu declínio com o nominalismo tardo-medieval e termina com Descartes. Começa então um novo *eon*, ou uma época estruturalmente nova na história da filosofia. Não obstante nela persistam complexos lingüísticos e temáticos da história anterior, o modelo filosófico que passou desde então a predominar estava fadado a inspirar necessariamente, na medida em que se afastava da linha diretriz da teoria da Idéia, uma filosofia pós-metafísica, muito embora marcada, seja teoricamente, como na metafísica kantiana da Razão prática, seja dramaticamente, como na metafísica nietzscheana do Retorno eterno, por uma irreprimível nostalgia da metafísica da Idéia. A única tentativa que conhecemos, certamente grandiosa, de recuperar de alguma forma a teoria da Idéia no mundo do filosofar pós-cartesiano é a teoria do conceito da Lógica de Hegel, justamente a parte do hegelianismo que se mostrou totalmente inassimilável pela filosofia posterior, como atesta a nossa atual filosofia." (LIMA VAZ, Henrique C. A metafísica da idéia em Santo Tomás de Aquino. *Síntese Nova Fase,* Idéia e existência, Belo Horizonte, FAJE, *v.* 28, n. 90, p. 5-16, 2001, p. 5-6).

5 "Pode-se bem dizer que a Lógica é a ciência do pensar, de suas determinações e leis. Mas o pensar como tal constitui somente determinidade universal ou o elemento no qual está a ideia enquanto lógica. A ideia é o pensar, não como pensar formal, mas como a totalidade, em desenvolvimento, de suas determinações e leis próprias, que a idéia dá a si mesma: [e] não que já tem e encontra em si mesma." (HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 3. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2017a. *v.* I: A *ciência da lógica,* p. 65).

6 HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 3. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2017a. *v.* I: A *ciência da lógica,* p. 149.

observa Perine, "só existe uma dialética, a da razão e do pensamento, não do conhecimento, 'uma dialética do finito na sua totalidade com o infinito'".[7]

A essencialidade do trabalho pode ser inferida a partir da mediação que pelo trabalho se processa em prol da efetividade da liberdade na história de progressão da humanidade do estado de natureza para o de cultura[8]. Para Hegel:

> [...] na medida em que o homem é, como ser-da-natureza, e se comporta como tal, é este um comportamento que não deve ser. O espírito deve ser livre, e ser por si mesmo que é. A natureza, para o homem, é apenas o ponto de partida, que ele deve transformar[9].

Quanto mais nos prendemos à simples representação do trabalho, mais nos distanciamos da ideia absoluta que, por se constituir em substância una[10], se particulariza na verdade[11] desta realidade, na unidade absoluta de seu conceito[12]. E a ideia do trabalho há que ser

7 PERINE, Marcelo. *Filosofia e violência:* sentido e intenção da filosofia de Eric Weil. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 19.

8 "[...] a vida ética, tanto como um crer, um saber imediato, [também] são absolutamente condicionadas pela mediação que se chama desenvolvimento, educação e cultura." (HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 3. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2017a. *v.* I: A *ciência da lógica,* p. 147).

9 HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 3. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2017a. *v.* I: A *ciência da lógica,* p. 86.

10 "A ideia mesma, não há como tomá-la como uma ideia de alguma coisa qualquer; tampouco o conceito simplesmente como conceito determinado. O absoluto é a ideia universal e una, que enquanto julgante se particulariza no sistema das ideias determinadas, que, no entanto, só consistem em retornar à ideia una: à sua verdade. É por esse juízo que a ideia é, antes de tudo, somente a substância una, universal; mas sua efetividade verdadeira, desenvolvida, é ser como sujeito e, assim, como espírito." (HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 3. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2017a. *v.* I: A *ciência da lógica,* p. 349).

11 "A ideia é a verdade, pois a verdade é que a objetividade corresponda ao conceito, não que as coisas exteriores correspondam a minhas representações." (HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 3. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2017a. *v.* I: A *ciência da lógica,* p. 348.)

12 "A ideia é o verdadeiro em si e para si, a unidade absoluta do conceito e da objetividade." (HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 3. ed. São Paulo:

inferida a partir do processo[13] de superação da sua imediatez (ser - produção).

A perspectiva do trabalho como simples dado experimental (ser), como relação de "fazer" de natureza técnica e operacional, para simples atendimento de necessidades, deve ser negada dialeticamente pela essência que projeta a relação do fazer para um agir de efetivação da liberdade, o que vem a consolidar a própria organização sociopolítica na humanidade, dentro de parâmetros regidos pela ideia que comporta o núcleo axiológico desta civilização, qual seja, o "direito ao trabalho universal e livre e à sua adequada remuneração"[14].

Há que se repensar o projeto de futuro de uma civilização centrada na objetividade de um mundo de formas produzidas pela tecnociência e que se regula por meras categorias de utilidade[15], de forma a se

Edições Loyola. 2017a. *v.* I: A *ciência da lógica,* p. 348).

13 "O conceito da vida é a alma, e esse conceito tem o corpo por sua realidade. A Alma, por assim dizer, está difundida em sua corporeidade, de modo que é somente sensível, mas não ainda [um] livre ser-para-si. O processo da vida consiste em superar a imediatez, à qual a vida ainda está presa, e esse processo que por sua vez é ele mesmo um processo, tríplice, tem por seu resultado a ideia na forma do juízo; quer dizer, a ideia enquanto conhecimento." (HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 3. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2017a. *v.* I: A *ciência da lógica,* p. 354).

14 "A nova ideia de Razão se manifesta exatamente na constituição de um tipo de ciência que se funda numa relação de fazer – uma relação técnica ou experimental – entre o homem e o mundo. Como termo desse tipo de relação, o mundo se apresenta como campo de fenômenos que se oferece à atividade conceptualizante e legisladora da Razão e à atividade transformadora da técnica. É sabido que, na tradição da divisão aristotélica do saber, a relação poiética ou técnica com a Natureza constitui uma forma de saber distinta do saber que rege as relações sociais e políticas. Mas na história das sociedades modernas, a relação técnica com a natureza assume uma importância sempre maior. Ela acaba determinando a formação de uma constelação de valores polarizados em torno do problema da satisfação das necessidades, que se torna o problema fundamental da organização sociopolítica. O direito ao trabalho universal e livre e à sua adequada remuneração passa a ser o núcleo axiológico da civilização." (LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia.* 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1993a. *v.* II: Ética e cultura, p. 162).

15 "O fenômeno cultural característico de nossa civilização que foi denominado a "colonização" do mundo da vida sobretudo pela tecnociência atingiu profundamente a tradição do saber ético nas várias culturas e desarticulou nos indivíduos o processo pedagógico de sua integração nos valores e normas do *ethos* que se dava quase sem conflitos em formas diversas de pré-compreensão. O espaço interior onde se formava a experiência da relação normativa entre os valores do *ethos* e as condições e objetivos da ação foi invadido por uma multidão enorme de slogans publicitários dirigidos a excitar o desejo e a exaltar a utilidade de um sem número de produtos. Hedonismo

resgatar o sentido metafísico das proposições que atrelam o trabalho à efetividade da ideia de justiça.[16] Há que se resgatar o sentido metafísico do trabalho em um mundo no qual o "hedonismo e utilitarismo são os códigos axiológicos dos *mass media*, operando eficazmente no sentido da neutralização da experiência ética fundamental que tem lugar no exercício da Razão prática".[17]

O homem que trabalha pelo simples atendimento de necessidade apenas "está no mundo" como "ser", ao passo que aquele que trabalha consciente da efetividade da liberdade por seu agir marca a presençaintencional intencional de sua existência "ideal"[18] como "ser-

e utilitarismo são os códigos axiológicos dos *mass media*, operando eficazmente no sentido da neutralização da experiência ética fundamental que tem lugar no exercício da Razão prática. Assistimos, pois, ao enfraquecimento e ao quase desaparecimento do tipo de conhecimento ético que se exerce na práxis como experiência espontânea da sua racionalidade, ratificada pela tradição ética. Ora, esse conhecimento designa, exatamente, o nível de pré-compreensão (ou de compreensão reflexiva imediata) da própria Razão prática em seu exercício. A perda de sua eficácia persuasiva deve ser apontada, sem dúvida, como uma das causas da anomia ética hoje reinante, sobretudo entre as jovens gerações que crescem desvinculadas dos laços que deveriam prendê-las à tradição ética." (LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia.* São Paulo: Edições Loyola, 2000. *v.* V: Introdução à ética filosófica 2, p. 43).

16 "Para o homem do futuro anunciado pela nossa civilização, o mundo objetivo é e será sempre mais o mundo das formas produzidas pela tecnociência: das formas puras da ciência e da sua materialização nos objetos da técnica. Que esse mundo proclame o fim da metafísica, por declarar-se seu legítimo herdeiro ou por considerar sem-sentido as suas proposições, o que parece claro é que a idade pós-metafísica será cada vez mais caracterizada por essa forma de objetividade posta à disposição do homem e trazendo a marca do seu poder criador. Ora, nesse universo de formas produzidas, ligado estruturalmente às necessidades humanas e regido pela categoria da produção e da utilidade, que lugar poderia estar reservado àquele tipo de saber que, justamente pelo seu caráter desinteressado e por sua evidente inutilidade técnica, Aristóteles julgou dever distinguir rigorosamente de todas a formas do agir e do fazer?" (LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia.* 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1993b. *v.* III: Filosofia e cultura, p. 339).

17 LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia.* São Paulo: Edições Loyola, 2000. *v.* V: Introdução à ética filosófica 2, p. 43.

18 "No nível do espírito ou ainda no ato espiritual enquanto formalmente ato noético-pneumático, o objeto ou o mundo objetivo ao qual o homem se abre por meio desse ato deve ser intencionado em sua existência ideal, que se constitui em norma necessária e objetiva do ato, transcendendo tanto sua contingência empiricamente objetiva (expressão somática) como a sua contingência subjetiva (expressão psíquica)." (LIMA VAZ, Henrique C. *Antropologia filosófica.* 12. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. *v.* I, p. 201).

no-mundo"[19], abrindo-se à amplitude transcendental da manifestação do espírito.[20] Ao tratarmos dessa idealidade, tratamos exatamente do "fundamento das normas do pensamento e da ação que serão codificadas na ciência do próprio pensamento (Lógica), do objeto como ser (Ontologia) e do agir (Ética)"[21].

2. O TRABALHO ENTRE O "MAU INFINITO" E O ABSOLUTO

Perquirir a instância metafísica que se determina a partir do próprio trabalho não se confunde com estabelecer um ideal transcendente, um "além infinito"[22] a orientar o trabalho em sua concretude e finitude.[23] "A alma nem é só finita nem é só infinita, mas é

19 "A passagem do estar-no-mundo para o ser-no-mundo, ou da presença natural para a presença intencional, dá-se aqui no sentido de uma interiorização do mundo ou da constituição de um mundo interior. [...] O domínio do psíquico é, pois, o domínio onde começa o homem interior, e onde começa a delinear-se o centro dessa interioridade, ou seja, a consciência. Desse modo, emerge aqui nitidamente o polo do Eu, uma vez que só se pode falar de consciência se se trata da consciência de um Eu, implicando a reflexividade que permite opor o Eu a seus objetos." (LIMA VAZ, Henrique C. *Antropologia filosófica*. 12. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. *v.* I, p. 191).

20 "Com efeito, em sua estrutura espiritual ou noético-pneumática, o homem se abre, enquanto inteligência (noûs), à amplitude transcendental do bem: como espírito ele é, pois, o lugar do acolhimento e manifestação do Ser e do consentimento ao Ser: capax entis. O espírito não pode, por conseguinte, ser considerado, em sua amplitude transcendental, uma estrutura ontológica do homem irrevogavelmente ligada à sua contingência e finitude, como o são o somático e o psíquico. [...] é pelo espírito que o homem participa do Infinito ou tem indelevelmente gravada em seu ser a marca do Infinito. [...] o homem se mostra um ser de fronteira, passando por ele a linha de horizonte que divide o espírito e a matéria." (LIMA VAZ, Henrique C. *Antropologia filosófica*. 12. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. *v.* I, p. 205).

21 LIMA VAZ, Henrique C. *Antropologia filosófica*. 12. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. *v.* I, p. 210.

22 "A filosofia não vagueia em torno de um tal vazio, e de um simples Além. Aquilo de que a filosofia trata é sempre algo concreto e absolutamente presente. Põe-se também a tarefa da filosofia em responder à questão de como o infinito se decide a sair de si mesmo." (HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 3. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2017a. *v.* I: A *ciência da lógica,* p. 191).

23 "Essa metafísica não era um pensar livre e objetivo, pois não deixava o objeto determinar-se livremente a partir de si mesmo, as o pressupunha como já pronto." (HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 3. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2017a. *v.* I: A *ciência da lógica,* p. 94).

essencialmente tanto uma [coisa] quanto também a outra, e, por isso, nem é uma nem é outra."[24]

As ideologias buscam um ideal objetivo de trabalho a representar permanentemente um "outro"[25] em relação ao trabalho que se nos apresenta na finitude da vida, e com isso recaem na perpetuação daquilo que Hegel denomina de "mau infinito". Nas palavras de Hegel, essa "infinitude é a má ou negativa infinitude, enquanto nada é senão a negação do finito, o qual entretanto nasce também de novo; por isso igualmente não está suprassumido; ou seja, essa infinitude exprime apenas o dever-ser do suprassumir do finito".[26]

As ideologias naturalizam a separação entre ser e dever-ser. Adotam uma postura analítica em relação às razões práticas e teórica[27]. Buscam uma idealidade paralela ao trabalho finito, e não uma idealidade expressiva da verdade deste trabalho que se apresenta[28]. "Contudo, é de grande importância apreender adequadamente o conceito da infinitude verdadeira, e não ficar simplesmente na má infinitude do progresso até o infinito.".[29]

24 HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 3. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2017a. *v.* I: A *ciência da lógica,* p. 95.

25 "Algo se torna um Outro, mas o Outro é, ele mesmo, um Algo; portanto torna-se igualmente um Outro, e assim por diante, até ao infinito." (HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 3. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2017a. *v.* I: A *ciência da lógica,* p. 189).

26 HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 3. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2017a. *v.* I: A *ciência da lógica,* p. 190.

27 "A ideia absoluta é, antes de mais nada, a unidade da ideia teórica e da ideia prática; e assim, ao mesmo tempo, a unidade da ideia da vida e da ideia do conhecimento." (HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 3. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2017a. *v.* I: A *ciência da lógica,* p. 366).

28 "Mas a verdade do finito é, antes, sua idealidade." (HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 3. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2017a. *v.* I: A *ciência da lógica,* p. 193).

29 HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 3. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2017a. *v.* I: A *ciência da lógica,* p. 190. Complementa Hegel em outra passagem que: "o verdadeiro infinito não pode ser considerado como um simples Além do finito, e que, para chegar à consciência desse infinito, temos renunciar àquele "progressus in infinitum". (HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 3. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2017a. *v.* I: A *ciência da lógica,* p. 209).

A história está a demonstrar o permanente insucesso das empreitadas que fixam um paralelo de "dever-ser" voltado a um "novo modelo" de expressividade do trabalho social que supostamente retrataria um "outro" de idealidade. O exercício lógico para buscar a idealidade do trabalho, contudo, não pode desprezar que a idealidade não está no "além"[30], mas na permanente relação[31] de passagem, de suprassunção de algo que, na passagem para o outro, "junta-se consigo mesmo"[32], pelo qual o algo deixa de ser apenas sua imediatez[33] e passa a ser expressivo de sua idealidade[34]. "A idealidade não é algo que haja fora e ao lado da realidade, mas o conceito da idealidade consiste expressamente em ser a verdade da realidade, isto é, que a realidade, posta como é em si, mostra-se ela mesma como idealidade."[35]. Enfim,

30 "Em tal relação, em que o finito está do lado de cá e o infinito, do lado de lá; o primeiro, aquém; o segundo, além, atribui-se ao finito igual dignidade de consistência e de autonomia que ao infinito. Faz-se do ser do finito um ser absoluto." (HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 3. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2017a. *v.* I: A *ciência da lógica,* p. 192).

31 "No ser, tudo é imediato; ao contrário, na essência tudo é relativo." (HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 3. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2017a. *v.* I: A *ciência da lógica,* p. 219). Em outra passagem, explica Hegel que "a essência, como ser que pela negatividade de si mesmo se mediatiza consigo, só é relação a si mesmo enquanto esta é relação a Outro; o qual, porém, não é algo imediatamente como essente, mas como algo posto e mediatizado." (HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 3. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2017a. *v.* I: A *ciência da lógica,* p. 222).

32 "Algo, em seu passar para Outro, só vem a juntar-se consigo mesmo; e essa relação para consigo mesmo, no passar e no Outro, é a verdadeira infinitude. Ou, considerado negativamente: o que é alterado é o Outro; ele se torna o Outro do Outro. Desse modo, o ser é restaurado, mas como negação da negação, e é o ser-para-si." (HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 3. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2017a. *v.* I: A *ciência da lógica,* p. 191).

33 "O ser-para-si, enquanto relação para consigo mesmo, é imediatez." (HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 3. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2017a. *v.* I: A *ciência da lógica,* p. 193).

34 "Essa idealidade do finito é a proposição-capital da filosofia, e toda a verdadeira filosofia é por isso um idealismo. Importa somente não tomar por infinito o que, em sua determinação mesma, logo se torna algo particular e finito. Por esse motivo se chamou a atenção aqui para essa diferença mais acuradamente: depende dela o conceito-fundamental da filosofia, o verdadeiro Infinito." (HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 3. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2017a. *v.* I: A *ciência da lógica,* p. 193).

35 HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 3. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2017a. *v.* I: A *ciência da lógica,* p. 194.

"a essência, portanto, é o ser enquanto aparecer em si mesmo. O absoluto é a essência"[36].

A absolutização do trabalho em sua materialidade ou na instrumentalidade decorrente de sua monetização acaba por lançar o homem à infinita e angustiante busca de saciamento do "ser" com aquilo que nunca deixará de representar um inatingível "outro". Nas palavras de Weil, "o homem do desejo, não deseja isto ou aquilo, ele deseja: a satisfação de um desejo deixa-o necessariamente insatisfeito, porque no momento ele é obrigado a desejar outra coisa".[37]

Eis aqui a expressão do "mau infinito" no que diz respeito ao trabalho contemporâneo. O significado do trabalho deixa de estar centrado em sua essência, na efetividade da liberdade, e passa a se referir a um outro "ser", que se absolutiza num processo de troca desguarnecido de sentido moral. No processo de tecnificação do trabalho, sucumbe-se ao "mau infinito" da perpétua criação de novas necessidades e objetos destinados a satisfazê-las, numa proposição que circunscreve a relação humana a um dado puramente objetivo e que não lhe outorga sentido antropológico[38].

36 HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 3. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2017a. *v.* I: A *ciência da lógica,* p. 222.

37 "O homem pode perfeitamente obter o que desejou e não ser feliz, pois aquele que desejou e aquele que possui não são o mesmo homem. O homem da tradição, o homem do desejo, não deseja isto ou aquilo, ele deseja: a satisfação de um desejo deixa-o necessariamente insatisfeito, porque no momento ele é obrigado a desejar outra coisa. Mas isso é também o que esse homem chega a esquecer. Duas coisas tornam o homem infeliz: o medo e o desejo. Enquanto ele vive na comunidade e na certeza, nem um nem outro o preocupam." (WEIL, Eric. *Lógica da filosofia.* São Paulo: É Realizações Editora, 2012. (Coleção Filosofia Atual, p. 229).

38 "A relação recíproca de dependência entre o homem e o mundo das formas produzidas que, na modernidade é, em proporções cada vez mais vastas, o mundo técnico instaura, por sua vez, um movimento dialético constitutivo da atividade humana na sua intencionalidade poiética: na medida mesma em que o homem, pela produção incessante de formas e objetos técnicos, estende seu domínio sobre a natureza, ele se integra a si mesmo nesse processo de tecnificação, seja oferecendo-se como objeto aos procedimentos técnicos, seja submetendo-se ao "mau infinito" da geração, sem termo previsível, de novas necessidades e de novos objetos destinados a satisfazê-las. Nesse caso, o élan inato do espírito humano para o Absoluto fica aprisionado no universo dos objetos, e seu alimento essencial, que é o ato de existir como perfeição suprema do ser, fica restrito ao existir artificial da multidão das formas produzidas, que não refletem no seu produtor senão as mil faces dele mesmo.

E um desses objetos técnicos acaba por potencializar essa angustiante relação infinita aprisionada ao concreto da vida: o dinheiro. Como bem esclarece Drummond, "na condição de ilimitado, o dinheiro representa a fonte do mal metafísico, porque ele é uma fuga permanente do ato concreto representado no valor de uso imediato".[39]

Há que se recobrar o sentido metafísico do trabalho, aquele absoluto essencial que faz com que o sentido humano perdure pelo trabalho como ação humana por excelência[40].

A simples técnica é neutra axiologicamente. O simples fazer não eleva o homem, em participação vertical, na efetividade do espírito, aprisionando-se o homem numa objetiva participação horizontal. Contudo, "até o presente, pelo menos, não foi demonstrado que o espírito humano possa conviver com essa forma avassaladora de

O homem passa a viver num mundo circunscrito pelos objetos do fazer técnico, objetos que, na sua significação antropológica, não são senão os simulacros da sua finitude e da sua indigência." (LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia.* 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1993b. *v.* III: Filosofia e cultura, p. 341).

39 "[...] como o fim do ato de troca é o valor-de-uso – é o que se pretende ao adquirir um bem –, o dinheiro transformado em fim perde sua substância de meio de troca e ocupa a função do bem ou valor-de-uso. Tomando o lugar do bem, o dinheiro troca a função de meio pela função de fim. Ato, como meio de troca, ele vira potência ou representação de todo valor de uso. Esse dinheiro em potência é a representação do ilimitado que a potência expressa e não significa, na verdade um valor de uso concreto. Na condição de ilimitado, o dinheiro representa a fonte do mal metafísico, porque ele é uma fuga permanente do ato concreto representado no valor de uso imediato. Na conceptualidade metafísica de ilimitado, o dinheiro perde o sentido moral de meio de troca para o qual fora inicialmente convencionado. Por isso, o dinheiro na acepção de fim em si mesmo é a principal face do mal na economia de Aristóteles." (DRUMMOND, Arnaldo Fortes. *Morte do Mercado.* Ensaio do Agir Econômico. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2004, p. 112). Complementa o autor que: "o dinheiro, como expressão de riqueza, introduz o fim sem limite no mundo econômico e subverte o fim intrínseco das profissões, convertendo-se em meio a serviço da acumulação (lucro). Isto subverte as demais atividades profissionais e produtivas, acarretando o desequilíbrio da polis. Na análise de Aristóteles, o dinheiro é o equivalente universal de do bem que exerce fetiche sobre a condição humana como representação ilimitada de riqueza. Essa natureza que o simboliza como valor-de-troca de todas as coisas proporciona a incontrolável obsessão pelo dinheiro, atribuída comumente à fraqueza humana impulsionada pela irracionalidade do desejo". (DRUMMOND, Arnaldo Fortes. *Morte do Mercado.* Ensaio do Agir Econômico. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2004, p. 113).

40 "O essencial é, isto é, ele dura – melhor: é nele que o homem dura, que o homem se mantém aí." (WEIL, Eric. *Lógica da filosofia.* São Paulo: É Realizações Editora, 2012. Coleção Filosofia Atual, p. 167).

"mau infinito" (Hegel) representada pela multiplicação incessante de objetos dentro do mesmo padrão técnico"[41].

Como bem sintetiza Lima Vaz, essa participação meramente horizontal representa um "processo linear cumulativo seguido pela razão operacional ou instrumental, que é incapaz, por si mesma, de avaliar, ordenar e hierarquizar em termos de valores autenticamente humanos seus próprios produtos"[42]. Conclui o filósofo, assim, neste

41 "No sistema simbólico da modernidade, a participação vertical tende a desaparecer, na medida em que o horizonte da imanência torna-se, para o homem moderno, o único horizonte englobante de toda a realidade. Esse predomínio do modelo de participação horizontal é ratificado pelas formas de racionalidade que se impõem a partir do século XVII e que têm como paradigma a racionalidade matemática. Desta sorte, a matemática substitui a metafísica como scientia rectrix da razão moderna. Obedecerá essa substituição a uma lógica inerente à própria natureza do novo tipo de razão? É essa uma questão a ser discutida. Como quer que seja, o fato é que a neutralidade axiológica da razão matemática levanta, diante do homem moderno, um dos seus desafios mais dramáticos. A densa rede simbólica que envolve o enorme corpo, em contínuo crescimento, da cultura material do mundo moderno é formada pelo entrelaçamento de múltiplas formas de racionalidade, teóricas, práticas e técnicas. Essas, por sua vez, continuamente se diferenciam, consagrando o triunfo da especialização e a aparente obsolescência das grandes visões sinóticas estruturadas segundo o modelo da participação vertical. Com efeito, o predomínio das racionalidades construídas segundo o modelo horizontal de participação, e cujo padrão de racionalidade é a racionalidade matemática, implica uma reorganização da realidade na forma de modelos abstratos que, submetidos a complexos procedimentos de verificação e devidamente comprovados, passam a traduzir, numa sucessão rigorosamente homogênea de casos, determinado aspecto da realidade. A indiscutível eficácia operacional desse procedimento provocou uma gigantesca transformação das condições materiais da vida humana e do próprio universo "objetivo" nos últimos quatro séculos. Mas a esse lado brilhante da moeda corresponde o outro mais escuro. O paradigma fundamental do modelo de participação horizontal é o todo quantitativo, no qual as partes são homogêneas à natureza do todo e, como tais, sempre potencialmente divisíveis. Ora, até o presente, pelo menos, não foi demonstrado que o espírito humano possa conviver com essa forma avalassadora de "mau infinito" (Hegel) representada pela multiplicação incessante de objetos dentro do mesmo padrão técnico. Aqui reside, sem dúvida, uma das causas do "mal estar da modernidade", provocado, entre outros, por dois importantes fenômenos nascidos ambos do predomínio do modelo horizontal de participação: em primeiro lugar, o processo linear cumulativo seguido pela razão operacional ou instrumental, que é incapaz, por si mesma, de avaliar, ordenar e hierarquizar em termos de valores autenticamente humanos seus próprios produtos. Esses permanecem submetidos ao único valor exatamente adequado à homogeneidade da participação horizontal: o valor econômico." (LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia.* São Paulo: Edições Loyola, 2002b. *v.* VII: Raízes da modernidade, p. 189-190).

42 LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia.* São Paulo: Edições Loyola, 2002b. *v.* VII: Raízes da modernidade, p. 189-190

contexto de neutralidade axiológica, que o trabalho, a produção, os produtos "permanecem submetidos ao único valor exatamente adequado à homogeneidade da participação horizontal: o valor econômico".[43]

O valor econômico não representa essência de ordenação e de realização de uma vida humana plena de sentido[44]. A produção material que gera uma acumulação do "ter" é o que empresta sentido "à aventura humana sobre a terra"[45]. Não é o "ter" que define o "ser", embora marche neste sentido um futuro que já se faz presente numa patente crise de civilização.

O mal se nos apresenta exatamente como essa "privação da ordenação ao fim devido"[46]. O mal está na "negação da ordem e

43 LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia.* 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012. *v.* VI: *Ontologia e história,* p. 189-190.

44 "Mesmo sob a determinação da nova forma de existir segundo a norma da tecnociência, permanece a interrogação em torno das regiões mais profundas do nosso ser, onde as limitações epistemológicas e metodológicas das ciências humanas as impelem de chegar. Nessas regiões nasce e aflora no solo da nossa consciência a questão eminentemente metafísica sobre o próprio sentido da vida, sobre as razões de viver, enfim sobre aquelas que Ortega y Gasset denominou as ultimidades da existência." (LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia.* São Paulo: Edições Loyola, 2002b. *v.* VII: Raízes da modernidade, p. 255).

45 "Não é, pois, no terreno da produção dos bens materiais e da satisfação das necessidades vitais que a crise profunda se delineia. É no terreno das razões de viver e do fim capazes de dar sentido à aventura humana sobre a terra. Em suma, a crise da civilização num futuro que já se anuncia no nosso presente, não será uma crise do ter mas uma crise do ser. Será um conflito *dramático* não apenas nas consciências individuais mas igualmente na consciência social entre sentido e não-sentido." (LIMA VAZ, Henrique C. Ética e razão moderna. *Síntese Nova Fase,* Belo Horizonte, FAJE, *v.* 22, n. 68, p. 53-84, 1995, p. 55).

46 "A ordem e finalidade, que têm como pressuposto a consistência e autonomia relativa das naturezas, integradas pela sua essência e pelo seu operar, ou seja, pelo seu esse, na ordenação dinâmica do universo para o Ipsum Esse subsistens, permitem pensar o acaso e o mal como simples privação ou não-ser ou como deficiência do ser. Acaso e mal designam, portanto, um hiato ontológico na finitude do universo e, no caso do mal, na finitude falível do livre arbítrio nos seres racionais. Esse hiato pode ser caracterizado como ausência de um concurso normal de causas para produzir um efeito positivo (per se), vindo em seu lugar um efeito acidental (acaso), ou uma privação da forma devida à reta ordenação do ato voluntário ao seu fim (mal). Não possuindo, pois, uma causa formal, o mal carece igualmente de uma causa final (Ia., q. 49, a. 1 c.). É privação da ordenação ao fim devido." (LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia.* São Paulo: Edições Loyola, 2002b. *v.* VII: Raízes da modernidade, p. 208).

finalidade que conferem ao universo sua consistência ontológica"[47]. "Ordem e finalidade são correlativos"[48] e consubstanciadores da essência, esta princípio intrínseco da ação de cada ser finito[49]. O trabalho que efetiva a liberdade alimenta o espírito, ao passo que a simples ocupação do universo humano por um operar cada vez mais técnico não sacia a fome do ser que pretenda representar expressão mais alta da inteligência e do amor[50]. Lima Vaz sintetiza, assim, a situação do ser entre o Absoluto e o "mau infinito":

Sem memória permanente do ser que é, independentemente da nossa intervenção na sua realidade original, e sem o reconhecimento do dinamismo ontológico fundamental que orienta os seres para o Absoluto do ser ou o múltiplo para o Uno – tarefa sempre recomeçada

47 "Mas o ser espiritual, inteligente e livre, está permanentemente face a face, no seu conhecimento e no seu agir, com o temeroso abismo do não-ser, o abismo do mal, ou seja, com a negação da ordem e finalidade que conferem ao universo sua consistência ontológica. Tal o drama que envolve todo o universo e que se desenrola no coração do caminho da volta ao Princípio. O desenlace positivo desse drama tem lugar com o prevalecer da ordem e finalidade que, na orientação dinâmica ao Princípio, nele reconhecem a Fonte do imenso fluxo do esse. Com efeito, a manifestação da intelegibilidade radical da existência, na sua ordenação ao Princípio como sua origem, adquire seu estatuto definitivo quando o caminho para o Princípio passa pela realização reflexiva ou inteligente da ordem e pela intenção formal do fim." (LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia.* São Paulo: Edições Loyola, 2002b. *v.* VII: Raízes da modernidade, p. 215).

48 "Ordem e finalidade são noções correlativas. Toda disposição segundo uma determinada ordem tem em vista um fim, seja estático, como estar disposto em ordem, seja dinâmico, quando a ordem é condição para a obtenção de um fim." (LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia.* São Paulo: Edições Loyola, 2002b. *v.* VII: Raízes da modernidade, p. 208).

49 "O fundamento da ordem e da finalidade em cada ser finito é o princípio intrínseco que o constitui como tal, a essência." (LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia.* São Paulo: Edições Loyola, 2002b. *v.* VII: Raízes da modernidade, p. 209).

50 "Que forma do existir irá saciar a fome do ser que se eleva das camadas mais profundas do espírito humano no seu élan incoercível para as expressões mais altas da inteligência e do amor? Nossos semelhantes no século XXI viverão talvez mais dramaticamente do que nós essa interrogação, na medida em que seu universo humano será cada vez mais ocupado pelos objetos técnicos em incessante produção. Irá a objetividade técnica oferecer-se, finalmente, como único alimento à carência metafísica do nosso espírito? Ao contrário, tudo nos leva a crer que, em meio à abundância sem fim dos objetos técnicos, mais aguda se fará no ser inteligente e livre a fome de um alimento mais substancial para o espírito." (LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia.* São Paulo: Edições Loyola, 2002b. *v.* VII: Raízes da modernidade, p. 266-267).

da metafísica – o espaço fica livre para o domínio do saber puramente operacional e, consequentemente, para a plena manipulação técnica da realidade, sem outra regra senão os fins imediatos da utilidade e da satisfação das necessidades, lançadas essas no processo sem fim do "mau infinito" (Hegel). Em outras palavras, desaparecida aos olhos da razão a medida axiológica da realidade em cujo horizonte se eleva a idéia do ser como bem em si, não resta ao agir humano senão a errância no espaço anômico do niilismo. A civilização que se anuncia no século XXI será uma civilização eminentemente científico-tecnológica. Será, portanto, normalmente, uma civilização na qual os problemas éticos formarão a chave de abóbada do universo simbólico.[51]

3. O CONCEITO DE TRABALHO E O TRABALHO NO CONCEITO

O conceito[52] de trabalho transcende a exterioridade de seu "ser", a exterioridade do produzir. Para alcançá-lo, há que se suprassumir[53] este imediato[54]. Para compreendermos a verdade do trabalho, há que se negar, em movimento dialético[55], a imediatidade de sua representação,

51 LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia.* São Paulo: Edições Loyola, 2002b. *v.* VII: Raízes da modernidade, p. 283.

52 "Só o conceito é o verdadeiro, e, mais precisamente, é a verdade do ser e da essência; estes dois, fixados em seu isolamento para sio mesmos, são por isso a considerar como não-verdadeiros: o ser, porque só ele enfim é o imediato; e a essência, porque só ela, enfim, é o mediatizado. Poder-se-ia levantar quanto a isso a questão: por que, sendo assim, se começa pelo não verdadeiro, e não logo pelo verdadeiro? A isso serve por resposta a verdade, justamente como tal, tem de verificar-se, verificação que aqui, no interior do lógico, consiste em que o conceito se mostre como o que é mediatizado por si mesmo e consigo mesmo, e por isso, ao mesmo tempo, como o verdadeiramente imediato." (HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 3. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2017a. *v.* I: A *ciência da lógica,* p. 169-170).

53 "O momento dialético é o próprio suprassumir-se de tais determinações finitas e seu ultrapassar para suas opostas." (HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 3. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2017a. *v.* I: A *ciência da lógica,* p. 162).

54 "O espírito não é simplesmente um imediato, mas contém essencialmente em si o momento da mediação." (HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 3. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2017a. *v.* I: A *ciência da lógica,* p. 85).

55 "Constitui um lado capital da lógica a intelecção de que a natureza do pensar mesmo é dialética, de que o pensar enquanto entendimento deve necessariamente cair no negativo de si mesmo – na contradição." (HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 3. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2017a. *v.* I: A *ciência da lógica,* p. 51).

inferindo-se sua essência e o movimento de progressão a seu conceito (em sentido especulativo)[56]. A filosofia, portanto, "põe, no lugar das representações, pensamentos, categorias e, mais precisamente, conceitos"[57]. Em outras palavras, "a filosofia não faz outra coisa que transformar representações em pensamentos; mas depois disso, é verdade, transforma os simples pensamentos em conceitos"[58].

Alcançar o conceito de trabalho equivale a alcançar "a verdade do ser e da essência" do trabalho.[59] O conceito de trabalho está na liberdade[60], que, por meio de seu processo, com toda a determinidade, se realiza[61].

56 "A Lógica especulativa contém a Lógica e a Metafísica de outrora; conserva as mesmas formas-de-pensamento, leis e objetos, mas ao mesmo tempo aperfeiçoando e transformando com outras categorias. Deve-se distinguir do conceito, em sentido especulativo, o que é chamado conceito. É no último sentido, unilateral, que se pôs e repetiu milhares e milhares de vezes, e se erigiu em preconceito, que o infinito não pode ser compreendido por meio de conceitos." (HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 3. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2017a. *v.* I: A *ciência da lógica,* p. 49).

57 HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 3. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2017a. *v.* I: A *ciência da lógica,* p. 42.

58 HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 3. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2017a. *v.* I: A *ciência da lógica,* p. 71.

59 HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 3. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2017a. *v.* I: A *ciência da lógica,* p. 288.

60 "O conceito é o [que é] livre, enquanto potência substancial essente para si, e é totalidade, enquanto cada um dos momentos é o todo que ele [mesmo] é, e é posto com ele como unidade inseparável; assim, na sua identidade consigo, o conceito é determinado em si e para si." (HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 3. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2017a. *v.* I: A *ciência da lógica,* p. 292).

61 "O conceito, enquanto é a forma absoluta mesma, é toda a determinidade, mas tal como ela é em sua verdade. Embora seja também abstrato, o conceito é o concreto; certamente o pura e simplesmente concreto, o sujeito como tal." (HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 3. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2017a. *v.* I: A *ciência da lógica,* p. 299).

Aparece a substância da essência[62] liberdade no fenômeno do trabalho[63], como melhor abordaremos no próximo capítulo da tese. Nesse fenômeno, "o que é interior está também presente exteriormente, e vice-versa; o fenômeno nada mostra que não esteja na essência; e nada está na essência que não seja manifestado"[64].

Buscar a essência do trabalho não equivale a buscar algo puramente interior.[65] A exterioridade da ação humana representa o que o homem também é em seu interior[66]. Para Hegel, "o homem ético é consciente do conteúdo do seu agir como de algo necessário que é válido em si e para si, e com isso sofre tão pouco prejuízo em sua liberdade, que essa se torna antes, por essa consciência, a liberdade rica e efetiva de conteúdo"[347]

A ação que efetiva a liberdade tem sua materialidade suprassumida pelo espírito, "e [enquanto] essa suprassunção se

62 "A essência, enquanto é o ser que foi para-dentro-de-si, ou essente dentro-de-si. Aquela reflexão, seu aparecer dentro de si mesmo, constitui sua diferença em relação ao ser imediato, e é a determinação própria da essência. Quando falamos da essência, distinguimos dela o ser enquanto imediato que consideramos, com vista à essência, como uma mera aparência." (HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 3. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2017a. *v.* I: A *ciência da lógica,* p. 233).

63 "A essência deve aparecer. Seu aparecer é nela o suprassumir de si mesma em direção da imediatiez que como reflexão-sobre-si é tanto consistência (matéria) quanto é forma, reflexão-sobre-Outro, consistência que se suprassume. O aparecer é determinação, mediante a qual a essência não é ser, mas essência; e o aparecer desenvolvido é o fenômeno. A essência, portanto, não está atrás ou além do fenômeno; mas, porque é essência que existe, a existência é fenômeno." (HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 3. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2017a. *v.* I: A *ciência da lógica,* p. 250).

64 HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 3. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2017a. *v.* I: A *ciência da lógica,* p. 261.

65 "É um erro habitual da reflexão tomar a essência como algo simplesmente interior. Se tomada simplesmente assim, então essa consideração é também uma consideração puramente exterior, e essa essência é abstração exterior vazia." (HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 3. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2017a. *v.* I: A *ciência da lógica,* p. 261).

66 "O homem, tal como é exteriormente, isto é, em seus atos (não, decerto, em sua exterioridade puramente corporal), [assim também] é interiormente. E se é virtuoso, moral, etc. – e se seu exterior não é idêntico a isso – então um é tão oco e vazio quanto o outro." (HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 3. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2017a. *v.* I: A *ciência da lógica,* p. 262).

consuma na substância da alma, a alma emerge como idealidade de tudo o que é material".[67]

A intencionalidade moral de um trabalho representativo de ação livre acaba por atrelar o atingimento da perfeição da produção com o atingimento da perfeição do homem que opera. Como bem sintetiza Lima Vaz, "na práxis a perfeição ou a realização do melhor, que é o fim do agente moral, é, em primeiro lugar, a perfeição do próprio agente"[68]. Supera-se a distinção entre pensamento e ação exterior, ser e dever-ser, alcançando-se o conceito. Enfim, apresenta-se como verdade que

67 "A filosofia da natureza nos ensina como a natureza suprassume gradualmente sua exterioridade; como a matéria, já pelo peso, refuta a autonomia do singular, do múltiplo; e como essa refutação, iniciada pelo peso, e ainda mais pela luz simples, indissociável, é consumada pela vida animal, pelo ser-que-sente; porque esse nos revela a onipresença da alma uma em todos os pontos de sua corporeidade e, por conseguinte, o ser-suprassumido do fora-um-do-outro da matéria. Enquanto desse modo tudo o que é material é suprassumido pelo espírito essente em si, operante na natureza, e [enquanto] essa suprassunção se consuma na substância da alma, a alma emerge como idealidade de tudo o que é material, como toda imaterialidade, de modo que tudo o que se chama matéria – por mais que simule autonomia ante a representação – é conhecido como algo que-não-tem-autonomia ante o espírito." (HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2017b. *v.* III: A filosofia do espírito, p. 46).

68 "O finalismo da práxis é voltado para a perfeição do sujeito operante, o finalismo da techne para a perfeição da obra a ser produzida. É claro que esses dois finalismos estão entrelaçados na unidade complexa do operar humano que envolve sempre o homem todo: assim, uma intenção moral deve estar presente no trabalho do artífice e, por outro lado, a intenção do agente moral deve levar em conta as condições objetivas da realidade na qual sua ação irá exercer-se. Em outras palavras, na práxis a perfeição ou a realização do melhor, que é o fim do agente moral, é, em primeiro lugar, a perfeição do próprio agente. Sua ação tem seu fim em si mesma, é um movimento que se completa na imanência (in-manere, permanecer em...) do sujeito que o causa, nele realiza-se a perfeição (energia) que o caracteriza como tal: assim no ato de ver realiza-se a perfeição do olhar, segundo o exemplo de Aristóteles. Por sua vez, na techne a perfeição que o ato de produzir tem em vista é a obra a ser produzida. O ato de produzir é um movimento que se completa na exterioridade do produto, sendo, como tal, um movimento transiente (trans-ire, passar além...). Essas duas propriedades fundamentais definem os dois modos distintos do operar humano, delimitando os campos respectivos do ético e do técnico. O enfraquecimento ou mesmo o desaparecimento dessa distinção na cultura contemporânea significa, finalmente, a perda da especificidade ética de nossas ações e a tirania do produzir nas relações humanas." (LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia.* 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002a. *v.* IV: Introdução à ética filosófica 1, p. 69-70).

supera "todas as formas de dualidade – a do sujeito e objeto, forma e conteúdo, ideal e real".[69]

A autoexpressão do homem reside exatamente no agir ético que faz corresponder seu operar com seu "ser".[70] A ética é a ciência desta razão prática, pela qual verificamos a expressão de normas e fins no agir humano[71]. Sem as razões normativas do agir, o trabalho representaria mero fazer expressivo de uma habilidade técnica animal[72]. Como salienta Lima Vaz, "a primeira experiência de nosso agir como ato humano no-lo mostra dotado de duas características essenciais: é um ato razoável e é livre".[73]

69 SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel.* São Paulo: Loyola, 1996, p. 209.

70 "O auto-exprimir-se no *logos* é o primeiro e fundamental ato humano e que define, portanto, como viu Aristóteles, o ser humano enquanto tal, de acordo com o axioma que estabelece a correspondência ontológica entre ser e operar. O ser humano, pois, é ou existe como auto-expressão e se exprime efetivamente seja nas estruturas elementares do seu ser (corpo próprio, psiquismo, espírito) seja nas relações elementares que o abrem à realidade e permitem, na reflexão ou retorno sobre si mesmo, constituir-se em sua identidade (objetividade, intersubjetividade e transcendência), nelas realizando-se e auto-exprimindo sua unidade profunda como pessoa." (LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia.* São Paulo: Edições Loyola, 2000. *v.* V: Introdução à ética filosófica 2, p. 17).

71 "O que caracteriza o agir ético, objeto da Ética, é a presença de uma forma de razão na qual se exprimem as normas e os fins do próprio agir. A razão é, então, essencialmente prática, ou seja, ordenada à ação (práxis) e não simplesmente ao conhecimento. A Ética, pois, sendo a ciência do *ethos*, é a ciência da razão prática." LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia.* São Paulo: Edições Loyola, 2000. *v.* V: Introdução à ética filosófica 2, p. 25).

72 "A pré-compreensão das regras primitivas do fazer que caracterizam o homo habilis admite analogias com as habilidades técnicas do animal, ao passo que o agir é atributo exclusivo do homo sapiens. Nele está inscrita, mesmo em suas formas mais rudimentares, a pré-compreensão das razões normativas do agir." LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia.* São Paulo: Edições Loyola, 2000. *v.* V: Introdução à ética filosófica 2, p. 28-29).

73 "A primeira experiência de nosso agir como ato humano no-lo mostra dotado de duas características essenciais: é um ato razoável e é livre. Por um lado, o ato humano é auto-explicativo ou contém suas próprias razões, ou seja, as razões que o agente faz suas quaisquer que sejam as origens delas. Por outro lado, é autodeterminativo, ou seja, por ele o sujeito agente determina os fins do próprio agir. Em outras palavras, a práxis, enquanto guiada pela razão prática, contém em si mesma sua lógica e sua teleologia. Nisso consiste a sua enérgeia, a perfeição que por ela advém ao sujeito." (LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia.* São Paulo: Edições Loyola, 2000. *v.* V: Introdução à ética filosófica 2, p. 33).

O conceito de trabalho está atrelado à efetividade de uma ação ética, um ato verdadeiramente "humano no qual o indivíduo se empenha a partir das camadas mais profundas de seu ser no exercício de suas intransferíveis capacidades de pensar e decidir".[74] A verdade do trabalho, ou o trabalho em seu conceito, não está, assim, no mero fazer operacional, mas sim na ação ética expressiva da autoprodução do homem[75].

4 A DIALÉTICA DO TRABALHO

A negação do "em si" do mundo "se opera concretamente no trabalho e na prática social (o trabalho nega o mundo em si e o afirma para o homem; e a prática social institucionaliza esta afirmação)"[76].

O conceito de trabalho não se expressa, propriamente, na transformação da natureza que se opera por um ato de consciência, mas sim na estrutura dialética que se estabelece entre "consciências pela mediação da natureza (do mundo) transformada pela práxis humana"[77].

---

74 LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia.* São Paulo: Edições Loyola, 2000. *v.* V: Introdução à ética filosófica 2, p. 45).

75 "Hegel entende a autoprodução do homem como um processo, um objetivar-se como um opor-se, como alienação e como supressão dessa alienação; que ele, portanto, apreende a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, o homem verdadeiro porque homem real, como resultado de seu próprio trabalho." (LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia.* 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012. *v.* VI: *Ontologia e história,* p. 142).

76 LIMA VAZ, Henrique C. Consciência e realidade nacional. *Síntese Política Econômica Social*, Rio de Janeiro, *v.* 4, n. 14, p. 92-109, 1962, p. 100.

77 "Logo, a realidade que se reflete na consciência situada num dado momento do processo histórico, não é a realidade que se opõe à consciência no seu teor puramente objetivo de mundo (ver a citação acima dc II, 66), é a realidade penetrada de consciência ou seja mediatizada já pelo trabalho e pela prática social depositados no curso anterior do processo. Por esta razão, numa concepção verdadeiramente dialética do processo histórico, a realidade não se reflete propriamente, mas é comunicada entre as consciências pela mediação da natureza (do mundo) transformada pela práxis humana. É que, na verdade, a realidade só se revela como estrutura dialética quando a razão se aplica à compreensão do universo humano, isto é, da História. Ora, o problema aqui não é o da relação dialética entre o mundo e a consciência, mas das consciências entre si pela mediação do mundo humanizado pela práxis." (LIMA VAZ,

A dialética histórica se estabelece entre as significações humanas que se estabelecem em relação ao conteúdo material do mundo, significações essas que são comunicadas entre as consciências[78]. O trabalho representa um mediador significante do mundo, num esquema de dialética intersubjetiva pelo qual as consciências não são simplesmente condicionadas[79] pelo mundo, mas sim se reconhecem e se afirmam livremente, uma perante a outra. Como esclarece Salgado, "a verdade nesse caso não pertence a uma relação do intelecto com a coisa, disciplinada no âmbito da Lógica Formal, mas da lógica dialética, concernente à própria estrutura da realidade em movimento"[80]. Nas palavras de Adorno, "o trabalho apenas se torna trabalho como algo

Henrique C. Consciência e realidade nacional. *Síntese Política Econômica Social*, Rio de Janeiro, *v.* 4, n. 14, p. 92-109, 1962, p. 98).

78 "O mundo possui, é certo, uma significação objetiva que lhe é imanente: êle existe independentemente da consciência. Mas a significação objetiva do mundo, objeto da descoberta progressiva do pensamento científico, não é dialetizável imediatamente em termos de processo histórico. A significação do mundo deve ser negada como em si e afirmada como para o homem ou para a liberdade, e só através deste movimento de negação e recuperação é assumida na dialética da história. É verdade que esta negação se opera concretamente no trabalho e na prática social (o trabalho nega o mundo em si e o afirma para o homem; e a prática social institucionaliza esta afirmação); mas a dialética histórica não se estabelece entre o conteúdo material do mundo, objeto da praxis, e sim entre as significações deste conteúdo que as consciências se comunicam. A dialética da história é uma dialética da intersubjetividade. Vale dizer que a trama real da história é constituída pela sucessão dialética das formas desta comunicação que exprimem, em determinada fase do processo histórico, a significação do mundo para o homem e, portanto, a significação do homem para o homem pela mediação do mundo. Desta sorte, o ser da história é constituído pelas significações humanas que a dialética das consciências encarna no conteúdo material da praxis: este conteúdo funda objetivamente tais significações mas não as reflete simplesmente: elas são uma criação especificamente humana." (LIMA VAZ, Henrique C. Consciência e realidade nacional. *Síntese Política Econômica Social*, Rio de Janeiro, *v.* 4, n. 14, p. 92-109, 1962, p. 100).

79 "A dialética do processo histórico como dialética da comunicação das consciências pela mediação — e não pelo condicionamento determinante ou pelo simples reflexo — do mundo. Não vemos como uma dialética pode se articular se o processo histórico é concebido como um desenvolvimento linear em termos de fatores condicionantes ou determinantes e consciência condicionada, segundo uma escala a partir de zero da conscientização de tais fatores." (LIMA VAZ, Henrique C. Consciência e realidade nacional. *Síntese Política Econômica Social*, Rio de Janeiro, *v.* 4, n. 14, p. 92-109, 1962, p. 100).

80 SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico ou da metafísica do objeto* – a igualdade. Belo Horizonte: Del Rey, 2018, p. 20.

para um outro, como algo comensurável com os outros, como algo que transcende a contingência do sujeito eternamente individual"[81].

Admitir simples condicionamento da consciência pela materialidade da produção, pela mera externalidade do trabalho, representaria legitimar um patente processo de alienação, pelo qual um "outro" material definiria o "ser" essencial, e não um "ser" que pronunciaria sua essência a partir de um processo de reconhecimento em dialética intersubjetiva mediada pelo trabalho, que "se torna a própria forma de reflexão, um ato puro do Espírito, sua unidade produtiva"[82].

A crise da modernidade está associada exatamente a essa era de absolutização de referenciais ínsitos à mera operacionalidade instrumental da realidade, em uma suposição de que estes dados estariam aptos a nortear a consciência humana. Podemos citar vários exemplos desta atitude: a) a consolidação de um sistema de justiça que pressupõe que a ação humana deve ser orientada pelo instrumental coercitivo da pena, da sanção, e não pelos valores igualdade e liberdade; b) a consolidação de reformas trabalhistas que pautam uma organização social do trabalho orientada pela pura necessidade dos trabalhadores, descompromissada com princípios protetivos garantidores da dignidade humana.

A consciência humana, contudo, não deveria ser marcada pelo medo (na pretensão de se pautar o convívio social por um sistema punitivo) ou pela fome (numa organização social de trocas orientada pela pura necessidade alimentar). Se a ação humana é determinada pela força ou pela necessidade fisiológica, ela é alienada[83], por

81 ADORNO, Theodor W. *Três estudos sobre Hegel.* São Paulo: Editora Unesp, 2013, p. 91.

82 ADORN O, Theodor W. *Três estudos sobre Hegel.* São Paulo: Editora Unesp, 2013, p. 94.

83 "Na verdade, compreendemos a importância decisiva da superação do colonialismo e de todas as formas de imperialismo para que a história avance no processo de desalienação de grandes massas humanas e, portanto, do reconhecimento das consciências, que é o seu movimento essencial. Admitimos que a efetivação deste processo esteja vinculada praticamente à libertação política e ao desenvolvimento econômico das nações coloniais e subdesenvolvidas que configuram num plano empírico ou de fato, a situação histórica daquelas massas. Mas não vemos que a inteligibilidade do processo esteja vinculada dialeticamente, ou seja, por necessidade

suposto, e não reconhecida sob alicerce dos valores igualdade e liberdade. A questão é muito bem sintetizada por Lima Vaz, que afirma que a "tragédia no ético" ("Sistema da vida ética", 1802) surge da oposição entre a satisfação das necessidades (liberdade como arbítrio) e a totalidade ética, oposição que começa a ser superada com a universalização do trabalho livre"[84].

O trabalho livre, assim, representa esfera da sociedade civil apta a orientar a transição do homem de sua condição privada (*bourgeois*) para a cidadã. Elucida mais uma vez Lima Vaz que:

> [...] o universal abstrato da liberdade (PhR § 6) é particularizado pela necessidade subjetiva e a satisfação objetiva, o que se dá pela mediação do trabalho (PhR § 196 e § 197). O retorno à universalidade tem lugar através da interdependência universal na satisfação das necessidades.[85]

A dialética do trabalho alicerça base para superação do nível do arbítrio estabelecido pelo domínio puro da necessidade, afirmando-se nesta processualidade a interdependência correlata a uma universalidade. O reconhecimento mediado pelo trabalho representa alicerce constitutivo da sociedade civil, representando esta "um

genética, à "realidade nacional" e às suas "formas" de consciência. Ela se origina e se desenvolve através de uma dialética das consciências opostas pela divisão social do trabalho em termos de "vontade de poder" (dialética do senhor e do escravo) e pela conseqüente relação de dominação. Esta aliena o homem a ela submetido, na condição de objeto ou instrumento que produz mas não se humaniza pelo trabalho e não tem, portanto, a possibilidade de tornar-se sujeito da relação inter-humana do reconhecimento, que é a relação essencial do ser histórico. Logo, a inteligibilidade do processo histórico deve apontar o caminho para a supressão desta alienação e para a comunicação universal das consciências que se dará pela distribuição socialmente justa do produto do trabalho. É nesta linha que o colonialismo e o subdesenvolvimento podem ser integrados numa dialética explicativa da história, aquela que define a relação imperialista de dominação e a possibilidade da sua supressão." (LIMA VAZ, Henrique C. Consciência e realidade nacional. *Síntese Política Econômica Social*, Rio de Janeiro, *v.* 4, n. 14, p. 92-109, 1962, p. 105).

84 LIMA VAZ, Henrique C. Sociedade civil e estado em Hegel. *Síntese Nova Fase,* Belo Horizonte, FAJE, *v.* 7, n. 19, p. 21-29, 1980, p. 23.

85 LIMA VAZ, Henrique C. Sociedade civil e estado em Hegel. *Síntese Nova Fase,* Belo Horizonte, FAJE, *v.* 7, n. 19, p. 21-29, 1980, p. 25.

conceito tão essencial quanto o de Espírito. Nela, enquanto unidade dos sujeitos que reproduzem por meio do seu trabalho da vida da espécie, o Espírito se torna objetivo"[86]. Nas palavras de Hegel, "a eticidade é a plena realização do espírito objetivo, a verdade do espírito subjetivo e do espírito objetivo mesmos"[87]. As unilateralidades dos espíritos objetivo (liberdade externada na realidade) e subjetivo (liberdade do sujeito em autodeterminar-se) são suprassumidas, de forma que a liberdade subjetiva passa a se apresentar e se expressar como "vontade racional universal em si e para si, que tem na consciência da subjetividade singular seu saber sobre si mesma e a disposição, assim como tem ao mesmo tempo sua ativação e efetividade imediata, universal, como costume [*ethos*]"[88]. A ética estará radicada numa "substância que se sabe livre, em que o dever-absoluto é igualmente ser, tem efetividade como espírito de um povo"[89].

Os processos dialéticos de formação do *ethos* em geral, bem como os de consolidação do universal concreto (direito) são imbricados[90], pelo que o próprio Estado se apresentará como "o resultado dialético (PhB § 256 e Anm.) ou a realidade efetiva (.Wirklichkeit) da idéia ética (PhB § 257). Na lógica imanente à dialética do Espírito objetivo ou da sociedade, é o momento da universalidade concreta (§ 258 e Anm.)"[91].

86 ADORNO, Theodor W. *Três estudos sobre Hegel.* São Paulo: Editora Unesp, 2013, p. 93.

87 HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2017b. *v.* III: A filosofia do espírito, p. 294.

88 HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2017b. *v.* III: A filosofia do espírito, p. 294.

89 HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2017b. *v.* III: A filosofia do espírito, p. 294.

90 "[...] os processos dialéticos, seja de formação do *ethos* em geral, seja do direito objetivo e subjetivo especificamente, mostram-se em constante inter-relação e nunca de forma linear, o que seria, inclusive, contraditório à dialética do seu próprio movimento." (LIMA VAZ, 2002c, p. 20).

91 LIMA VAZ, Henrique C. Sociedade civil e estado em Hegel. *Síntese Nova Fase,* Belo Horizonte, FAJE, *v.* 7, n. 19, p. 21-29, 1980, p. 26.

CONCLUSÃO

A crise da modernidade está associada à ruptura com a Lógica do Trabalho. Consolida-se uma visão reificada do ser humano, que vale o que produz, numa "lógica" induzida e reafirmada a partir da dialética do produzir-usar, que veio a substituir a dialética do reconhecimento pelo trabalho.

O ser humano produtor não se realiza no ato de produção. Ele realiza estritamente o produto. Não há alegria criadora no produtor, pois a finalidade de sua ação é estritamente material (produto), e não de se conferir significação humana ao objeto trabalhado. O homem que estritamente produz não busca reconhecimento pessoal, e sim o estrito reconhecimento material (monetizado) do produto. Em outras palavras: o homem produtor não busca o reconhecimento de seu valor pessoal, e sim do valor material atribuível ao objeto que produz. Ao não buscar o reconhecimento de seu valor pessoal, que deveria ser expresso numa *praxis* assertiva de seu próprio ser, o produtor mecânico nega a relevância da própria essência humana expressiva de valores, pelo que o dado pessoal passa a ser inteiramente reificado na coisa produzida, essa a absolutizar um estrito valor material.

O homem que abdica do sentido humano de sua ação, reduzindo a intencionalidade à mera materialidade da produção ou ao prazer efêmero do consumo, se vê hoje refém do vazio existencial que representa a marca maior de todo um movimento niilista, utilitarista, hedonista e antropocentrista.

O produzir-usar que vem a substituir o trabalhar-reconhecer na modernidade consolida a "lógica" da produção em abundância, por uma técnica sem precedentes, que não resta compromissada, contudo, com o humanismo e, portanto, com a própria Lógica do Trabalho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. *Três estudos sobre Hegel.* São Paulo: Editora Unesp, 2013.

DRUMMOND, Arnaldo Fortes. *Morte do Mercado*. Ensaio do Agir Econômico. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2004.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2017a. v. I: A ciência da lógica.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2017b. v. III: A filosofia do espírito.

LIMA VAZ, Henrique C. A metafísica da idéia em Santo Tomás de Aquino. *Síntese Nova Fase,* Idéia e existência, Belo Horizonte, FAJE, v. 28, n. 90, p. 5-16, 2001.

LIMA VAZ, Henrique C. *Antropologia filosófica*. 12. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. v. I.

LIMA VAZ, Henrique C. Consciência e realidade nacional. *Síntese Política Econômica Social,* Rio de Janeiro, v. 4, n. 14, p. 92-109, 1962.

LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002a. v. IV: Introdução à ética filosófica 1.

LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012. v. VI: Ontologia e história.

LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1993a. v. II: Ética e cultura.

LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1993b. v. III: Filosofia e cultura.

LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 2000. v. V: Introdução à ética filosófica 2.

LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 2002b. v. VII: Raízes da modernidade.

LIMA VAZ, Henrique C. *Ética e direito*. São Paulo: Edições Loyola, 2002c.

LIMA VAZ, Henrique C. Ética e razão moderna. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, FAJE, v. 22, n. 68, p. 53-84, 1995.

LIMA VAZ, Henrique C. Sociedade civil e estado em Hegel. *Síntese Nova Fase,* Belo Horizonte, FAJE, v. 7, n. 19, p. 21-29, 1980.

PERINE, Marcelo. *Filosofia e violência*: sentido e intenção da filosofia de Eric Weil. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico ou da metafísica do objeto* – a igualdade. Belo Horizonte: Del Rey, 2018.

WEIL, Eric. *Lógica da filosofia*. São Paulo: É Realizações Editora, 2012. (Coleção Filosofia Atual).

9. HISTÓRIA, CULTURA E FILOSOFIA PARA OS TEMPOS DE AGORA

JOÃO BATISTA MIGUEL[1]

A tradição da escola Jusfilosófica de Minas Gerais, sobretudo pela descendência de seu maestro, Joaquim Carlos Salgado, tem enfatizado que "a História não é um amontoado de eventos e acontecimentos que se esgotam em si mesmos. É a expressão lógica de um grande enredo que não admite saltos e nem rupturas"[2], pois como nos afiança José Luiz Borges Horta: na História "há na realidade um aprofundamento gradual de todas as conquistas"[3] , não se descartando nada, nenhum fato ou mesmo acontecimento.

É a partir desta métrica filosófica que procuramos estruturar o desenvolvimento deste capítulo, com a finalidade de nos afirmarmos enquanto escola mineira e, ao mesmo tempo, reafirmarmos sua (e nossa) filiação ao pensamento Hegeliano.

A História, um dos grandes conceitos trabalhados por Hegel, apresenta-se enxertada de inúmeras histórias particulares, todavia, não se limita e nem se esgota nestes momentos parciais. Para nosso filósofo o que interessa é o emaranhado destas contradições particulares que proporcionam um sentido lógico que vai resultar na soberania da História, em seu dossel universal.

É nas veredas das História universal que a Razão trilha seu destino ao abrir as trilhas para o desenvolvimento da Cultura. Eis o

1Doutorando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, sob orientação da Professora Dra. Karine Salgado. Mestre em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, por orientação do Professor Dr. José Luiz Borges Horta; Especialista em Formação Política para Cristãos pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro; Licenciado em Filosofia pelo Instituto São Tomás de Aquino de Belo Horizonte; foi Secretário de Estado Adjunto de Cultura de Minas Gerais. E-mail: joaomiguel@ufmg.br

2 MIGUEL, João Batista. *In:* Dissertação. *Libertas quæ sera tamem:* Teófilo Otoni e o caminhar da *História do Estado de Direito* no Brasil oitocentista. Belo Horizonte: UFMG, 2020, p.9.

3 HORTA, José Luiz Borges. *Direito Constitucional da Educação.* Belo Horizonte: Decálogo, 2007, p. 15.

grande sacrário da humanidade: a Cultura. Construto humano que estimula o Homem a buscar sua realização na Liberdade, que se concretiza na História.

É o homem, como sujeito, que desenvolve na História não só o desejo individual de construir uma história particular, mas a vontade de se perceber, em um *eu que é um nós*, esforçando-se para suprassumir as frágeis barreiras do mundo natural, biológico e material para erigir seu robusto mundo da Cultura, da Política e do *Espírito*.

A História, neste sentido se apresenta como "caminho" lógico da Razão, como revelação daquilo que convencionamos chamar de Espírito.

Já afirmamos que somente o Homem produz Cultura. E esta Cultura se estrutura a partir de um ninho de contradições, sempre devotada à busca da Liberdade. O absurdo motivador deste movimento é o pensamento reflexivo, que se lapida a partir do amor ao conhecimento e pela necessária suprassunção de verdades provisórias que se entrelaçam no caminho da humanidade.

Neste sentido a Cultura se assenhora com a dominante da Natureza e com isso descarta-se definitivamente a ingênua concepção de que a Natureza tem - ou poderia ter - alguma autonomia ou mesmo poder de decisão.

Ao contrário da Cultura, a Natureza está plenamente esgotada em seu determinismo a exemplo do que acontece com uma árvore que nasce, cresce e morre como árvore. Sem *Espírito,* sem consciência e sem vontade reflexiva a natureza apenas existe, mas não sabe de sua existência.

É pelo trabalho (que é Cultura) que o homem se insere como interventor na Natureza, e este ato laboral o registra como ser livre, uma vez que "a marcha da humanidade faz-se regularmente da opressão para a liberdade. Acidentado é o caminho, tem altos e baixos, desvios e retrocessos, mas, visto de longe e de cima, a sua direção

geral não muda. O homem liberta-se progressivamente da natureza pelo trabalho" [4].

Roland Corbisier, embora afilie-se ao quadro dos interpretes marxista de Hegel, nos presenteia com uma lúcida exemplificação do que fora dito logo a cima: "se a cultura é o que resulta da transformação da natureza pelo trabalho humano, a modificação do dado natural, ou do mundo enquanto natureza, pressupõe um projeto, um modelo ideal que nega o dado natural e serve de norma à sua transformação"[5].

É neste processo que a Natureza ganha significância específica e isto pode ser aferido, por exemplo, quando uma árvore deixa de ser uma planta comum para se tornar um ambiente sagrado, como ilustrado nos escritos bíblicos, em passagens como: a metáfora da sarça ardente[6], em que o personagem Moisés se admira por ver aquela pequena árvore arder em chama e não se consumir. Numa outra passagem, popularmente conhecida, sobretudo no ocidente, Adão e Eva se deparam diante da Árvore do Conhecimento e, sedentos pelo desejo do *saber*, experimentam daquele fruto proibido. Ainda na linha dos exemplos bíblicos temos a alegoria do "lenho da Cruz", entendida como *árvore sem rival*, onde pendeu a salvação do mundo.

Esta hierofania se apresenta, de certa forma, em todas as civilizações, fazendo emergir sentidos que respondam à necessidade humana para as manifestações do sagrado. Daí se justifica a sacralidade de uma vaca na cultura indiana; de uma cachoeira, na mística naturalista; ou mesmo de uma pedra em uma sociedade qual seja.

Esta manifestação do sagrado nas *coisas* da natureza parece não esgotar o desejo que o Homem tem de dominá-la. A vontade de transformá-la se expressa incessante em cada ato seu.

4 PILLA Raul. *Presidencialismo ou parlamentarismo?* cit. p.113.

5 CORBISIER, Roland. *Filosofia Política e Liberdade.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975, p.123

6 Bíblia de Jerusálem. Exôdo 3,1-5

Mesmo os inúmeros movimentos em defesa da Natureza (e aqui não se aplica nenhum juízo de valor), quando interpretados em sede de Filosofia, vão defender alguma coisa cultural, porque humanos.

Desta forma, por mais que seja digna de respeito toda militância em favor da soberania da Natureza e suas implicações- seja no campo do Direito, seja no campo Religioso ou em qualquer ambiente social-, a Natureza por-sí sempre sofrerá a carência de alguém que a reconheça como *isso* ou como *aquilo*.

Com efeito, quando aplicamos à Natureza, em sua brutalidade, uma *segunda natureza* -a da Razão, a do pensamento-, observamos um enroscar dialético que eleva aquela Natureza, engessada em sí, ao plano da Cultura.

Joaquim Carlos Salgado nos apresenta um exemplo magistral para esta questão. Segundo ele este movimento só é possivel porque "essa força negadora do dado natural, a razão, que, por ser princípio de negatividade dialética, que não elimina mas eleva o existente ao plano da novidade, do que não existia, é princípio criador."[7]

Desta forma, ao aplicar esta *segunda natureza* ao mundo natural, o Homem aplica signos e impõe sentido histórico em tudo que toca. O aparentemente simples ato de nomear a Natureza já a eleva ao patamar cultural. Ao aplicar a palavra a um determinado *ente*, ele se torna imediatamente um ser pensado, logo, não natural.

Ora, a partir da Cultura é possível compreender que "la historia universal es la doma de la violência desenfrenada com que se manifesta la voluntad natural; es la educación de la voluntad para lo universal"[8], como bem sentenciado por Hegel. O que o filósofo endossa é que este processo de domínio da Natureza pela Cultura revela ao Homem - e no Homem- a seta que o impulsiona para sua realização e sua afirmação prioritária diante da hierarquia da *Criação*.

7 SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça em Hegel.* , São Paulo: Loyola, 1996, p. 254.

8 HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.* Trad. Jose Gaos. Madrid: Alianza Editoral, 2019, p.202.

O esforço por colocar o Homem em destaque nesta hierarquia poderia soar inadequadamente a um leitor cujas lentes carregam os trejeitos céticos, pragmáticos e *des-entusiasmados* ou mesmo ocasionar uma certa histeria entre aqueles que enxergam o mundo de maneira segmentada. O que se pretende, no entanto, não é afirmar um cisma definitivo entre Cultura e Natureza, o que para a filosofia hegeliana seria uma grande incoerência, visto que para a Filosofia especulativa de Hegel a Natureza está, toda ela, suprassumida e não descartada ou mesmo abandonada pela Cultura que lhe é, indubitavelmente, superior.

A este respeito partimos de duas fundamentais afirmações: a Natureza existe, mas no reino do imediato; a Cultura existe no reino do mediato, dai sua riqueza, pois é puro movimento dialético. Desta forma a discussão entorno dos campos supra grifados só pode ganhar uma coerência mais sofisticada se, e somente se, abordada por uma reflexão igualmente mais sofisticada: eis o diferencial da filosofia hegeliana que é verdadeira Filosofia da História.

> Se a descrição do método de Hegel estiver correta, então o objeto de sua filosofia da história não deve consistir, *simpliciter*, em eventos históricos, os quais podem ser descrito por algum historiador reflexivo ou observador externo, mas na *consciência* do agente desses eventos. Em outras palavras, o objeto da história deve ser a *autoconsciência* de uma nação ou, mais precisamente, a *dialética* pela qual ela alcança sua autoconsciência.[9]

Todavia, é mister considerar que o ocidente experencia, desde o afloramento da filosofia e do percurso de desenvolvimento do *logos*, os movimentos dicotômicos e fragmentários que procuram grifar cisões cabais, sem nenhum comprometimento com cenário do pós-cisão.

9 : BEISER, Frederick C. O historicismo em Hegel. *in:* BEISER, Frederick C. (Organizador). *Hegel*. São Paulo: Ideias & Letras, 2014, p. 336

Isto se expressa na evidente oposição travada nos campos de batalhas filosóficas que se dão ao longo da História, onde observa-se sempre a predominância de um dos campos em disputa. Tais exemplos ocorrem sob a aparição predominante ora do mundo ético/espiritual/cultural, ora do mundo natural, mas sempre reforçando a impossibilidade da dialetização de ambos polos.

Superar este falseado é a tarefa que a filosofia hegeliana assumiu quando atestou ser "preciso pensar o dualismo radicalizado nos seus extremos, na sua dialética de exclusão, num momento de unidade do diverso"[10].

Com efeito, o homem não pode ser inquilino da própria história, nem inferior ao mundo natural, ademais seria uma incoerência se o fosse. O homem é *senhor* e timoneiro de sua própria nau, que vê na História o aflorar da política e o domínio de sua própria natureza e da natureza que o rodeia.

Segundo Lima Vaz a questão é cabal. Para ele:

> "o homem se encontra lançado ao mundo, com ele luta e o transforma para emergir sobre os planos envolventes de seu determinismo (...) em nenhum momento o homem pode, como sujeito, ser definido "ser natural" (...) como tal o homem é ser histórico".[11]

A dimensão relacional, que emoldura toda esta *desnaturalização* do homem, se expressa no fazer político, que é o corolário de sua produção cultural e histórica, de modo que, fora da política o homem se distanciaria de sua filiação humana e aproximaria-se da barbárie, até se *animalizar* por completo.

A este respeito Rolando Corbisier endossa que o "o ser político do homem funda-se, portanto, em sua 'loquência', e o homem é político

10 SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça em Hegel.* , São Paulo: Loyola, 1996, p.17.

11 LIMA VAZ, Henrique Claudio de. *Ontologia e história.* São Paulo: Loyola, 2001, p. 226.

porque é logos, razão, palavra, diálogo."[12] O que segue corroborado por Salgado quando afirma que "o conceito de Homem é eminentemente dialético."[13]

Neste raciocínio constatamos que o Homem só pode ser dialético porque é pensante e, ao mesmo tempo, pensado por outro, por isso social; e mais, é político, "isto é, não só social no sentido de viver em aglomeração, em que os indivíduos estão vinculados por determinações naturais, mas social, vinculados culturalmente portanto na medida em que se organiza, se estrutura politicamente".[14]

Nos dizeres de Karine Salgado "o homem, enquanto ser racional, é partícipe de uma esfera que transcende o mundo natural, construída por ele mesmo, segundo sua vontade, segundo seus juízos,"[15] e conclui afirmando que "a mente humana não se conforma com o mero conhecer, precisa transformar, estabelecer sua própria obra[16] e, desde cedo, dominar a cultura, criar o arco relacional e fazer política.

Envolto às categorias das artes, como intuição e da religião como representação, pouco a pouco o Homem cultural se enamora com a filosofia, ciência que lhe revela o Absoluto.[17]

Hegel, não faz curvas para sentenciar que: *la humanidade es siempre la forma suprema y más digna en que algo puede plasmarse*[18], suas

12 CORBISIER, Roland. *Filosofia Política e Liberdade.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975, p.58.

13 SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça no período clássico ou da metafísica do objeto:* a igualdade. Belo Horizonte: Del Rey, 2018, p. 39.

14 SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça no período clássico ou da metafísica do objeto:* a igualdade. Belo Horizonte: Del Rey, 2018, p. 39.

15 SALGADO, Karine. *A filosofia da dignidade humana:* Por que a essência não chegou ao conceito? 2 tiragem. Belo Horizonte: Mandamentos, 2011, p. 13.

16SALGADO, Karine. *A filosofia da dignidade humana:* Por que a essência não chegou ao conceito? 2 tiragem. Belo Horizonte: Mandamentos, 2011, p. 13.

17 "O Absoluto deve, pois, ser entendido como sujeito, ou seja consciência, espírito, e processo, realização de si mesmo, ao longo do tempo, e, finalmente, resultado, conclusão, razão do processo. A verdade não é nenhum desses momentos, tomados isoladamente, mas na totalidade do processo". *In:* CORBISIER, Roland. *Filosofia Política e Liberdade.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975, p.76.

18 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.* Trad. Jose Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 2019, p.204.

conquistas são manifestadas de forma gradual e forjada no campo de batalha das contradições da História.

Para o magistério de Joaquim Carlos Salgado "a história é o lugar de revelar-se do espírito ou do domínio da razão, é também o elemento da liberdade, pois liberdade é essa força divina 'que o homem traz dentro de sí', a atividade da razão que se determina a si mesma."[19] Esta estrada por onde percorre "a história do mundo é o avanço da consciência da liberdade - progresso do qual temos que reconhecer a necessidade"[20].

O processo pelo qual a liberdade vai se *re-velando* não se esgota no plano da individualidade, mesmo que esta instância esteja contida no todo do movimento, mas só pode ser alcançada quando e tão somente atinge o ápice de sua realização, que se manifesta na História, por meio da Cultura, através da Política.

A este respeito José Luiz Borges Horta expressa, por meio de seu magistério, a rejeição de "toda antinomia entre as gerações, pensando num processo histórico de dialética evolução, onde o antecedente integra o sucedente"[21], evitando movimentos *ex abrupto,* de modo que se torne possível aceitar que as *particularidades dos tempos* se encontrem em unidade na História.

O ponto de chegada do *fazer político* é também o seu ponto de partida. Esta sagrada conjugação emoldura o *espiral da História*, impulsionando o homem, como ser pensante, (cultural), a se derramar em relacionamento, de modo que a humanidade se apresente sempre em um destino de chegada e de despedida.

Na *estação* da História vislumbra-se o que muito bem se expressa em "*Encontros e Despedidas*"[22], da maravilhosa musicalidade mineira, sob a composição de Fernando Brandt e Milton Nascimento, obra que

19 SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça em Hegel.* , São Paulo: Loyola, 1996, p.14.

20 HEGEL,. .*A Razão na História. São Paulo:* Centauro, 2001, p.65.

21 HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito.* São Paulo: Alameda, 2011, p. 239.

22 música de autoria de Fernando Brant e Milton Nascimento

tomamos de empréstimo para enfeitar este escrito. Por isso, parecenos pertinentes os exemplos desta canção.

De fato, "chegar e partir são só dois lados da mesma viagem. O trem que chega é o mesmo trem da partida. A hora do encontro é também de despedida."[23] Tudo isso é movimento dialético, só perceptível e vivenciado pelo homem.

A História, neste sentido se apresenta como "caminho" lógico da Razão, como revelação daquilo que convencionamos chamar de *Espírito*. A Razão, nos afirma Salgado, "é o lugar adequando do pensar a contradição das coisas"[24], de modo que a História para a filosofia hegeliana seja justamente a manjedoura das contradições e mesmo assim cumpre seu destino lógico, não sendo, como dissemos, apenas história particular, para ser História Universal.

A História como Filosofia, e não apenas como juntados de acontecimentos isolados, é o que nos incentiva Hegel quando nos propõe pensar a filosofia *para* e *nos* dias de hoje.

Horta também sentencia a este respeito quando endossa que:

> De todos os desafios que a Filosofia propõe a seus estudiosos, talvez o mais intenso, apaixonante e ao mesmo tempo complexo desafio é o estruturado por Hegel: construir uma filosofia do e para o tempo presente.[25]

Neste contexto, pensar a Filosofia é pensar a História em seus inúmeros desdobramentos culturais que se registram em forma de cicatrizes e tatuagens no tempo. Filosofar é apaixonar-se pela totalidade das contradições históricas, devotando-lhes olhares fitos,

23 Trecho da música *Encontros e Despedidas,* de Fernando Brant e Milton Nascimento , interpretada por Maria Rita.

24 SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça em Hegel.* São Paulo: Loyola, 1996, p.45.

25 HORTA, José Luiz Borges. A subversão do fim da história e a falácia do fim do Estado: notas para uma filosofia do tempo presente. *In:* HORTA, José Luiz Borges; SALGADO, Karine. **História, Estado e Idealismo alemão.** Belo Horizonte: EdUFMG, 2017, p. 81.

questionadores e famintos pelo advento de novas conciliações, cisões e reconciliações, como bem nos exemplifica Horta:

> Em verdade, o coração do projeto hegeliano é exatamente superar toda e qualquer cisão que se apresente na História, já que a verdade só pode ser uma unidade, mas uma unidade viva, concreta, que preserve, se não mesmo que incentive, a contradição e a pluralidade interna.[26]

Mas qual seria então o jeito correto de pensar a filosofia *do* e *para* o tempo presente, sem incorrermos no risco de torna o fazer filosófico puro produto que atenda às necessidades de uma lógica cujas intenções são meramente poiéticas[27] e "sua suposta inevitabilidade da subjugação da decisão política à decisão econômica"[28] que controla a tudo e todos para satisfazer as divindades do poder econômico?

A resposta que propomos parece simplista ou até mesmo capciosa, mas não se trata de superficialidades.

Entendemos a Filosofia, sobretudo em seu caráter especulativo, como caminho de realização da liberdade humana na totalidade; entendemos a Filosofia como História lógica, que reforça no Homem o seu caráter cultural.

Qualquer desvio a este respeito soaria como aquele esquartejamento do real, proposto pelo método cartesiano; como mutilação do universal, empenhado pelo pragmatismo míope que, crescentemente, nos assombra nos dias de hoje; ou mesmo como a tentativa de desviar o Homem de seu caráter humano para engaiolá-lo numa condição animal.

---

26 HORTA, José Luiz Borges, *in:* BAVARESCO, Agemir; MORAES, Alfredo (Orgs.) **Paixão e Astúcia da Razão** [recurso eletrônico] Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2013, p. 133. Disponível em file:///C:/Users/Jo%C3%A3o%20Miguel/Downloads/Entre_o_Hegel_racional_e_o_Hegel_real.pdf

27SALGADO, Joaquim Carlos. **Estado ético e Estado poiético.** *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais.* Belo Horizonte, *v.* 27, n. 2, abr./jun. 1998, p. 37-68

28REZENDE, Hugo Henriques. MIGUEL, João Batista. **Oceania à espreita: a "ameaça" extremista e o controle cultural.** Astrolabio. Revista internacional de filosofía Año 2018 Núm. 22. ISSN 1699-7549. pp. 64-75

Daí a importância de oferecermos como antídoto para assombros *pseudos-filosóficos* do tempo presente, aquilo que o pensador catalão Gonçal Mayos vem nos apresentar a partir da proposta de se pensar uma *macrofilosofia*[29], ou seja, pensar um ambiente *macrofilosófico*, justificado e amparado por uma rede de articulações que se conectam nos campos da Cultura, da Filosofia, da Política e da História, oferecendo, desta feita, uma viga estrutural, ricamente cumeada pela interdisciplinaridade.

A macrofilosofia parece responder a convocação de Hegel que recorda que "cada um é de toda forma um *filho do seu tempo;*"[30] e que "ninguém fica atrás do seu tempo e, muito menos, o ultrapassa."[31] Assim, a Filosofia "é também *seu tempo apreendido em pensamentos.*"[32] Esta talvez seja a necessária Filosofia *do* e *para* o tempo presente.

Uma proposta filosófica que se esquive deste caminho laboral do pensamento, certamente será filosofia, com minúscula grafia, e não a Filosofia com a qual se presta homenagem ao espantoso e entusiasmado pensamento de Hegel, quando defende ser o real, racional e o racional, real.

29 MAYOS, Gonçal. *Macrofilosofía de la Modernidad*. Sevilla: dLibro, 2012

30 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito.* Trad. Paulo Meneses. São Leopoldo: UNISINOS, 2010, p.43.

31HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História.* Trad. Maria Rodrigues. 2 ed. Brasília: EdUnB, 1999, p 50.

32 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito.* Trad. Paulo Meneses. São Leopoldo: UNISINOS, 2010, p.43.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAVARESCO, Agemir; MORAES, Alfredo (Orgs.) **Paixão e Astúcia da Razão** [recurso eletrônico] Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2013. Disponível em file:///C:/Users/Jo%C3%A3o%20Miguel/Downloads/Entre_o_Hegel_racional_e_o_Hegel_real.pdf

BEISER, Frederick C. (Organizador). *Hegel*. São Paulo: Ideias & Letras, 2014, p. 336

BÍBLIA SAGRADA, versão de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

CORBISIER, Roland. *Filosofia Política e Liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

HEGEL, G.W.F. .*A Razão na História*. São Paulo: Centauro, 2001.

HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História***.** Trad. Maria Rodrigues. 2 ed. Brasília: EdUnB, 1999, p 50.

HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.* Trad. Jose Gaos. Madrid: Alianza Editoral, 2019.

HENRIQUES, Hugo Rezende. MIGUEL, João Batista. Oceania à espreita: a "ameaça" extremista e o controle cultural. *Astrolabio. Revista internacional de filosofía* Año 2018 Núm. 22. ISSN 1699-7549.

HORTA, José Luiz Borges. *Direito Constitucional da Educação*. Belo Horizonte: Decálogo, 2007.

HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011, p. 239.

HORTA, José Luiz Borges; SALGADO, Karine. *História, Estado e Idealismo alemão***.** Belo Horizonte: EdUFMG, 2017.

LIMA VAZ, Henrique Claudio de. *Ontologia e história***.** São Paulo: Loyola, 2001.

MAYOS, Gonçal. *Macrofilosofía de la Modernidad*. Sevilla: dLibro, 2012.

MELO FRANCO, Afonso Arinos; PILLA, Raul. *Presidencialismo ou parlamentarismo?* Brasília: Senado Federal, 1999, p.113.

MIGUEL, João Batista. *In*: Dissertação. *Libertas quæ sera tamem***:** Teófilo Otoni e o caminhar da História do Estado de Direito no Brasil oitocentista. Belo Horizonte: UFMG, 2020.

NASCIMENTO, Milton; BRANT, Fernando: *Encontros e Despedidas. (música)*

SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça no período clássico ou da metafísica do objeto:* a igualdade**.** Belo Horizonte: Del Rey, 2018.

SALGADO, Joaquim Carlos. Estado ético e Estado poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*. Belo Horizonte, v. 27, n. 2, abr./jun. 1998.

SALGADO, Karine. *A filosofia da dignidade humana*: Por que a essência não chegou ao conceito? 2 tiragem. Belo Horizonte: Mandamentos, 2011.

10. CULTURA DE CONSTITUIÇÃO E PEDAGOGIA CONSTITUCIONAL

RAONI BIELSCHOWSKY[1]

1. INTRODUÇÃO

Não raro, a reflexão sobre o direito acaba por relegar a segundo plano ou, mesmo, negar sua politicidade, de modo que o debate sobre a normatividade muitas vezes acaba sendo travado apenas no plano da validade e interpretação/aplicação do texto normativo. Se por um lado essa discussão é indispensável, por outro ela se mostra insuficiente.

Tomando a definição de *política* em sentido amplo de HERMANN HELLER, como a ordem de cooperação entre toda sorte de relações humanas de reciprocidade, que tem como fim a organização da sociedade[2] – e que, portanto, as diversas *formas de 'política' têm em comum o desdobrar e aplicar do poder social organizado,* que surge, vive e se mantem através da cooperação humana dirigida por uma ordenação regular comum, estabelecida e assegurada por seus partícipes[3] – então, o Direito talvez possa ser bem compreendido como uma *forma política sofisticada, configurada na parametrização (pretensamente racional) de critérios de tomada de decisão em e por uma comunidade*.

Nessa medida, pensar o direito a partir de sua politicidade é, talvez, a única forma possível de fazê-lo. Isso não significa confundir ou reduzir o Direito à disputa política cotidiana, mas, ainda com

1 Professor Adjunto da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Uberlândia. Doutor em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais; mestre em Ciências Jurídico-Políticas pela Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa; bacharel em Direito pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

2 HELLER, Hermann. El sentido de la política. *In:* HELLER, Hermann. *El sentido de la política y otros ensayos.* Valencia: Pre-textos, 1996, pp. 57-60.

3 HELLER, Hermann. *Teoría del Estado.* Tradução Luís Tobio. México: FCE, 1998, p. 262.

HELLER, identificar o caráter criador de Poder que tem o Direito e o correspondente caráter criador de Direito que tem o Poder[4].

Assim sendo, o que este texto pretende fazer é explorar um aspecto importante da cultura constitucional, relacionado à própria possibilidade e elemento vital da constituição, qual seja, a necessidade de se refletir acerca de uma pedagogia constitucional.

Para tanto, primeiro se apontará para algumas questões relativas à ideia de *identidade constitucional* enquanto *topos* de diálogo, tensão, disputa, reflexão e conformação de uma cultura constitucional. A essa forma de abordar da experiência jurídico-política, nos parece inevitável tratar de algo significativamente relacionado à vivência e condição de possibilidade de um projeto constitucional, seu elemento vital, aqui abordado desde a chave da *cultura de constituição*; para, na sequência, relacionarmos essa dimensão à ideia de pedagogia constitucional, especialmente a partir de desenvolvimentos de LIMA VAZ e JOAQUIM CARLOS SALGADO, especialmente quanto à *educação ética* e *consciência jurídica*.

2. IDENTIDADE CONSTITUCIONAL E CULTURA DE CONSTITUIÇÃO

A ideia de *cultura constitucional* pode ser relacionada a várias dimensões e diferentes sentidos da experiência jurídico-política. De toda sorte, mesmo em sua diversidade, todos eles de um modo geral tendem a articularem-se em torno da concepção de que *a constituição é uma unidade cultural, integrante e integradora, da e na comunidade jurídico-política*[5].

Nessa linha, uma primeira dimensão do que entendemos por cultura constitucional é aquela relacionada à identidade do constitucionalismo. Quanto a esta, em que pese suas pretensões pluralistas, inclusivas e universais/universalistas, é possível apontar

4 HELLER, Hermann. *Teoría del Estado*. Tradução Luís Tobio. México: FCE, 1998, pp. 350-351.

5 BIELSCHOWSKY, Raoni Macedo. *Cultura Constitucional.* 2016. 376 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

que se desenvolve, de forma dinâmica, em um conceito normativo de constituição que está em grande parte ligado a laços e expressões de uma cultura específica do Ocidente. Nessa ordem, é possível afirmar, mesmo, que essas características decorrem dos próprios valores típicos e seminais dessa identidade, especialmente, daqueles que se colocam em privilegiada conexão com sua particular premissa de humano.

Nesse sentido, essa primeira face é reveladora de uma relação de implicação entre as dimensões da *legitimidade* (*fundamento*) e da *validade* de uma constituição, que, embora não coincidentes, apresentam-se como dialeticamente imbricadas. Nessa linha, a própria originalidade da experiência do constitucionalismo se assenta, mais que na busca pela legitimação do poder, na aspiração progressiva por um poder gradativamente mais legítimo, nos termos dessas bases culturais e normativas específicas. Portanto, coloca-se na própria construção de um conceito normativo de constituição, não uníssono, mas em constante transformação, disputado em referência à própria identidade do constitucionalismo, ela mesmas em constante (re)construção.

Uma segunda dimensão da cultura constitucional está contida na própria ideia de identidade constitucional[6], que se dispõe na construção, desconstrução e reconstrução de uma identidade constantemente formada a partir da articulação dos laços mais amplos do constitucionalismo com as próprias culturas locais sobre as quais eles operam, bem como, na articulação da identidade constitucional com outras identidades – pré-constitucionais e extra-constitucionais – existentes na comunidade. Essa identidade tampouco se põe estaticamente, mas também está em constante transformação, de modo normativo – enquanto constitucional – e de modo constitutivo e construtivo – enquanto identitária.

6 ROSENFELD, Michael. *Constitutional identity. In:* ROSENFELD, Michael; SAJÓ, András. *The Oxford Handbook of Comparative Constitutional Law.* Oxford: Oxford Press University, 2012, pp. 756-776; ROSENFELD, Michel. T*he identity of constitutional subject:* selfhood, citizenship, culture and community. Nova York: Routledge, 2010; JACOBSOH, Gary J. *Constitutional Identity.* Cambridge: Harvard University Press, 2010.

Isso leva, portanto, ao caminhar dessa dinâmica, no que acaba por apresentar-se a terceira dimensão da cultura constitucional, identificada com seu elemento vital que podemos chamar de *cultura de constituição*. Ela extrapola a relação entre validade e legitimidade e não se esgota no diálogo entre o *ser* e o *dever ser* de uma constituição. No entanto, também não deixa de estar contida na relação entre normalidade e normatividade da realidade constitucional e identifica-se com a relação necessária entre *legitimidade* e *eficácia*, inerente ao dinamismo constitucional.

Se a constituição é um projeto político-cultural próprio e típico da cultura que tem por premissa cultural-antropológica a dignidade da pessoa humana, como coloca HÄBERLE, esse é um projeto que tampouco pode ser compreendido de forma unidimensional, monológica ou estática. Ele está em marcha e em constante transformação. Não se trata de mera descrição de uma realidade ou de uma normalidade, mas, também, é caracterizada por uma normatividade que emana de sua premissa e parâmetro normativo basilar[7].

Se o reconhecimento descritivo-normativo da dignidade humana como premissa de humano da identidade do constitucionalismo é recorrentemente firmado, validamente, nas constituições do Estado de Direito, em especial, desde os textos constitucionais do segundo pós-guerra, nesse mesmo período acompanhou-lhe uma reiterada afirmação da normatividade jurídica da constituição.

Tal normatividade tem como ponto crítico características muito próprias das normas constitucionais que se apresentam, quer no seu elevado grau de indeterminabilidade e abstração – não raramente colocadas sobre "conceitos indeterminados"–, quer no fato de, na maior parte das vezes, as prescrições constitucionais não preverem instrumentos coercitivos imediatos relacionados a seu descumprimento e não observância. Estes, mesmo quando existem de

7 Nesse sentido, é possível interpretar a afirmação de Salgado: "o dever ser e não o devir é o que dá a nota essencial do homem, pois como devir é determinado, como dever ser é autodeterminação que, no caso, é autoformação", SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo:* fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2007, p. 19.

forma institucional ou simbólica, geralmente colocam-se a partir de um aparato de coerção classicamente vinculado às formas de sanção estatal.

Se de um lado a eficácia das normas constitucionais depende da *vontade de constituição*[8] – mais ou menos consciente, mais ou menos sentida – de algum modo, é possível estabelecer que o principal projeto jurídico-político de uma constituição é o de, justamente, incutir e firmar os valores daquela identidade pluralista ali exposta em seus cidadãos-partícipes. Ele consiste, portanto, em possibilitar uma normalidade, um ambiente em que, em última instância, se opere espontaneamente de acordo com aquela identidade, com aquela mundividência, inclusive, e principalmente, na dinâmica política. De certo modo, fazer da constituição o próprio *ethos* da comunidade, em seu contínuo processo de leitura e (re)construção. É, portanto, o projeto de fortalecer uma *cultura constitucional* estabelecendo-se uma *cultura de constituição*.

E, nesse sentido, o próprio construir e reformular de uma constituição, conforme suas próprias regras e razão de ser, é uma primeira forma do fazê-la efetiva, de modo que é possível afirmar que uma "cultura constitucional é mais bem construída pela aplicação de uma constituição na vida diária"[9]. Essa dinâmica corresponde a fazer de uma constituição não apenas letra morta, tampouco, declaração estática, mas, ela mesma, viva e vivida através das práticas cotidianas de uma *cultura constitucional*[10].

Assim, a ideia de identidade constitucional apresenta-se como uma chave importante para compreender a relação que essa construção

8 HESSE, Konrad. *A força normativa da Constituição.* Tradução Gilmar Mendes. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1991.

9 OSIATYNSKI, Wiktor. Paradoxes of constitutional borrowing. *International Journal of Constitutional Law,* Nova York, *v.* 1, n.2, pp. 244-268, abr. 2003, pp. 266-267: "We learned that constitutional culture is best built by application of a constitution daily life".

10 VORLÄNDER, Hans. What is "constitutional culture"?. *In:* HENSEL, Silke et al. *Constitutional Cultures:* On the Concept and Representation of Constitutions in the Atlantic World. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2012, pp. 21-42.

guarda com o fluxo vital de reafirmação de um povo, enquanto sujeito constitucional, *com sua constituição* e *em sua constituição*.

Como dito, as identidades constitucionais são, antes de tudo, leituras particulares, originais e inovadoras de uma, mais geral, identidade do constitucionalismo. Portanto, a própria formação de uma identidade que se pretende, normativamente, *identidade constitucional* depende de uma *vontade de constituição*, quer daqueles que dão o primeiro passo nessa construção – os que fazem a constituição no momento constituinte – como daqueles que amiúde a desconstroem e reconstroem no seu processo de interpretação.

É verdade que o próprio sentido dos laços do constitucionalismo é configurado e reconfigurado no próprio processo público de interpretação dessas estruturas. Contudo, estas já se colocam sobre bases histórico-culturais mais amplas que, como dito, as identificam com os fundamentos de um conceito normativo de constituição, em linhas gerais: uma razoável definição e limitação do poder, o compromisso com o Estado de Direito, a legalidade, a democracia e à proteção dos direitos fundamentais.

O próprio construir, desconstruir e reconstruir de uma identidade constitucional em fluxo vital, não estático, depende da incorporação pela comunidade da compreensão de que sua própria identidade jurídico-política deve ser realizada e construída na articulação entre as amarras do constitucionalismo e as demais identidades pré- e extra-constitucionais. Isto é, no respeito ao argumento último de legitimidade da ordem constitucional e à sua premissa de humano.

Assim, a cultura constitucional, como fluxo de formação das identidades, trata-se de um processo interpretativo que se realiza continua e cotidianamente não apenas nas instâncias oficiais de intepretação da Constituição, mas pela própria sociedade e por cada cidadão como um todo, que dão suporte a essa estrutura, reconhecendo-a como válida, respeitando-a, endossando-a e implementando-a na própria rotina. Destarte, se "quem vive a norma acaba por interpretá-la ou pelo menos co-interpretá-la", a interpretação da constituição de um Estado Democrático de Direito

não pode ser coisa de uma sociedade fechada, mas é realizada amiúde por cada cidadão no espontâneo cumprir e dar suporte ao Direito e às interpretações (oficiais) dadas à constituição[11].

Sendo a identidade constitucional, por definição, normalmente pluralista e incorporadora da dinâmica de reconhecimento do *eu* e do *outro* em unidade no sujeito constitucional; apresentada em uma identidade que se constrói, reconstrói e desconstrói em um formato inclusivo; e sendo a constituição ordem jurídica não apenas do Estado, mas, também, da comunidade; ela é, na realidade, não é apenas elemento resultante, mas, também, formador e constituinte da comunidade[12]. Assim, todas as potências públicas e todos os participantes morais e materiais do processo social devem ser reconhecidos como partícipes desse processo de interpretação[13].

No fundo, é também esse reconhecimento que serve de justificação legitimante de uma ordem constitucional, que não se coloca em referência a uma qualquer justificação fundamentada

11 COELHO, Nuno M. M. S. Compreensão como arte: notas "hermenêuticas" sobre Constituição e constitucionalismo. *Prisma Jurídico, v.* 8, n. 1, pp. 53-75, jan./jun., 2009, p. 72: "A interpretação é verdadeira quando experimenta o texto no contexto da própria vida. Compreensão é vida, é viver o texto, ou é reviver. Com respeito à interpretação da Constituição, é preciso chamar a atenção para o titular (melhor seria dizer: o lugar) da interpretação do direito: o direito é lá onde é experimentado, vivido, e onde efetivamente as intuições do constituinte são revividas. Ali é que se instaura (ou não) o diálogo com o constituinte (assim, é ali que se o instaura como constituinte). Ali onde a Constituição é interpretada: da sessão do STF à assembléia condominial. Da jurisprudência dos tribunais à opinião pública, passando pelos órgãos de imprensa. É claro que não é um assunto apenas de juristas – a não ser que se admita sermos todos juristas. Para além dos tribunais constitucionais, nos quais passa apenas uma parte da vida da Constituição, a assunção do que o constituinte disse é obra quotidiana de todos os que integram (compreendem) a Constituição como parte de sua própria língua".

12 BIELSCHOWSKY, Raoni Macedo. *Cultura Constitucional.* 2016. 376 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016; ROSENFELD, Michael. *Constitutional identity. In:* ROSENFELD, Michael; SAJÓ, András. *The Oxford Handbook of Comparative Constitutional Law.* Oxford: Oxford Press University, 2012, pp. 756-776; ROSENFELD, Michel. T*he identity of constitutional subject:* selfhood, citizenship, culture and community. Nova York: Routledge, 2010; JACOBSOH, Gary J. *Constitutional Identity.* Cambridge: Harvard University Press, 2010.

13 HÄBERLE, Peter. *Hermenêutica Constitucional:* a sociedade aberta dos intérpretes da Constituição; contribuição para a interpretação pluralista e "procedimental" da Constituição. Tradução Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: SAFE, 1997, p. 13.

em qualquer ascendência divina, ordem natural ou herança étnica. Do contrário é uma ordem que se justifica em relação à premissa (cultural) de que todos são fundamentalmente iguais em dignidade e que, por isso, concebe que normativamente deve haver o contínuo reconhecimento entre o *eu* e o *outro*, de modo que todos sejam igualmente considerados no processo de construção e reconstrução da identidade constitucional, em última instância, no processo de contínua interpretação da constituição.

Desse modo, a vivência da cultura constitucional é a própria dinâmica do caminhar da comunidade que se desenrola em um contínuo e sempre inacabado processo de conhecimento e reconhecimento, descoberta e invenção da identidade coletiva em referência aos padrões do constitucionalismo. Ele, em boa medida, consiste em criar uma narrativa coerente que integre incessantes e sucessivos momentos de rejeição e identificação[14]. Dessa formação da identidade constitucional, relacionada às prescrições normativas do constitucionalismo, são absolutamente inescapáveis as duas principais dimensões da liberdade do cidadão, nesses termos: a proteção dos direitos fundamentais e a democracia como forma organizativa da comunidade jurídico-política.

Portanto, vive-se uma *cultura constitucional* quando uma comunidade se compromete de forma integrada em operar a formação de sua própria identidade em referência à mais geral identidade, pluralista e inclusiva, do constitucionalismo, interiorizando-a[15]. A essa interiorização, ou melhor, ao renovado processo de interiorização desse comprometimento, ao coração dessa identidade, quer ao que ela tem de geral (relacionado ao constitucionalismo), quer ao que tem de particular (relacionado à cultura própria da comunidade), é o que chamamos de consolidação de uma *cultura de constituição*.

14 ROSENFELD, Michel. T*he identity of constitutional subject:* selfhood, citizenship, culture and community. Nova York: Routledge, 2010, p. 29.

15 MIRANDA, Jorge. Notas sobre cultura, Constituição e direitos culturais. *O Direito,* Lisboa, a. 138, n. VI, 2006.

Destarte, os laços do constitucionalismo, a um só passo, apontam no sentido de promover o mútuo reconhecimento entre o *eu* e o *outro*, cultivando ambos em igual dignidade, mantendo abertas as portas para a reconstrução da identidade constitucional em um formato que possibilita a contínua verificação da legitimidade das normas constitucionais vigentes, enquanto justificadas nessa própria mundividência[16]. É, portanto, afirmação cultural dessa identidade e dessa premissa particular de humano que pertence ao Ocidente, que pode dialogar com outras identidades, mas que demanda coerência com o cerne dessa cultura.

Nesse sentido, reforçar e viver esse argumento último de justificação, consolidando-o e vitalizando-o é, por excelência, tornar a constituição efetiva, é viver uma cultura constitucional.

Um projeto que pretende vencer a força pela não força, que, em última instância, pretende fazer-se eficaz porque válido e válido porque legítimo. Nesses termos, a própria efetividade da ordem constitucional acaba por depender de sua amiúde renovação e identificação com a identidade do constitucionalismo, igualitária e pluralista. Dito de outra forma, no fundo, a condição última de possibilidade para a perpetuação e efetividade de uma ordem constitucional é ela fazer-se sentida legítima[17], na sempre renovada identificação de todos os cidadãos – do *eu* e do *outro* – com aquela identidade constitucional, como parte e partícipe do sujeito constitucional. Ou, ainda, nas palavras de Bercovici: "a Constituição só é real se significa algo para os cidadãos"[18].

É nessa direção que parece caminhar Rosenfeld, quando afirma que a expressão *sentimento constitucional* é uma fórmula *muito*

16 ROSENFELD, Michel. T*he identity of constitutional subject:* selfhood, citizenship, culture and community. Nova York: Routledge, 2010, p. 44.

17 LUCAS VERDÚ, Pablo. *El sentimiento constitucional* (aproximación al estudio del sentir constitucional como modo de integración política). Madri: Reus, 1985.

18 BERCOVICI, Gilberto. Democracia, inclusão social e igualdade. *In:* XIV Congresso Nacional do Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito - CONPEDI, 2006, Fortaleza - CE. Anais do XIV Congresso Nacional do CONPEDI. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.

melhor para compreender os vínculos e ligações dos cidadãos com a constituição. Para ele, a melhor forma de se colocar as pessoas envolvidas com ela "não é, necessariamente, por meio de aspectos da Constituição que fornecerão um governo melhor, com o qual, talvez, o imaginário da população não se identifique". O que entende como importante, na verdade, é colocar as pessoas envolvidas com "algum laço emocional entre o que o sentimento popular possa ser e o governo, de fato, é", mas, mais que isso, afirma que: "o que é importante é que há, na consciência coletiva do país, uma certa ligação com a Constituição"[19].

Assim, mais do que uma *integração através Constituição* – função importante dessa dinâmica – a efetivação de uma Constituição, em boa medida, significa a própria *integração à Constituição, na Constituição e para a Constituição*, forças que seguem em contínuo processo de articulação[20].

Nas palavras de HELLER:

> no pueden estimarse completamente separados lo dinámico y lo estático, tampoco pueden serlo la normalidad y la normatividad, el ser y el deber ser en el concepto de la Constitución. Una Constitución política sólo puede concebirse como un ser al que dan forma las normas. Como situación política existencial, como forma y ordenación concretas, la Constitución sólo es posible debido a que los partícipes consideran esa ordenación y esa forma ya realizados o por realizarse en el futuro, como

19 ROSENFELD, Michel. A identidade do sujeito constitucional e o Estado Democrático de Direito. *Cadernos da Escola do Legislativo,* Belo Horizonte, v.7, n. 12, p. 11-63, jan./jun. 2004, p. 29. Também nesse sentido: MOREIRA, Nelson Camatta. A filosofia política de Charles Taylor e a política constitucional de Pablo Lucas Verdú: pressupostos para a construção do sujeito constitucional. *Revista de Direitos e Garantias Fundamentais,* Vitória, n. 8, pp. 15-54, jul./dez. 2010.

20 DWORKIN, Ronald. *Virtude soberana*: a teoria e a prática da igualdade. Tradução Jussara Simões. São Paulo: WFM Martins Fontes, 2005, pp. 323-324: "Os cidadãos se identificam com a sua comunidade política quando reconhecem que a comunidade tem uma vida comunitária, e que o êxito ou fracasso de sua própria vida depende eticamente do êxito ou fracasso dessa vida".

> algo que debe ser y lo actualizan; ya sea que la forma de actividad acomodada a la Constitución se haya convertido para ellos, por medio del hábito, en una segunda naturaleza, en conformación habitual de su propio ser apenas estimada como exigencia normativa consciente; ya sea que los miembros motiven su conducta, de modo más o menos consciente, por normas autónomas o heterónomas[21].

A identidade constitucional, portanto, faz-se viva quando consegue, ela mesma, colocar-se em movimento e efetivação social por uma cultura de constituição, enquanto seu elemento vital. Este toca o patriotismo constitucional[22], que pretende uma *integração pela constituição*, mas o transcende, na medida em que se articula não apenas a partir de um momento fundador, mas, também, em relação a toda uma identidade do constitucionalismo, relida na construção de uma identidade constitucional. Essa força gravitacional, até porque cultural e identitária, tão pouco se coloca de forma unidimensional, quer na razão, quer na vontade, mas, articula-se com o próprio sentimento de pertença e identificação da comunidade e do sujeito constitucional com aquela identidade particular, possível, inclusive, a partir da dinâmica de reconhecimento que lhe é própria.

Como adverte ROSENFELD, "o fato de que há uma identidade constitucional não significa que há uma adoção constante dos valores da Constituição. Significa [entretanto] que isso se torna um fator importante na consciência política e histórica do povo, da nação"[23]. Portanto, a simples construção de uma identidade constitucional não se mostra suficiente para a criação de uma cultura de constituição e

21 HELLER, Hermann. *Teoría del Estado.* Tradução Luís Tobio. México: FCE, 1998, p. 318.

22 STERNBERGER, Dolf. *Patriotismo Constitucional.* Tradução Luis Villar Borda. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2001; MÜLLER, Jan-Werner. Constitutional Patriotism. Princeton: Princeton University Press, 2007.

23 ROSENFELD, Michel. A identidade do sujeito constitucional e o Estado Democrático de Direito. *Cadernos da Escola do Legislativo,* Belo Horizonte, v.7, n. 12, p. 11-63, jan./jun. 2004, pp. 29-30.

a incapacidade de se consolidá-la, de criar esse laço, pode significar a própria erosão da força normativa de uma constituição.

Essa identificação/identidade, que possui elementos racionais e de pertença, tem como ponto motriz a própria compreensão e *vontade* de fazer a constituição efetiva porque representativa da própria identidade da comunidade jurídico-política. Isto é, difundir e consolidar uma *cultura de constituição* de modo que seja presente a *vontade de constituição*, tanto nos agentes oficiais responsáveis por essa efetivação, via Estado, quanto pelos próprios cidadãos identificados com esse projeto, é promover a própria garantia interna da ordem constitucional. Trata-se, portanto, do fomento e reafirmação de uma cultura pluralista, inclusiva, igualitária e de igual liberdade. De uma cultura de tornar esse projeto constitucional, essa identidade constitucional, efetiva e viva. Projeto vivo e vivido na dinâmica da cultura constitucional.

Essa é a força vital que possibilita a uma Constituição influenciar a cultura de uma comunidade de modo que ela demande, politicamente, por políticas públicas e ações sociais mais inclusivas garantidoras dos direitos sociais e por uma sociedade mais plural, sem preconceitos, que respeite, inclusive nas relações pessoais, os direitos individuais e a dignidade de todos[24].

3. EDUCAÇÃO ÉTICA, EDUCAÇÃO JURÍDICA E PEDAGOGIA CONSTITUCIONAL

A questão da educação é um ponto comum de, praticamente, toda e qualquer proposta de desenvolvimento do humano, individual e coletivamente. De Sócrates a Adorno, da *Paideia* à *Bildung*, o tema da educação é recorrentemente tratado como pedra fundamental para o

24 CATTONI DE OLIVERIA, Marcelo Andrade. O projeto constituinte de um Estado Democrático de Direito: por um exercício do Patriotismo Constitucional, no marco da Teoria Discursiva do Direito e do Estado Democrático de Direito, de Jürgen Habermas. *In:* SAMPAIO, José Adércio Leite (org.). *Quinze anos de constituição*. Belo Horizonte: Del Rey, 2004, pp. 131-154.

desenvolvimento da vida coletiva, para a realização e construção da liberdade e para o reconhecimento.

Como não poderia deixar de ser, a ideia de educação também está intimamente vinculada a qualquer discurso referente ao processo de fortalecimento dos laços entre os cidadãos na identidade constitucional e na comunidade, de formação e cultivo de uma cultura de constituição.

O próprio termo cultura, do verbo latino *colere*, está originalmente relacionado aos significados de cultivar, criar, cuidar. Em uma acepção primeira, a cultura foi entendida, inclusive, como a intervenção deliberada e voluntária do homem sobre a natureza de alguém, para moldá-la aos valores de sua comunidade. Por esse ponto de vista:

> a cultura era moral (o sistema de *mores* ou costumes de uma sociedade), ética (a forma correta da conduta de alguém graças à modelagem de seu *ethos* natural pela educação) e política (o conjunto de instituições humanas relativas ao poder e à arbitragem de conflites pela lei)[25].

Diante disso, entendida a constituição como projeto jurídico-político, ela tem sua possibilidade de realização vinculada ao reconhecimento desse projeto pela comunidade, como, também, por sua interiorização pelos cidadãos. Portanto, se a constituição não é apenas seu texto, mas seu contexto; se é ordenamento jurídico não apenas do Estado, mas da comunidade, ela tem, também, um papel educador primordial: "hay una parte de legítima «pedagogía constitucional» en el sentido de hacer patentes los valores básicos del Estado constitucional para todos los ciudadanos"[26].

25 CHAUÍ, Marilena. *Cidadania cultural:* o direito à cultura. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006, p. 105; WILLIAMS, Raymond. *Palvaras-Chave:* um vocabulário de cultura e sociedade. São Paulo: Boitempo, 2007, pp. 117-124.

26 HÄBERLE, Peter. La Constitución «en el contexto». *Anuario Iberoamericano de Justicia Constitucional*, Madri, n. 7, pp. 223-245, 2003, p. 234. Chegando a tratar da importancia da pedagogia como disciplina não jurídica aliada da Teoría da Constituição: HÄBERLE, Peter. Palabras clave para el constitucionalismo de hoy - Una perspectiva alemana. *THĒMIS*, Lima, n. 67, pp. 15-22, 2015, p. 21.

Tão antigas quanto o próprio Ocidente são as conexões feitas entre *formação* e *educação* do indivíduo para o *agir ético*, para a democracia, para o Direito e para a cidadania[27]. Afinal, qual não é o principal projeto socrático (e platônico, e aristotélico) que não a *paideia*. A preocupação com educação segue com grande importância no curso da história, sendo corrente e crucial para várias mundividências como aquelas ligadas à ilustração, ao romantismo e ao idealismo, em pensadores como Kant, Rousseau e Fichte, dentre outros. Essa reflexão adentra no universo jurídico por inúmeras portas, por exemplo, na questão da *educação para exercício de Direitos Humanos*.

A Escola Jusfilosófica Mineira[28] aborda o tema, recorrentemente, sob as figuras da *educação ética*[29] e da *pedagogia para a consciência jurídica*[30]. Elas se desdobram a partir das chaves da *consciência moral* e da *consciência jurídica*, particularmente, como desenvolvidas por Henrique Lima Vaz e Joaquim Carlos Salgado, respectivamente. Essas formulações, ainda que com gramáticas e características próprias, apontam a um norte similar ao pretendido pela ideia de *pedagogia constitucional*.

Lima Vaz tem na categoria da *consciência moral* um dos pontos centrais de seu pensamento. O filósofo trata da Ética como a ciência do *ethos*, que, por sua vez, é por ele definido como a *segunda natureza do humano*, que na dimensão social se apresenta como *costume* e na individual como *hábito*. É o *ethos*, portanto, a "dimensão do agir

27 A própria Constituição da República Federativa do Brasil faz essa relação: "Art. 205. A educação, direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho". Analisando o *Direito Constitucional da Educação,* como um todo, e este artigo, em especial: HORTA, José Luiz Borges. *Direito Constitucional da Educação.* Belo Horizonte: Decálogo, 2007, pp. 125-127.

28 Sobre a Escola Jusfilosófica Mineira: HORTA, José Luiz Borges. La Era de la Justicia Derecho, Estado y límites a la emancipación humana, a partir del contexto brasileño. *Astrolabio,* Barcelona, n. 11, pp. 75-85, 2010, p. 79, nota 13.

29 LIMA VAZ, Henrique. *Escritos de Filosofia V*: introdução à ética filosófica 2. São Paulo: Loyola, 2000; LIMA VAZ, Henrique. Ética e justiça: filosofar do agir humano. *Síntese (Nova Fase),* Belo Horizonte, *v.* 23, n. 75, pp. 437-453, 1996.

30 BROCHADO FERREIRA, Mariá *A. Consciência moral e consciência jurídica.* Belo Horizonte: Mandamentos, 2002.

humano social e individual na qual se faz presente uma normatividade ou um dever-ser, ou que se supõe provir da natureza ou que é estatuído pela sociedade"[31]. Nesse sentido, ele não é "senão a face da cultura que se volta para o horizonte do dever ser ou do bem"[32], é paradigma de tudo o que constitui o sistema humano de vida: *a face normativa da cultura*[33]. E, nesse sentido, é possível definir a Ética como a ciência da *razão prática* – forma de razão não voltada, simplesmente, para o conhecimento, mas ordenada para a ação (*práxis*), que exprime as normas e os fins do próprio *agir ético*[34].

No movimento dialético da razão prática, Lima Vaz identifica a consciência moral como o ato da razão prática por excelência:

> como termo do movimento e como suprassunção, na singularidade de seu ato, da universalidade dos princípios e da inclinação ao Bem como normas do seu julgamento, e da aplicação dessas normas à particularidade das condições que tornam possível o mesmo ato[35].

Segundo Lima Vaz, o agir ético se manifesta em três momentos: o momento subjetivo, do *indivíduo consigo mesmo*; o momento intersubjetivo, quando se articula *um agir ético em relação a outro agir ético*, em diálogo; e um momento objetivo, quando o *agir ético coloca-se frente à realidade objetiva que o cerca*, expresso no *ethos*.

Esses três momentos, ainda que distintos, articulam-se dialeticamente, numa necessária relação de recíproca implicação[36].

31 LIMA VAZ, Henrique. *Antropologia filosófica* I. 4 ed. São Paulo: Loyola, 1998, p. 17.

32 LIMA VAZ, Henrique. *Escritos de Filosofia II*: ética e cultura. 4 ed. São Paulo: Loyola, 2004, p. 19.

33 BROCHADO FERREIRA, Mariá *A. Consciência moral e consciência jurídica.* Belo Horizonte: Mandamentos, 2002, p. 37.

34 LIMA VAZ, Henrique. *Escritos de Filosofia V*: introdução à ética filosófica 2. São Paulo: Loyola, 2000, p. 25.

35 LIMA VAZ, Henrique. *Escritos de Filosofia V*: introdução à ética filosófica 2. São Paulo: Loyola, 2000, p. 52.

36 BROCHADO FERREIRA, Mariá *A. Consciência moral e consciência jurídica.* Belo Horizonte: Mandamentos, 2002, p.32.

É nesse contexto que se coloca a educação (ética) que, por sua vez, pode ser tratada como "a passagem do *ethos* da realidade social para a realidade do indivíduo", sendo "ela uma das tarefas básicas e mais complexas dos grupos humanos, qual seja, formar paradigmas comportamentais, descobrir como ensinar, aos que estão chegando, os valores daquela sociedade"[37].

Nessa esteira, para LIMA VAZ, Ética, Política e Direito são, especialmente, *as fontes de auto-legitimação de uma sociedade* e, nesse sentido, mais até que *simples* "corpos teóricos na enciclopédia dos saberes reconhecidos e praticados na nossa cultura superior", são eles verdadeiros programas pedagógicos que existem de forma teoricamente articulada e interdependente, voltados à educação do indivíduo e da comunidade para a vida plenamente humana. A partir dessa percepção, LIMA VAZ afirma que:

> sem educação ética não há autêntica participação política, assim como é essa participação que capacita o cidadão a assumir com plena consciência a recíproca relação entre direitos e deveres na qual consiste propriamente a existência na esfera do Direito[38].

Desse modo, nem o mundo ético, nem o Estado Democrático de Direito são dádivas da natureza. Ambos são árduas conquistas permanentes da civilização, sempre recomeçadas e sempre ameaçadas, que travam suas mais importantes batalhas, justamente, no campo da educação de cada geração. Assim, LIMA VAZ afirma que, quer do ponto de vista da consciência moral subjetiva ou individual, quer desde a perspectiva da consciência moral intersubjetiva ou comunitária:

> a passagem da consciência como norma subjetiva à norma *objetiva* individual (a reta razão) ou à

37 BROCHADO FERREIRA, Mariá *A. Consciência moral e consciência jurídica.* Belo Horizonte: Mandamentos, 2002, p.142.

38 LIMA VAZ, Henrique. Ética e justiça: filosofar do agir humano. *Síntese (Nova Fase)*, Belo Horizonte, *v.* 23, n. 75, pp. 437-453, 1996, pp. 450-451.

> norma ético-jurídica *inter-subjetiva* comunitária (os costumes e as leis) designa o movimento inteligível essencial que percorre a estrutura do universo ético e político-jurídico. Ora, essa passagem supõe justamente que estejam constituídos na plena posse das suas prerrogativas os atores da vida moral concreta que deve ser vivida pelos indivíduos e pelas comunidades. Por sua vez, a conquista dessas prerogativas não é obra da natureza, é um processo *cultural* que se define como *paideia*, como educação para uma forma superior de vida[39].

Lima Vaz, portanto, dá destaque à *educação ética* como elemento de formação do homem para o *agir ético*, logo, para o agir plenamente humano, em especial alusão à *paideia* grega, definida por Joaquim Carlos Salgado como exemplo de *consciência cultural*. Salgado, por sua vez, parte da *consciência moral* de Lima Vaz para desenvolver sua perspectiva da *consciência jurídica*.

O filósofo do direito mineiro situa a *consciência jurídica* também no âmbito da razão prática, como resultado da *consciência ética* e ao lado da *consciência moral*. Para ele, trata-se de "um processo de superação da consciência moral subjetiva, por força da objetividade positiva do direito, realizando nesse movimento a totalidade ética"[40]. Em sentido formal, para Salgado, ela é o resultado do processo da consciência ética que tem como primeiro momento da processualidade da experiência jurídica, a consciência moral interna, que só alcança uma universalidade abstrata, não concreta, na forma da consciência ou do eu transcendental de Kant. No entanto, de sua parte, a consciência jurídica deve ser identificada como superadora da dicotomia direito-moral, uma vez que ambos os polos não são

39 LIMA VAZ, Henrique. Ética e justiça: filosofar do agir humano. *Síntese (Nova Fase)*, Belo Horizonte, *v.* 23, n. 75, pp. 437-453, 1996, p. 450.

40 SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo:* fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2007, p. 24.

concebidos paralelamente, mas como ponto de chegada do processo ético iniciado com a consciência moral em sua interioridade imediata.

Assim sendo, a consciência moral se dá num processo que desemboca na consciência ética total, na razão jurídica[41], que não deixa de trazer em si o momento imediato da consciência moral no plano da subjetividade, mas que, passando pela razão teórica, torna-se consciência de um nós por força da universalidade que lhe é própria. Desse modo, a cisão entre a interioridade moral e a exterioridade do Direito estrito, é reconciliada na plena eticidade do Direito, ao passo que o valor do justo se coloca como conteúdo axiológico da consciência jurídica. Nesses termos, SALGADO afirma que a consciência deixa de ser mera universalidade do eu *abstratamente*, sendo, agora, universalização do eu *concretamente:* um *nós*[42]. E é assim que conceberá o Direito como *maximum* ético.

Portanto, a consciência jurídica é consciência da juridicidade, concebida como exigência de normatividade, que mostra em sua experiência que o Direito, enquanto ordenação da vida, não se cria apenas com a razão, tampouco, apenas com a espontaneidade da vida: "a experiência da consciência jurídica se forma na articulação da razão e da vida, portanto, de uma experiência ordenada pela razão segundo um *telos*: a liberdade do homem na sociedade"[43].

Nessa ordem, SALGADO também reconhece papel fundamental à educação no processo de realização do homem e de formação da consciência, destacando que: educar-se é formar-se e, não, transformar-se. Isso porque, enquanto transformar-se pertence ao mundo da

41 SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo:* fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2007, 25: "Razão jurídica é desse modo o resultado dialético da consciência jurídica transcendental e dos valores da cultura que são seu objeto, na processualidade histórica da experiência jurídica".

42 SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo:* fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2007, pp. 35-36.

43 SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo:* fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2007, p. 41.

natureza, formar-se está ligado ao mundo do Espírito, interior e livre. "Formar-se é, assim, efetivar a liberdade", logo, é formar-se dentro de si mesmo: é cultural.

Como quer SALGADO, o tornar-se humano é um formar-se dentro de si, em uma continuidade da identidade. Não é tornar-se outro, mas sim tornar-se algo que já está nele mesmo[44]. Nesse contexto, tocam-se também consciência jurídica e educação, esta como ponto viabilizador e essencial daquela, no movimento de:

> revelação da ideia de justiça, que se realiza na processualidade histórica e que culmina na consciência, declaração e efetização dos direitos fundamentais que são valores *jurisdicizados* pela consciência da sua tributividade, universalidade e exigibilidade, [que] é desenvolvido na cultura ocidental pela sua experiência da consciência ética, cujo momento de chegada é a consciência jurídica. Portanto, o processo de reconhecimento, de declaração e de efetivação dos direitos fundamentais considerados o núcleo da ordem justa se realiza segundo uma estrutura transcendental da consciência e segundo a sua experiência na elaboração dos valores da cultura ocidental. Trata-se da experiência da consciência jurídica, que se projeta na história do Ocidente como um processo de formação do homem livre, cujo veículo é a educação[45].

44 SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo:* fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2007, p. 21: "*a invenção da educação está, pois, ligada à inconformidade do homem de ser como é, e à necessidade de ser como entende que deve ser, através de um projeto de formação, vale dizer, à estrutura eleutérica do seu ser, cuja epifania se dá no drama da história, e se efetiva no sujeito universal de direitos pela experiência da consciência jurídica"* (grifos original).

45 SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo:* fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2007, p. 26.

Ainda que com gramáticas e perspectivas diferentes, o destaque dado por Lima Vaz e Salgado à *educação* e aquilo que aqui pretendemos com pedagogia constitucional, aproximam-se no sentido de formação de uma consciência, por um lado, mas, também, de uma identidade entre os indivíduos e o *ethos* que se pretende perenizado – de forma não estática – na comunidade constitucional, entre o cidadão e a identidade constitucional. Nesse sentido, a realização de uma constituição enquanto projeto (*dever ser*) demanda um mínimo de conhecimento e reconhecimento da comunidade e dos cidadãos.

Será nesse caminho, também, que Brochado tratará de *educação jurídica* como elemento necessário para o desenvolvimento da consciência jurídica e do papel formador do Direito, como construção e consolidação do *ethos*. A vida, inclusive a do Direito, extrapola a judicialização. As questões levadas ao poder judiciário, como lembra Salgado, são apenas o "momento patológico do Direito" quando se procura a "cura" para os desvios no inafastável "hospital do Direito"[46].

O indivíduo, enquanto cidadão – para usar a expressão de Lima Vaz – é, o *vivificador das declarações de direitos* e, para tanto, tem de reconhecê-las, ao mesmo tempo, como ponto de chegada e de partida da realização de suas necessidades eticamente postuladas. Nesses termos, o Direito exerce papel fundamental na passagem de um nível de "formalismo abstrato e inoperante" dos direitos meramente declarados, para outro, em que se realiza sua "efetivação concreta nas instituições e práticas sociais[47].

Nessa linha, conhecer do Direito, através da educação jurídica, é o primeiro passo de um verdadeiro *acesso ao Direito*, nos termos dados por Jorge Miranda: "como costuma se dizer, a primeira forma de defesa dos direitos é a que consiste no seu conhecimento"[48]. Só a

46 BROCHADO FERREIRA, Mariá. Pedagogia jurídica para o cidadão: formação da consciência jurídica a partir de uma compreensão ética do direito. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, n. 48, pp. 159-188, jan./jun. 2006, p. 165.

47 BROCHADO FERREIRA, Mariá *A. Consciência moral e consciência jurídica.* Belo Horizonte: Mandamentos, 2002, pp. 275-276.

48 MIRANDA, Jorge. *Manual de Direito Constitucional:* Direitos Fundamentais - Tomo IV. Coimbra: Coimbra Editora, 2008, p. 317. Esse parece ser, inclusive, a direção

partir de então é possível exigi-los, quer frente ao poder público, quer mesmo, frente a particulares, na dinâmica da comunidade, em um processo de reinvindicação e reconhecimento que dá vida ao Direito, que dá vida à constituição. Um processo que se coloca não apenas na luta pelo meu direito, mas inclusive, pelo "direito do outro, porque *igual a mim*, numa sociedade *consentida* e politizada na forma de *Estado de Democrático de Direito*"[49].

Paulo Ferreira da Cunha, por sua vez, apontará que um tal conhecimento constitucional não se trata de um saber *estatístico* ou *charadístico*, mas de compreender o próprio espírito da Constituição, "saber-se que a Constituição abre para grandes avenidas de sonho, para grandes projectos, para os valores políticos fundamentais"[50]. Relaciona-se, portanto, com a difusão das bases valorativas desse projeto político-cultural, justamente, para a construção de uma comunidade que se paute por eles, nos termos de uma *ética republicana*[51].

Assim, a constituição é símbolo político, é documento jurídico, mas, também, é uma carta pedagógica *ético-política* da comunidade. É um instrumento de formação, de certo modo, no sentido dado por Gadamer, que vincula a formação do homem à própria criação da cultura de um povo[52]. É assim, também, que Häberle reconhece os princípios constitucionais como *fins da educação*, compreendo-os menos como uma obrigação jurídica e mais como um mandato educativo, afirmando:

---

do art. 64, dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias da CRFB. Sobre a evolução do Direito a Educação na história constitucional brasileira: HORTA, José Luiz Borges. Perfil e dilema do Direito à Educação. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, n. 56, pp. 215-242, jan./jun. 2010; HORTA, José Luiz Borges. *Direito Constitucional da Educação.* Belo Horizonte: Decálogo, 2007.

49 BROCHADO FERREIRA, Mariá. Pedagogia jurídica para o cidadão: formação da consciência jurídica a partir de uma compreensão ética do direito. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, n. 48, pp. 159-188, jan./jun. 2006, p. 173.

50 CUNHA, Paulo Ferreira da. Cultura constitucional & revisões constitucionais. *International Studies on Law and Education*, n. 8, pp. 5-16, mai./ago. 2011, p. 9.

51 CUNHA, Paulo Ferreira da. *Constituição & Política:* poder constituinte, constituição material e *cultura constitucional.* Lisboa: Quid Juris, 2012, p. 32.

52 SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *A fundamentação da ciência hermenêutica em Kant.* Belo Horizonte: Decálogo, 2008, p. 42.

> la *Constitución como ética social* ('pedagogía constitucional'). La Constitución debe ser desentrañada en su significado para los pedagogos y sus tareas, lo cual también beneficia a los juristas. Esta concepción '*pedagógica*' de la Constitución es una consecuencia de la teoría de los intérpretes constitucionales en sentido amplio: una característica de la sociedad abierta y de sus fundamentos de ética social. La Constitución no es sólo un ordenamiento jurídico para los juristas (y los políticos), sino que en lo esencial es también una 'guía' para los no juristas, los ciudadanos[53].

Por isso mesmo, e nesses termos, trata-se, o projeto constitucional, de um projeto que não se propõe impor pela força, mas que se faz efetivo pelo contínuo reconhecimento de sua legitimidade. Vivo e vivido na própria identidade e identificação da comunidade e dos cidadãos com aqueles e naqueles parâmetros, valores e estruturas, na mesma medida em que a comunidade, como um todo, e o próprio Estado, particularmente, os reconhece em cada e a cada cidadão. É, assim, realidade integrante e integradora da constituição e dos cidadãos.

É, nesse sentido, projeto normativo *contrafactual*, uma vez que se afirma como fundamentado em uma dada identidade, na cultura do constitucionalismo. Cultura esta que, por um lado, se quer preservada em seus fundamentos últimos de igual dignidade, mas que, enquanto cultura de liberdade, por essência e coerência não se pretende conservada de forma estática. É cultura que se faz viva e reafirmada em sua própria dinâmica de transformação, no mútuo reconhecimento dos cidadãos entre si, do qual decorre o igual valor da livre participação de cada um na formação da identidade constitucional. Como afirma Nuno Coelho, o que nos marca enquanto cultura é o fato de sermos "uma civilização em que as pessoas mantêm o direito de participar

53 HÄBERLE, Peter. *El Estado Constitucional.* Tradução Félix Fix-Fierro. México: UNAM, 2003, pp. 190-191.

da luta pelo mundo"[54]. Nesses termos é possível afirmar, novamente com HÄBERLE, que a democracia é a consequência organizativa da dignidade da pessoa humana[55].

Ela é face indissociável da identidade e da cultura do constitucionalismo do tempo presente, na forma da Democracia Constitucional, que não se confunde com a mera maioria estatística, sendo comprometida com a *liberdade concreta*. Esta que, em boa medida, é suprassunção das *liberdades individuais* e das *liberdades democráticas* (autonomia), num projeto político-cultural que pretende nortear *uma comunidade de cidadãos comprometidos com um projeto comum de igual dignidade*. Nele *subjazem as ideias de liberdade parametrizada pela igualdade e de igualdade comprometida com a liberdade,* só possíveis a partir de um *sentimento de fraternidade constitucional entre os indivíduos*[56].

De mesmo modo, a função da educação em um Estado Democrático de Direito não está no simples depósito unilateral de conhecimento para a impensada reprodução de padrões, pura e simplesmente. Ela está, inclusive, vinculada à própria percepção crítica da integridade do projeto constitucional, bem como para a participação democrática e para uma postura pluralista. É educação para e na democracia, para e na diferença, para e no reconhecimento, enfim, educação para cidadania[57].

54 COELHO, Nuno M. M. S. Ensaio sobre o sentido grego do político – e o nosso tempo. *Revista Crítica do Direito*, v. 53, n. 3, out./nov. 2013.

55 HÄBERLE, Peter. *El Estado Constitucional.* Tradução Félix Fix-Fierro. México: UNAM, 2003, pp. 193 e ss.

56 GARCÍA COSTA, Francisco M.; BENITO MARTÍNEZ, Juan. Educación constitucional y ciudadanía plural. *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, Zaragoza, v. 24, n. 3, pp. 87-104, 2010.

57 Caminhando nesse sentido, comentando o art. 205 e o art. 206 da CRFB, mencionando da igualdade educacional, à universalidade do acesso à educação: HORTA, José Luiz Borges. *Direito Constitucional da Educação.* Belo Horizonte: Decálogo, 2007, pp. 124-129.

4. CONCLUSÃO

Desse modo, a difusão do conhecimento constitucional, não charadístico, não estatístico, mas do sentido, fundamento, lógica e, por que não, do *espírito* da cultura constitucional, revela-se como determinante em, pelo menos, duas dimensões. No cumprimento e realização desse projeto enquanto ordem válida de conhecimento da comunidade, num sentido de *Acesso ao Direito Constitucional*. E, também, de forma não menos importante, na possibilidade de formação, fortalecimento e recondução da identidade da comunidade e de seus cidadãos com esse projeto.

Nesse sentido, trata-se, portanto, da *pedagogia constitucional* como *forma de integração dos indivíduos com e no projeto constitucional* a partir do fortalecimento dos laços de pertença do cidadão, não com amarras étnicas ou religiosas, mas com esse *ethos* pluralista de liberdade e igualdade da identidade do constitucionalismo, de modo mediato, e em torno da leitura particular que lhe é feita por uma dada constituição específica, na formação e perpetuação de uma *identidade constitucional* que se faça viva como *cultura constitucional* a partir de uma *cultura de constituição*. O reforço desse *ethos* – pluralista, inclusivo e democrático – como próprio da comunidade e seus cidadãos é essencial para que a identidade constitucional ganhe vida enquanto cultura constitucional.

Nesse sentido, é possível afirmar que a pedagogia constitucional é tarefa da própria comunidade, de modo a possibilitar a própria *comunidade constitucional*. Ela pode ser levada a cabo através de diversos caminhos, através de programas educacionais, ensino formal em escolas nos mais diversos níveis, dentre outros. Aqui nos limitamos, efetivamente, a apontar a essa tarefa e a seus fundamentos, de modo que o desenvolvimento mais detalhado dessas possibilidades segue aberto para trabalhos futuros, em diálogo com teorias da educação, da antropologia e da cultura.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERCOVICI, Gilberto. Democracia, inclusão social e igualdade. *In*: XIV Congresso Nacional do Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito - CONPEDI, 2006, Fortaleza - CE. Anais do XIV Congresso Nacional do CONPEDI. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.

BIELSCHOWSKY, Raoni Macedo. *Cultura Constitucional*. 2016. 376 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

BROCHADO FERREIRA, Mariá A. *Consciência moral e consciência jurídica*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002.

BROCHADO FERREIRA, Mariá. Pedagogia jurídica para o cidadão: formação da consciência jurídica a partir de uma compreensão ética do direito. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, n. 48, pp. 159-188, jan./jun. 2006.

CATTONI DE OLIVERIA, Marcelo Andrade. O projeto constituinte de um Estado Democrático de Direito: por um exercício do Patriotismo Constitucional, no marco da Teoria Discursiva do Direito e do Estado Democrático de Direito, de Jürgen Habermas. *In*: SAMPAIO, José Adércio Leite (org.). *Quinze anos de constituição*. Belo Horizonte: Del Rey, 2004, pp. 131-154.

CHAUÍ, Marilena. *Cidadania cultural*: o direito à cultura. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006.

COELHO, Nuno M. M. S. Compreensão como arte: notas "hermenêuticas" sobre Constituição e constitucionalismo. *Prisma Jurídico*, v. 8, n. 1, pp. 53-75, jan./jun., 2009.

COELHO, Nuno M. M. S. Ensaio sobre o sentido grego do político – e o nosso tempo. *Revista Crítica do Direito,* v. 53, n. 3, out./nov. 2013.

CUNHA, Paulo Ferreira da. Cultura constitucional & revisões constitucionais. *International Studies on Law and Education,* n. 8, pp. 5-16, mai./ago. 2011.

CUNHA, Paulo Ferreira da. *Constituição & Política*: poder constituinte, constituição material e cultura constitucional. Lisboa: *Quid Juris*, 2012.

DWORKIN, Ronald. *Virtude soberana*: a teoria e a prática da igualdade. Tradução Jussara Simões. São Paulo: WFM Martins Fontes, 2005.

GARCÍA COSTA, Francisco M.; BENITO MARTÍNEZ, Juan. Educación constitucional y ciudadanía plural. *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado,* Zaragoza, v. 24, n. 3, pp. 87-104, 2010.

HÄBERLE, Peter. *El Estado Constitucional*. Tradução Félix Fix-Fierro. México: UNAM, 2003.

HÄBERLE, Peter. *Hermenêutica Constitucional*: a sociedade aberta dos intérpretes da Constituição; contribuição para a interpretação pluralista e "procedimental" da Constituição. Tradução Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: SAFE, 1997.

HÄBERLE, Peter. La Constitución «en el contexto». *Anuario Iberoamericano de Justicia Constitucional,* Madri, n. 7, pp. 223-245, 2003.

HÄBERLE, Peter. Palabras clave para el constitucionalismo de hoy - Una perspectiva alemana. *THĒMIS,* Lima, n. 67, pp. 15-22, 2015.

HELLER, Hermann. El sentido de la política. *In:* HELLER, Hermann. *El sentido de la política y otros ensayos*. Valencia: Pre-textos, 1996, pp. 57-60.

HELLER, Hermann. *Teoría del Estado*. Tradução Luís Tobio. México: FCE, 1998.

HESSE, Konrad. *A força normativa da Constituição*. Tradução Gilmar Mendes. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1991.

HORTA, José Luiz Borges. *Direito Constitucional da Educação*. Belo Horizonte: Decálogo, 2007.

HORTA, José Luiz Borges. La Era de la Justicia Derecho, Estado y límites a la emancipación humana, a partir del contexto brasileño. *Astrolabio*, Barcelona, n. 11, pp. 75-85, 2010.

HORTA, José Luiz Borges. Perfil e dilema do Direito à Educação. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, n. 56, pp. 215-242, jan./jun. 2010.

JACOBSOH, Gary J. *Constitutional Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

LIMA VAZ, Henrique. *Antropologia filosófica I*. 4 ed. São Paulo: Loyola, 1998.

LIMA VAZ, Henrique. *Escritos de Filosofia V*: introdução à ética filosófica 2. São Paulo: Loyola, 2000.

LIMA VAZ, Henrique. Ética e justiça: filosofar do agir humano. *Síntese* (Nova Fase), Belo Horizonte, v. 23, n. 75, pp. 437-453, 1996.

VERDÚ, Pablo. *El sentimiento constitucional* (aproximación al estudio del sentir constitucional como modo de integración política). Madri: Reus, 1985.

MIRANDA, Jorge. *Manual de Direito Constitucional*: Direitos Fundamentais - Tomo IV. Coimbra: Coimbra Editora, 2008.

MIRANDA, Jorge. Notas sobre cultura, Constituição e direitos culturais. *O Direito,* Lisboa, a. 138, n. VI, 2006.

MOREIRA, Nelson Camatta. A filosofia política de Charles Taylor e a política constitucional de Pablo Lucas Verdú: pressupostos para a construção do sujeito constitucional. *Revista de Direitos e Garantias Fundamentais,* Vitória, n. 8, pp. 15-54, jul./dez. 2010.

MÜLLER, Jan-Werner. *Constitutional Patriotism*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

OSIATYNSKI, Wiktor. Paradoxes of constitutional borrowing. *International Journal of Constitutional Law*, Nova York, v. 1, n.2, pp. 244-268, abr. 2003, pp. 266-267.

ROSENFELD, Michael. Constitutional identity. *In*: ROSENFELD, Michael; SAJÓ, András. *The Oxford Handbook of Comparative Constitutional Law*. Oxford: Oxford Press University, 2012, pp. 756-776.

ROSENFELD, Michel. *The identity of constitutional subject*: selfhood, citizenship, culture and community. Nova York: Routledge, 2010.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo*: fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *A fundamentação da ciência hermenêutica em Kant.* Belo Horizonte: Decálogo, 2008.

STERNBERGER, Dolf. *Patriotismo Constitucional*. Tradução Luis Villar Borda. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2001.

VORLÄNDER, Hans. What is "constitutional culture"?. In: HENSEL, Silke et al. *Constitutional Cultures*: On the Concept and Representation of Constitutions in the Atlantic World. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2012, pp. 21-42.

WILLIAMS, Raymond. *Palvaras-Chave*: um vocabulário de cultura e sociedade. São Paulo: Boitempo, 2007.

HEGEL E SEUS DIFERENTES

11. AS POTÊNCIAS DA HISTÓRIA: VICO E HEGEL

JOSÉ DE MAGALHÃES CAMPOS AMBRÓSIO[1]

"*Venha, meu coração está com pressa*
Quando a esperança está dispersa
Só a verdade me liberta
Chega de maldade e ilusão
Venha, o amor tem sempre a porta aberta
E vem chegando a primavera
Nosso futuro recomeça
Venha, que o que vem é perfeição"
Perfeição. Renato Russo.

1. Um manifesto pela História. 2. A história que deslinda a poesia. 3. A História como Habitat do Absoluto: Hegel. 4. História: ordem imaginada, liberdade possível. Referências.

1. UM MANIFESTO PELA HISTÓRIA

§ - 1 [*Descoberta*] Roberto Mangabeira Unger defende que um corpo político precisa precipuamente se conceber e de permanentemente se tornar um ambiente de descoberta e aprendizagem coletivas. O presente artigo re-articula de duas filosofias da história que foram pioneiras ao observar o palco da história como o terreno pedagógico da humanidade, seja intencional ou não.

Giambattista Vico e Georg Wilhelm Friedrich Hegel apresentam suas versões *singulares* do caminhar da humanidade rumo à *acumulação* de conhecimento sobre si mesma: a idade dos homens, a consciência-de-si e de um *nós*. Autoconsciência que só se dá mediada pelas relações, progressivamente das esferas familiar e socialmente centradas até as nacionais e estatalmente organizadas.

1 Doutor em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, Professor de Fundamentos do Direito da Universidade Federal de Uberlândia.

O palco no qual tudo se dá é a História; no seu devir os elementos relacionais se articulam e se acomodam raramente vezes dentro do finalismo da vontade humana (os heróis, os homens universais) e muitas vezes na combinação aleatória das experiências e posições que não se deixam dominar e produzem realidades inesperadas. A Razão, mesmo que ambicione controlar o *fio* do tempo, pouco tem a fazer ante a complexidade da *trama* histórico-temporal que emaranha nossos destinos.

Veremos, assim, neste breve ensaio, que o aprendizado nunca é o necessariamente querido ou didaticamente orientado. Que, coletivamente, a política - por sua dimensão eminentemente teleológica - e o direito - com o caráter deontológico - participam nessa tentativa de trazer a luz e fazer organizar o aprendizado que coletivamente e inexoravelmente, nós teremos no caminhada histórica. Vico e Hegel foram grandes precursores dessa compreensão que hoje vemos alcançar formulações cada vez mais precisas.

§ - 2 [*Itinerário*] O modo do texto é bem simples: primeiro descrevemos e avaliamos a filosofia vichiana nos seus sentidos poéticos, epistemológicos e político-jurídicos - todos com a demonstração da clivagem histórica que em Vico penetra toda a realidade. Depois veremos como Hegel eleva a concepção de História "*imperatrix mundi*" a um patamar agregador no qual as mobilidades temporais, sociais, jurídicas, políticas, e culturais se implicam de tal maneira que o real é produzido por um *movimento* ao mesmo tempo consciente e superador da consciência produtora - uma dialética que engendra formas cada vez mais amplas e inclusivas do conviver e do saber do *eu* e do *nós*.

Finalizando, veremos como Vico e Hegel ainda podem informar nosso mundo contemporâneo e como resgatar essa propriedade histórica da realidade é condição necessária para as transformações do porvir.

2. A HISTÓRIA QUE DESLINDA A POESIA

§ 3 - [*Precursor*] Traremos o pensamento do precursor da importância do conhecimento histórico para o mundo moderno: Giambattista Vico. É precursor não por narrar fatos com exatidão invejável ou por discorrer longas páginas acerca de centenas de informações, mas, sim, porque foi o primeiro a possuir o que Benedetto Croce[2] chamou de "inteligência histórica", ou seja, conseguiu *saber* que o verdadeiro conhecimento só pode ser histórico.

Filosoficamente, Vico se apresenta em uma posição extremamente original, deveras à frente do seu tempo. Não é nem um filósofo renascentista, nem iluminista. Rejeita o dualismo ideia-fato, a abstração *a-histórica* dos contratualistas e o antitradicionalismo dos empiristas.[3]

Fato é que a obra do filósofo napolitano foi "negligenciada, ignorada e mal compreendida"[4] pelos seus contemporâneos; era acusado de obscuro, especulativo e se sentia sozinho andando por um território nunca antes atravessado: a cultura (e todas as implicações que esse campo traz consigo).[5]

Somente algum tempo depois, a originalidade de Vico começou a produzir algum impacto na história da filosofia. Grandes autores, como Montesquieu, Herder, Goethe, Jacobi, Michelet, Marx e Croce, reconheceram a importância do pensador napolitano. Hoje, a obra de Vico vem sendo supervalorizada: atribuem a ele a paternidade moderna da Antropologia, da Pedagogia, da Teoria da Cultura, da Hermenêutica e da História.[6]

2 CROCE, Benedetto. *História como História da Liberdade.* Trad. Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Topbooks editora, 2006.

3 FIKER, Raul. *Vico, o precursor.* São Paulo: Moderna, 1994, p. 5-21.

4 CARVALHO, Jorge Vaz de. Contra-capa biográfica. *IN:* VICO, Giambattista. *Ciência Nova.* Trad. Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

5 BURKE, Peter.*Vico.* Trad. Roberto Pereira Leal. São Paulo: Unesp, 1997, p. 13.

6 V.GUIDO, Humberto. Giambattista Vico: a filosofia e a educação da humanidade. Petrópolis: Vozes, 2004; FIKER, Vico, o precursor*, cit.*

Nossas reflexões estarão baseadas na obra mais importante de VICO: a *Ciência Nova*, que tem por objetivo o estabelecimento de princípios universais para o estudo do mundo humano. Segundo KARL LÖWITH, a estrutura interna da obra é:

> " (1) uma teologia civil racional da providência divina, ou seja, uma demonstração da providência divina na história social incluindo aspectos civis como casamento, funeral, leis, formas de governo, luta de classes, etc. É (2) uma filosofia da autoridade, em particular da origem da propriedade, visto que os fundadores originais(*auctores*) da sociedade humana eram também os fundadores da propriedade, das leis e das tradições. É (3) uma história das idéias humanas, em particular das mais antigas idéias religiosas do homem sobre os céus. É (4) uma crítica filosófica das mais antigas tradições religiosas, em particular de teogonias. É (5) uma história eterna ideal, atravessada no tempo pelas histórias de todas as nações, isto é, expondo o eterno padrão típico repetitivo do processo de civilização. É (6) um sistema de direito natural das nações, cuja naturalidade se baseia na necessidade e a utilidade primitivas. É (7) uma ciência dos começos ou princípios mais antigos e obscuros da história universal profana do mundo gentílico, interpretando a verdade oculta das fábulas mitológicas."[7]

Vejamos, então, de que se trata essa originalidade que reclama a paternidade de tantos conhecimentos.

§ 4 - [*FRONTÍSPICIO*] Após elaborar a primeira versão da *Ciência Nova* (1730), VICO solicitou ao artista DOMENICO ANTÔNIO VACCARO que transformasse em obra de arte a idéia geral de sua filosofia. Toda a simbologia do quadro foi idealizada por VICO, podendo ser uma das

7 LÖWITH, Karl. *O Sentido da História.* Trad. Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1991, 121.

chaves de interpretação do pensamento vichiano. Cuidemos de suas principais partes.

A primeira figura para qual VICO chama atenção é a mulher com têmporas aladas que domina o mundo da natureza: essa é a *metafísica*. A nova atitude filosófica proposta pelo pensamento vichiano exige que o filósofo vá além da contemplação da ordenação divina do mundo natural (como, para VICO, era feito até então), para buscar a ordem (dada por Deus) no mundo humano, no mundo das nações dentro da história.[8]

A figura que vem em seguida é o *globo*; este representa o mundo natural, insuficiente para a explicação das coisas humanas. Por isso, está apoiado somente em um dos lados do *altar*[9], símbolo da base religiosa que fundamenta todos os povos do mundo.[10]

8 VICO, GIAMBATTISTA. *Ciência nova.* Trad. Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2005, p. 3-4.

9 VICO, *Ciência Nova, cit.*, p. 3-4..

10 VICO, *Ciência Nova, cit.*, p. 6.

O *globo* é perpassado por uma *faixa zodiacal*; nela, estão um homem e uma mulher, representando os signos de Leão e Virgem. A figura leonina é o HÉRCULES lendário, condutor dos povos da barbárie à civilização através do *fogo (*no altar, ao lado do globo*),* que queimou a selva neméia. Já a virginiana é o tempo poético no qual os deuses e homens compartilhavam o mundo.[11]

O triângulo luminoso com um olho observante interno é *Deus*. Dele, é originado um *raio de luz*, a cognição divina, que, ao relacionar-se com a *metafísica* por meio da joia convexa, ou da pureza de coração e sentimentos, denota tanto a compreensão do sagrado quanto a luz necessária para desvendar a origem e destino do mundo dos homens, das coisas públicas das nações.[12]

A estátua do homem é *HOMERO,* primeiro autor das ideias humanas. Sua base rachada representa a inexistência histórica do poeta.[13] Apesar de ser homem, HOMERO é instigado pela providência a sedimentar as bases do mundo humano. As densas *trevas* atrás da estátua simbolizam o tempo homérico, do qual só é possível falar algo através da luz *metafísica*.[14]

No altar, ainda aparecem o *cajado* (lítio), como o início da religiosidade pagã; o *archote,* a figura do matrimônio, princípio da vida social; e o *fogo* e o *jarro de água*, a religião organizada.[15]

Do lado direito, há uma *urna funerária* próxima a uma densa *floresta* (nemeia), indicando que sepultar os mortos é uma prática desde tempos remotos, em todos os povos. O ato de sepultar os mortos possibilita núcleos fixos, a divisão das terras entre grupos e o surgimento de líderes locais.[16]

Apoiado no altar está um *arado,* instrumento utilizado pelos primeiros homens para submeter a terra e produzir seu sustento e,

11 VICO, *Ciência Nova, cit.*, p. 4-5.
12 VICO, *Ciência Nova, cit.*, p. 7.
13 VICO, *Ciência Nova, cit.*, p. 7-8.
14 VICO, *Ciência Nova, cit.*, p. 10.
15 VICO, *Ciência Nova, cit.*, p. 11-12-13.
16 VICO, *Ciência Nova, cit.*, p. 13-14.

assim, o campo vira objeto de culto.[17] No lado esquerdo do altar, está um *timão,* que representa a migração dos povos nômades pelos mares da terra, proporcionando o encontro entre os povos dos mares e a cultura da civilização sedentária e camponesa.[18]

Apoiada na coluna está uma *tábua* com inscrição de algumas letras, que indicam a origem das línguas; a proximidade com o *arado* aponta que cada nação (terra) tem sua linguagem.[19]

No campo mais baixo e luminoso da obra, estão: um *feixe romano,* que denota o surgimento dos primeiros impérios, das leis e da divisão social; uma *espada,* que demonstra o direito do mais forte nos primeiros tempos; uma *bolsa,* representando o comércio viabilizado pela existência dos impérios (*a bolsa* se apóia no feixe romano).[20]

Ainda no chão, mas em tempo histórico posterior, localiza-se uma *balança*, denotando uma evolução do homem para a racionalidade apurada, que proporciona uma justiça equânime.[21]

Por fim, à esquerda, temos o *caduceu de Mercúrio*, que representa a necessidade do Direito como forma de controlar a hostilidade que perpassa o desenvolvimento das nações no tempo.[22]

§ 5 - [*Verum-Factum*] Miguel Reale assegura que o pensamento vichiano foi o primeiro a lançar as bases autônomas para o que hoje chamamos de Ciências Humanas. Dotado de um verdadeiro senso de historicidade, "Vico, ao contrário, prepara, mais do que anuncia, aquele poderoso movimento de compreensão concreta do mundo humano, que, passando por Hegel e Dilthey, atinge as múltiplas formas do culturalismo contemporâneo."[23]

Sua principal obra, *Ciência Nova*, tinha uma proposta a fazer e um alvo a atacar: a filosofia cartesiana. Considerava que Renné

17 VICO, *Ciência Nova, cit.,* p. 17.

18 VICO, *Ciência Nova, cit.,* p. 18-22.

19 VICO, *Ciência Nova, cit.,* p. 24-25.

20 VICO, *Ciência Nova, cit.,* p. 25-32.

21 VICO, *Ciência Nova, cit.,* p. 32-33.

22 VICO, *Ciência Nova, cit.,* p. 34.

23 REALE, Miguel. *Horizontes do Direito e da História.* 3 ed. São Paulo: Saraiva, 2000, p. 113.

DESCARTES se equivocara ao ver a matemática como o modelo de ciências e de conhecimento; além disso, declarava que a clareza e a distinção exigidas pelo filosofo francês eram meras questões de estilo, frutos de uma "intuição imediata, [...],[que] nos deixa na superfície das cousas, não nos dá ciência, mas apenas consciência das cousas mesmas."[24]

Para VICO, "os homens que não sabem o verdadeiro das coisas procuram apegar-se ao certo, porque, não podendo satisfazer o intelecto com a ciência, ao menos que a vontade repouse sobre a consciência"[25].

Então, quais seriam os momentos do conhecimento nessa perspectiva? O momento da *Consciência* é aquele em que o homem conhece o mundo exterior para constatação de fatos; modo típico das ciências naturais que só produz certeza. A *Ciência* (Filosofia) é a compreensão do interior dos fatos e seus significados, almeja produzir verdade. Já a *Ciência Nova* opera a fusão entre *conhecer* e *compreender,* o que significa colocar ordem ideal nas particularidades factuais.

Para superar o dualismo cartesiano, VICO advoga que somente a junção da filosofia (ciência do *verum,* do verdadeiro) e da filologia (ciência do *factum*, do fato) opera a conciliação. Explica:

> "[138] A filosofia contempla a razão, donde provém a ciência do verdadeiro; a filologia observa a autoridade do arbítrio humano, donde provém a consciência do certo.
> [139] Esta dignidade, na sua segunda parte, define serem filólogos os gramáticos, historiadores, críticos, que se ocuparam da cognição da línguas e dos factos dos povos, tanto em casa, como são os costumes e as leis, como fora, tal como são as guerras, as pazes, as alianças, as viagens, os comércios.

24 REALE, *Horizontes do Direito e da História, cit.*, p. 115.
25 VICO, *Ciência Nova, cit.*, p. 110.

> [140] Esta mesma dignidade demonstra terem ficado no meio do caminho tanto filósofos, que não acertaram as suas razões com a autoridade dos filólogos, como os filólogos, que não cuidaram de certificar a sua autoridade com a razão dos filósofos; o que, se o tivessem feito, teria sido mais útil às repúblicas e ter-nos-ia prevenido o meditar desta Ciência."[26]

A gnosiologia vichiana é conhecida como *verum et factum convertuntur* (o verdadeiro e o feito se implicam), que, se opondo ao racionalismo cartesiano e ao empirismo inglês, afirma que o que pode ser conhecido pelo homem só pode ser aquilo criado por ele; para VICO, esclarece COLLINGWOOD, "nada pode ser conhecido, a não ser que já tenha sido criado."[27]

Definitivamente, para VICO, Ciências Humanas e Ciências da Natureza não poderiam partir do mesmo método, afinal, a "verdade no mundo do homem não era estática, mas dinâmica, não uma descoberta, mas um produto, não é consciência, mas ciência."[28] Ora, a natureza não é obra do homem, é obra de DEUS. Sendo obra do divino, somente a ele é dado seu conhecimento pleno (seu *verum*); ao homem fica apenas a certeza, ou seja, um saber incompleto.[29]

Enfim, podemos dizer, com REALE, que a verdadeira ciência é "o resultado final de um processo, de uma elaboração espiritual, em que

26 VICO, *Ciência Nova, cit.*, p. 110.

27 COLLINGWOOD, R.G. A Idéia de História. São Paulo: Martins Fontes, 1981, p. 89. É esclarecedora a passagem de Croce: "to know the cause is to be able to realize the thing, to deduce it from its cause and create it. In other words, it is an ideal repetition of a process which has been or is being practically performed. Cognition and action must be convertible and identical." CROCE, Benedetto. *The Philosophy of Giambattista Vico.* Londres: Howard Latimer, 1913, p. 5. Traduzindo: Saber a causa é ser capaz de compreender a coisa, deduzi-lo de sua causa e criá-lo. Em outras palavras, é uma repetição ideal de uma processo que foi ou está sendo praticamente realizada. Cognição e ação devem ser conversíveis e idênticos.

28 No original: "the truth attained in the world of man was not static but dynamic, not a discovery but a product, not consciousness but science. *V.* CROCE, *The Philosophy of Giambattista Vico, cit.*, p. 27.

29 VICO, *Ciência Nova, cit.*, p. 172.

fato e ideia se convertem reciprocamente."[30] Ou seja, a Ciência Nova que se ergue é uma compreensão totalizante da obra humana.

§ 6 - [*Mundo das Nações*] Dentro da perspectiva do *verum-factum,* há um conhecimento verdadeiramente apreensível pelo homem: a História[31], "rainha de todos os estudos dedicados à realidade e ao conhecimento do que existe no mundo."[32] Como criador do universo histórico, o conhecimento deste pelo homem é qualitativamente idêntico ao conhecimento divino da natureza, porque é ambiente de ações livres e, "idealizando-o, recria sua própria criação, ficando assim a conhecê-lo plenamente,"[33] R.G. Collingwood afirma:

> "Conclui-se do princípio do *verum-factum* que a história – que é algo feito enfaticamente pelo espírito humano – está especialmente apta a ser objecto do conhecimento humano. Vico considera o processo histórico como um processo, através do qual os seres humanos elaboram sistemas de linguagem, costumes, leis, governos, etc.: isto é: considera a história como a história da gênese e do desenvolvimento das sociedades humanas."[34]

Prefaciando a edição brasileira da *Ciência Nova,* Lucchesi ensina:

> "O homem conhece a história. Pode figurá-la internamente. Definir a parte e o todo. Imaginar-lhe as formas. Intuir o primórdio da sociedade humana. A história como lugar em que a ciência e a consciência radicalmente se entrelaçam, supera o programa cartesiano, pois unifica o verum e o

30 REALE, *Horizontes do Direito e da História, cit.*, p. 115.

31 Convém registrar as palavras de Vico: "[147] Natureza das coisas não é senão o seu nascimento em certos tempos e em certas circunstâncias que, sempre que são tais, as coisas nascem tais e não outras". VICO, *Ciência Nova, cit.*, p. 113.

32 BERLIN, Isaiah. *Vico e Herder.* Brasília: Editora UNB, 1982, p. 40.

33 LÖWITH, *O Sentido da História, cit.*, p.128.

34 COLLINGWOOD, *A Idéia de História, cit.*, p. 109-110.

> certum, conforme o método vichiano, cujo edifício repousa nas colunas da filologia e da filosofia."[35]

Foi assim, com a descoberta de que conhecemos justamente aquilo que criamos, que VICO põe a cultura no plano da ciência, o que antes era renegado face à diversidade de povos.

De qualquer modo, a História adquire a dignidade devotada, até então, à filosofia e à teologia, passando ser o ponto central do estudo do pensador italiano. A *Ciência Nova* é a obra que ele usa para reconstruir os passos do homem rumo à sua *humanização*.

O interesse do pensador napolitano pelo passado não é mera curiosidade de um literato; VICO não olhava a história como passado: tudo o que nela ocorreu resulta no que somos e nos costumes que compartilhamos, ou seja, o passado é tão presente quanto o próprio presente. Em magistral interpretação, COLLINGWOOD ensina que "a história, para Vico, não diz respeito ao passado como passado, diz respeito, em primeiro lugar, à verdadeira estrutura da sociedade em que vivemos."[36] Estrutura que pode ser desvelada graças ao caráter humano do mundo civil:

> "[331]... que este mundo civil foi certamente feito pelos homens, pelo que se podem, porque se devem, descobrir os princípios dentro das modificações da nossa própria mente humana [...] (os filósofos) negligenciaram o meditar sobre este mundo de nações, ou seja, o mundo civil, do qual, porque o haviam feito os homens, dele podiam os homens conseguir ciência."[37]

Foi na península itálica que o Ocidente viu nascer um estudo aprofundado que tenta dar um sentido para a história. VICO não

35 LUCCHESSI, Marco, *Monumental afresco da história.* [Prefácio]. *IN:* VICO, Giambattista. A *ciência nova.* Rio de Janeiro: Record, 1999.

36COLLINGWOOD, *A Idéia de História, cit.,* p. 111.

37 VICO, *Ciência Nova, cit.,* p. 172.

concebia o acaso histórico, e com uma pitada da inevitável carga cristã, decreta:

> "[...] provendo Deus, ordenou e dispôs de tal modo as coisas humanas, que os homens, caídos da inteira justiça pelo pecado original, entendendo fazer quase sempre todo o diverso e até, freqüentemente, todo o contrário – pelo que, para servir a utilidade, viveram em solidão como animais selvagens -, por aquelas mesmas suas vias diversas e contrárias, pela própria utilidade foram eles levados como homens a viver com justiça e conservar-se em sociedade e, assim, a celebrar a sua natureza sociável; a qual, na obra, se demonstrará ser a verdadeira natureza civil do homem e, assim, existir um direito natural. Essa conduta da Providência divina é uma das coisas de que principalmente se ocupa de refletir esta Ciência; pelo que, por esse aspecto, vem ela a ser uma teologia civil reflectida da providência divina."[38]

Nessa história sem rapsódia, VICO identifica o caminho percorrido em três momentos, os quais todas as nações atravessam e sempre irão atravessar. São eles: *Idade dos Deuses*, *Idade dos Heróis* e *Idade dos Homens*. Para VICO, as três idades representavam mais do que simples símbolos, mas aquela correlação necessária entre ideias e fatos:

> "O princípio verum-factum está magistralmente entretecido na teoria ou regra dos três tempos do mundo, no eterno curso e recurso das nações, por meio da qual Vico organiza no seu discurso a sua concepção de história. No famoso esquema tripartido – seja este entendido como algo rígido e mecanicista ou como lébil e empírico, refira-se ele a fases espirituais ou a fases históricas – perpassa

38 VICO, *Ciência Nova, cit.*, p. 4.

> aí um frêmito de novidade filosófica, histórica e sociológica e, simultaneamente, uma visão que confere unidade aos factos." [39]

"Na terceira Idade, a dos homens, o momento é da razão, da civilização, "na qual todos se reconheceram serem iguais em natureza humana."[40] Essa natureza é "modesta, benigna e razoável, a qual reconhece por leis a consciência, a razão e o dever."[41] Os costumes são cívicos; o direito, equitativo; o governo, republicano ou monárquico; a linguagem, escrita e articulada; os caracteres, complexos; a jurisprudência, racional; a autoridade, merecida; e a razão também é de Estado, só que baseada na equidade natural.[42]

De outro lado, o filósofo não compartilhava da ideia de progresso, mais tarde consolidada no iluminismo. BURKE reporta que VICO "negava que alguma das três idades pudesse ser considerada melhor ou pior que outra, pois cada uma é necessária e tinham pontos bons e maus, que era impossível separar."[43]

Esses passos que as sociedades perfazem representam um ciclo, ou seja, todas elas irão realizar sequencialmente, com as especificidades culturais, as três idades ora apresentadas. Essa sequência necessária era o que VICO chamava de *corso* que, ao final de sua trajetória, não ficava estacionado no último momento. Para esse pensador, um *corso* é seguido por um *ricorso,* isto é, uma recorrência das Idades precedentes.

Cabe salientar que o *corso* e o *ricorso* vichianos não são circulares, ou seja, o momento de retorno nunca será igual ao anterior. COLLINGWOOD observa:

39 MELO, António M. Barbosa de. Palavra Preliminar à *Ciência Nova. IN:* VICO, *Ciência Nova, cit.*, p. XVI-XVII.

40 VICO, *Ciência Nova, cit.*, p. 35.

41 VICO, *Ciência Nova, cit.*, p. 670.

42 VICO, *Ciência Nova, cit.*, p. 670 *et seq*.

43 BURKE, Vico, *cit.*, p. 68.

> "(...) este movimento cíclico não é um mero rotativismo da história, através de um ciclo de fases fixas. Não é um círculo mas uma espiral, pois a história nunca se repete, atingindo cada nova fase, numa forma diferenciada em relação ao que a antecedeu. (...) Por esta razão, porque a história está sempre a criar novidades, lei cíclica não nos permite prever o futuro."[44]

Enfim, todo esse processo de ascensão e declínio[45] interessava, especialmente, a VICO, porque denotava mudanças de valores e de modos de pensar. Como assinala BURKE:

> "Vico não estava preocupado com a mudança econômica – é esta, na realidade, uma das maiores fraquezas do seu sistema. Estava preocupado com as mudanças na mente dos povos – e esta é uma das suas maiores forças. Ele acreditava na harmonia necessária das instituições humanas; em outras palavras, no vínculo necessário entre formas particulares de cultura e formas particulares de sociedade, uma concepção que seria mais tarde descrita em termos de 'espírito da época'."[46]

Ao encerramos essas considerações acerca da História em Vico, temos a convicção de que esse pensador merece mais atenção pelas antecipações que realiza, pelas imagens que traduz, pela incrível linguagem (já) especulativa e principalmente por abrir caminho para um mundo novo de investigações filosóficas: o homem e sua criação.

§ 8 - [*POESIA HISTÓRICA*] Nenhuma obra humana pode ficar fora da historicidade racional proposta por VICO; o Direito, *factum* do homem,

44 COLLINGWOOD, *A Idéia de História, cit.*, p. 92.

45 "[245] E esta, com as antecedentes dignidades, dão uma parte dos princípios da história ideal eterna, sobre a qual transcorrem no tempo todas as nações através de seus surgimentos, progressos, estados, decadências e fins." *IN:* VICO, *Ciência Nova, cit.*, p. 142.

46 BURKE, Vico, *cit.*, p. 71.

só pode alcançar sua verdade dentro das categorias históricas. Jurista, o filósofo italiano tinha uma preocupação nítida com o estabelecimento de um direito universal.

Para ele, o estudo do curso das criações jurídicas é determinante para a compreensão do Direito atual. Isso porque a mudança de um momento ao outro se dá gradualmente, conservando, em parte, elementos nas Idades seguintes, "como uma grande corrente de verdadeiro rio mantém por longo trecho, no mar, tanto a impressão do curso quanto a doçura das águas."[47]. Nas palavras de VICO:

> "[1004]... Mas, para não deixar qualquer dúvida acerca de tal sucessão natural de Estados políticos, ou seja, civis, segundo esta, comprovar-se-á que nas repúblicas se dá naturalmente uma mistura, não já das suas formas (que seriam monstros), mas de formas segundas misturadas com governos das primeiras; mistura essa que é fundada naquela dignidade: que os homens, mudando-se, retêm, durante algum tempo, a impressão do vício primeiro."[48]

Desse modo, para VICO, a maneira religiosa de conduzir o mundo e sua ordenação violenta da época divina permaneceu, em muitos aspectos, na Idade Heroica (*§629 e 1004*), assim como as repúblicas populares mantiveram certos privilégios a alguns particulares da condução dos governos (*§1005*).

Na Idade dos Deuses, o núcleo do fenômeno jurídico, como já dissemos, é a religião. VICO relata que, nesse período, "essa jurisprudência avaliava o justo a partir das solenidades das cerimônias divinas."[49] ANTÔNIO MELO mostra com clareza o núcleo da prática jurídica nesse momento:

47 VICO, *Ciência Nova, cit.*, p. 463
48 VICO, *Ciência Nova, cit.*, p. 750.
49 VICO, *Ciência Nova, cit.*, p. 683.

> "A ciência jurídica apresenta-se como uma ciência da linguagem divina e seus cultores (os poetas teólogos) dedicam-se a interpretar e a explicar aos leigos os mistérios do oráculo; o processo de aplicação do direito – ainda não chegou a leis gerais e abstratas – consiste na invocação e testemunho dos deuses e na imputação à vontade divina da decisão espontânea dos pleitos. O espírito desta idade é expresso, por tudo isso, no ius directum (um direito natural imediato, que não impera mas apenas guia e equilibra as relações humanas)."[50]

Já na Idade Heroica, é a palavra correta, sábia e prudente que disciplina o uso do Direito: a ordem é cautela. Aqui, mais uma vez, ANTÔNIO MELO lança luz sobre o pensamento vichiano:

> "A ciência jurídica passa a ser ciência da palavra precisa e exacta e a aplicação do direito a consistir na observância escrupulosa das fórmulas legais, sendo o objetivo alcançar a eqüidade civil – isto é, a mera justiça externa equivalente à simples conformidade da sentença com uma razão de estado que coincide com a opinião dos heróis expressa nas leis. O espírito desta idade é, assim, o *ius strictum*)."[51]

Na última Idade do *corso,* a humana, o Direito é estabelecido racionalmente, acumula a necessidade de equilíbrio da época divina, a formalidade do tempo heróico com a maleabilidade exigida pela razão nos casos concretos, numa incessante busca pela verdade.[52] A Idade dos homens, de acordo com MELO, é a nossa, do Estado de Direito, da justiça e dos direitos fundamentais.[53]

50 MELO, Palavra Preliminar à *Ciência Nova, IN:* VICO, *Ciência Nova, cit.*, p. XVIII.
51 MELO, Palavra Preliminar à *Ciência Nova, IN:* VICO, *Ciência Nova, cit.*, p. XVIII.
52 VICO, *Ciência Nova, cit.*, p. 693.
53 MELO, Palavra Preliminar à *Ciência Nova, IN:* VICO, *Ciência Nova, cit.*, p. XIX.

§ 9 - [*Scienza Nuova*] - Uma concepção histórica do Direito, tal qual nos legaram Miguel Reale e outros grandes nomes da cultura jurídica, ainda hoje necessita de maiores embasamentos. A jusfilosofia de Giambattista Vico, ainda pouco estudada, foi a primeira e tem grandes contribuições a nos oferecer na infinita tarefa de compreensão do fenômeno jurídico.

Estamos com Antônio Melo, quando refere que a Ciência Nova coloca a "história do homem sob o signo da Liberdade e do Direito, recusando-se a aprisionar as ideias num qualquer sistema de referência, ou paradigma, assente no acaso ou na fatalidade."[54]

Vimos que, para Vico, o Direito não é somente um instrumento que controla os arbítrios individuais: além disso, ele é elemento vivo no seio do povo, nasce e evolui ao lado da sociedade. O pensamento vichiano consegue fugir tanto da abstração jusnaturalista quanto do formalismo que dominará a ciência jurídica a partir de Kant.

A tarefa da Ciência Nova, além de qualquer tipo de estruturação, traz um conteúdo ético notável:

> "[1112] Em resumo, de tudo isto que nesta obra se reflectiu, deve-se finalmente concluir que esta Ciência traz indivisivelmente consigo o estudo da piedade, e que, se não é piedoso, não se pode em verdade ser sábio."[55]

A tarefa do jurista se mostra nesse âmbito. A condução da atividade jurisdicional deve atender aos pressupostos éticos, com consideração pela condição do outro para buscar elevá-la, na linguagem cristã e vichiana, a um estado de bem-aventurança. Que possamos honrar a Idade dos Homens, que a razão seja nosso guia, nossa mentalidade, benigna, delicada e dissoluta,[56] e, assim, o Direito se fará Justo.

54 MELO, Palavra Preliminar à *Ciência Nova, IN:* VICO, *Ciência Nova, cit.*, p. XX.
55 VICO, *Ciência Nova, cit.*, p. 696.
56 VICO, *Ciência Nova, cit.*, p. 141.

Mais que isso, pretendemos com este trabalho despertar um olhar filosófico sobre a História do Direito, que ainda adormece no positivismo da história dos fatos. Despertar o olhar filosófico sobre ela é desvelar o caminho tomado pela própria história no âmbito da filosofia e como essa preenche a história de todo significado – um significado que não saltará dos documentos.

Desenvolver uma teoria nova sobre a História do Direito ainda está no horizonte desta tese. Sabemos que ainda temos muito caminho a percorrer, ainda "[...] na angústia de novas descobertas desafiando o mistério e as incertas veredas da existência e da história."[57]

3. A HISTÓRIA COMO HABITAT DO ABSOLUTO: HEGEL

§ 10 - [*Composição*] É famosa a aproximação, na juventude, de expoentes do Romantismo alemão "conta a lenda que Hegel, Hörderlin e Schelling plantaram uma árvore da liberdade em homenagem aos eventos da Revolução francesa.[58]

É entre o Iluminismo, que inspirou a Revolução, e o Romantismo, que reunia a força do passado, que está um Hegel interessado nos homens, nos fatos sociais, na história política e não na contemplação vazia da ordem natural.[59]

Para Brauer, Hegel tem mais de Kant – um "secreto kantismo" – que de Herder em suas formulações sobre a história.[60] Prova disso seriam as críticas de Hegel aos "continuadores" do filósofo romântico, como Gustav Hugo e Friedrich Von Savigny.

Hegel, de fato, não aceita o irracionalismo cego do movimento da história, como também rejeita a pureza lógico-moral de uma

57 REALE. Valores. *In: Vida Oculta.* São Paulo: Massao Ohno/Stefanowski, 1990, p. 42.

58 KERVÉRGAN, Jean-François. *Hegel e o Hegelianismo.* Trad. Mariana Paolozzi. São Paulo: Loyola, 2008, p. 10.

59 KERVÉRGAN, *Hegel e o Hegelianismo, cit.*, p. 11.

60 BRAUER, Daniel. *La Filosofia Idealista* de La Historia. MATE, Reyes. *Filosofia de la Historia.* Madrid: Trotta, 2005, p. 85-118., p. 104.

filosofia kantiana para o futuro; sua tentativa é, exatamente, compor lógica e história.[61]

O intento hegeliano é fazer com que história e filosofia se impliquem, se confundam em um sistema filosófico consistente. Benedetto Croce, inspirado por Hegel, assim resume a relação história e filosofia:

> "(...) mas história, ou, o que vem a dar no mesmo, filosofia na medida em que é história e história na medida em que é filosofia – 'filosofia-história', cujo princípio é a identidade do universal e do individual, do intelecto e da intuição, e que encara como arbitrária e ilegítima qualquer separação desses dois elementos, sendo eles, na realidade, um único elemento."[62]

Uma Filosofia da História, como de resto toda a Filosofia, não pode prescindir de uma ciência histórica bem construída; é exatamente por meio da historiografia que será possível ao filósofo elevar os fatos esparsos para unificá-los dentro da grande trama, a *história universal*. Tal relação entre ciência e filosofia é bem explanada por Hegel:

> "A relação da ciência especulativa [filosofia] com as outras ciências só existe enquanto a ciência especulativa não deixa, como de lado, o conteúdo empírico das outras, mas o reconhece e utiliza; e igualmente reconhece o universal dessas ciências – as leis, os gêneros, etc. – e o utiliza para seu próprio conteúdo; mas também, além disso, nessas categorias, introduz e faz valer outras."[63]

61 MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Entre Lògica i Empiria;* Claus de la Filosofia hegeliana de la historia. Barcelona: PPU, 1989.

62 CROCE, Benedetto. *História como História da Liberdade.* Trad. Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006, p. 50-51.

63 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*; vol. 1 " A *Ciência da Lógica.* 1830. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995, p. 49. Essa tarefa de relacionar o empírico com o ideal no ambiente histórico também foi realizada por *Vico.* Aliás, somente na história é que tal união é possível. É a fusão

§ 11 - [*Espírito*] Partindo dessa premissa, Brauer nos faz saber que a historicidade está presente em todo o sistema hegeliano.[64] Mesmo a *Lógica* e a *Filosofia da Natureza* só fazem sentido, quando imersas na imanente historicidade do *Espírito*.

Na experiência do Espírito na história, Hegel inicia seu sistema filosófico. É na *Fenomenologia do Espírito* "*donde la histocidad de lo humano pasa a un primer plano.*"[65] As formas da consciência de compreender o mundo e a si mesma são, necessariamente, históricas; é assim que o filósofo alemão encerra a obra de Iena:

> "808 – [*Die andere Seite*] Mas o outro lado de seu vir-a-ser, a *história*, é o vir-a-ser *que-sabe* e que se *mediatiza* – é o espírito extrusado no tempo. Mas essa extrusão é igualmente extrusão dela mesma: o negativo é o negativo de si mesmo. Esse vir-a-ser apresenta um lento suceder-se de espíritos, um ao outro; uma galeria de imagens, cada uma das quais, dotada com a riqueza total do espírito, desfila com tal lentidão justamente porque o Si tem de penetrar e de digerir toda essa riqueza de sua substância. Enquanto sua perfeição consiste em *saber* perfeitamente o que *ele é* – sua substância – esse saber é então seu *adentrar-se em si*, no qual o espírito abandona seu ser-aí e confia sua figura à rememoração. No seu adentrar-se-em-si, o espírito submergiu na noite de sua consciência-de-si; mas nela se conserva o seu ser-aí que desvaneceu; e esse ser-aí suprassumido – o [mesmo] de antes, mas recém-nascido [agora] do saber – é o novo ser-aí, um novo mundo e uma nova figura-de-espírito. Nessa figura o espírito tem de recomeçar igualmente, com espontaneidade em *sua* imediatez; e [partindo] *dela*, tornar-se grande de novo – como

da erudição dos filólogos - sabedores do fato, do empírico " com a especulação dos filósofos " conhecedores da verdade. Para Vico, a história seria a grande possibilidade da nova ciência nascida dessa fusão. VICO, *Ciência Nova, cit.*, p. 110.

64 BRAUER, *La filosofia idealista..., cit.*, p. 105.

65 BRAUER, *La filosofia idealista..., cit.*, p. 105.

se todo o anterior estivesse perdido para ele, e nada houvesse aprendido da experiência dos espíritos precedentes. Mas a *re-memoração* [*Er-innerung*] os conservou; a rememoração é o interior, e de fato, a forma mais elevada da substância. Portanto, embora esse espírito recomece desde o princípio sua formação, parecendo partir somente de si, ao mesmo tempo é de um nível mais alto que [re] começa.

O reino-dos-espíritos, que desse modo se forma no ser-aí, constitui uma sucessão na qual um espírito sucedeu a um outro, e cada um assumiu de seu antecessor o reino do mundo. Sua meta é a revelação da profundeza, e essa é o *conceito absoluto*. Essa revelação é, por isso, o suprassumir da profundeza do conceito, ou seja, sua *extensão*, a negatividade desse Eu que-em-si-se-adentra: negatividade que é sua extrusão ou [sua] substância. Essa revelação é seu *tempo*, em que essa extrusão se extrusa nela mesma, e desse modo está, tanto em sua extensão quando em sua profundeza, no Si. A *meta* – o saber absoluto, ou o espírito que se sabe como espírito – tem por seu caminho a rememoração dos espíritos como são neles mesmos, e como desempenham a organização de seu reino. Sua conservação, segundo o lado de seu ser-aí livre que se manifesta na forma da contingência, é a história; mas segundo o lado de sua organização conceitual, é a *ciência* do *saber que-se-manifesta*. Os dois lados conjuntamente – a história conceituada – formam a rememoração e o calvário do espírito absoluto; a efetividade, a verdade e a certeza de seu trono, sem o qual o espírito seria solidão sem vida; somente 'do cálice desse reino dos espíritos espuma até ele sua infinitude [Schiller]."[66]

66 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. 4. ed. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 544-545.

O caminho da experiência da consciência "Consciência, consciência-de-si, Razão" é aquele em que, progressivamente, as estruturas intelectuais (subjetivas) se ajustam e moldam a história. É como entende BRAUER:

> "La historia de la que se ocupa la *Fenomenología* es la de un progresivo despliegue y surgimiento de nuevas formas de concebir la realidad que son luego reemplazadas por la refutación que ejercen otras sobre ellas, que se van considerando más adecuadas. El libro se propone describir el camino de la formación intelectual de un sujeto que quiere ponerse a la altura de su proprio tiempo y requeiere para su aprendizaje recapitular en su mente una serie de 'experiências' (*Erfahrungen*) que corresponden a diversas y sucesivas épocas de la historia de la sociedad y del pensamiento del género. Para decirlo con mayor propriedad: la escala de estas formas del saber en que se va constituyendo la razón humana misma no es algo que tiene lugar en la historia – el dessarrollo conflictivo de la consciência que el hombre tiene de si e de su mundo *es* historia."[67]

§ 12 - [*FIGURAS*] Para mostrar esse processo, HEGEL lança mão do instrumento das *figuras* da consciência; elas não são nem correspondentes históricas empíricas, nem conceitos abstratos da ciência; as figuras são posturas que a consciência, ao longo da história, manteve diante da objetividade que quer apreender. KERVÉRGAN esclarece:

> "Elas [as figuras] encobrem um sistema de experiências que são, em razão da defasagem entre o que é pretendido e o que é atingido, os momentos do encaminhamento deceptivo dessa consciência (ou do espírito exprimindo-se em uma forma de

67 BRAUER, *La filosofia idealista..., cit.*, p. 106.

consciência) em direção ao 'reino total da verdade.' "[68]

A *figura* mais paradigmática para a explicação do desenrolar da história é a do *Senhor* e do *Escravo* " exposta na seção IV da *Fenomenologia* e que, até hoje, provoca grandes controvérsias, desde as político-ideológicas[69] às filológicas.[70]

A temática dessa seção é, a despeito das controvérsias, o reconhecimento das consciências " este é o significado interno da figura, para além das abordagens unilaterais mencionadas acima. Para BRAUER, HEGEL resignifica o problema do *Leviatã* de HOBBES; a natureza egoísta do homem, que o impele para guerra de todos contra todos pelo poder, é substituída também por outra luta, por reconhecimento "que, sem dúvidas, alberga questões políticas, aliás, as pressupõe.[71]

A dialética do Senhor e do Escravo representa o momento necessário do Espírito rumo ao autoconhecimento; um momento em que uma consciência – a do Senhor – impõe-se sobre outra – a do Escravo; porém, a primeira consciência, por não agir por meio de si mesma torna-se inessencial ante o agir efetivo (trabalho) da segunda consciência sobre a realidade. Também a consciência escrava carece de verdade, pois seu objeto é o senhor em seu momento de *puro ser-para-si.*[72]

A resolução dialética da luta de vida e de morte entre senhor e escravo se dá na suprassunção das duas figuras pela ação do escravo:

68 KERVÉRGAN, *Hegel e o Hegelianismo, cit.*, p. 63.

69 Karl Löwith argumenta que Karl Marx apropria-se da dialética do senhor e do escravo de modo literal para, a partir daí, construir sua *filosofia da história.* LÖWITH, Karl. *O Sentido da História.* Trad. Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1991, p. 32.

70 A tradução tecnicamente mais correta seria, segundo Kervérgan, Senhor e Servo, pois o termo alemão Knecht, ainda que instaure uma relação de dominação, não reduz um indivíduo à escravidão. Esclarecida a questão, Kervérgan não estabelece terminologia no centro da discussão, mas sim, o processo do reconhecimento. KERVÉRGAN, *Hegel e o Hegelianismo, cit.*, p. 25.

71 BRAUER, *La filosofia idealista..., cit.*, p. 106.

72 HEGEL, *Fenomenologia do Espírito, cit.*, p. 149.

"Agora, porém, o escravo destrói esse negativo alheio, e se põe, como tal negativo, no elemento do permanecer: e, assim, se torna, *para si mesmo*, um *para-si-essente.*"[73] Ao mostrarem-se como o inverso do que aparentavam ser[74], as figuras do senhor e do escravo se dissolvem na figura do sujeito livre.

Está aberta, e não resolvida, a história do Espírito, e este não se desenvolve isoladamente ou em fragmentos, mas, sim, totalmente em seu mundo ético-político.[75] É a lição de Henrique Cláudio de Lima Vaz:

> "Se o tecido mais profundo da história é urdido pela comunicação das consciências, e esta não é mais do que a captação de um sentido comum no qual os homens de determinado grupo humano, ou que se constitui tal pela comunidade de uma mesma cultura, compreendem sua situação no mundo e se reconhecem homens dentro desta situação." [76]

Está claro, portanto, que a comunicação intersubjetiva só toma forma histórica quando inserida em uma estrutura que é, ao mesmo tempo, delas e superior a elas: a comunidade. Recorrer a Lima Vaz é novamente necessário:

> "Na medida em que as consciências individuais se movem dentro de um sentido global, mesmo refratando ao infinito suas linhas fundamentais, elas participam da consciência histórica da sua época"[77]

§ 13 - [*Caminhar de Deus*] É nesse sentido que a consciência histórica, corporificada na comunidade e enriquecida de todos os

73 HEGEL, *Fenomenologia do Espírito, cit.*, p. 150.
74 HEGEL, *Fenomenologia do Espírito, cit.*, p. 149.
75 BRAUER, *La filosofia idealista..., cit.*, p. 108.
76 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Ontologia e História.* São Paulo: Loyola, 2001.p. 262.
77 VAZ, *Ontologia e História, cit.*, p. 264.

sentidos espirituais da consciência – a arte, a religião, a filosofia como expressões absolutas; a ciência, as instituições ou mesmo a vivência difusa dos indivíduos[78] – é a razão *na* e *da* História. É razão *na* História, quando proporciona a inteligibilidade do passado, é razão *da* História quando elabora a re-construção do mundo.

Enfim, como ensina Joaquim Carlos Salgado, esse só será suprassumido em um ambiente que propicie a universalização do indivíduo: o Estado.[79] Hegel na *Enciclopédia* (§ 433) volta ao tema:

> "A luta do reconhecimento, e a submissão a um senhor, é o fenômeno do qual surgiu a vida em comum dos homens, como um começar dos Estados. A violência, que é fundamento nesse fenômeno, não é por isso fundamento do direito, embora seja o momento necessário e legítimo na passagem do estado da consciência-de-si submersa no desejo e na singularidade ao estado de consciência-de-si universal. É o começo exterior, ou começo fenomênico dos Estados, não seu princípio substancial."[80]

Levando em conta esse efervescer interior do Espírito, Brauer pretende deixar bem claro que "la historia concierne en general al devenir de instituciones políticas."[81] O Ocidente só conhece um espaço espiritual capaz de: 1) promover o existir empírico da consciência como tal; 2) proporcionar a comunicação das subjetividades em um ambiente cultural; 3) situar o homem no mundo e 4) projetar a consciência acima dela, tornando-a fundamento do existir histórico: o Estado.

78 VAZ, *Ontologia e História, cit.*, p. 264.

79 SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 267.

80 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*; vol. III – A Filosofia do Espírito. 1830. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995, p. 204.

81 BRAUER, *La filosofia idealista..., cit.*, p. 110.

Só assim podemos conceber a Razão no tempo histórico: a História é a História do Estado.[82] Somente no movimento que vai do subjetivo ao objetivo e sua reflexão é que se tece a racionalidade histórica. Portanto, a História não é o caminhar unilateralizado da subjetividade ou da objetividade: é a união dialética dos dois momentos. Assim ensina-nos Lima Vaz:

> "A racionalidade, assim definida, não deve, no entanto, ser pensada como atributo extrínseco ao sujeito racional. A relação entre ambos é a da identidade na diferença, conforme o axioma 'a verdade é o todo'. Sua diferenciação se faz no interior do todo, aqui entendido como a própria ação. A pressuposição lógica assegura a coerência fundamental da ação. A ação histórica é real enquanto racional, compreendendo as diferentes formas de racionalidade que constituem o corpo histórico do Espírito objetivo. A pressuposição antropológica está subjacente ao para-si da ação, ou seja, à sua refletividade na consciência do ator histórico."[83]

§ 14 - [Momentos] Dados os pressupostos fenomenológicos, chegamos ao Espírito Objetivo, tema geral da obra Filosofia da História como da Filosofia do Direito. Para Brauer, o devir histórico exposto por Hegel – tanto na Filosofia da História quanto na Filosofia do Direito – apresenta a lógica argumentativa do Espírito absoluto: cada Estado, por mais perfeito que se apresente, constitui um momento irremediavelmente transitório e fugaz na historia mundi hegeliana.[84]

82 HEGEL, G.W.F.. *Filosofia da história.* 2ª ed. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999, p. 39.

83 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. A estrutura dialética da ação histórica segundo Hegel. *In:* DOMINGUES, Ivan; PINTO, Paulo Roberto Margutti; DUARTE, Rodrigo (orgs.). *Ética, Política e Cultura.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p.299-308, p. 304.

84 BRAUER, *La filosofia idealista..., cit.*, p. 111.

Ao encarnar o Espírito do mundo, um Estado se torna a vanguarda de seu tempo, "exposição e efetivação do espírito universal.""[85]

> "Os Estados, os povos e os indivíduos, nessa ocupação do espírito do mundo, erguem-se em seu princípio particular determinado, que tem sua exposição e efetividade em sua constituição e na total amplitude de sua situação, dos quais eles são conscientes e estão imersos no seu interesse, ao mesmo tempo em que são instrumentos inconscientes e membros dessa ocupação interna, em que essas figuras perecem, mas na qual o espírito, em si e para si, prepara e consegue pelo seu trabalho a passagem para seu grau superior."[86]

Podemos explicar tal transitoriedade na famosa frase da Filosofia do Direito: "O que é racional, isto é efetivo; e o que é efetivo, isto é racional.""[87] O efetivo (real) não é o ser-aí contingente do fenômeno, mas, antes de tudo, "aquilo que pode ser diferente do que ele é, e torna-se mesmo incessantemente diferente daquilo que não é. Ser com um não-ser, a realidade é um misto de si mesma e de outra."[88]

§ 15 - [Ascensão] As passagens de um mundo ao outro podem ser lidas em três níveis diferentes: história original; história refletida e história filosófica.

Na história original, o ofício do historiador é descrever "feitos, acontecimentos e situações que tinham diante de si e de cujo espírito faziam parte.""[89] Como é descrição contemporânea, não pode o autor captar o interior do movimento, nem ver suas reais significações. Nas palavras de Hegel:

85 HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito.* Trad. Paulo Menezes [et. al.]. São Leopoldo: UNISINOS, 2010, p.306

86 HEGEL, Filosofia do Direito*, cit.*, p. 307.

87 HEGEL, Filosofia do Direito*, cit.*, p. 41.

88 KERVÉRGAN, *Hegel e o Hegelianismo, cit.*, p. 23.

89 HEGEL, *Filosofia da História, cit.*, p. 11.

> "Ele descreve aquilo do que, de certa forma, participa–ou pelo menos vivencia. São épocas breves, criações individuais de pessoas e acontecimentos: são traços irrefletidos, isolados, com os quais ele compõe o seu quadro para apresentá-lo determinado e encarado pela observação – ou por meio da imagem plástica –, à posteridade. Não se trata de reflexões, pois ele vive o espírito do acontecimento e ainda não o ultrapassou."[90]

O segundo tipo de história, a refletida, é aquela "cuja apresentação ultrapassa o presente, não com relação ao tempo, mas ao espírito.""[91] Esse é, de acordo Brauer, o sentido da historiografia.[92]

A primeira subdivisão refere-se à totalidade de conhecimento histórico sobre um povo, um país ou o mundo. Como o que prepondera aqui é a aplicação de um método científico, o mais importante é saber como o processamento do material histórico fora realizado, de modo que fique bem delimitado o que é espírito do autor e o que é conteúdo da história.[93] Para Hegel:

> "Uma história desse gênero, que pretende englobar longos períodos ou toda a história universal, precisa abdicar, de fato, da apresentação individual da realidade e reduzir-se a abstrações, não apenas no sentido de que devam ser eliminados eventos e ações, mas também porque o pensamento é o mais poderoso abreviador."[94]

A parte seguinte da história refletida é reflexão pragmática; nesta o presente recebe do passado uma recompensa por suas tentativas. É nessa dimensão que, pela primeira vez, o passado é trazido para o

90 HEGEL, *Filosofia da História, cit.*, p. 12.
91 HEGEL, *Filosofia da História, cit.*, p. 13.
92 BRAUER, *La filosofia idealista..., cit.*, p. 111.
93 HEGEL, *Filosofia da História, cit.*, p. 13.
94 HEGEL, *Filosofia da História, cit.*, p. 14.

presente pelo historiador como exemplo para a vida atual. De acordo com Hegel, "aqui devem ser ressaltados, principalmente, o ensino moral e as reflexões morais, auferidos pela história.""[95] É a historia magistra vitae de Cícero.

A terceira via da reflexão da história é a crítica: é um "julgamento das narrativas históricas e uma investigação de sua verdade e credibilidade.""[96] Procura-se evitar a fantasia perspicaz que pode conduzir o autor para fora dos dados históricos.

O último degrau da história refletida é o da história conceitual; nela, o historiador emprega abstrações gerais sobre as grandes questões de um período (a arte, a religião, o direito, etc.).[97] É a transição para a história filosófica.

A História filosófica – grau mais elevado que tem o terreno preparado pelas histórias anteriores – tem a tarefa de, ao contemplar a história, revelar a seguinte ideia: "que a razão governa o mundo, e que, portanto, a história universal é também um processo racional"".[98] Meta deveras árdua, já que, como constata Hegel, o fluxo do tempo está subordinado ao real existente. Eis quando urge a atividade do pensamento. É assim que o filósofo "confere a esse fluxo puramente empírico um sentido."[99] Há pensamento, diz Hegel, "no sentimento, na ciência e no conhecimento, na vontade e nos instintos,"[100] de modo que a racionalidade está em tudo, porque imersa no movimento do Espírito.

§ 16 - [Temário] O primeiro fator a se considerar, ainda que abstratamente, é a liberdade, "a única verdade do Espírito."[101] O tema

95 HEGEL, *Filosofia da História, cit.*, p. 14.
96 HEGEL, *Filosofia da História, cit.*, p. 15.
97 HEGEL, *Filosofia da História, cit.*, p. 16.
98 HEGEL, *Filosofia da História, cit.*, p. 17.
99 VAZ, A estrutura dialética da ação histórica segundo Hegel*, cit.*, p. 304.
100 HEGEL, *Filosofia da História, cit.*, p. 16.
101 HEGEL, *Filosofia da História, cit.*, p. 24.

da história é "o progresso na consciência da liberdade.""[102] Croce leciona nesse sentido:

> "Liberdade é a criadora eterna da história e ela própria o tema de toda história. Assim, ela é, por um lado, o princípio explicador do curso da história e, por outro, o ideal moral da humanidade."[103]

É por isso que o processo interno de rememoração, explicado na Fenomenologia, é importante, já que a história universal é a "representação do espírito no esforço de elaborar o conhecimento de que ele é em si mesmo."[104] Conhecer os primeiros traços da liberdade no início da história significa, virtualmente, conhecê-la completamente.

Urge saber como a liberdade – princípio interior do tempo – se manifesta. O primeiro motor da história, se é que podemos dizer assim, são as paixões, sem elas "nada de grande acontece no mundo.""[105] Esse é o lado subjetivo, em que a energia individual coloca-se em atividade na existência; a primeira vista pode parecer ilegítimo, mas elas constituem um estimulante para as ações gerais.

Um segundo princípio é necessário, como já mostramos anteriormente: o Estado. As paixões de que falamos precisam se conciliar com o espírito do Estado, pois só assim ele será organizado e vigoroso.[106] Porém essa união é penosa, acompanhada de longas batalhas, daí Hegel sentenciar que "a história universal não é um palco da felicidade, Os períodos felizes são as páginas em branco.""[107]

Movimentam-se, no interior do Estado, forças subjetivas que se refletem em seu caminhar. Atuando com paixão, o indivíduo consegue o que quer imediatamente; essa ação provoca, no entanto, uma

102 HEGEL, *Filosofia da História, cit.*, p. 25.
103 CROCE, *História como História da Liberdade, cit.*, p. 25.
104 HEGEL, *Filosofia da História, cit.*, p. 24.
105 HEGEL, *Filosofia da História, cit.*, p. 28.
106 HEGEL, *Filosofia da História, cit.*, p. 29.
107 HEGEL, *Filosofia da História, cit.*, p. 30.

repercussão mais abrangente.[108] Isso porque o conteúdo do querer está impregnado de determinações gerais que o sujeito absorve de seu tempo histórico.

Existe, também, outra categoria de sujeito, a dos "os indivíduos históricos universais""[109], aqueles "cujos fins particulares contêm o substancial que é a vontade do espírito universal.""[110] Por isso, a história não é linear, pois se insere no processo dialético que confere amplo espaço às figuras da negatividade; é isso que Hegel chama de astúcia da razão:

> "O interesse particular da paixão é, portanto, inseparável da participação universal, pois é também da atividade do particular e de sua negação que resulta o universal. É o particular que esse desgasta em conflitos, sendo em parte destruído. Não é a ideia geral que se expõe ao perigo na oposição e na luta. Ela se mantém irretocável na retaguarda. A isso se deve chamar astúcia da razão: deixar que as paixões atuem por si mesmas, manifestando-se na realidade, experimentando perdas e sofrendo danos, pois esse é o fenômeno no qual uma parte é nula e outra afirmativa."[111]

§ 17 - [Suprassunção] O Estado é, finalmente, a suprassunção da liberdade (que deve se realizar – e se realiza) e das paixões particulares: une-as como "totalidade moral e realidade da liberdade."[112] No Estado, liberdade e paixão tornam-se objetivas e sabedoras de suas determinações: "O Estado é a ideia moral exteriorizada na vontade humana e liberdade desta. Por isso, a alteração da história pertence

108 HEGEL, *Filosofia da História, cit.*, p. 31.
109 HEGEL, *Filosofia da História, cit.*, p. 32.
110 HEGEL, *Filosofia da História, cit.*, p. 33.
111 HEGEL, *Filosofia da História, cit.*, p. 39.
112 HEGEL, *Filosofia da História, cit.*, p. 47.

essencialmente a ele, e os momentos da ideia nele se apresentam como princípios diferenciados"[113].

Gostaríamos de finalizar com o parágrafo emblemático em que Hegel mostra, com todo vigor, a suprassunção do particular no universal histórico:

> "Essa totalidade temporal [o Estado] é uma essência, o espírito de um povo. Os indivíduos pertencem a ele; cada um é o filho do seu povo e, igualmente, um filho de seu tempo – se seu Estado se encontra em processo de desenvolvimento. Ninguém fica atrás do seu tempo e, muito menos, o ultrapassa. Essa essência espiritual – o espírito de seu tempo – é sua; ele é um representante dela; é dela que surge e é nela que se baseia."[114]

O Estado é o grande articulador do tempo, um caminhar que se alimenta do passado e que se projeta no futuro - por isso é ele que situa os homens no devir do real.

4. HISTÓRIA: ORDEM IMAGINADA, LIBERDADE POSSÍVEL.

Quando Croce afirma que a "história é a história da liberdade"[115] um profundo sentido para além do seu substrato axiológico está colocado: ao forjar do mundo para além da natureza e fundar o espírito da cultura toda realidade humana é uma exploração de suas possibilidades existenciais, por isso é uma experiência de liberdade.

Vico e Hegel compreendem que núcleo da compreensão filosófica da história enquanto história dos humana, do mundo civil/do espírito, está menos na avaliação ou constatação do estado da arte do embate entre poder e da liberdade e mais na compreensão da marcha, do

113 HEGEL, *Filosofia da História, cit.*, p. 47.

114 HEGEL, *Filosofia da História, cit.*, p. 50.

115 CROCE, Benedetto. *História como História da Liberdade.* Trad. Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.

processo pelo qual o trabalho da realidade revela a liberdade possível do tempo presente.

Todo tempo presente é uma complexa trama de pensamentos, paixões, mitos, acidentes que é expressada em uma ordem imaginada que define desde de nossos desejos subjetivos e comportamentos sociais até aos desenhos institucionais e formas políticas.

A incorporação da metódica filosófica de ambos os filósofos evita que o pensamento recue para a sedução da análise contingência, da particularidade; ao contrário, nos estimula à coragem da imersão especulativa do Todo, sempre integrando os elementos do real na efetividade do devir, que é e que pode ser incessantemente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERLIN, Isaiah. *Vico e Herder.* Brasília: Editora UNB, 1982.

BRAUER, Daniel. La Filosofia Idealista de La Historia. MATE, Reyes. *Filosofia de la Historia.* Madrid: Trotta, 2005.

BURKE, Peter.*Vico*. Trad. Roberto Pereira Leal. São Paulo: Unesp, 1997.

CARVALHO, Jorge Vaz de. Contra-capa biográfica. IN: VICO, Giambattista. *Ciência Nova*. Trad. Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

COLLINGWOOD, R.G. *A Idéia de História*. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

CROCE, Benedetto. *História como História da Liberdade.* Trad. Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Topbooks editora, 2006.

CROCE, Benedetto. *História como História da Liberdade.* Trad. Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.

FIKER, Raul. *Vico, o precursor.* São Paulo: Moderna, 1994.

GUIDO, Humberto. Giambattista Vico: a filosofia e a educação da humanidade. Petrópolis: Vozes, 2004.

HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito.* Trad. Paulo Menezes [et. al.]. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

HEGEL, G.W.F.. *Filosofia da história.* 2ª ed. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio;* vol. 1 – A Ciência da Lógica. 1830. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio;* vol. III – A Filosofia do Espírito. 1830. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito.* 4. ed. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2007.

KERVÉRGAN, Jean-François. *Hegel e o Hegelianismo.* Trad. Mariana Paolozzi. São Paulo: Loyola, 2008.

LÖWITH, Karl. *O Sentido da História.* Trad. Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1991.

LUCCHESSI, Marco, *Monumental afresco da história.* [Prefácio]. IN: VICO, Giambattista. *A ciência nova.* Rio de Janeiro: Record, 1999.

MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Entre Lògica i Empiria;* Claus de la Filosofia hegeliana de la historia. Barcelona: PPU, 1989.

MELO, António M. Barbosa de. Palavra Preliminar à Ciência Nova. IN: VICO, *Ciência Nova*, cit., p. XVI-XVII.

REALE, Miguel. *Horizontes do Direito e da História.* 3 ed. São Paulo: Saraiva, 2000.

REALE. Valores. *In: Vida Oculta.* São Paulo: Massao Ohno/ Stefanowski, 1990.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel.* São Paulo: Loyola, 1996.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. A estrutura dialética da ação histórica segundo Hegel. In: DOMINGUES, Ivan; PINTO, Paulo Roberto Margutti; DUARTE, Rodrigo (orgs.). *Ética, Política e Cultura.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p.299-308.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Ontologia e História*. São Paulo: Loyola, 2001.

VICO, GIAMBATTISTA. *Ciência nova*. Trad. Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2005.

12. UMA RETÓRICA DOS AFETOS PARA O DIREITO: O *PATHOS* HUMANO COMO POTÊNCIA DE AFETOS EM FRIEDRICH NIETZSCHE

LUIZ FILIPE ARAÚJO[1]

INTRODUÇÃO:

A linguagem é em si mesma metafórica. Esta poderia ser uma frase proferida por um retórico ou mesmo um pós-estruturalista. Entretanto, trata-se de uma compreensão que Hegel discutiu em suas Preleções sobre Estética, isto é, de que maneira cada língua contém em si mesma uma grande quantidade de metáforas[2]. Por sua vez, toda linguagem é por si mesma retórica. Sua efetividade é a expressão através de signos e de símbolos. Nesta imensa quantidade de metáforas presentes na constituição da linguagem há com o passar do tempo e com seu uso uma perda deste lastro metafórico[3]. Acostuma-se com os sentidos das palavras e o seu uso transmite a significação das convenções que ocultam este substrato metafórico. Até mesmo perante os olhos mais insuspeitos e críticos do cientificismo do século XX em sua busca conceitual e estrutural das ciências esquece-se a base metafórica da própria linguagem científica, como se dá com o termo "conceito" [conceptus**,** Begriff].

1 Professor Adjunto de Filosofia do Direito e Teoria do Direito na Universidade Federal de Viçosa. E-mail: luiz-filipe@ufv.br

2 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Vorlesung über die Ästhetik I.** Frankfurt am Ma*in:* Suhrkamp, 1986. p. 518. Para uma aproximação desta relação metafórica da linguagem com a hermenêutica jurídica através desta leitura da estética de Hegel cf. AUGSBERG, Ino. **Kassiber**: Die Aufgabe der juristischen Hermeneutik. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016. p. 34-35.

3 Posição que Nietzsche poeticamente aplica em Sobre Verdade e Mentira em sentido extramoral. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe. Edição crítica organizada por Mazzino Montinari e Giorgio Colli. Berlim: Walter de Gruyter, 1999. 15 volumes. p. 879. Faremos referências à obra completa na edição da Kritische Studienausgabe - KSA, mencionando o volume e dados identificadores da obra e parágrafo conforme costume internacional nos estudos Nietzsche.

O exemplo de Hegel é soberano e aplicável não apenas à língua alemã, mas também a outras línguas indo-germânicas que compartilham estruturas morfológicas. Ao expor esse caráter metafórico presente nas línguas vivas, Hegel exemplifica através de dois atos centrais para essa temática: "Begreifen" e "Fassen", que pela sua polissemia trazem a representação de agarrar, pegar, captar, segurar, capturar. Ao se construir por meio dessas metáforas que captam e capturam sentidos já existentes, a linguagem transmite [übertragen] um novo sentido a outras palavras e expressões num longo processo de difusão metafórica. Mesmo que Hegel não deixe explícito, o campo semântico em questão reside na etimologia da própria palavra metáfora - μεταφορά, metaphorá - que foi traduzida para o latim como *translatio,* já que a própria tradução é uma translação de sentido.

Assim, o conceito enquanto um triunfo da razão contém em si exatamente este substrato metafórico que Hegel destacou. O conceito capta e captura os sentidos reais do mundo para abstrair em representações, ou seja, para tornar presente no pensamento o objeto que agora está ausente e a partir disso libertá-lo da necessidade da materialidade. Essa dinâmica de compreensão e captura constitui a base de todo pensamento teórico. Todavia, este vínculo metafórico que une linguagem, filosofia e retórica foi olvidado durante parte da tradição ocidental. A retórica foi vista como inimiga da filosofia desde Platão ao reduzi-la à sofística; e este cacoete filosófico foi repetido ao longo dos séculos. Também é por esta razão que a metáfora foi reduzida a apenas uma das figuras da retórica, negando-se deste modo o seu caráter filosófico primevo.

Assim, uma ressignificação da retórica perpassa, como ensinou Hans Blumenberg, uma aproximação antropológica que repensa as figuras constitutivas do humano e a significância do caráter da linguagem e do discurso metafórico para a própria filosofia[4]. Sendo

4 Cf. Aproximação antropológica à atualidade da retórica in BLUMENBERG, Hans. **Wirklichkeiten in denen wir leben:** Aufsätze und eine Rede. Stuttgart: Reclam, 1981. p. 129-132.

assim, o presente trabalho pretende delimitar esta hipótese retórica e explorar no pensamento de Friedrich Nietzsche aquilo que diz respeito à compreensão do homem, uma certa forma de antropologia filosófica[5], como um dos problemas centrais da filosofia do direito. Além disso, o texto visa explorar de que modo essa compreensão sobre o homem relaciona-se com o direito e o modo pelo qual as estruturas jurídicas replicam a visão de homem por elas formada, seja por meio da filosofia, da teologia ou das ciências ao longo de sua história. Inegavelmente, dentro do panorama da filosofia do direito, o pensamento de Friedrich Nietzsche não faz parte das principais matrizes de reflexão dos problemas jurídicos – ao contrário da antiga triarquia socrática-platônica-aristotélica ou as linhas kantianas ou hegelianas na modernidade[6], que ainda guiam os discursos acadêmicos derivados da tradição europeia continental.

Mesmo na filosofia do direito contemporânea, apesar de haver pontos em comum com os problemas do nosso tempo, Nietzsche é um autor citado, mas deveras negligenciado, seja pelo temor histórico da apropriação nazista e suas distorções interpretativas ou ainda, por completa desconsideração. Contudo, ele foi um dos pensadores que deixaram sua marca na filosofia do último século, que ainda se faz presente em nosso tempo. Se Nietzsche é um dos primeiros pensadores da contemporaneidade, ou pós-modernidade, ele também é um contraponto à modernidade e à própria contemporaneidade que ainda se constrói. Trata-se, em muitos aspectos, de um pensador extemporâneo a diversas reflexões e ainda pouco explorado pela filosofia do direito. Se não é de todo desconhecido, mesmo que

5 Problema que também foi caro a Henrique Lima Vaz, que dialogou com diversas fontes comuns a Hans Blumenberg, como é o caso com Erich Rothacker e Arnold Gehlen. cf. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia filosófica I.** São Paulo: Loyola, 1991. p. 133-134.

6 Vale mencionar que esses influxos são muito mais fortes na tradição filosófica da Europa Continental e da América Latina, já que no mundo anglo-saxão o tratamento filosófico dessas questões parte de outras matrizes, como do empirismo e posteriormente do pragmatismo.

negligenciado[7] e às vezes vilipendiado[8], existe um senso comum que é repetido através de pré-conceitos constituídos em relação ao filósofo[9].

Em que pese a importância dessas discussões, este não é o foco do presente trabalho. Como foi dito, a pretensão é explorar os caminhos que a crítica de Nietzsche empreende à filosofia de seu tempo e como esta contribui para pensarmos na filosofia do direito hoje sobre o problema do homem entre suas razões e suas emoções. Para tanto, devemos retomar o fio de Ariadne da história do pensamento jusfilosófico para compreendermos os pontos de reflexão que permitiram a noção do homem para o direito dentro de uma retórica filosófica própria.

7 Há autores que mencionam o pensamento de Nietzsche, mas sequer adentram em um estudo de complexidade comparada às grandes tradições jusfilosóficas, por exemplo: BILLIER, Jean-Cassien; MARYIOLI, Aglaé. *História da filosofia do direito.* Trad. Maurício de Andrade. Barueri: Manole, 2005, pp. 62, 275, 365, 370, 371; FASSÒ, Guido. **Historia De La Filosofia Del Derecho** [Vol 3]: Siglos XIX y XX. Madrid: Editorial Pirámide, 1996, pp. 128-129; WELZEL, Hans. **Introduccion a la Filosofia del Derecho.** Madrid: Aguilar, 1971, p. 211. Outros preferem tão somente inserir o pensamento de Nietzsche à Ética, mas não propriamente em relação ao direito, vide BITTAR, Eduardo. **Curso de ética jurídica:** ética geral e profissional. São Paulo: Saraiva, 2012, pp. 342-363.

8 Um exemplo possível de leitura distorcida, até por questões contingenciais, é a empreendida por Alfred Verdross, discípulo de Kelsen. Mesmo que não de toda equivocada, pois de fato percebemos a questão da Vontade de Poder em evidência ao final do pensamento do filósofo, há claras distorções sobre ele. Interessante notar que Alfred Verdross parte de uma aproximação entre Nietzsche e Marx para depois contrapô-los. Ambos pretendiam, segundo sua análise, demolir a sociedade burguesa, ainda que por vias diferentes. Vejamos uma breve passagem, profundamente questionável, no pensamento do jusfilósofo: "Podemos conformarnos con la constatación de que ningún escritor ha deformado tanto la naturaleza del hombre como el genial y exaltado biógrafo de *Zaratustra*" VERDROSS, Alfred. **La Filosofia del Derecho del Mundo Occidental:** Vision panorâmica de sus fundamentos y principales problemas. Traducción de Mario de la Cueva. México: Centro de estúdios filosóficos da Universidad Nacional Autonoma de México, 1962, p. 262.

9 Mais radical é a postura de Giorgio Del Vecchio, comparando o pensamento de Nietzsche ao Individualismo Anárquico de Max Stirner, enuncia: "Afim destas, sob certos aspectos, é a teoria, cheia de paradoxos, de F. Nietzsche (1844-1900), o qual nos seus numerosos escritos, *Assim falou Zaratrusta* (1883-1891); *Além do bem e do mal* (1886); *Genealogia da Moral* (1887), etc., se propôs subverter todos os valores éticos, combatendo a moral do amor e propugnando a ilimitada «vontade de potência», como característica própria do homem superior ou «super-homem».". DEL VECCHIO, Giorgio. **Lições de Filosofia do Direito**. Coimbra: Arménio Amado, 1979, p. 250.

Pode-se perceber que as reflexões a partir de uma tradição socrático-platônica-aristotélica predominaram na filosofia do direito durante séculos e que ainda se fazem presentes em outras expressões filosóficas. Nesta tradição, iniciou-se a imagem de um homem racional, com a prevalência da razão [*Logos*] sobre a emoção [*Pathos*] e até mesmo uma identificação entre razão e moral [*Ethos*]. Isso para se fazerem referências explícitas às figuras da retórica clássica e tão caras a uma filosofia retórica, e ilustrar e apresentar uma das matrizes de pensamento que fazem parte das reflexões deste trabalho[10].

O socratismo[11] – expressão utilizada por Nietzsche para caracterizar essa tendência racionalizante do saber – predominou não só na filosofia e na arte, mas também nas ciências com grandes influxos para o direito. De acordo com Nietzsche, essa abordagem criou os maiores equívocos sobre a imagem do que é o homem, em especial a partir desse homem-razão. Visão essa que foi teologizada pelo cristianismo com o homem à imagem de deus [imago Dei], secularizada na modernidade pelo racionalismo com o homem como ser racional e sacralizada na contemporaneidade com a dignidade humana.

Contra esses modelos de compreensão, Nietzsche alinhou-se com tradições filosóficas que se posicionaram diferentemente ao longo da história do Ocidente, como os filósofos pré-platônicos[12], sofistas, epicuristas e em especial, já na modernidade, Baruch Spinoza e Arthur Schopenhauer. Friedrich Nietzsche posiciona-se claramente contra as visões e as decorrências do socratismo, em especial contra

10 Em conexão com uma abordagem retórica da filosofia do direito, conforme encontra-se em João Maurício Adeodato. Cf. ADEODATO, João Maurício. **A retórica constitucional:** sobre tolerância, direitos humanos e outros fundamentos éticos do direito positivo. São Paulo: Saraiva, 2012. *Idem*. **Ética e retórica:** para uma teoria da dogmática jurídica. São Paulo: Saraiva, 2012. *Idem*. **Uma teoria retórica da norma jurídica e do direito subjetivo.** São Paulo: Noeses, 2012.

11 NIETZSCHE, Friedrich. Ecce homo: Como cheguei a ser como sou. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, §1.

12 Expressão escolhida por Nietzsche para se referir aos tradicionalmente reconhecidos como filósofos pré-socráticos. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. **The Pre-Platonic Philosophers.** Trad. Gregory Whitlock. Chicago: University of Illinois Press, 2006.

Immanuel Kant que, para o filósofo-filólogo, seria a radicalização última dessa tendência no limiar da modernidade. Fato esse que possibilitou encontrarmos grandes críticas à filosofia do direito dos últimos duzentos anos, a qual ainda possui grandes influências kantianas.

O grande ponto de reflexão da filosofia nietzschiana seria compreender o homem não simplesmente, ou absolutamente, como ente de razão e de pura racionalidade, mas em uma complexa relação de afetos, instintos e desejos que permeia as suas aspirações. Todos esses sentimentos poderiam ser racionalizados e, na maioria das vezes, o são. Inegavelmente, o próprio direito é uma das tentativas de racionalização dos sentimentos e desejos. Os casos mais emblemáticos residem nas relações de família, como a separação ou adoção, mas também na face obscura dos homens nos mais diversos delitos.

Nos últimos cem anos, diversas abordagens surgiram além da filosofia para destronar essa visão eminentemente racionalista do homem[13]. Nisso, a psicologia, a psicanálise e as neurociências, cada uma ao seu modo e, muitas vezes, revisionistas entre si, propuseram analisar o homem através de outras perspectivas. A conexão entre corpo e mente, ou alma, como preferiam os antigos, é uma das questões mais presentes na filosofia de Nietzsche no período de maturidade e se torna, nas ciências da mente, a pedra de toque a partir do século XX. A proposta no presente momento não é comparar a filosofia de Nietzsche aos desenvolvimentos das ciências da mente no século XX, mas apresentar aspectos do próprio pensamento nietzschiano que antecipam discussões centrais sobre a visão do homem no último

13 Quando os juristas tentam falar desse irracionalismo, tendem a destacar leituras generalistas sobre três grandes representantes da crítica à razão na contemporaneidade: Schopenhauer, Nietzsche e Freud. Veja-se o texto de Mario Losano sobre a viragem para o século XX: "Se já Arthur Schopenhauer (1788-1860) reduzira a vida humana a cegos instintos, com Friedrich Nietzsche (1864-1900) é combate aberto contra a moral cristã, por ele definida como uma moral de escravos, exatamente por sua docilidade. À docilidade do escravo ele contrapunha a vontade de potência do super-homem. Naqueles mesmos anos, também Sigmund Freud (1856-1935) chegava a negar a razão, afirmando que os impulsos do sexo e da morte guiam o agir humano." Cf. LOSANO, Mario. **Sistema e Estrutura no Direito:** Século XX. *v.* 2. Trad. Luca Lamberti. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 140.

século, bem como destacar de que maneira a reflexão do filósofo poderia contribuir com a própria filosofia do direito[14] ao pensar o problema do homem e da justiça.

Assim, percorremos o seguinte itinerário no presente trabalho. Num primeiro momento, a partir de uma reconstrução teórica dentro da filosofia nietzschiana, pretende-se compreender sobre que solo está assentado o homem e a humanidade (I). Para tanto, será introduzido o projeto genealógico que Friedrich Nietzsche propõe em sua obra, e que, a seu modo, foi seguido no século XX por autores como Michel Foucault e Hans Blumenberg. Num segundo momento (II), serão desenvolvidas as relações entre a compreensão de homem apresentada por Nietzsche e as imagens que o direito e a filosofia do direito construíram na tradição Ocidental. Noutra linha de exposição será apresentada como, para Nietzsche, se dá a construção da individualidade (III), dimensão essa extremamente importante para se pensar em categorias como de pessoa, direito subjetivo e dignidade humana. A partir dessas elaborações, será possível repensar a dimensão retórica do pathos do direito para além do discurso, enquanto potencial de se repensar o mundo da vida, onde o direito se encontra enquanto dimensão ética (IV).

I - UMA GENEALOGIA DO HUMANO

Um dos grandes empreendimentos filosóficos do pensamento de Nietzsche é a chamada Genealogia dos Valores, que concentra-se

14 Neste ponto, poder-se-ia fazer uma aproximação entre a Genealogia dos Valores e o Historicismo-Axiológico (e.g., Miguel Reale ou Luigi Bagollini), ponto de partida das reflexões do Culturalismo Jurídico sobre a questão do valor. A questão mereceria aprofundamento, mas fugiria dos fins do trabalho. Todavia, apenas enquanto reflexão jusfilosófica vale a menção. Se para o Historicismo Axiológico o homem é o valor fonte de todos os valores, para a Genealogia dos Valores a questão vai além, pois de qual homem estaríamos falando? Na Genealogia não é a questão do valor fonte, mas da fonte dos valores que importa, o começo, o desenvolvimento, o diagnóstico: o Niilismo. Para o papel de Nietzsche nas discussões axiológicas para o culturalismo, mesmo que com leituras bastante duvidosas, veja-se o texto de 1944 de Miguel Reale sobre "Nietzsche e o Valor da Filosofia" *in:* REALE, Miguel. **Horizontes do Direito e da História.** São Paulo: Saraiva, 2002. pp. 164-172.

na obra Genealogia da Moral [1887], mas que encontra raízes em obras anteriores como Humano, Demasiado Humano [1878] e também em Para Além do Bem e do Mal [1886], obra essa que, de certo modo, tem a Genealogia da Moral como uma decorrência. A perquirição genealógica é um dos grandes temas e problemas da filosofia nietzschiana, pois ela permite não apenas a retomada de uma história dos conceitos, mas a gênese e o desenvolvimento dos valores e das valorações morais.

Assim como foi concebida uma história dos valores morais, tal qual no caso do bom e do ruim, do bem e do mal, poder-se-ia construir uma história do que a modernidade veio a chamar de sujeito, o medievo de indivíduo, os cristãos da antiguidade tardia de pessoa e o que no mundo greco-romano era pensado como o homem em concreto, o cidadão da *pólis* e da *Urbe*[15]. Na dita pós-modernidade, todos esses conceitos se reúnem e se confundem na linguagem ordinária. O homem comum não deixaria de ser pessoa, indivíduo ou sujeito por desconhecer a sua história e a problemática em relação ao Ser. Para ele, o que se **É** também se manifesta enquanto produto de sua experiência. Experiência essa que, no campo dos saberes técnicos, nunca foi esquecida ou preterida, mas que no campo da reflexão filosófica, ao menos na tradição europeia continental a partir modernidade – mesmo que com vínculos escolásticos e intelectualistas mais remotos – ficou em segundo plano ou condicionada pelas faculdades da razão.

Todavia, nessa mesma compreensão experiencial do homem comum, do dito homem médio, encontra-se um pré-conceito moral que o acompanha desde o alvorecer da cultura: a dualidade. Seja entre corpo e alma, mortal e eterno, bom e ruim, bem e mal, justo e injusto; ou qualquer uma das dualidades que se tencionam no plano da cultura ou, como não poderia deixar de ser, no mundo do direito. A primeira delas será interessante para nós neste exercício mental de reconstrução do passado.

15 Nesse sentido histórico os dicionários de Filosofia nos dão exemplos fartos. Cf. PERSONA. *In:* MORA, José Ferrater. **Diccionario de filosofía**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1999. p. 402.

Ainda no plano das dualidades, que não deixam de ser esclarecedoras, poderíamos dizer que o pensamento filosófico, já no seu início, caminhou a partir de uma dualidade entre pensar e compreender. Na história da filosofia, desde o nascimento da sabedoria primeira, é perceptível uma tensão entre visões sobre o universo. O que se pode denominar a partir das lições de William James[16] são os dilemas da filosofia entre racionalismo e empirismo, idealismo e materialismo, intelectualismo e sensualismo, dentre outros. Não se está a dizer que cada pensador e filósofo sejam iguais a ponto de reuni-los em classes perfeitas, ressalva feita por William James[17], mas existiriam certos traços comuns entre os filósofos, ou que se aproximariam mais ou menos desses espectros do pensamento.

Na tradição idealista encontramos desde Parmênides, Platão, Plotino, Agostinho, Tomás de Aquino, Descartes, Leibniz, Rousseau, Kant, Hegel, todos os filhos "legítimos" da escolástica e do idealismo alemão, como Jacques Maritain, John Rawls, Jürgen Habermas, bem como tantos outros que, quantitativamente, abarcam grande parte da tradição filosófica ocidental.

Na chamada tradição materialista, tão antiga quanto a idealista, encontramos pensadores como os materialistas Jônios (Tales, Anaximandro Anaxímenes), Empédocles, Anaxágoras, Xenófanes,

16 William James (1842-1910), um dos pais da psicologia norte americana, é contemporâneo de Nietzsche e compartilha uma série de temas, como críticas ao conceito de verdade e quanto à religião (cf. JAMES, William. **Pragmatismo**. São Paulo: Martin Claret, 2006, p. 15). Posição essa que é replicada por Carl Gustav Jung para trabalhar os tipos psicológicos, obra que além de William James, possui discussões sobre os tipos psicológicos a partir do Apolíneo e Dionisíaco de Nietzsche (JUNG, Carl Gustav. **Tipos psicológicos**. Trad. Álvaro Cabral. Petrópolis: Editora Vozes, 1967, p. 360 e segs).

17 Todavia, não há relato de conhecimento de Nietzsche dos trabalhos de James. Por outro lado, James cita Nietzsche na Genealogia da Moral quando trabalha a questão do tipo psicológico do santo como um tipo doente. (cf. JAMES, William. **William James: Writings 1902-1910:** The Varieties of Religious Experience / Pragmatism / A Pluralistic Universe / The Meaning of Truth / Some Problems of Philosophy / Essays. Nova Iorque: Library of America, 1988, p. 337). Em especial sobre a questão da saúde dentro do Niilismo após a **Morte de Deus**, (cf. WIRTH, Jason. T**he varieties of sick experience:** Nietzsche, James, and the art of health. Porto Alegre: *Veritas*, v. 54, n. 1, 2009).

Leucipo, Demócrito, os epicuristas e de certa forma os estoicos[18]. Após um longo sono intelectualista, temos Francis Bacon, John Locke, David Hume, La Mettrie e outros materialistas franceses, Arthur Schopenhauer, Friedrich Albert Lange, Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Henri Bergson, José Ortega y Gasset. No século XX, há uma difusão mais intensa do materialismo por parte das ciências naturais; encontramos recentemente, por exemplo, as neurociências e a psicologia cognitiva a desbravar os abismos da natureza humana por novos métodos.

Obviamente, não se pretende aqui fazer uma história do idealismo e do materialismo, mas destacar que nos 2.600 anos de construção cultural do Ocidente encontramos uma preponderância da primeira abordagem. Isto nos possibilita encontrar denominadores comuns do pensamento, pois estas são formas de pensar a realidade e os problemas humanos, e às vezes permite desvelar quão diversas podem ser essas abordagens sobre o mesmo problema, como é o caso do problema da própria moral.

A crítica de Nietzsche à filosofia como um todo é recorrente. Poucos são poupados dela, mas certamente dois são seus principais alvos: Platão e Kant. Enfim, os pilares da Metafísica ocidental. Mesmo que Kant tenha conseguido colocar na berlinda a distinção entre sujeito e objeto na Crítica da Razão Pura[19], a Metafísica se torna central no pensamento kantiano – e os dualismos daí decorrentes – ao pressupor

18 Com as devidas ressalvas, pois poderia dizer que há um materialismo no estoicismo, mas de forma muito peculiar, como assinala Émile Bréhier: "A ação física não pode conceber-se senão graças à negação formal da impenetrabilidade, é a ação de um corpo que por si só penetra em outro e se encontra em todas as partes dele. Isto é o que dá ao materialismo estóico este caráter tão particular que lhe aproxima do espiritualismo. O sopro material (**pneuma**), que atravessa a matéria para animá-la, está disposto a converter-se em espírito puro." (cf. BRÉHIER, Émile. **História da Filosofia: To**mo Primeiro: A Antiguidade e a Idade Média. Trad. Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1978, p. 113).

19 KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

em uma petição de princípio na Crítica da Razão Prática[20] a liberdade, a existência de Deus e a imortalidade da Alma.

II - VISÕES SOBRE O HOMEM E O DIREITO

Após essa contextualização, é possível agora traçar algumas das visões sobre o homem em Nietzsche. Numa perspectiva nietzschiana, o ser humano não é um ente de razão ou de pura razão, mas um constante embate de forças. Não só um embate físico e natural pela existência, mas psicológico e cultural pelo o que é o homem dentro da história. Há, em Nietzsche, um deslocamento da razão para o papel dos afetos na compreensão sobre o que é o homem.

Este embate de forças já estava presente no pensamento do filósofo-filólogo em suas compreensões sobre a tragédia grega, porquanto o gênio helênico se apresentava sobre as vestes do Apolíneo e do Dionisíaco. Todavia, essa apresentação estética da existência ganha outros contornos no desenvolvimento de seu pensamento. A visão trágica do mundo se mantém, mas outros domínios da vida passam a fazer parte das inquietações deste filósofo trágico que não se esquece das lições da retórica antiga. A problematização sobre o homem surge com mais intensidade no período intermediário de sua obra, a partir de Humano, demasiado humano, e se aprofunda até o período tardio de seu pensamento. Tais compreensões ganharam maiores contornos dentro do que já foi visto anteriormente enquanto naturalismo nietzschiano. Esse naturalismo apresenta o papel dos impulsos, dos afetos e das emoções para compreender o que é este animal chamado homem[21].

A partir dessa antropologia naturalista, que não deixa de ser materialista em sentido amplo, Nietzsche irá se reportar à visão filosófica sobre o homem nas suas interações com a cultura e com os

20 KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática.** Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

21 Numa perspectiva que tenta relacionar essa visão *passion*al do homem com cultura e política veja-se: LEMM, Vanessa. **Nietzsche's Animal Philosophy**: Culture, Politics, and the Animality of the Human Being. Nova Iorque: Fordham University Press, 2009.

valores. Os valores não seriam projeções de mera racionalidade, mas pulsões fisiológicas que vão se sedimentando na vida e na história. Existem, na realidade, outras formas de articulação para as emoções, poder-se-ia dizer até mesmo outras razões que não a lógico-abstrata, mas fisiológico-concreta: o corpo como grande razão. Deste modo, é a partir desta nova perspectiva sobre o homem que Nietzsche explora uma nova visão de mundo. Não se trata de um mundo de Razão, mas de um mundo de potência para o homem como um ser de potência de afetos. Assim, faz-se necessária uma reconstrução das influências e metas de Nietzsche neste projeto crítico.

Pode-se dizer que Nietzsche, mesmo sendo um grande opositor de Platão[22] e Kant[23], é também influenciado por eles em seu projeto crítico. A filosofia só é feita na agonística que lhe é peculiar. Todavia, em ambos os titãs metafísicos, encontramos um grande dualismo entre conhecimento e realidade que, em termos gerais, pode ser reduzido no dualismo de corpo e alma que é comum a eles. Nesta perspectiva, trazemos uma das hipóteses de Nietzsche sobre esse dualismo na filosofia: "(...) freqüentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma má-compreensão do corpo[24]". Vale a pena citar a lápida compreensão de Oswaldo Giacoia Júnior sobre a temática:

> Esse *Si-Próprio corporal* não *é* o contrário da racionalidade, mas sua verdadeira figura, ainda que ignorada. A pequena razão é apenas instrumento dessa outra razão, cuja extensão, fronteiras e possibilidades permanecem desconhecidas para a consciência. Um dos efeitos da inversão operada pela genealogia nietzschiana vai consistir, pois, em indicar esse inaudito, sobre cujo pano de fundo a

22 GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. **Nietzsche x Kant:** uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever. São Paulo: Casa da Palavra, 2012.

23 GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. "Platão de Nietzsche. O Nietzsche de Platão". **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, *v.* 3, 1997, pp. 23-36.

24 **Gaia Ciência,** Prólogo. §2.

> consciência (a pequena razão) aparece como uma ilha pequena e frágil num oceano infinito[25].

O corpo, que é o centro dos afetos, foi preterido, esquecido e até negado nas idas e vindas da cultura. De certa forma, não se pode esquecer que a intuição filosófica disto estava no pensamento de juventude de Nietzsche quando contrapunha, na tragédia e na religião grega, o culto orgiástico dionisíaco à moderação das formas no apolíneo. Aqui o estético, assim como em outros momentos, está implicado com o ético. A tensão é, na realidade, entre paixões e sentidos, instintos versus razão.

Todavia, essas reflexões sobre o corpo como fio condutor do próprio conhecimento fazem parte das reflexões de Nietzsche em sua maturidade, principalmente nos escritos da dita "fase positivista", que nada mais é que a proximidade com as ciências de seu tempo, e que se aprofundam a partir de 1882 até o período de maturidade[26]. Nos próximos anos da atividade filosófica de Nietzsche, até o colapso de janeiro de 1889, a reflexão sobre o papel do corpo para o conhecimento e para a filosofia serão constantes e recorrentes, tanto nas obras publicadas em vida, como nos aforismos da edição crítica Colli-Montinari das obras completas do filósofo.

Assim, uma das chaves de leitura que podem ser utilizadas na obra de Nietzsche é a utilização também do corpo como fio condutor da interpretação de seu pensamento. Se a preocupação estava implícita na fase inicial, ela será ostensiva nos períodos posteriores. Mas pensar o corpo como centro das reflexões necessita de uma desconstrução, ou seja, uma crítica ao dualismo entre corpo e alma que está arraigado

25 GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche x Kant:** uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever. São Paulo: Casa da Palavra, 2012. p. 220.

26 Para uma leitura histórico-filológica do desenvolvimento dessa preocupação fisiológica nos textos de Nietzsche cf. RAMACCIOTTI, Bárbara Lucchesi. "Nietzsche: fisiologia como fio condutor". **Estudos Nietzsche**, Curitiba, *v.* 3, n. 1, pp. 65-90, jan./jun. 2012.

na religião e na gramática, que para Nietzsche nada mais é que a metafísica para o povo[27].

Neste projeto de genealogia do corpo enquanto parte da desconstrução do dualismo metafísico, Nietzsche lança hipóteses simples, mas extremamente interessantes, para demonstrar o caminhar desse dualismo entre os homens. Assim, vale a pena apresentar a hipótese nietzschiana sobre a origem de toda a metafísica e dualismo entre corpo e alma: o sonho, na realidade, na má compreensão do sonho. Assim enuncia Nietzsche em Humano, demasiado humano:

> Má compreensão do sonho. — Nas épocas de cultura tosca e primordial o homem acreditava conhecer no sonho um segundo mundo real, eis a origem de toda metafísica. Sem o sonho, não teríamos achado motivo para uma divisão do mundo. Também a decomposição em corpo e alma se relaciona à antiqüíssima concepção do sonho, e igualmente a suposição de um simulacro corporal da alma, portanto a origem de toda crença nos espíritos e também, 'Provavelmente, da crença nos deuses: "Os mortos continuam vivendo, porque aparecem em sonho aos vivos": assim se raciocinava outrora, durante muitos milênios[28].

Essa análise de Nietzsche no início do período intermediário de sua obra [1878] já sinaliza a constante crítica ao dualismo; neste momento ele apenas aponta o início do erro sobre o Eu, o Si-próprio

27 **Gaia Ciência,** §354. "(...)Es ist, wie man erräth, nicht der Gegensatz von Subjekt und Objekt, der mich hier angeht: diese Unterscheidung überlasse ich den Erkenntnisstheoretikern, welche in den Schlingen der Grammatik (der Volks-Metaphysik) hängen geblieben sind. (...)"

28 **Humano, demasiado humano** I, §5: "Missverständniss des Traumes. — Im Traume glaubte der Mensch in den Zeitaltern roher uranfänglicher Cultur eine zweite reale Welt kennen zu lernen; hier ist der Ursprung aller Metaphysik. Ohne den Traum hätte man keinen Anlass zu einer Scheidung der Welt gefunden. Auch die Zerlegung in Seele und Leib hängt mit der ältesten Auffassung des Traumes zusammen, ebenso die Annahme eines Seelenscheinleibes, also die Herkunft alles Geisterglaubens, und wahrscheinlich auch des Götterglaubens. „Der Todte lebt fort; denn er erscheint dem Lebenden im Traume": so schloss man ehedem, durch viele Jahrtausende hindurch."

[Selbst]. Esse surgimento do Eu está erigido nas mais diversas religiões, nos mais variados povos, os quais, mesmo sem contato cultural direto, muitas vezes enunciaram a mesma dualidade a partir dessa má compreensão do sonho[29]. Tal compreensão estava presente no mundo grego na esfera da religiosidade órfica, ela foi assumida por Pitágoras e transmitida e relida por Platão no Mito de Er da República[30], ela nada mais é do que essa má compreensão sobre os sonhos nesta perspectiva nietzschiana.

Obviamente, todas essas análises serão "suprassumidas" para Nietzsche dentro do Cristianismo, o qual é, para ele, nada além de uma reformulação do platonismo para as massas[31] pelas mãos de Paulo de Tarso. Neste ponto, inegavelmente a filosofia andará sob as sombras da leitura cristã da filosofia grega até a transição para a contemporaneidade, especialmente se pensarmos a partir da ilustração. Para Nietzsche, a filosofia após Kant, e de certo modo nele, passa a fazer paulatinamente uma crítica a essa compreensão sobre a alma, sobre o Eu.

Que faz, no fundo, toda a filosofia moderna? Desde Descartes — e antes apesar dele do que a partir do seu precedente — todos os filósofos têm feito um atentado contra o velho conceito de alma, sob a aparência de uma crítica ao conceito de sujeito e predicado — ou seja: um atentado contra o pressuposto fundamental da doutrina cristã. A filosofia moderna, sendo um ceticismo epistemológico, é, abertamente ou não, anticristã: embora, diga-se para ouvidos mais sutis, de maneira nenhuma antireligiosa. Pois antigamente se acreditava na "alma", assim como se acreditava na gramática e no sujeito gramatical: dizia-se que "eu" é condição, "penso" é predicado e condicionado — pensar

29 Neste ponto, não se pode deixar de aproximar essa deixa nietzschiana com um dos projetos da contemporaneidade, mesmo que frustrado em certo sentido. A Psicanálise tentaria, logo após Nietzsche, dar a "devida" compreensão aos sonhos. Cf. FREUD, Sigmund. Interpretação dos sonhos. Trad. Walfredo Ismael de Oliveira. São Paulo: Imago, 2006.

30 PLATÃO. **República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.

31 **Além de bem e mal,** Prólogo.

é uma atividade, para a qual um sujeito tem que ser pensado como causa. Tentou-se então, com tenacidade e astúcia dignas de admiração, enxergar uma saída nessa teia — se não seria verdadeiro talvez o contrário: "penso", condição; "eu", condicionado; "eu" sendo uma síntese, feita pelo próprio pensar. Kant queria demonstrar, no fundo, que a partir do sujeito o sujeito não pode ser pensado — e tampouco o objeto: a possibilidade de uma existência aparente do sujeito, da "alma", pode não lhe ter sido estranha, pensamento este que, como filosofia vedanta, já houve uma vez na terra, com imenso poder[32].

Para o filósofo, as noções de alma, razão, eu, consciência, sujeito, seriam todos os conceitos que sustentariam a existência de uma substancialidade interna no homem[33]. Mas de certa forma estes

32 **Além de bem e mal,** §54. "Was thut denn im Grunde die ganze neuere Philosophie? Seit Descartes — und zwar mehr aus Trotz gegen ihn, als auf Grund seines Vorgangs — macht man seitens aller Philosophen ein Attentat auf den alten Seelen-Begriff, unter dem Anschein einer Kritik des Subjekt- und Prädikat-Begriffs — das heisst: ein Attentat auf die Grundvoraussetzung der christlichen Lehre. Die neuere Philosophie, als eine erkenntnisstheoretische Skepsis, ist, versteckt oder offen, antichristlich: obschon, für feinere Ohren gesagt, keineswegs antireligiös. Ehemals nämlich glaubte man an „die Seele", wie man an die Grammatik und das grammatische Subjekt glaubte: man sagte, „Ich" ist Bedingung, „denke" ist Prädikat und bedingt — Denken ist eine Thätigkeit, zu der ein Subjekt als Ursache gedacht werden muss. Nun versuchte man, mit einer bewunderungswürdigen Zähigkeit und List, ob man nicht aus diesem Netze heraus könne, — ob nicht vielleicht das Umgekehrte wahr sei: „denke" Bedingung, „Ich" bedingt; „Ich" also erst eine Synthese, welche durch das Denken selbst gemacht wird. Kant wollte im Grunde beweisen, dass vom Subjekt aus das Subjekt nicht bewiesen werden könne, — das Objekt auch nicht: die Möglichkeit einer Scheinexistenz des Subjekts, also „der Seele", mag ihm nicht immer fremd gewesen sein, jener Gedanke, welcher als Vedanta-Philosophie schon einmal und in ungeheurer Macht auf Erden dagewesen ist."

33 Assim como no fragmento póstumo KSA 11, 40 [16] de agosto-setembro de 1885. Fragmento este que serviu como base para a redação do aforismo §54 de Além de Bem e Mal: " (...) Antes se acreditava na 'alma', como na gramática e no sujeito gramatical: dizia-se que 'eu' é condição, 'penso' é predicado e condicionado – pensar é uma atividade para a qual um sujeito *tem* de ser pensado como causa. Depois se tentou, com astúcia e tenacidade admiráveis, ver se não se podia escapar dessa rede, – se talvez o contrário não fosse verdade: 'penso', condição, 'eu', condicionado; 'eu' portanto apenas como uma síntese *realizada* pelo próprio pensamento. *Kant*, no fundo, quis provar que, a partir do sujeito, o sujeito não poderia ser provado, – o objeto também não: a possibilidade de uma *existência ilusória (Scheinexistenz)* do sujeito, portanto da 'alma', pôde não lhe ter sido de todo estranha, uma concepção que, como filosofia vedanta, já existiu na Terra com um poder descomunal". Original: "(...)Ehemals nämlich glaubte man an „die Seele", wie man an die Grammatik und das grammatische Subjekt glaubte: man sagte, „Ich" ist Bedingung, „denke" ist Prädikat und

"serão considerados como fantasias, ficções, ídolos, fábulas. Trata-se apenas de conceitos vazios, hipóstases de noções sem conteúdo[34]". Para Nietzsche, o homem é corpo e nada além disso, como sustenta em uma conhecida passagem do Zaratustra: "Eu sou todo corpo e nada além disso; e a alma é somente uma palavra para alguma coisa do corpo[35]".

III - CONSTRUÇÃO DA INDIVIDUALIDADE

Nietzsche promove uma mudança radical sobre a compreensão do que vem a ser a "individualidade" do homem. Já em Humano, demasiado humano, ele deixa entrever uma análise que será retomada em aforismos de períodos posteriores quanto à percepção do Si-Próprio. O filósofo diz que o homem no campo da moral deve ser visto como um dividuum e não um individuum[36]. Posição esta que ainda será radicalizada, pois se trata de um conflito de forças em busca de conformações de domínio que constantemente aumentam ou perdem o seu poder[37]. No texto do aforismo não há explícita menção ao ponto

bedingt — Denken ist eine Thätigkeit, zu der ein Subjekt als Ursache gedacht werden muss. Nun versuchte man, mit einer bewunderungswürdigen Zähigkeit und List, ob man nicht aus diesem Netze heraus könne, — ob nicht vielleicht das Umgekehrte wahr sei: „denke" Bedingung, „Ich" bedingt; „Ich" also erst eine Synthese, welche durch das Denken selbst gemacht wird. Kant wollte im Grunde beweisen, dass vom Subjekt aus das Subjekt nicht bewiesen werden könne, — das Objekt auch nicht: die Möglichkeit einer Scheinexistenz des Subjekts, also „der Seele", mag ihm nicht immer fremd gewesen sein, jener Gedanke, welcher als Vedanta-Philosophie schon einmal und in ungeheurer Macht auf Erden dagewesen ist." Sobre a sabedoria vedanta nesta leitura de Nietzsche, provavelmente herdada de Schopenhauer, mas atualizada pelo seu amigo Paul Deussen, cf. ITAPARICA, André Luís Mota. "Crítica à modernidade e conceito de subjetividade em Nietzsche". **Estudos Nietzsche,** Curitiba, *v.* 2, n. 1, pp. 59-78, jan./jun. 2011.

34 BARRENECHEA, Miguel Angel de. "Nietzsche: Corpo e Subjetividade". **O Percevejo,** *v.* 3, n. 2, agosto-dezembro/2011.

35 **Assim falou Zaratustra,** I, Dos desprezadores do corpo. "Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe."

36 NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado Humano.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001. §57.

37 KSA, 13, 11 [73]: "O ponto de vista do 'valor' é o ponto de vista das *condições de conservação e elevação* em relação a conformações complexas de duração relativa no interior do devir: (...)". Original: "Der Gesichtspunkt des „Werths" ist der Gesichtspunkt

de partida de sua referência, mas o tradutor brasileiro Paulo César de Souza aduz em nota[38] que se trata da construção filosófica escolástica sobre o indivíduo, que etimológica e filosoficamente foi visto como aquilo que não é divisível; pode-se dizer que, nesta compreensão, tratava-se de uma unidade atômica da alma e da subjetividade na contraposição dual com o corpo.

À primeira vista, essa simples oposição sobre a compreensão do ser é, na realidade, para o seu tempo e ainda hoje, uma radical ruptura com toda a tradição filosófica. Nesta abordagem, o homem visto como unidade de espírito, uma antropomorfização do Ser de Parmênides, passa a ser visto como um continuum. Assim, poderíamos dizer que nesta realidade, e tão somente nesta, o Ser é uma sucessão de seres, não uma unidade absoluta[39]. Como esclarece Oswaldo Giacoia Júnior:

> Para Nietzsche, o caráter inteligível não é idêntico ao Si-Próprio, ao Selbst, isto é, à personalidade ética. A subjetividade, para Nietzsche, jamais pode ser pensada como um dado, um ser, mas sempre como um vir-a-ser, como algo que nos tornamos ao longo do caminho que nos conduz a nós mesmos[40].

Haveria assim o devir da própria personalidade. Ideia esta que, ao ser transposta para termos existenciais e eudaimônicos, implica dizer que o homem, dentro de sua margem de escolha, pode se tornar o que quiser ser, mas que ainda não é, em dado momento de sua história pessoal. Aqui, certamente não se pode furtar da velha tensão do autoconhecimento entre Delphos e Píndaro: Conhece-te a ti mesmo versus Torna-te quem tu és. Ou, em termos filosóficos, Sócrates versus Nietzsche. A segunda máxima pressupõe a primeira, mas esse

---

von Erhaltungs-Steigerungs-Bedingungen in Hinsicht auf complexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens. (...)".

38 NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado Humano.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 304.

39 Obviamente isso é dito sem nenhuma conotação transcendentalista neste tema.

40 GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche x Kant:** Uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever. São Paulo: Casa da Palavra, 2012, p. 152.

conhecer a si mesmo na perspectiva nietzschiana é conhecer-se pelo fio condutor do corpo e não através da episteme socrática. Assim enuncia Nietzsche em um fragmento póstumo:

> No fio condutor do corpo. — Posto que "a alma" era um pensamento atraente e cheio de segredos, do qual os filósofos com razão só se separaram esperneando - talvez aquilo que eles aprenderam a dar em troca de ora em diante seja ainda mais atraente, ainda mais cheio de segredos. O corpo humano, no qual todo o passado mais remoto e mais próximo de todo devir orgânico toma-se novamente vivo e corpóreo, através do qual e mediante o qual e para além do qual parece correr toda uma torrente imensa e inaudível: o corpo é um pensamento mais espantoso que a antiga "alma". [41]

Essa redescoberta do corpo proposta por Nietzsche na contemporaneidade se torna tema recorrente de suas reflexões nos momentos de elaboração de sua obra máxima: Assim Falou Zaratustra. O filósofo desloca o papel de centralidade do Eu, que até então estava na alma ou espírito[42], o que equivaleria para muitos ao papel da

41 KSA 12, 36 [35]: "Am Leitfaden des Leibes. — Gesetzt, daß „die Seele" ein anziehender und geheimnißvoller Gedanke war, von dem sich die Philosophen mit Recht nur widerstrebend getrennt haben — vielleicht ist das, was sie nunmehr dagegen einzutauschen lernen, noch anziehender, noch geheimnißvoller. Der menschliche Leib, an dem die ganze fernste und nächste Vergangenheit alles organischen Werdens wieder lebendig und leibhaft wird, durch den hindurch, über den hinweg und hinaus ein ungeheurer unhörbarer Strom zu fließen scheint: der Leib ist ein erstaunlicherer Gedanke als die alte „Seele"."

42 Assim também apresenta a sua tese histórica sobre o corpo no seguinte aforismo póstumo: "Em todas as épocas acreditou-se mais no corpo como nosso ser mais consciencioso, mais no ego do que no espírito **(ou na "alma" ou no sujeito, como agora em vez de alma proclama o linguajar acadêmico).** Nunca ninguém chegou ao estalo de entender o próprio estômago como um estranho, como um estômago divino: mas conceber os próprios pensamentos como "já dados", os critérios axiológicos próprios como "insuflados por um Deus", os instintos pessoais como atividade crepuscular: para esse pendor e essa predileção do ser humano há testemunhos desde todas as eras antigas da humanidade." [Grifo nosso] KSA 12, 36 [36]. Original: "Es ist zu allen Zeiten besser an den Leib als an unser gewissestes Sein, kurz als ego geglaubt worden als an den Geist (oder die „Seele" oder „ das Subjekt", wie die Schulsprache jetzt statt

razão, para outra nova razão: uma razão corpórea e não uma razão conceitual e abstrata, mas a integrar o que se chama de racionalidade como fenômeno do corpo, da matéria orgânica. Nesta perspectiva, a consciência mesma é vista como efeito fisiológico, centro de afetos, desejos e paixões que possuem a sua própria "racionalidade". Pela boca do profeta persa, assim escreve o filósofo ao retomar a estilística filosófica dos antigos:

> O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.
> Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas de "espírito", meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão.
> "Eu", dizes tu, e tens orgulho dessa palavra. A coisa maior, porém, em que não queres crer — é teu corpo e sua grande razão: essa não diz Eu, mas faz Eu[43].

O "Eu" não é um dado metafísico, mas uma construção dentro do plano físico. Nietzsche sempre nos relembra que pelos erros do conhecimento há criações fantasiosas sobre a compreensão da realidade. Uma delas é a gramática, pois a linguagem é o meio de interpretar o mundo e se interpretar. Todavia, aquilo que possibilitou o avanço da cultura trouxe também erros, ou deixou erros. Interessante é a passagem em que Nietzsche, ao falar de uma história psicológica do conceito de "sujeito" (em aspas no original), afirma: "O corpo, a coisa, o 'todo' construído pelo olho desperta a distinção entre um fazer e um

Seele sagt). Niemand kam je auf den Einfall, seinen Magen als einen fremden etwa einen göttlichen Magen zu verstehen: aber seine Gedanken als „eingegeben", seine Werthschätzungen als „von einem Gott eingeblasen", seine Instinkte als Thätigkeit von Dämonen zu fassen: für diesen Hang und Geschmack des Menschen giebt es aus allen Altern der Menschheit Zeugnisse.

43 **Assim falou Zaratustra,** I, Dos desprezadores do corpo.

agente; o agente, a causa do fazer que é sempre tomada de maneira mais fina, deixou para trás por fim o 'sujeito[44]"" .

Para Nietzsche, o sujeito é claramente uma decorrência tardia nos processos relacionais de conhecimento do mundo, e com mais razão na distorção como essência e causa do conhecimento; a tal ponto que se torna causa do próprio conhecer. Nesse sentido, é interessante esta linha de raciocínio no seguinte aforismo póstumo:

> Nosso vício, um sinal de lembrança, tomar uma fórmula encurtada como essência, por fim como causa, por exemplo, dizer do raio: "ele brilha". Ou até mesmo a palavrinha "eu". Estabelecer um tipo de perspectiva no ver uma vez mais como causa do próprio ver. Esse foi o artifício na invenção do "sujeito", do "eu[45]"!

IV - O PATHOS PERDIDO: A MORAL CORPÓREA

Nietzsche teve como pretensão, enquanto um dos seus projetos filosóficos, a centralidade do corpo como ponto de partida para uma "nova" compreensão da moral. Este projeto está interligado aos demais, não haveria como desvincular isso da ideia de Vontade de Poder [Wille zur Macht], bem como do Além-do-Homem [Übermensch]. Na realidade, a própria compreensão da moral é decorrência da Vontade

44 KSA 12, 2 [158]: "História psicológica do conceito de 'sujeito'. O corpo, a coisa, o 'todo' construído pelo olho desperta a distinção entre um fazer e um agente; o agente, a causa do fazer que é sempre tomada de maneira mais fina, deixou para trás por fim o 'sujeito'." Original: "Psychologische Geschichte des Begriffs „Subject". Der Leib, das Ding, das vom Auge construirte „Ganze" erweckt die Unterscheidung von einem Thun und einem Thuenden; der Thuende, die Ursache des Thuns immer feiner gefaßt, hat zuletzt das „Subjekt" übrig gelassen."

45 KSA 12, 2[193]: "Unsere Unart, ein Erinnerungs-Zeichen, eine abkürzende Formel als Wesen zu nehmen, schließlich als Ursache z.B. vom Blitz zu sagen: „er leuchtet". Oder gar das Wörtchen „ich". Eine Art von Perspektive im Sehen wieder als Ursache des Sehens selbst zu setzen: das war das Kunststück in der Erfindung des „Subjekts", des „Ichs"!"

de Poder[46] que quer moral. A proposta de Nietzsche é que a moral também tem que ser superada, o que se manifesta na Transvaloração dos Valores [Umwerthung aller Werte]. Por outro lado, o Além-do-homem [Übermensch] tem como meta um homem capaz de suportar o peso trágico de sua existência através do Amor Fati inserto no Eterno Retorno [Ewige Wiederkehr]. Mais uma vez, todos os grandes temas da filosofia nietzschiana possuem relação entre si, assim como também se demonstram em relação à justiça.

Dito de outro modo, o projeto nietzschiano é revirar a moral contra si mesma fazendo uma crítica da moral através de outras morais possíveis, seja através da construção de novos valores ou da retomada de valores já esquecidos pela humanidade; com especial atenção para desconstruir o dogma criado pelo cristianismo e outras tradições metafísicas que depositam esperanças para o além vida, rejeitando a importância desta existência e da forma que sentimos através do corpo e da sensibilidade de nossa própria experiência. Para Nietzsche, a própria moralidade está atrelada a uma disposição fisiológica.

Essa proposta de centralidade corpórea foi destacada por Nietzsche em vários momentos, colocando o corpo como guia para uma educação a partir da corporeidade, neste sentido: "O corpo como mestre educativo: moral, linguagem de sinais dos afetos[47].". Todavia, essa abordagem não seria apenas uma permuta do centro das preocupações, mas acima de tudo uma crítica ao modo como se desenvolveu a construção cultural da moralidade a partir de conceitos essencialmente metafísicos. Sendo assim, explicita Jorge Jara:

> A encruzilhada que é o corpo, como um centro de gravidade, onde todas as forças que aparecem nesse cenário não só se determinam mutuamente, senão que por sua vez se transformam e recriam desde

46 Como vimos, adota-se aqui a perspectiva de Müller-Lauter que se contrapõe a leitura de retomada metafísica na linha heideggeriana. Cf. MÜLLER-LAUTER, Wofgang. **A Doutrina da Vontade de Poder em Friedrich Nietzsche.** Trad. Oswaldo Giacoia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997.

47 KSA 11, 25 [113].

> o transfundo de história em que emergem e se perfilam, sem poder contar já com um fundamento e um critério de verdade universal, fazem insustentável, nos parece, a aplicação ao pensar de Nietzsche de qualquer esquema metafísico tradicional para interpretar sua obra[48].

Por outro lado, em Nietzsche há uma compreensão clara sobre como a cultura durante grande parte de sua história pretendeu construir a ideia do homem como um ser moral, capaz de assumir e respeitar compromissos[49]. Essa é apenas uma das muitas perspectivas sobre a moral, mas existem outras morais. Nietzsche pretendeu contestar essa moral vista como autonomia, porquanto ela se mostra paradoxal. Esse sujeitar-se às normas morais, aqui no sentido etimológico de mores, é antagônico com a própria fundamentação da moral enquanto autonomia, pois não há escolha, apenas aceitação, doutrinação, através de meios mnemotécnicos[50].

Vale uma digressão neste momento. Já foi citada a leitura de Pontes de Miranda sobre a Vontade de Poder, mas o grande jurista realmente não compreendeu a obra de Nietzsche, pois se estivesse atento a essa preocupação do filósofo sobre o papel dos afetos para o conhecimento, apoiar-se-ia em Nietzsche, em vez de pedir desculpas por discordar dele e de Schopenhauer em uma obra escrita em 1914/1915, mas publicada só em 1921, quando recebeu prêmio na Academia Brasileira de Letras por sua composição. Pontes de Miranda, na realidade, advoga a mesma tese nietzschiana. Todavia, sua desavença talvez resida mais na posição de Nietzsche sobre a mulher – que não se deixa conquistar, assim como a verdade, do mesmo modo que no aforismo de abertura do prefácio à Além do Bem e do Mal – do que em uma visão integral do pensamento do filósofo.

48 JARA, Jorge. "De Nietzsche a Heidegger: 'voltar a ser novamente diáfanos'". **Cadernos Nietzsche** *v.* 10, São Paulo. pp. 69-100, 2001. p. 89.

49 **Genealogia da Moral,** II, §1.

50 **Genealogia da Moral,** II, §3.

Tal obra é curiosa, chama-se A Sabedoria dos Instintos, escrita em forma de aforismos, antes de sua viragem cientificista, com a primeira parte chamada "Dionysos Co-Eterno" e a segunda parte "Aphorismos esparsos", onde no aforismo 33 afirma Pontes de Miranda:

> A sensualidade é condição essencial para a sabedoria. Schopenhauer e Nietzsche não me perdoariam isto: no entanto, sem muito esforço, prová-lo-ia com razões delles. Para que? As grandes verdades de si mesmas se provam. Para o primeiro, está livre a sabedoria da «odiosa coacção da vontade»; para o segundo, nada é mais prejudicial ao philosopho que a mulher, «instrumentum diaboli», velha perturbadora de todos os paraisos. Cegou-os a illusão. Esquecera-lhes que o pensamento e a arte são funcções do Homem, e não do artista ou do pensador. A posição de um como de outro é ficar sereno, mas viril, sexuado, —e á Natureza, que é mulher, «mater et femina», acariciá-lo, empolgá-lo, para que o leve á doida cumplicidade da extrema volúpia, que é a Arte, a Sabedoria, o «sonho eterno», —no meio das coisas passageiras e vãs, que são a Vida[51].

Na realidade, em Nietzsche o homem seria mais "moral" quando se desprendesse dessa moralidade de costume imposta a ele[52], impregnada pela vingança do direito penal e da expiação eterna religiosa. Em todos os casos há um elemento essencial, pois as obrigações morais se fazem através dos recursos da memória. Sem a memória não haveria compromissos morais, individuais ou sociais.

51 PONTES DE MIRANDA, Francisco Cavalcanti. **A Sabedoria dos Instintos:** Ideias e Antecipações. Rio de Janeiro: J. Ribeiro dos Santos Editor, 1921. p. 83.

52 Como afirma Nietzsche em **Aurora**, §9: "O homem livre é não-moral, porque em tudo quer depender de si, não de uma tradição em todos os estados originais da humanidade: 'mau' significa o mesmo que 'individual', 'livre', 'arbitrário', 'inusitado', 'inaudito', 'imprevisível'." Original: "(....)Der freie Mensch ist unsittlich, weil er in Allem von sich und nicht von einem Herkommen abhängen will: in allen ursprünglichen Zuständen der Menschheit bedeutet „böse" so viel wie „individuell", „frei", „willkürlich", „ungewohnt", „unvorhergesehen", „unberechenbar". (...)"

Assim como as penas e expiações existem para relembrar aos homens o desacordo com as regras em uma dada sociedade. Logo, uma radical autonomia seria imoral, pois no momento em que crio valores para minha subjetividade estou negando os valores que foram incutidos ou apresentados a mim pela cultura. Portanto, uma moral como radical autonomia seria uma contradição em termos.

Nesta perspectiva, os valores entrariam sempre em choque, como é necessário no devir histórico da cultura, principalmente a partir da compreensão da Vontade de Poder enquanto um dado da realidade num embate de forças. Esse querer infinito a si mesmo se chocaria na intersubjetividade da vida social. O conflito é inexorável, a questão é como lidar com a conflituosidade. Uma das ferramentas inegavelmente é o direito[53], pois até mesmo em Nietzsche ele surge como uma forma de controlar os impulsos dos homens para que a vida não seja uma barbárie, ou a imagem de um estado de natureza.

CONCLUSÃO:

Um dos esforços de Nietzsche em sua reflexão é revirar a moral, até mesmo transvalorar essa moral. Desconstruir os edifícios morais do Ocidente se opondo a tradições filosóficas como a platônica e a kantiana. De certa forma, o pensamento de Nietzsche é otimista quanto aos desenvolvimentos sobre o campo da moral, ao menos ele deposita essas esperanças no futuro, que poderia ser o nosso presente. Para esse "melhoramento moral" a perspectiva do corpo necessariamente deve ser posta em evidência, e de certa forma é isso que fazem as ciências contemporâneas como a farmacologia, psicologia evolutiva e outras ciências da mente.

Por outro lado, para compreender o niilismo no panorama da filosofia de Nietzsche, faz-se necessário atentar-se para os modos pelos quais o filósofo da Vontade de Poder compreendia o que é o homem, o humano, ou, para os juristas, o sujeito de direito. Hoje, a

53 GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche e a Genealogia do Direito.** Crítica da Modernidade. 01 ed. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005, *v.* 01, pp. 21-40.

filosofia do direito já se atenta para o problema do homem entre suas razões e suas emoções, mas durante séculos o direito viu o homem apenas como ente racional em teias metafísicas. Para tanto, devemos retomar o fio de Ariadne da história do pensamento jusfilosófico para compreender os pontos de inflexão que marcaram a noção do homem para o direito.

Assim, Nietzsche exorta os estudiosos da moral: "Grande o bastante para dourar o desprezado: espiritual o bastante para compreender o corpo como o mais elevado - esse é o futuro da moral[54]!". Tratam-se de proposições sobre a moral nada irracionalistas, materialistas ou em sentido reducionista ou extremista. Na realidade, é o destaque para outra razão, a razão corpórea. Por fim, pode-se retomar uma ideia de Nietzsche bastante atual num tempo de modificações genéticas e estéticas da dita natureza humana: "E assim eu creio que há um futuro para o entendimento da moral, e que nesse melhor entendimento seja permitido aditar esperanças para a melhoria do corpo humano[55]." Em Nietzsche, a melhoria do corpo humano necessariamente perpassa uma melhoria da moral, pois seu esforço foi demonstrar como o corpo foi visto em detrimento e de forma inferior em relação à alma, mas esta nada mais seria do que efeito do próprio corpo. O corpo é morada do homem e critério para avaliar toda a perspectiva moral.

54 KSA 10, 7[155]. "Groß genug, um das Verachtete zu vergolden: geistig genug, um den Leib als das Höhere zu begreifen — das ist die Zukunft der Moral!"

55 KSA 10, 7 [125]. "Und so glaube ich, daß es eine Zukunft für das Verständniß der Moral giebt, und daß an dieses bessere Verstehen sich Hoffnungen für die Verbesserung des menschlichen Leibes anhängen dürften."

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ADEODATO, João Maurício. **A retórica constitucional:** sobre tolerância, direitos humanos e outros fundamentos éticos do direito positivo. São Paulo: Saraiva, 2012.

Ética e retórica: para uma teoria da dogmática jurídica. São Paulo: Saraiva, 2012.

Uma teoria retórica da norma jurídica e do direito subjetivo. São Paulo: Noeses, 2012.

AUGSBERG, Ino. **Kassiber**: Die Aufgabe der juristischen Hermeneutik. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

BARRENECHEA, Miguel Angel de. "Nietzsche: Corpo e Subjetividade". **O Percevejo**, v. 3, n. 2, agosto-dezembro/2011.

BILLIER, Jean-Cassien; MARYIOLI, Aglaé. **História da filosofia do direito.** Trad. Maurício de Andrade. Barueri: Manole, 2005.

BITTAR, Eduardo. **Curso de ética jurídica:** ética geral e profissional. São Paulo: Saraiva, 2012.

BLUMENBERG, Hans. Wirklichkeiten in denen wir leben: Aufsätze und eine Rede. Stuttgart: Reclam, 1981.

BRÉHIER, Émile. **História da Filosofia:** Tomo Primeiro: A Antiguidade e a Idade Média. Trad. Eduardo Sucupira Filho. São Paulo, 1978.

DEL VECCHIO, Giorgio. **História da filosofia do direito.** Belo Horizonte: Editora Líder, 2010.

FASSÒ, Guido. **Historia De La Filosofía Del Derecho** [Vol 3]: Siglos XIX y XX. Madrid: Editorial Pirámide, 1996.

FREUD, Sigmund. **Interpretação dos sonhos.** Trad. Walfredo Ismael de Oliveira. São Paulo: Imago, 2006.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. "Platão de Nietzsche. O Nietzsche de Platão". **Cadernos Nietzsche,** São Paulo, v. 3, 1997.

GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche e a Genealogia do Direito. Crítica da Modernidade,** v. 01, 01 ed. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. **Nietzsche x Kant**: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever. São Paulo: Casa da Palavra, 2012.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Vorlesung über die Ästhetik I.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

ITAPARICA, André Luís Mota. "Crítica à modernidade e conceito de subjetividade em Nietzsche". **Estudos Nietzsche,** Curitiba, v. 2, n. 1, jan./jun. 2011.

JAMES, William. **William James: Writings** 1902-1910: The Varieties of Religious Experience/ Pragmatism/A Pluralistic Universe/ The Meaning of Truth/Some Problems of Philosophy/ Essays. Nova Iorque: Library of America, 1988.

JAMES, William. **Pragmatismo**. São Paulo: Martin Claret, 2006.

JARA, Jorge. "De Nietzsche a Heidegger: 'voltar a ser novamente diáfanos'". Cadernos Nietzsche v. 10, São Paulo, 2001.

JUNG, Carl Gustav. **Tipos psicológicos.** Trad. Álvaro Cabral. Petrópolis: Editora Vozes, 1967.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática.** Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LEMM, Vanessa. **Nietzsche's Animal Philosophy:** Culture, Politics, and the Animality of the Human Being. Nova Iorque: Fordham Univ Press, 2009.

LOSANO, Mario. **Sistema e Estrutura no Direito:** O Século XX. v. 2. Trad. Luca Lamberti. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

MÜLLER-LAUTER, Wofgang. **A Doutrina da Vontade de Poder em Friedrich Nietzsche.** Trad. Oswaldo Giacoia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sämtliche Werke**: Kritische Studienausgabe. Edição crítica organizada por Mazzino Montinari e Giorgio Colli. Berlim: Walter de Gruyter, 1999. 15 volumes.

Assim Falou Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Aurora: Reflexões sobre os preconceitos morais. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

Genealogia da Moral: Uma polêmica. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

Humano, demasiado Humano: Um livro para Espíritos livres. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

Humano, demasiado Humano II. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

The Pre-Platonic Philosophers. Trad. Greg Whitlock. Chicago: University of Illinois Press, 2006a.

MORA, José Ferrater. **Diccionario de filosofía.** Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1999.

PLATÃO. **República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.

PONTES DE MIRANDA, Francisco Cavalcanti. **A Sabedoria dos Instintos:** Ideias e Antecipações. Rio de Janeiro: J. Ribeiro dos Santos Editor, 1921.

RAMACCIOTTI, Bárbara Lucchesi. "Nietzsche: fisiologia como fio condutor". **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 3, n. 1, jan./jun. 2012.

REALE, Miguel. **Horizontes do Direito e da História**. São Paulo: Saraiva, 2002.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Antropologia filosófica I. São Paulo: Loyola, 1991.

VERDROSS, Alfred. **La Filosofia del Derecho del Mundo Occidental:** Vision panorâmica de sus fundamentos y principales

problemas. Trad. Mario de la Cueva. México: Centro de estúdios filosóficos da Universidad Nacional Autonoma de México, 1962.

WELZEL, Hans. **Introduccion a la Filosofía del Derecho.** Madrid: Aguilar, 1971.

WIRTH, Jason. **The varieties of sick experience:** Nietzsche, James, and the art of health. Porto Alegre: Veritas, v. 54, n. 1, 2009.

13. A CONEXÃO ENTRE HISTÓRIA E VIDA: UM DIÁLOGO ENTRE HEGEL, DILTHEY E KIERKEGAARD

PAULO CÉSAR PINTO DE OLIVEIRA[1]

1. INTRODUÇÃO

A plenitude da vida nos convida a ver a sua grandeza se perfazendo intimamente em suas expressões vivificadas, que exsurgem do seu seio histórico: é a partir daí que desponta o ponto privilegiado da reflexão filosófica do Historicismo alemão. A totalidade da vida em sua relação com as vivências particulares encontra em Wilhelm Dilthey máxima acolhida, sendo alçada ao plano de tarefa imediata de todo e qualquer pensamento. Contudo, ainda com o filósofo, consegue-se notar com nitidez que esse nexo estrutural que conecta vida e vivências, todo e parte, é forjado de maneira histórica, ou seja, o modo pelo qual a vida se estabelece em suas formas particulares está ancorado no próprio caráter histórico em que o universal e o particular incessantemente se requisitam. História e vida são verso e reverso de um mesmo fenômeno, só completamente descrito na riqueza de suas facetas no plano do pensar, a filosofia, também ela alicerçada nesse mesmo solo histórico a partir do qual enuncia o objeto de seu discurso.

Hegel é aquele autor que nos escancara o traço histórico da vida em meio ao fluxo de seu sistema, em que o Espírito se encontra consigo no evolver do tempo, trazendo junto a si as particularidades agora assumidas no universal do pensar que vai adquirindo consciência de si. O sistema nada lhe deixa escapar, tudo abriga no seu íntimo acolhedor, tocando com a singularidade a aparente diferença inóspita, dignificando-a ao lhe denegar o olvido, que se desfaz pela luminosidade do Espírito. Por outro lado, essa necessária mediação

1 Doutor e Mestre em Filosofia do Direito pela UFMG. Professor Adjunto do Departamento de Direito da Universidade Federal de Viçosa. Coordenador da linha de pesquisa "Direito Medieval: entre as matrizes romana e canônica", inserida no GP-DIPES – *Grupo de Estudos e Pesquisa em Direito, Política, Economia e Sociedade* – UFV, a partir de 2017.

promovida pelo Espírito é questionada em prol da materialidade da vida pelo Historicismo alemão, para quem o mediado perderia algo de sua genuína expressão particular ao ser elevado ao nível universal, de um modo tal que, para esta corrente, a Filosofia da História do Idealismo absoluto estaria, ao fim e ao cabo, desprovida da própria historicidade.

A mediação hegeliana é também combatida pela perfeição do instante em Kierkegaard, que pretende dar voz à eternidade e à perpetuidade do fugidio em meio à própria dinâmica de dissolução temporal – uma experiência do temporal, portanto, incólume aos momentos que a tudo dissolvem, devolvendo ao plano do esquecimento aquilo que um dia se estabelecia plenamente em seu ser: essa é a pretensão kierkegaardiana.

Tratam-se, portanto, de três diversos modos de se encarar a relação temporal entre o universal e particular dos fenômenos históricos no interior da vida – também ela histórica, diga-se - aos quais dedicaremos brevemente a nossa atenção, não com o objetivo de estabelecer a via mais destacada, mas, ao contrário, de deixar-se à mostra a riqueza do caminho filosófico aberto pela Filosofia da História hegeliana.

2. A FILOSOFIA DA HISTÓRIA EM HEGEL: O ENCONTRO DO ESPÍRITO CONSIGO

O modo pelo qual Hegel une razão e história ao conceber esta última como palco de reencontro do Espírito consigo - a ciência da experiência da consciência[2] - representa o ponto de chegada ou a radicalização do projeto filosófico ilustrado, que supera a concepção

2 É essa a intenção da *Fenomenologia do Espírito*: fazer o Espírito consciente de si a partir de sua experiência na história: "Muito tempo se passou antes de se introduzir na obtusidade e perdição em que jazia o sentido deste mundo, a claridade que só o outro mundo possuía; para tornar o presente, como tal, digno do interesse e da atenção que levam o nome de experiência". HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. 7. ed. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Universitária São Francisco, 2012. Prefácio, p. 29.

kantiana da história como a faina do gênero humano de conquista do racional sobre o irracional, mediante os desdobramentos da vontade ou razão pura prática[3], que, do ponto visto da humanidade em sua unidade total, atua como teleologia imanente à natureza[4].

O criticismo deixou em evidência a limitação do conhecimento à fenomenalidade[5] – o próprio fenômeno é interiorização, na medida em que é objeto da subjetividade, ou do posicionamento do eu transcendental, pois nada mais é do que sensações recepcionadas pelas formas a priori da sensibilidade, espaço e tempo[6] -, sendo que quando a subjetividade transcendental pretende pensar para além daquilo que se apresenta à sensibilidade, formam-se os juízos contraditórios ou antinomias/paralogismos da razão pura[7], a ideia, que, no âmbito gnosiológico, atuam como elemento regulador do conhecimento sensível, mas que, no plano do agir, constituem a possibilidade da representação da lei moral e de uma metafísica dos costumes[8]. O agir ético, por meio do qual máximas subjetivas e princípio objetivo da ação se encontram na condução pela vontade[9], realiza-se no sujeito moral, mas necessita do todo da humanidade para sua efetivação – daí a tese, sustentada por Kant em O que é o Escalrecimento?, de que o uso público da razão precisa ser livre a todo instante para possibilitar sua efetivação entre os seres humanos e permitir o progresso do gênero

3 KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2008. Primeira Seção - Passagem do conhecimento racional comum da moralidade ao conhecimento filosófico. p. 11.

4 KANT, Immanuel. **Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita.** Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 04.

5 KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura.** Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Caloute Gulbenkian, 1985. Primeira Parte – Estética Transcendental. p. 50 e segs.

6 SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. **A** *Fundamentação da Ciência Hermenêutica em Kant.* Belo Horizonte: Decálogo, 2008. p. 18.

7 São as por Kant denominadas *miragens da extensão do entendimento puro,* desenvolvidas na dialética transcendental. KANT, **Crítica da Razão Pura***, cit.*, Segunda Divisão: Dialética Transcendental, Introdução, I, p. 295-6.

8 TRAVESSONI GOMES, Alexandre. **O Fundamento de Validade do Direito.** Kant e Kelsen. 2. ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004. p. 102.

9 SALGADO, Joaquim Carlos. **A Idéia de Justiça em Kant.** Seu Fundamento na Liberdade e na Igualdade. Belo Horizonte: UFMG, 1986. p. 200.

enquanto todo[10]. Esse caminhar do desenvolvimento da essência moral do homem aparece em Kant como plano secreto ou teleologia interna da natureza, cuja forma de manifestação é a história[11], e que tem como vértice a ideia de um Criador ou a ideia prática de um legislador moral universal para todos os deveres humanos, como o autor da lei moral que em nós habita – Deus[12]. Como afirma Herrero:

> Assim, a história do gênero humano começa com o estado natural. Mas a sua meta é a conquista da razão sobre todo o irracional, e está pois na sua infinitude. Então, o desenvolvimento da história, segundo as três disposições naturais, passa por três etapas: a aculturação, a civilização e a moralização dos homens na história. Por este caminho, a disposição moral se libertará aos poucos da coação natural dos impulsos e se tornará possível a eticidade como livre autodeterminação da vontade pela lei moral. Em cada uma destas etapas veremos o princípio teleológico, a meta que ele visa, e os mecanismos de que a natureza se serve para alcançá-la[13].

A história em Kant é desdobramento da moralidade, sendo que a perfeição moral, postulado necessário da razão prática, é um ideal que povoa o direito rumo ao republicanismo puro e ao projeto de uma paz perpétua[14].

Contudo, como a história kantiana é correlata à liberdade numênica, permanece ela abstrata ou unilateral pelo fato de não

10 KANT, Immanuel. Resposta à Pergunta: **O que é o Esclarecimento?** *In:* O que é o Esclarecimento? Trad. Paulo Cesar Gil Ferreira. Rio de Janeiro: Viaverita, 2011. p. 26-7.

11 KANT, **Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita,** *cit.*, p. 04-5.

12 KANT, Immanuel. **O Conflito das Faculdades**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993. p. 91.

13 HERRERO, Francisco Javier. Teoria da História em Kant. *In: R***evista Síntese de Filosofia**. Belo Horizonte, *v.* 08, n. 02, 1981. p. 20.

14 KANT, Immanuel. **A Paz Perpétua.** Um Projecto Filosófico. Trad. Artur Morão. Covilhã: Universidade Beira do Interior, 2008. p. 11 e segs. Cf., também, SALGADO, Karine. **À paz perpétua de Kant:** atualidade e efetivação. Belo Horizonte: Mandamentos/FUMEC, 2008.

reconciliar o conhecimento do mundo sensível e a vivência nesse mesmo mundo da liberdade e do agir livre, que produz, como consentâneo imediato, na visão de Lima Vaz, sujeito e o objeto anistóricos, pois não há, na experiência do tempo vivido, unidade entre a certeza do sujeito e a verdade do objeto: todo o movimento dialético da Fenomenologia do Espírito passa pelo sujeito que é fenômeno para si mesmo no próprio instante em que constrói o saber de um objeto da experiência – o fenômeno de Kant passa a habitar o coração do sujeito em Hegel[15].

Quer-se, com isso, dizer que a certeza do sujeito possui a verdade do objeto, ou seja, o autoreconhecer-se do sujeito posiciona a verdade do objeto imanente ao seu discurso. O saber de si do Espírito, do sujeito que se faz conscientemente fenômeno, na Fenomenologia, passa pela unidade das figuras, formas exemplares de aparição no Espírito na história de maneira não-cronológica, mas de acordo com o nível de importância para o processo de formação da consciência, e dos momentos, estágios percorridos para que apareça a unidade das próprias figuras, verdadeira lógica imanente ao saber rumo ao absoluto. Como ainda esclarece Lima Vaz, esse movimento da consciência marca o sujeito que experimenta sua própria medida e "com ela mede, nas formas sucessivas de saber, a distância que separa a certeza da verdade, até que essa distância seja suprimida no saber em que a verdade da medida revela a sua plena adequação à certeza do sujeito e à verdade do objeto no saber absoluto" [16].

Para Hegel, esse saber de si do Espírito precisa ser desenvolvido a partir da mediação da ciência e do sistema científico[17], cujo primeiro passo ou estágio é justamente a certeza sensível do objeto no aqui e no agora, até se chegar, pelo movimento da dialética, através das figuras e momentos no palco da história, ao Espírito que é pura consciência de

15 LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. A significação da *Fenomenologia do espírito*. Apresentação a HEGEL, **Fenomenologia do Espírito**, *cit.*, p. 15.

16 LIMA VAZ, A significação da *Fenomenologia do espírito, cit.*, p. 17.

17 HEGEL, **Fenomenologia do Espírito**, *cit.*, Introdução, §25, p. 39.

si e para si, um eu que é um nós[18]. Em relação no Espírito se encontra a identidade entre substância e sujeito, ou substância espiritual, como afirma Hegel, em passagem de leitura áspera: "Só o espiritual é o efetivo: é a essência ou o em-si-essente: o relacionado consigo e o determinado; o ser-outro e o ser-para-si; e o que nessa determinidade ou em seu ser-fora-de-si permanece em si mesmo – enfim, o ser espiritual é em-si-e-para-si"[19].

A autorevelação do Espírito como desdobramento da Fenomenologia, segundo Salgado, unifica o caminho histórico percorrido e o ponto de chegada, a ideia, apontando a lógica da história e na história através da unidade entre forma e conteúdo, ou seja, entre pensar e pensamento pensado. A ideia é o conteúdo pensado na história que se apresenta como forma lógica:

> A verdade da idéia da Lógica mostra-se agora como resultado que passou pela mediação da natureza, aparentemente estranha à idéia. O Espírito Absoluto é a Idéia alcançada através do caminho inverso, do exterior para o interior, da natureza para a idéia. Natureza e história são, pois, apenas momentos de mediação para revelação da idéia. Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito são momentos da exteriorização e volta à interiorização da idéia, na Lógica. A Lógica é a filosofia plena e Hegel, o seu ponto de chegada. Na Lógica, sistema e história integram-se[20].

Karl Löwith afirma que justamente pelo fato de a lógica hegeliana estruturar-se em uma sucessão de momentos, sua configuração não é a de um juízo, mas sim a de um silogismo em que há o encadeamento de princípio com fins, deixando à mostra a relação entre meta e

18 SALGADO, Joaquim Carlos. **A Idéia de Justiça em Hegel.** São Paulo: Loyola, 1996. p. 64.

19 HEGEL, **Fenomenologia do Espírito**, *cit.*, Introdução, §25, p. 39.

20 SALGADO, **A Idéia de Justiça em Hegel**, *cit.*, p. 71.

resultado[21]. Daí Hegel pensar no curso da história como evolução, o Espírito encontra a existência real no palco da história universal, seu verdadeiro campo de realização[22].

A história em Hegel, por ser lógica e ontológica ao mesmo tempo, eleva o particular ao plano de universal ao concebê-lo como uma etapa ou momento do próprio caminhar do Espírito e do desenvolver-se pleno da ideia na forma do sistema, superando-se cisões unilaterais, como a entre sujeito e objeto (Fenomenologia do Espírito), razão e natureza (Enciclopédia das Ciências Filosóficas), liberdade individual e lei (Filosofia do Direito), razão teórica e razão prática (Ciência da Lógica)[23].

O século XIX, o mesmo do filósofo do Idealismo absoluto, assiste, todavia, aos questionamentos acerca da inquebrantável suprassunção hegeliana: poder-se-ia objetar que a particularidade do fenomênico se esvai no interior da mediação do universal. Esse possível sacrifício da determinação do particular ao vê-lo contido no universal – que encontra na astúcia da razão um dos modos de caracterização do negativo na história – é o principal ponto de dissonância das correntes filosóficas posteriores em relação ao hegelianismo, como se nota no Historicismo alemão, bem como nos pensamentos de Kierkegaard e de Nietzsche. Este último, na Segunda Consideração Intempestiva, apresenta posição ácida contra a filosofia da história de Hegel:

> Se todo evento contém em si uma necessidade racional, todo acontecimento é a vitória do lógico ou da "idéia" – então se ajoelhem depressa e louvem agora toda a escala de "eventos"! O quê, não haveria mais nenhuma mitologia dominante?!? O quê, as religiões teriam entrado em extinção?!?

21 LÖWITH, Karl. **De Hegel a Nietzsche**. A ruptura revolucionária do pensamento no século XX – Marx e Kierkegaard. Trad. Flamarion Caldeira Ramos e Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo: Editora da Unesp, 2014. p. 47.

22 HEGEL, G. W. F. **Filosofia da História**. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: Editora da UnB, 1999.
Capítulo Terceiro – O Curso da História Universal, p. 53.

23 SALGADO, *A* **Idéia de Justiça em Hegel,** *cit.*, p. 69.

> Vede somente a religião do poder histórico, atentai para os padres das mitologias das idéias e em seus joelhos esfolados! Não estão até mesmo todas as virtudes no séquito dessa nova crença? Ou não se trata de abnegação quando o homem histórico se deixa modelar pelo vidro do espelho da objetividade? Não é magnanimidade abdicar de toda potência no céu e na terra, uma vez que se reverencia em toda potência a potência em si? Não é justiça ter sempre em mãos os pratos da balança e analisar com finura qual deles se inclina como o mais forte e o mais pesado? E que escola de bom-tom é uma tal consideração da história! Tomar tudo objetivamente, não se exasperar com nada, não amar nada, tudo conceber: como isto torna suave e maleável: e mesmo se uma pessoa educada nesta escola chegar algum dia a se exasperar e se irritar publicamente, então isto causa alegria, pois se sabe efetivamente que não se tem em vista senão um efeito artístico; trata-se de ira e studium, e, porém, totalmente sine ira et studio[24].

Uma história a serviço da vida, tal é a pretensão da Segunda Intempestiva, na medida em que percebe a vida congrega o modo de ser da totalidade. Em Nietzsche, esse modo de ser da totalidade aparece já em O nascimento da tragédia[25], em que a experiência do elemento estético, o apolíneo e o dionisíaco, deixa à vista a tensão constitutiva da realidade. O termo artístico aqui se refere justamente à dinâmica de criação em meio ao caráter orientador do cânone, em que se nota a tensão entre o elemento da individuação, do racional – o apolíneo – e o da dissolução, o embriagante – dionisíaco:

24 NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda Consideração Intempestiva**. Da utilidade e desvantagem da história para a vida. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. §8º, p. 73.

25 NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo.** Trad. J. Guinsburg. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 25.

> Tomamos estas denominações dos gregos, que tornam perceptíveis à mente perspicaz os profundos ensinamentos secretos de sua visão da arte, não, a bem dizer, por meio de conceitos, mas nas figuras penetrantemente claras de seu mundo dos deuses. A seus dois deuses da arte, Apolo e Dionísio, vincula-se a nossa cognição de que no mundo helênico existe uma enorme contraposição, quanto a origens e objetivos, entre a arte do figurador plástico [Bildner], a apolínea, e a arte não-figurada [unbildlichen] da música, a de Dionísio: ambos os impulsos, tão diversos, caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas, para perpetuar nelas a luta daquela contraposição sobre a qual a palavra comum "arte" lançava apenas aparentemente a ponte; até que, por fim, através de um miraculoso ato metafísico da "vontade" helênica, apareceram emparelhados um com o outro, e nesse emparelhamento tanto a obra de arte dionisíaca quanto a apolínea geraram a tragédia ática[26].

É a partir da relação entre o apolíneo e o dionisíaco que se estrutura não só a dimensão estética, como a própria totalidade da vida em meio à história, uma vez que a individuação apolínea, que permite a conformação, a medida ontológica da forma, esvai-se no interior da dinâmica da vida, que não permite que se sustente a identidade da conformação obtida, reclamando a retração na sua dissolução do já produzido[27]. Assim, a vida, em sua totalidade, abrigaria a tensão nunca resolvida entre a individuação da forma e sua dissolução material, entre ser e devir[28], entre o passado e sua reverberação no presente. A

26 NIETZSCHE, **O nascimento da tragédia...**, *cit.*, p. 27.

27 MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche** – sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia. Trad. Caldemir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009. p. 50-1.

28 A relação entre ser e dever, unidade e diferença, notada a partir da noção de methexis ou participação (PLATÃO. Fédon. *In:* **Os Pensadores**. Trad. Jorge Paleikat

história, em Nietzsche, não é ciência justamente pelo fato de o passado estar a serviço da vida: o passado não é mero objeto de conhecimento antiquário, mas se projeta para que se tenha a possibilidade de se fazer novamente a história em sua dimensão plástica[29]. Portanto, nem o nexo supra-histórico, nem a torrente dinâmica do devir dos fatos, mas a construção da história em meio à dinâmica de vir-a-ser: tal é a missão de uma história a serviço das necessidades da vida.

Essa mesma relação entre totalidade da vida histórica e dinâmica fático-material do particular é tematiza de perto pelo Historicismo alemão, agora marcada por características bem próprias.

3. A FILOSOFIA DA HISTÓRIA HEGELIANA EM MEIO AO HISTORICISMO ALEMÃO

O Historicismo nasce com a pretensão de valorizar o evento histórico particular na sua riqueza peculiar e no aspecto multifacetado que lhe é próprio. Para José Carlos Reis, podem ser apontadas como principais características do Historicismo a descoberta da história enquanto objeto de conhecimento específico, assim como da atitude do historiador, com técnicas e modos de abordagem do passado delineados– marca a ciência histórica moderna, portanto; fenômenos naturais e históricos são diversos, requerendo diversos mecanismos de estudos; todos os fenômenos humanos se dão no fluxo da história, o que implica em dizer que o homem é passado, vem do passado, forma-se a partir dele; o passado ressoa ao presente – a história mais ou menos adequada que a vida faz de si mesma[30]. Reis ainda afirma que o Historicismo vê as relações entre história e filosofia se inverterem: é a filosofia que se revela histórica, é ela que se mostra influenciada e subordinada às suas condições históricas - a história não se submeteria

e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 112-3 [100a-c]), é um traço platônico presente no pensamento de Nietzsche, ainda que o filósofo alemão contra este se levante a todo o instante ao longo de toda a sua obra.

29 MÜLLER-LAUTER, **Nietzsche**..., *cit.*, p. 89.

30 REIS, José Carlos. **Wilhelm Dilthey e a autonomia das ciências histórico-socias.** Londrina: Editora da Universidade Estadual de Londrina, 2003. p. 10-11.

a nenhum a priori: "a rejeição da subordinação da história à filosofia se assenta em uma nova atitude do historiador – a 'positiva' – e em outra forma de tratar o seu material – através do método científico de purificação das fontes. O conhecimento histórico não se assentará mais sobre elementos a priori; será um conhecimento a posteriori"[31].

Isso, por outro lado, não implica em dizer que se abandona a tese do sentido da história ou a visualização de uma teleologia imanente ao fluxo dos eventos[32], como se nota na Filosofia da História hegeliana. Baseado em Herder, para quem cada época histórica tem seu valor particular, o Historicismo alemão, em seus três notáveis representantes, Leopold von Ranke, Gustav Droysen e Wilhelm Dilthey, concebe que o sentido do todo histórico se mostra nos fenômenos históricos particulares, que são articulados e manifestam o todo da vida. Em Ranke, há decisões históricas particulares dos espíritos originais que intervêm autonomamente na luta das ideias e das potências do mundo, que se destacam e articulam em si o nexo histórico. Os fenômenos da vida histórica são compreendidos como manifestações do todo da vida através do mergulho não-conceitual, uma espécie de autoapagamento racional, daquele que se dedica à compreensão na própria dinâmica de desenvolvimento do evento[33]. Já Droysen, nas pegadas de Giambatista Vico, acredita que somente os fenômenos históricos podem ser compreendidos pelo homem por serem carne da nossa carne[34], são construídos pelo homem ao longo do tempo. Em Vico percebe-se posição semelhante – a Ciência Nova, uma proposta alternativa de conhecimento contraposta à desenvolvida pelo racionalismo cartesiano, apegar-se-ia ao binômino verum-factum, pelo qual a verdade de um fato está em tê-lo

31 REIS, José Carlos. **A História entre a Filosofia e a Ciência**. 3. ed. São Paulo: Autêntica, 2004. p. 09-10.

32 LÖWITH, *O* **Sentido da História***, cit.,* p. 12.

33 GADAMER, **Verdade e Método I**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Trad. Flávio Paulo Meurer. 11. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora São Francisco, 2011.p. 287 [215].

34 BLEICHER, **Hermenêutica Contemporânea.**Trad. Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 2002. p. 32.

produzido[35], ou seja, somente é possível conhecer os fatos históricos, pois são gestados no interior da própria humanidade. Para o pensador napolitano, os fatos históricos são marcados pelo verossímil, e não pelo verdadeiro, característica das ciências naturais, o que faz com que o mundo humano seja aquele aberto à retórica, às artes, à religião, cujo ponto de partida para o trabalho desenvolvido pelo estudioso é a filologia[36]. Partindo da mesma tese de Vico de que somente é possível o conhecimento do mundo histórico por serem genuínas expressões vitais, Droysen, por outro lado, apoia-se em uma metodologia para a reconstrução do sentido histórico, em que o observador se dirige ao fato de forma neutra, esquecendo-se enquanto tal para não contaminar o observado. Da mesma maneira que as ciências naturais obtiveram o êxito investigativo nelas visualizado pela obstinação metodológica, as ciências históricas também devem seguir previamente o procedimento de investigação antes de a investigação ela mesma se constituir, e esses passos são palmilhados pela distância entre estudioso e estudado, cuja pedra de toque se assenta na reconstrução neutra do fato histórico a partir das fontes que se encontram à disposição do pesquisador[37]. Trata-se de uma historiografia, portanto, denominada por Gadamer de consciência histórica[38] - à medida que se conhece historicamente um fato a consciência se autoconhece - de forma que as humanidades se veem historicamente mediadas, mas requisitam um método forjado no interior das ciências naturais – reelaboração dos nexos explicativos do fato histórico de maneira neutra.

O que se nota na gênese do Historicismo é tendência de se valorizar a constituição fático-material do evento particular em meio à história, e esse mesmo acento chega até Dilthey. Neste, a

35 BERLIN, Isaiah. **Vico e Herder**. Trad. Juan Antônio Gili Sobrinho. Brasília: Editora UnB, 1982. p. 34.

36 VICO, Giambatistta. Princípios de (Uma) *Ciência Nova.* Acerca da Natureza Comum das Nações. Do Estabelecimento dos Princípios – Livro Primeiro. *In:* **VICO - Os Pensadores.** 2. ed. Trad. Antônio Lázaro de Almeida Prado. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 34.

37 GRONDIN, **Introdução à Hermenêutica Filosófica.** Trad. Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. p. 141.

38 GADAMER, **Verdade e Método I.**.., *cit.*, p. 316 [239].

relação entre ciências, métodos e história surge resgatando temas do pensamento de Droysen, mas agora voltada para a construção de um método específico das ciências do espírito, como também movida pela pretensão de desenvolver-se uma crítica da razão histórica - estender o criticismo kantiano à história[39] -, e não uma Filosofia da História como pretendeu Hegel, uma vez que, para Dilthey, o que se observa no Idealismo absoluto é a extensão do campo da razão, ou o do transcendental como campo da experiência possível, para a história, pois a sua base material, os acentos psíquicos, por exemplo, que seriam capazes de dar concreção ao Espírito no tempo, passam ao largo da mediação hegeliana[40].

Nesse cenário, as ciências, em franca autonomização e especialização ao longo do século XIX, poderiam despontam como aquelas capazes de apresentar conhecimento rigoroso e seguro da base fático-material da vida justamente por se sustentarem em métodos previamente concebidos. Assim, as ciências naturais passam a ser visualizadas como aquelas capazes de conduzir os processos investigativos e produzir resultados com pretensão de universalidade. Todavia, a despeito da pretensa segurança, segundo Dilthey, as ciências naturais são abstratas, a-históricas ou desvivificantes[41], ou seja, retiram o fenômeno do mundo da vida em que ele se apresenta: elas posicionam um fenômeno no espaço e no tempo e procuram reconstruir as relações causais que permitem explicar o seu modo de aparição:

> Se tomo, ao contrário, a conexão da natureza, tal como essa conexão se encontra diante de mim em minha apreensão natural, e percebo fatos psíquicos coinseridos na sequência temporal desse mundo exterior tanto quanto em sua distribuição espacial;

39 GADAMER, **Verdade e Método I**..., *cit.*, p. 297 [223].

40 DILTHEY, Wilhelm. **Introdução às Ciências Humanas**. Tentativa de uma fundamentação do estudo da sociedade e do estado. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Grupo Gen/Forense Universitária, 2010. p. 126.

41 DILTHEY, **A construção do mundo histórico nas ciências humanas.** Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Unesp, 2006. p. 72.

> se descubro transformações espirituais como dependentes da intervenção feita pela própria natureza ou pelo experimento, uma intervenção que consiste em transformações materiais quando essas transformações penetram o sistema nervoso; e se a observação do desenvolvimento da vida e dos estados doentios amplia essas experiências até a imagem abrangente da condicionalidade do espiritual por meio do corporal, então surge a concepção do pesquisador da natureza, que avança de fora para dentro, da transformação material para a transformação espiritual[42].

A ilusão que permeia as ciências naturais reside no obscurecimento do nexo histórico que está presente em suas investigações, procedimentos e resultados, que é descurada de suas análises. Cabe às humanidades, por outro lado, a tarefa de reinserir os fenômenos no todo da vida histórica, trazendo à presença a co-pertinência entre história e fatos particulares – lançar luz sobre os nexos histórico-estruturais refletidos em cada particularidade. É a isso que Dilthey denomina de compreensão – rearticular o particular com o universal, fato e vida histórica – "o compreender tem sempre algo particular por seu objeto. E em suas formas superiores, a partir da reunião indutiva daquilo que é dado conjuntamente em uma obra ou em uma vida, ele chega, então à conclusão da conexão em uma obra ou em uma pessoa, ou seja, em uma relação vital"[43]. Um objeto específico só é devidamente experimentado e compreendido se se conseguem mapear os nexos históricos que estão nele presentes, fazendo com que ele seja o que é. A compreensão, uma vez empreendida, permitiria, inclusive, que as próprias ciências naturais fossem novamente devolvidas à base histórico-vital de onde despontam[44].

42 DILTHEY, **Introdução às Ciências Humanas,** *cit.*, p. 27.
43 DILTHEY, **A construção do mundo histórico nas ciências humanas,** *cit.*, p. 194.
44 DILTHEY, **Introdução às ciências humanas,** *cit.*, p. 20.

O modo pelo qual Dilthey concebe a compreensão como via de autonomia das humanidades frente às ciências naturais reside na relação de co-pertencimento entre vida e vivências. Vida significa aqui a unidade físico-espiritual presente em todos os fenômenos: é a complexidade que envolve elementos materiais, físicos, linguísticos, histórico e psíquicos transmitidos pela tradição[45]. A vida, ponto de partida da filosofia para Dilthey, encontra-se intimamente ligada à época. Para o filósofo, ao se existir em um tempo histórico específico, imediatamente herdam-se as concreções históricas desse tempo - "o indivíduo, as comunidades e as obras, para o interior das quais a vida e o espírito se transpuseram, formam o reino exterior do espírito. Essas manifestações da vida, tal como se apresentam para a compreensão no mundo exterior, são, por assim dizer, acomodadas na conexão da natureza. Essa grande realidade exterior do espírito sempre nos envolve" [46].

> Quando o espírito humano começou a submeter a realidade efetiva aos seus pensamentos, ele se lançou, primeiramente, atraído pela admiração, ao encontro do céu; essa abóbada sobre nós, que parece repousar na curva do horizonte, o ocupou: um todo espacial em si articulado, que envolve o homem constantemente por toda parte. Assim, a orientação no edifício do mundo foi o ponto de partida da pesquisa científica, nos países orientais tanto quanto na Europa. Em sua imensidão, o cosmos dos fatos espirituais não é visível aos olhos, mas apenas ao espírito sintético do pesquisador; ele vem à tona em alguma parte singular, na qual um erudito articula, coloca à prova e constata fatos: ele se constrói, então, no interior do ânimo. Um exame crítico das tradições, da constatação e da reunião

45 DILTHEY, **A construção do mundo histórico nas ciências humanas,** *cit.*, p. 89.
46 DILTHEY, **A construção do mundo histórico nas ciências humanas,**, *cit.*, p. 109.

> dos fatos constitui, por isso, um primeiro trabalho abrangente das ciências humanas[47].

A vida, enquanto unidade de fenômenos psíquico-espirituais, congrega em si a medida do nexo histórico em que este fenômenos se movimentam. O modo pelo qual o todo da vida se manifesta são as vivências humanas ou o homem enquanto ser vivencial, ou seja, o homem imediatamente se liga à vida histórica por meio de suas vivências: são elas o dado mais imediato[48], e elas se somam umas às outras na unidade da vida no transcurso do tempo[49].

Como já se disse, as ciências humanas buscam a rearticulação do nexo do particular com o todo da vida histórica por meio da compreensão. Todavia, é impossível a reconstrução discursiva ou intelectiva do todo da vida histórica sob pena de ter-se que passar por cada uma de suas expressões. Daí Dilthey tomar como materialidade básica da vida as vivências, que são os dados mais imediatos, mais particulares, mas que apontam diretamente para a vida – o homem carrega em si o conjunto de nexos vitais que perpassam suas vivências, e há em todos os homens uma espécie de comunhão em relação ao nexo vital-estrutural. Isso quer dizer que há uma empatia necessária entre os indivíduos que brota do fato de eles se reconhecerem como co-pertencentes a uma época: as vivências não são tão diversas quanto parecem ser empiricamente porque se vive na mesma época, ou seja, não somos tão diversos como acreditamos ser. Compreender significar aproximar eu e tu, mostrar a nossa proximidade temporal, eliminando-se o fosso que nos separa – é revivenciar o outro no eu:

> A compreensão mútua assegura-nos da comunhão que existe entre os indivíduos. Os indivíduos estão ligados uns aos outros por uma comunhão, na qual copertinência ou conexão, igualdade ou parentesco estão associados uns aos outros. A mesma relação

47 DILTHEY, **Introdução às ciências humanas**, *cit.*, p. 39.
48 DILTHEY, **A construção do mundo histórico nas ciências humanas,** *cit.*, p. 03.
49 DILTHEY, **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**, *cit.*, p. 99.

> entre conexão e igualdade atravessa todas as esferas do mundo humano. Essa comunhão manifesta-se na mesmidade da razão, na simpatia, na vida dos sentimentos, na vinculação recíproca à obrigação e ao direito que está acompanhada pela consciência do dever. A comunhão entre a unidade de vida mostra-se, então, como o ponto de partida para todas as relações entre o particular e o universal[50].

Compreender é deixar claro que o particular é manifestação imediata do universal, universalidade esta que não é da ordem da subsunção de regras, mas sim mostração conjunta e intuitiva. Contudo, Dilthey estabelece uma metodologia para o desenvolvimento da compreensão, incorrendo na mesma incoerência que denuncia nas ciências naturais. É através da análise da vida psíquica interior, denominada por Dilthey psicologia descritiva e analítica, que os nexos históricos da vida despontam, ou seja, aparecem de forma conjugada fenômeno e sua base material de vida[51].

Percebe-se nitidamente em seu pensamento a tendência e a vocação para que se reabilite a história como a instância formadora do homem por meio do resgate da base material-particular dos fenômenos, como se nota em sua concepção das vivências como articulações individuais do tempo epocal ou das construções sedimentadas do espírito concretizado no tempo. Todavia, Dilthey ainda se movimenta em uma tensão que permanece não superada em seu pensar: a tese de que a retomada do ser histórico do homem se promove ante a uma metodologia específica, ainda que compreensiva. Isso quer dizer que o filósofo não consegue, às últimas consequências, superar a Filosofia da História hegeliana justamente por se valer do categorial filosófico pré-hegeliano, sobretudo o método e o transcendental das filosofias moderna e ilustrada, deixando o seu pensar a meio caminho entre Kant e Hegel, sem verdadeiramente superar tanto a um como a outro.

50 DILTHEY, **A construção do mundo histórico nas ciências humanas,** *cit.*, p. 102.

51 DILTHEY, Wilhelm. **Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Viaverita, 2011. p. 40-1.

Isto quer dizer que sua dimensão de história encontra-se presa às amarras científicas do Historicismo alemão e da consciência histórica, impedindo-o de superar o traço lógico do tempo tão contestado por ele no sistema hegeliano. O particular é sim valorizado, contudo, o universal é sacrificado diante de uma metodologia que o procura em meio à dinâmica interna da consciência. É necessário que se proponha um modo genuíno de se conciliarem reciprocamente a permanência do universal e a fluidez do particular, sem que um se sobreponha no outro, e sim se harmonizem conjuntamente. É esta a ambição do instante em Kierkegaard.

4. KIERKEGAARD E A DIMENSÃO TEMPORAL DO INSTANTE

A procura pelo instante marca a necessidade de se apreender de alguma maneira o fugidio do correr do tempo: aqui o critério não é deixar-se esvair o fluxo temporal, mas sim o de retê-lo, o de procurar aquilo que permanece em meio ao distender do tempo. Quer-se dizer que o instante articula tempo e eternidade, une o eterno do universal e o suceder momentâneo do particular.

O instante é tão caro a Kierkegaard porque é ele o verdadeiro elemento configurador de sentido para a existência, ao estar este atrelado à valorização do particular por ele mesmo, sem sacrificá-lo ante a um universal abstrato. O filósofo dinamarquês procura aqui se afastar da mediação do Espírito na dialética hegeliana, uma vez que nela existência individual seria simplesmente uma etapa que se integrará ao fluxo do tempo no desenvolvimento interno das figuras do Espírito – para Kierkegaard, o particular em Hegel sempre é tragado e desaparece em meio ao evolver do universal. A existência para Kierkegaard deve ser definitivamente levada a sério, cabendo ao homem tornar-se a si mesmo resgatando na medida no tempo da vida o componente eterno que faça com que a vida seja vivida de maneira plena. Esse componente eterno no temporal, a dimensão do instante, obtém-se pelo amor verdadeiro da experiência religiosa cristã.

> O homem é espírito. Mas o que é espírito? É o eu. Mas, nesse caso, o eu? O eu é uma relação, que não se estabelece com qualquer coisa de alheio a si, mas consigo própria. Mais e melhor do que na relação propriamente dita, ele consiste no orientar-se dessa relação para a própria interioridade. O eu não é a relação em si, mas sim o seu voltar-se sobre si própria, o conhecimento que ela tem de si própria depois de estabelecida. O homem é uma síntese de infinito e de finito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade, é, em suma, uma síntese. Uma síntese é a relação de dois termos. Sob este ponto de vista, o eu não existe ainda[52].

Adorno afirma que a existência em Kierkegaard encontra na história a sua medida de realização a partir da reflexão interior, o que o distingue do ser-aí heideggeriano e da filosofia especulativa hegeliana:

> O conceito kierkegaadiano de existência [Existenz] não equivale ao mero ser-aí [Dasein], porém a um conceito que, movendo-se em si mesmo, apodera-se de um sentido transcendente, e que deve ser qualitativamente diferente do ser-aí. Com isso, a questão da existência não se coloca pura e simplesmente como uma pergunta pelo ser-aí, mas sim por uma existência histórica. Pois o paradoxo de um "sentido" que não vem a ser posto pelo sujeito na identidade como "unidade de finitude e infinitude", mas que, entretanto, só deve ser situado na "reflexão da interioridade" – esse paradoxo nada mais é do que a própria lei da interioridade sem objeto de Kierkegaard, que possui sua localização histórica. A ininterrupta polêmica de Kierkegaard contra Hegel e contra a metafísica especulativa não queria, como é o caso da atual filosofia existencial,

52 KIERKEGAARD, Soren Aaabye. O desespero humano. *In:* **Os Pensadores.** Trad. Carlos Grifo, Maria José Marinho e Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 318.

> manter afastado da interpretação do ser-aí um sentido transcendente, do que ele se acha mais seguro do que Hegel jamais o esteve. Antes, ele gostaria de conservar a consciência imanente como palco para o sentido transcendente que aparece, enquanto que, em Hegel, este deve ser imanente ao ente transcendente. O real efetivo é racional. Isso possibilita a ilusão de que a questão de Kierkegaard seja "ontológico-existencial" em sua restrição ao ser-aí subjetivo, enquanto sua dialética do aprofundamento só engancha ser-aí e ontologia para em última análise separá-los[53].

Kierkegaard pensa a existência histórica humana desenvolvida em três estágios ou esferas, que se mantêm co-posicionadas, ou seja, não há mediação ou passagem dialética de uma a outra, como em Hegel. Como adverte Adorno, trata-se de uma observação a respeito do modo como ela, existência, articula-se no tempo[54]. France Farago, por sua vez, afirma que a inspiração de Kierkegaard é desenvolvida através dos três gêneros ou das ordens de conhecimentos que já se encontram em Spinoza, Pascal e Kant (opinião, saber e fé)[55]: os estágios estético, ético e religioso.

O estágio estético é o daquele indivíduo que busca a satisfação imediata de todos os prazeres, não se apegando a nada e nem a ninguém. Nesse sentido, o esteta salta de uma sensação prazerosa a outra de forma indefinida, não se contentando com a fixidez de nenhuma, como se dá na consciência infeliz hegeliana. Assim, a procura pelo eterno se desenvolve na tentativa de prolongar continuamente o instante prazeroso, mas essa busca é falsa porque a imediatidade da sensação empírica positiva é puramente fugaz: o esteta, assim, acirra ainda mais o intervalo entre passado e presente,

53 ADORNO, Theodor W. **Kierkegaard**. Construção do estético. Trad. Alvaro L. M. Valls. São Paulo: Editora Unesp, 2010. p. 160-1.

54 ADORNO, **Kierkegaard**, *cit.*, p. 197.

55 FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard.** Trad. Ephraim F. Alves. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 120.

condenando-o à necessidade de lembrar-se si, diante da ausência da fixidez, para tentar de alguma maneira compensar o tempo perdido.

> Mas longe de unificar o eu, a lembrança o desloca ainda mais, dilacera-o, acentuando assim o mal-estar pela inversão que impõe ao tempo. A lembrança, em busca do tempo perdido, é de fato intrinsicamente contraditória: quer restaurar a imediatez do instante vivido sendo ao mesmo tempo um ato refletido. Aprofunda, pois, ainda mais a brecha entre o presente e o passado. Daí a melancolia, a sensação de luto não só pelo passado que passou, mas também pelo presente que passa, forçando o futuro a não ser, ele também, por sua vez, apenas um passado. Como tem a lembrança à sua frente, o esteta não pode conhecer a esperança e perde o sentido da vida. Por isso se vê condenado ao tédio, esta "eternidade sem gozo" [56].

A melancolia do esteta se encontra no fato de que ele busca na memória a alegria do que já passou, mas sabe que ela é inacessível, ao mesmo tempo por lembrar que essa alegria aparece atrelada à necessidade de realização do desejo[57]. A síntese da figura do esteta é representada pela figura de Don Juan, o conquistador irrefreável, que aparece na personagem Johannes, em O diário de um sedutor, que procura a todo instante seduzir Cordélia, mas evita tê-la de forma definitivamente com a intenção de prorrogar o prazer da conquista. A existência de Johannes é puramente estética e poética, como se vê na personagem de Oscar Wilde, Dorian Gray, que eleva a beleza ao ponto de realização máxima do maravilhoso da vida[58].

> O tom poético era o excedente fornecido por ele próprio. Esse excedente era a poesia cujo gozo

56 FARAGO, **Compreender Kierkegaard,** *cit.*, p. 122.

57 ADORNO, **Kierkegaard**..., *cit.*, p. 276.

58 WILDE, Oscar. **O retrato de Dorian Gray.** Trad. José Eduardo Ribeiro Moretzsohn. São Paulo: Abril Cultural, 2010. Prefácio, p. 08.

> ele ia colher na situação poética da realidade, e que retomava sob a forma de reflexão poética. Era este o seu segundo prazer e o prazer constituía a finalidade de toda a sua vida. Primeiro gozava pessoalmente a estética, após o que gozava esteticamente a sua personalidade. Gozava pois egoisticamente, ele próprio, o que a realidade lhe oferecia, bem como aquilo com que fecundava essa realidade; no segundo caso, a sua personalidade deixava de agir, e gozava a situação, e ela própria na situação. Tinha a constante necessidade, no primeiro caso, da realidade como ocasião, como elemento; no segundo caso a realidade ficava imersa na poesia. O resultado da primeira fase era pois o estado de espírito, de onde surgiu o diário como resultado da segunda fase, tendo esta palavra um sentido algum tanto diferente nos dois casos. Graças à ambigüidade em que decorria a sua vida, sempre ele esteve sob o império de uma influência poética[59].

O problema da temporalidade do estético é a impossibilidade de contenção da satisfação do momento prazeroso. Esse problema tenta ser resolvido pelo segundo estágio, o ético, em que a fugacidade do estético é submetida à constância e regularidade da regra ética. A existência é pautada pela regra, como no imperativo categórico kantiano ou na mediação do Espírito na dialética hegeliana. Todavia, essa submissão marca o aspecto puramente abstrato do universal: o dever desarticula o homem concreto da sua existência singular e o torna inabilitado para lidar com o excepcional, que não se contém na regra. A regra é desvivificante, valendo-se da expressão de Dilthey, sobrelevando o aspecto da imobilidade temporal do dever.

> Hegel foi virado para dentro; o que para ele é a história universal, para Kierkegaard é o ser humano individual. Mas o tributo que Kant paga

59 KIERKEGAARD, Soren Aabye. O diário de um sedutor. *In:* **Os Pensadores**, *cit.*, p. 29.

> à contigência também não é poupado a ele. Pois são contingentes, como só os dados sensíveis, ser-aí e ser-assim da pessoa, que não podem ser compreendidos a partir de nenhum "sentido". Para que o "sentido" não se venha a perder na contingência dele, o homem individual concreto é submetido a um procedimento que decerto lhe conserva, como "ideia" no sentido kantiano, um sentido concreto, mas a ele mesmo torna abstrato e esvazia as determinações ontológicas que se buscam nele; seja que elas, como as palavras sentido, liberdade, ideia, nada cedam ao caráter abstrato das categorias kantianas, seja que elas, na medida em que permanecem concretas, justamente com isso como determinações da mera faticidade, venham a ser alcançadas pela mesma contingência diante da qual a restrição à interioridade deveria protegê-las[60].

A verdadeira reconciliação entre o eterno e o temporal, que levam à vida da plenitude do instante, somente se obtém pelo estágio religioso. France Farago nos explica que a concepção do cristianismo como articulação verdadeira entre eterno e temporal é uma reação explícita de Kierkegaard à concepção de tempo grega – os gregos viam o eterno como aquilo que se encontra fora do tempo, não se submetendo a ele: é o intemporal abstrato. Já o cristianismo pensa a criação como a genuína aliança parodoxal do tempo e da eternidade, que coloca em movimento a vida para a incessante novidade, para a renovação capaz de tomar o lugar do antigo, de o erguer mais alto ou vivê-lo sempre mais profundamente[61]. Kierkegaard, portanto, vê na experiência religiosa cristã a articulação do eterno na existência individual temporal. Essa reconciliação com Deus no cotidiano permite que o homem viva a cada dia de forma única: a cada novo dia celebra-se a retomada do eterno no tempo da existência concreta

60 ADORNO, **Kierkegaard**..., *cit.*, p. 170.
61 FARAGO, **Compreender Kierkegaard,** *cit.*, p. 131.

– cada instante é pleno da graça divina. Daí o cristão experimentar a temporalidade genuína, não escapando do mundo, de uma maneira mística, para se rearticular com o eterno fora da temporalidade, mas sim vivendo a temporalidade eterna na configuração do instante.

A busca da medida da existência, que é desenvolvida no homem através do instante, pode ser mediada pela figura do mestre. Aqui Kierkegaard se volta contra Sócrates, mesmo reconhecendo nele a importância de trazer a luz de Apolo aos homens[62]. A verdade socrática se encontra na procura da alma em seu próprio interior. Assim, a epagogé conceitual já se encontra sempre com o homem, de modo que a consequência imediata do pensamento socrático, para Kierkegaard, é mostrar ao homem que ele se basta. Sócrates é um mestre da vida, aquele que pode carregar consigo as chaves da existência, portanto, pois dá a cada um, a partir de si, na relação com outro homem, a possibilidade de encontrar a verdade:

> Sob o ponto de vista socrático, cada homem é para si mesmo o centro, e o mundo inteiro só tem um centro na relação com ele, porque seu conhecimento de si mesmo é um conhecimento de Deus. E assim que Sócrates se compreendia e é assim, segundo sua concepção, que todo o homem teria de compreender-se e, em virtude disso, teria de compreender sua relação com o indivíduo, sempre com a mesma humildade e o mesmo orgulho. Com efeito, Sócrates teve coragem e sensatez para bastar-se a si próprio, mas também para, em suas relações com os outros, ser somente a ocasião, até diante do homem mais imbecil. Ó altivez rara, rara em nosso tempo, onde o pastor é um pouco mais que o sacristão, onde a cada dois homens um é autoridade, enquanto todas essas diferenciações e toda esta variada autoridade é mediada na loucura comum e num commune

62 KIERKEGAARD, Sorem Aabye. **Migalhas Filosóficas.** Ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus. Trad. Ernani Reichmann e Álvaro Valls. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 29.

> naufragium; pois enquanto homem algum jamais foi verdadeiramente autoridade, ou trouxe algum proveito ao outro por sê-lo, ou conseguiu em verdade tomar clientes consigo, de uma outra maneira isso pode ter um melhor sucesso; porque uma regra que nunca falha é: que um bobo, quando passa, leva muitos outros consigo[63].

Como a verdade já sempre se encontra na alma, que, por conta própria, através da maiêutica, consegue alcançá-la, a figura do mestre é ocasional, dispensável, ele é apenas um encontro contingente na vida do discípulo. Ademais, a verdade já sempre se encontrava aí, fora da temporalidade. O tempo não articula nada de novo para o discípulo socrático, apenas tem a obrigação de vir a ser aquilo que já sempre foi desde a eternidade[64] – o presente não articula nenhuma novidade aqui, vivendo-se na sombra do passado. Em Sócrates, assim, como diz Kierkegaard,

> O ponto de partida temporal é um nada, pois no mesmo instante em que descubro que, desde toda eternidade, eu soube a verdade sem sabê-lo, neste momento aquele instante escondeu-se no eterno, absorvido por ele, de sorte que por assim dizer eu não poderia encontrá-lo, mesmo se o procurasse, porque não está aqui ou ali, mas ubique et nusquam (em toda parte e em nenhum lugar)[65].

O papel de Cristo, enquanto mestre da existência, é diverso do de Sócrates, como diz Kierkegaard na primeira tese de O Conceito de Ironia ("A semelhança entre Cristo e Sócrates está posta precipuamente em sua dessemelhança" [66]). Em Cristo, a existência se abre para uma medida do eterno em meio à temporalidade, que abre futuro a partir

63 KIERKEGAARD, **Migalhas Filosóficas...**, *cit.*, p. 29-30.

64 FARAGO, **Compreender Kierkegaard,** *cit.*, p. 194.

65 KIERKEGAARD, **Migalhas Filosóficas...**, *cit.*, p. 31.

66 KIERKEGAARD, Soren Aabye. **O Conceito de ironia.** Constantemente referido a Sócrates. Trad. Alvaro L. M. Valls. São Paulo: Coleção Folha de São Paulo, 2015. p. 15.

da decisão do salto para a fé. A salvação, que é aberta pelas chaves do cristianismo, é um átimo de eternidade em meio à vida temporal terrena – o instante feliz. É ele, o Cristo, o verdadeiro mestre e o salvador ao mesmo tempo:

> Mas o deus não precisa de nenhum discípulo para compreender-se a si mesmo; e assim nenhuma ocasião pode agir sobre ele de modo a equivalerem ocasião e decisão. [...] Sua decisão, que não entretém uma relação recíproca direta com a ocasião, deve existir desde toda a eternidade, embora, realizando-se no tempo, ela se torne justamente o instante, pois aí onde a ocasião e o ocasionado se correspondem diretamente, exatamente como no deserto a resposta ao grito, aí o instante não aparece, porém a reminiscência o engole em sua eternidade. O instante vem à luz justamente pela relação da decisão eterna para com a ocasião que lhe é desigual. Se não for assim desta maneira, recairemos no socrático e então não alcançaremos o deus, nem a decisão eterna, nem o instante[67].

Sócrates não teme a morte por ter vivido plenamente a vida na sua máxima possibilidade, tornando-se aquilo que sempre foi. O cristão, por sua vez, não teme a morte porque a sua existência lhe foi devolvida, a partir do salto da fé, sob a medida da necessidade universal do eterno:

> Mas, para o cristão, a morte de modo algum é o fim de tudo, e nem sequer um simples episódio perdido na realidade única que é a vida eterna; e ela implica para nós infinitamente mais esperança do que a vida comporta, mesmo transbordante de saúde e de força. Assim, para o cristão, nem sequer a morte é a doença mortal, e muito menos todos os sofrimentos temporais: desgostos, doenças,

67 KIERKEGAARD, **Migalhas Filosóficas...**, *cit.*, p. 45.

> miséria, aflição, adversidades, trturas do corpo ou da alma, mágoas e luto. E de tudo isso que coube em sorte aos homens, por muito pesado, por muito duro que lhes seja, pelo menos àqueles que sofrem, a tal ponto que os faça dizer que a morte não é pior, de tudo isso, que se assemelha à doença, mesmo quando não o seja, nada é aos olhos do cristão doença mortal. Tal é a maneira magnânima como o cristianismo ensina ao cristão a pensar sobre todas as coisas deste mundo a morte incluída[68].

Essa reconciliação do temporal com o eterno, obtida pela conversão cristã, é vista no estágio religioso da existência através do amor e do casamento religioso. No casamento religioso o instante se estende à mulher amada e suplanta o aspecto estético da beleza: por mais que, com o passar do tempo, o amado se modifique esteticamente, não há o abandono para uma outra sensação esteticamente prazerosa, pois em todos os dias ele lhe é devolvido no instante original da celebração do matrimônio, o instante feliz da plenitude; da mesma forma, todos os dias do casamento não são consumidos pela rotina corrosiva do tempo, uma vez que a cada dia retoma-se o instante feliz do casamento, celebrando-se o momento original da reunião. O instante da união, portanto, está sempre presente na temporalidade na rotina diária, pois sempre há celebração na retomada do instante feliz – "vive-se então o tempo no modo do 'instante' que permite a 'repetição' ('reprise'), a recondução da vida eterna, isto é, da beatitude conferida pela experiência da eternidade no tempo" [69].

> [...] o que vincula o temporal e a eternidade, o que é, senão o amor, que justamente por isso existe antes de tudo, e permanece depois que tudo acabou. Mas justamente porque o amor é assim o vínculo da eternidade, e justamente porque a temporalidade

68 KIERKEGAARD, Soren Aabye. O desespero humano. Doença até a morte. *In:* KIERKEGAARD, **Os Pensadores**, *cit.*, p. 314-5.

69 FARAGO, **Compreender Kierkegaard,** *cit.*, p. 154.

> e a eternidade são de natureza diferente, justamente por isso o amor parece um fardo para a sagacidade terrena da temporalidade, e por isso na temporalidade pode parecer ao homem sensual um imenso alívio lançar para longe de si este vínculo da eternidade[70].

O instante, que marca a articulação do eterno no temporal, é revivido na retomada. Na celebração, portanto, retoma-se o instante e se permite que ele se apresente uma vez mais, revigorado, sendo diverso, porém o mesmo. Não se trata de uma mera repetição daquilo que foi: o múltiplo, o diverso, aparece em articulação com o uno – o fugidio encontra-se em conexão com o eterno. Assim, Kierkegaard permite que a diversidade do particular se sustente ante ao universal, sem que, com isso, esteja ele refém da alternância temporal do momentâneo. Os eventos particulares são celebrados em sua divergência, mas estão conectados à eternidade do instante feliz da celebração originária. É esta a estrutura temporal que o filósofo apreende da experiência religiosa do cristão, que somente é articulada por meio do salto para fé. É no plano da religião, portanto, que Kierkegaard pretende se contrapor à Filosofia da História hegeliana.

5. CONCLUSÕES

A Filosofia da História de Hegel pretende articular cada uma das facetas do particular no sentido imanente da teleologia universal do Espírito, que vai paulatinamente tomando consciência de si em meio à experiência temporal. Daí se dizer que a história no pensamento do filósofo é lógica e ontológica, pois as configurações momentâneas são etapas a serem superadas na unidade do ser-em-si e para-si do Espírito. É em prol do caráter polifônico do particular, que deveria se sustentar na sua própria particularidade diante do movimento

70 KIERKEGAARD, Soren Aabye. **As obras do amor.** Algumas considerações cristãs em forma de discursos. Trad. Álvaro L. M. Valls. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes, Editora Universitária São Francisco, 2005. p. 21.

da razão na história, que se levantam Dilthey e Kierkegaard. Cada um à sua maneira, ambos pretendem que a materialidade da vida descanse em uma dimensão temporal específica: em Dilthey, as vivências da particularidade devem ser conectadas ao todo da vida pela compreensão, que, intuitiva ou imediatamente, rearticularia o caráter de presente do particular em meio ao aspecto do passado do todo histórico da época, expresso nas concreções objetivas do Espírito de um tempo; em Kierkegaard, o particular, o diverso, é sustentado em meio à dinâmica corrosiva do tempo a partir do salto para fé, em que reconciliam conjuntamente eterno e temporal na celebração do instante feliz. Contudo, a despeito de ambos contestarem o caráter lógico da mediação hegeliana e apontarem a ausência genuína de historicidade em seu proceder devido à desconfiguração da materialidade da vida, optam por caminhos que aparentemente já estariam superados no interior do próprio sistema hegeliano: o método, suprassumido na passagem da experiência científica para a filosófica, cuja expressão é a formação da consciência de si, como se percebe na Fenomenologia do Espírito; e a experiência religiosa, manifestação do Espírito que representa o absoluto, mas também o retoma na forma do conceito, encarnado no saber filosófico. Afinal, seriam as posições de Dilthey e de Kierkegaard, também elas, expressões da astúcia da razão?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. **Kierkegaard**. Construção do estético. Trad. Alvaro L. M. Valls. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

BLEICHER, **Hermenêutica Contemporânea**.Trad. Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 2002.

BERLIN, Isaiah. **Vico e Herder**. Trad. Juan Antônio Gili Sobrinho. Brasília: Editora UnB, 1982.

DILTHEY, Wilhelm. **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Unesp, 2006.

Introdução às Ciências Humanas. Tentativa de uma fundamentação do estudo da sociedade e do estado. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Grupo Gen/Forense Universitária, 2010.

Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Viaverita, 2011.

FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard**. Trad. Ephraim F. Alves. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

GADAMER, **Verdade e Método I**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Trad. Flávio Paulo Meurer. 11. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora São Francisco, 2011.

GRONDIN, **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Trad. Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. 7. ed. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Universitária São Francisco, 2012.

Filosofia da História. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: Editora da UnB, 1999.

HERRERO, Francisco Javier. Teoria da História em Kant. *In*: **Revista Síntese de Filosofia**. Belo Horizonte, v. 08, n. 02, 1981. p. 17-36.

KANT, Immanuel. **A Paz Perpétua**. Um Projecto Filosófico. Trad. Artur Morão. Covilhã: Universidade Beira do Interior, 2008.

Crítica da Razão Pura. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Caloute Gulbenkian, 1985.

Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2008

Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

O Conflito das Faculdades. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

Resposta à Pergunta: O que é o Esclarecimento? *In*: **O que é o Esclarecimento?** Trad. Paulo Cesar Gil Ferreira. Rio de Janeiro: Viaverita, 2011.

KIERKEGAARD, Soren Aabye. **As obras do amor**. Algumas considerações cristãs em forma de discursos. Trad. Alvaro L. M.

Valls. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes, Editora Universitária São Francisco, 2005.

Migalhas Filosóficas. Ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus. Trad. Ernani Reichmann e Álvaro Valls. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

O Conceito de ironia. Constantemente referido a Sócrates. Trad. Alvaro L. M. Valls. São Paulo: Coleção Folha de São Paulo, 2015.

O desespero humano. *In*: **Os Pensadores**. Trad. Carlos Grifo, Maria José Marinho e Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. A significação da Fenomenologia do espírito. Apresentação a HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. 7. ed. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Universitária São Francisco, 2012.

LÖWITH, Karl. **De Hegel a Nietzsche**. A ruptura revolucionária do pensamento no século XX – Marx e Kierkegaard. Trad. Flamarion Caldeira Ramos e Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo: Editora da Unesp, 2014.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche** – sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia. Trad. Caldemir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo**. Trad. J. Guinsburg. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

Segunda Consideração Intempestiva. Da utilidade e desvantagem da história para a vida. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

PLATÃO. Fédon. *In*: **Os Pensadores**. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

REIS, José Carlos. **A História entre a Filosofia e a Ciência**. 3. ed. São Paulo: Autêntica, 2004.

Wilhelm Dilthey e a autonomia das ciências histórico-socias. Londrina: Editora da Universidade Estadual de Londrina, 2003.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A Idéia de Justiça em Hegel**. São Paulo: Loyola, 1996.

A Idéia de Justiça em Kant. Seu Fundamento na Liberdade e na Igualdade. Belo Horizonte: UFMG, 1986.

SALGADO, Karine. **À paz perpétua de Kant**: atualidade e efetivação. Belo Horizonte: Mandamentos/FUMEC, 2008.

SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. **A Fundamentação da Ciência Hermenêutica em Kant**. Belo Horizonte: Decálogo, 2008.

TRAVESSONI GOMES, Alexandre. **O Fundamento de Validade do Direito**. Kant e Kelsen. 2. ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004.

VICO, Giambatistta. Princípios de (Uma) Ciência Nova. Acerca da Natureza Comum das Nações. Do Estabelecimento dos Princípios – Livro Primeiro. *In*: **VICO - Os Pensadores**. 2.

ed. Trad. Antônio Lázaro de Almeida Prado. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

WILDE, Oscar. **O retrato de Dorian Gray**. Trad. José Eduardo Ribeiro Moretzsohn. São Paulo: Abril Cultural, 2010.

14. O NADA E A NEGATIVIDADE EM HEGEL E HEIDEGGER[1]

GABRIEL LAGO DE S. BARROSO[2]

I.

Na última parte da preleção "O que é metafísica?", voltada para uma resposta à questão colocada em seu título, Martin Heidegger introduz um enunciado da "Ciência da Lógica" de Hegel, ao mesmo tempo chancelando seu conteúdo imediato e alterando seu sentido em face dos desdobramentos da reflexão sobre o nada e a negação que orienta o texto de 1929:

> "O puro ser e o puro nada são, portanto, o mesmo". Esta frase de Hegel enuncia algo certo. Ser e nada se copertencem, mas não porque ambos – vistos a partir do conceito hegeliano de pensamento – coincidem em sua indeterminidade e imediatidade, mas porque o ser mesmo é essencialmente finito, e somente se manifesta na transcendência do ser-aí suspenso no interior do nada. (Heidegger, GA 9, p. 120)

A relação entre ser e nada, um tópos fundamental do pensamento desde a metafísica grega, encontra aqui uma formulação que a princípio escandaliza o saudável entendimento humano (gesunder Menschenverstand), na medida em que põe em xeque o princípio de não contradição ao considerar aquilo que é como igual ao que não é, isto é, enquanto afirma a identidade entre ser e nada. Entretanto,

1 A versão original deste trabalho foi apresentada como monografia de conclusão do curso de graduação em Filosofia na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Agradeço à orientação do Prof. Eduardo Soares Neves Silva, que foi essencial para a realização dessa pesquisa.

2 Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Professor substituto no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Email para contato: lagobarroso@gmail.com.

em Hegel como em Heidegger, o imediato escândalo sofrido pelo entendimento indica apenas o limite fixo adotado por este, a medida de avaliação que é imposta por ele a toda compreensão filosófica e que não reflete acerca dos próprios pressupostos. A violação da proibição estabelecida por Parmênides em seu poema – "pois isto jamais poderá se impor: que o não-ente seja; tu, porém, afasta o pensamento deste caminho de investigação" – expõe em ambos os casos uma contribuição decisiva à ontologia, e a partir da similaridade inicial entre os autores despontam-se dois caminhos muito diversos, que correspondem, por um lado, à lógica dialética e, por outro, à fenomenologia hermenêutica. Justamente essa diferença de percursos é destacada por Heidegger ao ratificar a copertença entre ser e nada exposta na "Ciência da Lógica", embora recusando o conceito hegeliano de pensamento.

O presente trabalho, seguindo a indicação dada na preleção "O que é metafísica?", move-se nesta relação ambígua de proximidade e distância entre Hegel e Heidegger, com a finalidade de reconstruir os argumentos que levam ambos à afirmação da identidade entre ser e nada. A alusão presente no título aponta para o cerne daquela que nos parece ser a diferença fundamental entre os dois autores, e que se encontra no modo como o nada e a negatividade são articulados no interior das respectivas obras.

A presença deste tema no sistema hegeliano é amplamente conhecida. Já no prefácio da Fenomenologia do Espírito, há as notórias referências ao "poder do negativo" e à "pura e simples negatividade", que constituem o movimento de posição e negação de si – a mediação – que é próprio à verdade (Hegel, PhG, p. 23). Na Ciência da Lógica, a negatividade interior é reconhecida como "o princípio de toda vitalidade natural e espiritual em geral" (Hegel, WL, p. 52), sendo intrinsecamente ligada ao caráter dialético e especulativo com que Hegel descreve a totalidade no sistema. Se parece haver plena convergência entre as interpretações que indicam a centralidade do negativo em Hegel, não é de todo comum distinguir as determinações que caracterizam o campo semântico no qual se estende a negatividade.

Essa tarefa de distinção, que pode ser apenas parcialmente levada a cabo neste trabalho, lança luz sobre esta convergência.

No pensamento de Heidegger, a despeito de inegavelmente a questão central se orientar pelo sentido de ser, pode-se localizar paralelamente uma pergunta pelo nada que é de grande importância para a economia de sua reflexão. Esse paralelo fica claro na preleção "O que é metafísica?", principalmente na afirmação de que "o ser mesmo é essencialmente finito", isto é, marcado estruturalmente por negatividade. A identidade entre ser e nada, enunciada primeiramente nesta preleção, obtém uma importância progressiva conforme passamos aos textos do pensamento tardio, de modo que a asserção é frequentemente repetida e interpretada em Contribuições à filosofia (Heidegger, GA 65, pp. 266-269). Contudo, é possível encontrar também em Ser e Tempo diversos elementos que apontam igualmente para a importância do nada na ontologia fundamental, seja na primazia da possibilidade sobre a efetividade (ou seja, em uma certa incompletude que marca o modo de ser do ser-aí e que leva Heidegger a descrever a possibilidade como "a mais originária e última determinidade ontológica positiva do ser-aí", cf. Heidegger, SZ, pp. 143-144), seja na análise da tonalidade afetiva fundamental da angústia, que, segundo a descrição fornecida no §40, rompe a familiaridade do ser-aí com o mundo e revela a estranheza (Unheimlichkeit) e o não-estar-em-casa (Nicht-zuhause-sein) – conceitos diretamente ligados ao "abismo" que é próprio do nada – como seu caráter ontológico-existencial originário.

Mesmo havendo uma larga distância conceitual, temporal e metodológica entre os dois autores, pensamos que a tentativa de situá-los neste solo comum é legítima, uma vez que a investigação é conduzida pelos problemas ontológicos que a relação entre ser e nada tradicionalmente colocou à filosofia. O próprio Gadamer (2012, p. 126), em uma de suas valorosas reconstituições do caminho de pensamento heideggeriano, notou a insistência com que este gira em torno de Hegel, assim como suas constantes tentativas de demarcação em relação a ele. De resto, essa aproximação não é inédita (cf. Tugendhat,

1970; Schmitt, 1976), ainda que os desdobramentos potenciais que ela tem a oferecer nos pareçam longe de terem sido esgotados.

É preciso dizer ainda que, tanto pela importância e complexidade do tema quanto pela restrição do espaço, este trabalho possui um caráter preparatório e até mesmo fragmentário. Trata-se aqui simplesmente de uma reconstrução dos argumentos dos dois autores e do apontamento de algumas perguntas e reflexões, que permitam posteriormente uma retomada mais ampla e fundamental da questão do nada e da negatividade na interseção entre dialética e fenomenologia. Portanto, nosso percurso se resumirá, no caso de Hegel, a uma análise do primeiro capítulo da doutrina do ser na "Ciência da Lógica", que expõe a tese da unidade entre ser e nada e sua passagem ao devir. Em seguida, examinaremos a preleção "O que é metafísica?", mantendo nossa atenção voltada principalmente para as teses de que o nada é mais originário que a negação e de que é a partir da experiência fundamental do nada (transcendência) que o ser-aí pode ter uma relação intencional com os entes em geral.

II.

O capítulo sobre o ser na Ciência da Lógica é antecedido por uma reflexão de Hegel conduzida pela pergunta acerca de como se deve dar o início da ciência, isto é, de onde é preciso iniciar a filosofia, na medida em que esta é compreendida enquanto ciência. Esta breve seção tem a finalidade de fundamentar o início da lógica com o ser, uma fundamentação que se baseia justamente no fato de o ser que é aqui visado não se constituir enquanto um fundamento no sentido que foi dado a este procedimento na filosofia moderna desde Descartes e, principalmente, no idealismo fichteano, isto é, na apreensão imediata do eu (enquanto genitivo objetivo) através da intuição intelectual, que por sua vez serve de princípio para toda a dedução transcendental da realidade. O argumento hegeliano aponta para a demarcação em face desta posição, que pretende encontrar inicialmente um elemento concreto que estruture e abarque, enquanto princípio, a arquitetura

da ciência. Aquilo que caracteriza o projeto hegeliano não é um princípio fundador imediato (e, assim, universal e abstrato), e sim a totalidade mediada do sistema, que implica um caráter circular de suas determinações e, com isso, um modo diverso de consideração de seu início. É o que Hegel afirma em uma passagem desta seção preparatória: "O essencial para a ciência não é tanto que um puro imediato (ein rein Unmittelbares) seja o início, mas sim que o próprio todo seja em si mesmo um círculo, no interior do qual o primeiro também se torna o último, e o último, também o primeiro" (Hegel, WL, p. 70).

Isso significa que a importância do início verificada em um idealismo como o de Fichte – a intuição intelectual, o Eu absoluto que é afirmado em uma proposição fundamental (Grundsatz) da "Doutrina da Ciência", ao menos na versão de 1794 – é em certa medida deslocada na lógica hegeliana para a primazia da circularidade do sistema sobre suas determinações específicas, de modo que o próprio início passa a ser visto como algo imediato e abstrato, que ganha seu sentido somente no movimento de mediação que constitui o próprio desenvolvimento total do pensamento. É preciso compreender bem o significado deste deslocamento, uma vez que o tratamento dado por Hegel ao ser e ao nada no momento inicial da "Ciência da Lógica" se encontra inteiramente articulado com a consecução desta crítica ao papel do fundamento primeiro e inconcusso na filosofia.

Dizer que o início é algo de abstrato e imediato significa no interior do pensamento hegeliano que há no início uma unilateralidade, uma carência de desenvolvimento, que é resolvida somente na medida em que há sua passagem para um outro, isto é, um processo de mediação através do qual a posição inicial é negada em sua positividade, em uma passagem àquilo que se mostra como seu negativo. Um conceito inicial marcado por abstração e imediatidade tem então seu movimento, segundo o processo de mediação, para determinações e desdobramentos cada vez mais concretos e mediados, e a ciência deve ser vista apenas enquanto totalidade circularmente articulada deste desenvolvimento: sua verdade é seu resultado. Por isso, Hegel afirma:

"A Lógica é a ciência pura, isto é, o saber puro na extensão total de seu desenvolvimento" (Hegel, WL, p. 67).

Dito isso, podemos introduzir a tese que nos interessa aqui, a saber, que o início é portanto o puro ser. Não o ser enquanto algo concreto e determinado, mas justamente o ser em sua imediatidade simples é o que caracteriza este momento inicial da "Ciência da Lógica". Hegel expõe este primeiro conceito lógico ao início do capítulo:

> Ser, ser puro, - sem qualquer outra determinação. Em sua imediatidade indeterminada, ele é somente igual a si mesmo e também não [é] desigual em face de outro, não tem nenhuma distinção em seu interior ou externamente. Por meio de qualquer determinação ou conteúdo, que fosse nele distinguida ou através da qual ele fosse posto como distinto de um outro, o ser não seria retido em sua pureza. Ele é a pura indeterminidade e vazio. (Hegel, WL, p. 82)

A interpretação dada por Hegel ao ser nessa passagem é inteiramente coerente com a função defendida por ele anteriormente para o início da ciência: por um lado, trata-se de uma determinação absolutamente inicial, que nada pressupõe para que se constitua enquanto início do pensamento; por outro, o ser enquanto início carece de todo conteúdo e diferenciação, é portanto imediato e abstrato, "pura indeterminidade e vazio". Esse caráter abstrato do ser impede que haja de início algo que se relacione com ele, seja internamente, enquanto um conjunto de determinações ou atributos que levam a sua diferenciação intrínseca, seja externamente, como algo que se lhe oponha. O que se encontra em jogo aqui não é o ser determinado, pois um ser finito (delimitado) e determinado conteria necessariamente a relação com um outro. Trata-se do puro ser, e nada mais do que isso.

Nada há que intuir ou dizer acerca deste ser imediato. Se pensar é diferenciar, a ausência de determinações impede que o pensamento desenvolva a princípio qualquer tipo de discurso sobre o ser, que não

se resuma à constatação de que "o ser é". Justamente por isso a verdade da ciência não pode se encontrar já no início. Ela exige a introdução da diferença para que possa conquistar uma determinação mais concreta do pensamento. O início, legítimo em sua ausência de pressupostos, precisa ser mediado para que haja o desenvolvimento de uma outra determinação do pensar. Dito nos termos hegelianos do primeiro capítulo da "Lógica", é necessário que o puro ser faça a passagem ao puro nada. Esta passagem não se dá de um modo externo, como se o nada fosse inserido arbitrariamente no movimento da lógica. Ao contrário, é precisamente no vazio e na indeterminidade verificados enquanto qualidades do ser que emerge sua relação com o nada. Nada há para ser intuído no ser, ele é a própria intuição vazia ou o pensamento vazio. "O ser, a imediatidade indeterminada, é de fato nada e nada mais nem menos que nada" (Hegel, WL, p. 83).

Nesse passo do argumento, Hegel pode apresentar uma relação ainda unilateral entre ser e nada: o puro ser é vazio, nele nada há que pensar, e por isso nele está contido uma relação com o nada. Mas o que se dá com este nada que surge ao pensar? Possui o nada uma relação com o ser, ou isso significa uma aporia lógica que conduz à impossibilidade de mediação?

A princípio, é preciso responder que não há tal relação. Assim como no caso do ser, que não corresponde a um ente específico, neste ponto da "Lógica" o puro nada não se confunde com a negação determinada, seja de um ente particular, seja do próprio ser. Isso introduziria nele uma relação específica que ainda não pode ser admitida neste momento do capítulo. A relação entre ser e nada surge da identidade que, por ora, é uma identidade parcial (do ser com o nada), mas que resulta em um puro nada, ou, como Hegel o define, na "igualdade simples consigo mesmo, o vazio completo, a ausência de determinação e conteúdo; a indiferença em si mesma" (Hegel, WL, p. 83). Tal como descrito na primeira nota ao capítulo, o nada é aqui puro para si, a negação abstrata ou sem relação (beziehungslose Verneinung) (Hegel, WL, p. 84).

Entretanto, se houve aqui uma via de acesso ao puro nada, é porque em seu conceito está contido a intuição ou o pensamento. Nesse sentido, há um princípio de diferença, que está no fato de, em certa medida, nada ser intuído ou pensado. Isso abre espaço para que Hegel encontre em seu argumento uma possibilidade de mediação em meio ao puro nada: que este seja intuído ou pensado significa alguma coisa (ou seja, ele tem existência), mesmo que esse algo corresponda à intuição e ao pensamento vazios. Além disso, o resultado dessa pura abstração do nada é idêntico àquele verificado na análise do ser, isto é, ambos se caracterizam, em seu vazio completo e ausência de determinação e conteúdo, como determinações da intuição e do pensamento vazios. Isso significa que não há apenas uma relação do puro ser com o nada, mas sim que na mesma medida o puro nada se relaciona com o ser. A tese ontológica hegeliana, com a qual a "Lógica" conquista seu primeiro movimento, é a da relação necessária de identidade entre ser e nada.

Com isso, Hegel pode enunciar a proposição citada por Heidegger em "O que é metafísica?" e que aqui nos interessa: "O puro ser e o puro nada são, portanto, o mesmo" (Hegel, WL, p. 83). O enunciado assinala a identidade entre ser e nada e, ao mesmo tempo, a passagem à terceira determinação, o devir (Werden). Antes de comentar o significado dessa emergência do devir, é preciso compreender o estatuto destas duas determinações lógicas do pensamento que orientam a análise de Hegel no primeiro capítulo da "Lógica".

Em primeiro lugar, há que se observar que Hegel fala aqui do puro ser e do puro nada enquanto determinações iniciais do pensamento na "Ciência da Lógica", que por sua vez é definida como a ciência pura, que trata do puro saber. A pureza aqui aludida demarca a distinção entre a lógica, enquanto ciência do pensamento, e a "Fenomenologia do Espírito", definida como ciência da consciência (Hegel, WL, p. 67) ou, mais precisamente, ciência da experiência da consciência (Hegel, PhG, p. 80). Sem entrar mais detidamente na longa e complexa discussão sobre a relação entre fenomenologia e sistema, deve-se notar que o saber puro que distingue a lógica hegeliana é antes o resultado

do percurso da consciência na "Fenomenologia" e que o pressupõe. O que se encontra aqui pressuposto é a superação da distinção entre sujeito e substância na unidade entre saber e objeto, isto é, na figura do saber absoluto. O que caracteriza esse último passo da obra de 1807 é um conceito de verdade idêntico à certeza de si mesmo ou, ainda, a verdade enquanto certeza de si mesmo do espírito, como se pode verificar em uma passagem do capítulo que conclui a obra: "A verdade não é apenas em si perfeitamente igual à certeza, mas tem também a figura da certeza de si mesmo, ou ela é em sua existência (Dasein), isto é, para o espírito que sabe, na forma do saber de si mesmo" (Hegel, PhG, pp. 582-583). Assim, a coisa ou o objeto ou a substância se mostram no saber absoluto como meros momentos do espírito que não conhecia a si mesmo, mas que agora se reconhece como a totalidade. É nesse sentido que o conceito da lógica enquanto ciência pura pressupõe o percurso da fenomenologia e é seu resultado, isto é, o saber puro é a verdade última e absoluta da consciência.

Ao mesmo tempo, para o pensamento (no sentido lógico dado por Hegel), o ser puro nada pressupõe e funciona então como início da lógica. Seguindo aqui a interpretação de Theunissen (1978, p. 110), segundo a qual a linha de demarcação entre "Lógica" e "Fenomenologia" se dá precisamente na unidade entre saber e objeto alcançada no final da segunda e herdada pela primeira, é preciso considerar o conceito de ser (e, consequentemente, o conceito de nada) exposto por Hegel não como um momento do todo, e sim como o todo mesmo, a unidade de si mesmo e de seu objeto. Trata-se aqui de uma determinação da totalidade que já é vista como o puro pensamento, de modo que a correlação entre o intuir (Anschauen) e o ser, frequentemente aludida por Hegel no primeiro capítulo, não deve ser considerada enquanto uma distinção similar àquelas observadas nas figuras da consciência descritas na "Fenomenologia". Embora de modo abstrato e imediato, o puro ser é a totalidade, e o percurso da "Ciência da Lógica" consiste no enriquecimento e na concretização dessa determinação inicial.[3]

3 Sobre a crítica de Trendelenburg a Hegel, ver a reconstrução feita por Beiser (2013, pp. 59-68).

Uma segunda observação também se faz necessária, e diz respeito às críticas que tradicionalmente foram feitas a Hegel e a seu projeto na "Lógica" de 1812. Tanto estas críticas quanto as possíveis respostas a elas contribuem para um maior esclarecimento da tese da unidade entre ser e nada. Segundo Henrich (2010, pp. 75-80), desde o século XIX as objeções mais contundentes sempre estiveram associadas ao objetivo de provar que a dialética não é um método passível de ser sustentado, e provêm comumente de pensadores ligados à lógica. Um dos primeiros e mais influentes críticos seria Trendelenburg, que já em suas "Investigações Lógicas" de 1840 fez escola com seus argumentos contra a dialética hegeliana.

Contemporaneamente, há uma retomada desta tradição, por exemplo, na crítica de viés analítico feita por Tugendhat (1970, pp. 146-152), que retomaremos aqui sucintamente. Segundo o autor, no capítulo sobre o ser da "Ciência da Lógica" haveria uma retomada explícita por Hegel da posição ontológica defendida por Parmênides, a saber, de um conceito de ser considerado não como infinitivo substantivado de uma parte constitutiva verbal e dependente de uma proposição (p. ex., pela substantivação do verbo ser na frase "o céu é azul", que permanece dependente de tal frase), e sim enquanto designação de um conteúdo da intuição (ainda que se trate da "intuição vazia", sem qualquer conteúdo). Gramaticalmente, "o ser" funcionaria para Hegel como objeto simples do verbo intuir, e isso se aplicaria igualmente àquilo que ele denomina como "o nada" (1970, p. 148). O que se encontraria em questão na "Lógica" não seria, pois, o ente enquanto aquilo que é, e sim o ser considerado de modo independente, para além inclusive de sua função como verbo de ligação. No que concerne ao nada, o uso inovador seria tanto mais manifesto, uma vez que Hegel introduziria um emprego do nada estranho ao único uso legítimo no sistema linguístico, que é enquanto negação em uma proposição (1970, p. 149). Assim, esse novo emprego do conceito de ser e de nada seria inteiramente inválido, na medida em que escaparia a todas as possibilidades de uso e identificação na língua. Eles seriam ilegítimos do ponto de vista filosófico, não porque à filosofia está

proibido qualquer tipo de uso novo das palavras, mas pelo fato de que este novo uso pretendido não pode ser demonstrado. Não há critério de decisão que permita identificar ou diferenciar o que é expresso em uma proposição composta por estes termos com outra expressão que os empregue. O que restaria seria então uma "concepção de ser inteiramente fantástica (...), e por isso de modo algum traduzível em uma posição ontológica qualquer" (1970, p. 149). Dessa forma, com esta crítica ao início da lógica hegeliana, todo seu edifício se encontraria prejudicado.

Uma via para a resposta a tais objeções é aquela seguida por Theunissen (1978, pp. 95-115), que nos parece ser adequada e ainda ter o mérito de esclarecer o sentido do movimento de pensamento da lógica hegeliana. Para o autor, as críticas feitas por Tugendhat ao primeiro capítulo da "Ciência da Lógica" são adequadas, na medida em que fornecem uma descrição correta da posição que é aqui adotada por Hegel, inclusive no que diz respeito à recepção da tese ontológica de Parmênides. Contudo, aquilo que lhe escapa é a função específica da lógica especulativa, que Theunissen interpreta como sendo uma exposição crítica da metafísica. Assim, embora a posição hegeliana no primeiro capítulo acerca do ser e do nada corresponda à filosofia parmenídica, isso não significa que este passo do desenvolvimento lógico compreenda uma posição definitiva de Hegel, a qual possa ser diretamente refutada. Antes, o significado deste capítulo seria o início de um "desmascaramento da aparência" (Demaskierung des Schein) que estrutura o próprio projeto da "Lógica" (1978, p. 100). Isso significa que, enquanto o puro ser e o puro nada são determinações ainda não desenvolvidas, imediatas e portanto não efetivas (carentes de mediação), elas são aparência. A questão central é trazer esse seu caráter de aparência à expressão, para assim demonstrar a necessidade de uma determinação mais concreta e, assim, mais verdadeira da totalidade. Theunissen descreve a aparência como um modo de objetificação do pensamento: "Na medida em que ser e nada são objetificados, eles abraçam a aparência, como se fossem fixados em si e, com isso, separados um do outro" (1978, p. 101). O

caráter de aparência de ser e nada consiste, portanto, em um modo de objetificação ou fixação do pensamento, que esquece o movimento que lhe é próprio ao aferrar-se a uma posição. O fato de Hegel se referir historicamente à posição filosófica de Parmênides (Hegel, WL, p. 84) não significa que ele a adote, e sim que a permanência nesta concepção ontológica é insustentável enquanto se considera a fluidez do pensamento.

Com isso, a tese da identidade entre ser e nada e a consequente passagem ao devir ganham um sentido preciso. O devir é a verdade da identidade daqueles dois conceitos, que são mera aparência enquanto pretendem ter uma subsistência própria e isolada. A passagem ao devir significa a introdução do movimento em duas determinações a princípio fixas; não uma introdução externa, mas sim a partir da unidade verificada entre ambas (o ser é o nada, o nada é o ser; são, portanto, o mesmo). Ou como Hegel afirma: "Sua verdade é portanto este movimento do desaparecer imediato de um no outro: o devir; um movimento, no interior do qual ambos [ser e nada] são diferentes, mas por meio de uma diferença que igualmente se desfez imediatamente" (Hegel, WL, p. 83). Esse movimento de que o devir é expressão, e que emerge da identidade entre ser e nada, corresponde justamente àquilo que Hegel chama, neste contexto, de dialética, como fica claro ao final de sua terceira nota ao capítulo: "Chamamos de dialética o movimento racional superior, no qual tais aparências pura e simplesmente separadas passam de uma à outra através de si mesmas, através daquilo que são, um movimento no qual o pressuposto [de sua separação] é suprassumido (aufhebt)" (Hegel, WL, p. 111). Assim, o devir enquanto a verdade de ser e nada consiste na imanente natureza dialética destas duas determinações.

O resultado provisório desta análise indica então que, no interior da arquitetura da "Ciência da Lógica", somente é permitido falar em "puro ser" e "puro nada" enquanto aparências, caso se os considere aqui separados um do outro. O nada não tem uma constituição própria (ou a possui somente enquanto aparência), mas ganha seu sentido apenas na unidade com o ser, isto é, na medida em que se movimenta

segundo sua natureza dialética. Como a dialética é expressão da negatividade interior do conceito (Hegel, WL, p. 52), é possível dizer que o nada é, antes de tudo, expressão da negatividade, isto é, que o nada conquista sua verdade apenas através da negatividade que é própria à dialética.

III.

A questão acerca do nada surge na preleção de 1929 "O que é metafísica?" no contexto de elaboração desta pergunta e de sua resposta. Logo ao início, Heidegger esclarece que a preleção não pretende falar da metafísica em geral, e sim partir de uma determinada questão que lhe é própria e que possa nos levar a nos situarmos imediatamente no interior da metafísica. Duas características descrevem a estrutura da pergunta metafísica: em primeiro lugar, ela deve abarcar a totalidade do problema metafísico, isto é, uma tal pergunta deve consistir na própria totalidade; em segundo lugar, como uma decorrência da primeira característica, a questão metafísica precisa ser formulada de tal modo que aquele que interroga esteja implicado na questão, seja problematizado por ela. Estas duas condições estabelecidas inicialmente por Heidegger fornecem o fio condutor por meio do qual ele passa a questionar imediatamente a ciência, considerada aqui enquanto um determinado comportamento em face do ente, que ao mesmo tempo consiste em um modo de existência específico. A descrição deste comportamento conduz à questão pelo nada, na medida em que a ciência se orienta a cada vez pelo ente – segundo um modo específico de seu descobrimento, que Heidegger descreve como irrupção reveladora (aufbrechender Einbruch) –, e com isso demarca sua constituição em face daquilo que o ente não é, ou seja, o nada. A existência científica se caracteriza então por um certo paradoxo: a ela interessa apenas o ente segundo um modo próprio de descobrimento em meio ao comportamento científico, mas para que a ciência possa definir sua constituição própria ela admite o nada, sugerindo então que

aquilo que não a interessa (o nada) é fundamental para o delineamento daquilo de que ela se ocupa (o ente).

Como dito anteriormente, nos interessam dois pontos sustentados por Heidegger na preleção: em primeiro lugar, a tese de que o nada é a origem da negação, ou seja, de que é somente a partir da experiência fundamental do nada que toda e qualquer negação de um ente determinado pode se dar; em segundo lugar, a tese de que o nada é condição para os comportamentos do ser-aí com os entes em geral (com entes intramundanos, outros seres-aí e consigo mesmo) e, nesse sentido, a essência do nada consiste em possibilitar a revelação do ente enquanto tal para o ser-aí humano. A reconstrução do percurso heideggeriano deverá nos conduzir aos argumentos que justificam essas duas teses, de modo a nos permitir uma análise mais precisa do conceito de nada que se encontra em questão.

Nesse primeiro momento da preleção, o que está em jogo é a abertura de uma via para a elaboração da questão, isto é, trata-se de uma reflexão preliminar que tem a função de enraizar a questão em um comportamento específico do ser-aí, que é o comportamento científico. A elaboração da questão, que ocupa o autor na segunda parte da preleção, diz respeito à sua possibilidade ou impossibilidade. Dito de outro modo, é preciso ganhar acesso ao nada para que se possa legitimar uma resposta que garanta seu conceito. Uma tal resposta será dada na terceira parte do texto de 1929, e as duas teses a serem analisadas neste trabalho situam-se nesta última parte.

Entretanto, já no momento de elaboração da questão aparecem dois pontos do argumento heideggeriano que fornecem elementos importantes para a compreensão de sua posterior descrição do nada, a saber, a interpretação dada pela "lógica"[4] ao nada enquanto negação, e a tonalidade afetiva fundamental (Grundstimmung) da angústia como via fenomenológica de acesso ao nada.

O primeiro ponto surge justamente em meio a uma provável objeção à possibilidade de um questionamento acerca do nada. Essa

4 O uso das aspas ficará claro à frente, tendo em vista o sentido específico da crítica de Heidegger à lógica.

objeção consiste em afirmar que a pergunta sobre o nada viola o princípio de não contradição. Ora, se o pensamento é essencialmente pensamento sobre algo – ou, aristotelicamente, enquanto logos apofântico, possui a estrutura do "algo sobre algo" (tì katà tinós) –, então um pensamento sobre o nada é intrinsecamente contraditório, na medida em que afirma que o nada é algo, tomando o sujeito da proposição por seu contrário, aquilo que não é por algo que de algum modo é. Supondo que a "lógica" seja a única instância legítima para a determinação das regras do pensamento, necessariamente a questão sobre o nada deverá ser deixada de lado por carregar em si um vício lógico.

A via para a resposta a esta objeção traz consigo uma polêmica contra o "império da lógica", isto é, contra a pressuposição de que o domínio da lógica pode se estender a toda e qualquer reflexão filosófica. Como se sabe, essa posição atraiu contra Heidegger um grande número de críticas[5] e, provavelmente, o preconceito de que seu pensamento teria algum aspecto "irracional". Reis (2003, pp. 427-430) demonstrou que a crítica heideggeriana ao domínio irrestrito da lógica é dirigida não à legitimidade da lógica formal, considerada segundo seus resultados, métodos e problemas, e sim à lógica transcendental, mais precisamente, à interpretação ontológica da lógica transcendental dada pelo idealismo lógico neokantiano de Marburg (Cohen e Natorp, por exemplo). Nessa posição, que surge de uma interpretação da "Crítica da razão pura", há uma profunda modificação do sistema

5 A primeira e talvez mais famosa destas críticas é a de Carnap no artigo "Superação da metafísica pela análise lógica da linguagem" (1931). A crítica se dá através da análise lógica das proposições de "O que é metafísica?", de modo a demonstrar que tais construções não possuem sentido e, com isso, são meras proposições aparentes que apresentam uma carência lógica da linguagem. É interessante observar no artigo de Tugendhat (1970, p. 151) citado acima que, embora ele concorde com o ponto levantado pela crítica, a saber, a rejeição de conceitos filosóficos artificialmente formados pela substantivação de elementos que não possuem uma existência válida para além de sua função em uma proposição, há uma crítica expressa à elevação dogmática de uma determinada linguagem (a linguagem lógica) à medida absoluta daquilo que possui e não possui sentido. Tomando por base esta crítica da crítica, pode-se constatar que Carnap pressupõe para sua análise das proposições de "Que é metafísica?" justamente aquilo que Heidegger busca afastar: a legitimidade absoluta da lógica em todos os domínios da filosofia.

kantiano, uma vez que espaço e tempo são aí integrados na lógica transcendental, dissolvendo com isso a autonomia da intuição e eliminando a necessidade do esquematismo transcendental. Trata-se então de uma doutrina lógico-epistemológica que redunda em uma concepção ontológica, na qual os problemas metafísicos passam a ser abordados de uma perspectiva exclusivamente lógica. A dissolução da ideia da lógica em um questionamento mais originário, que Heidegger defende em "O que é metafísica?", corresponde exatamente à rejeição desta tese do idealismo lógico de Marburg, ou seja, há problemas e estruturas ontológicos que não podem ser alcançados por uma reflexão lógica, e isto porque extrapolam o alcance ontológico da lógica transcendental. Este seria o caso, por exemplo, da questão acerca do nada, uma vez que a negação, que pertence efetivamente ao domínio da lógica, não tem condições de elucidar aquilo que está suposto em suas operações, ou seja, que algo esteja dado e possa, então, ser negado. Ainda na segunda parte da preleção, essa tese é exposta por Heidegger indiretamente, através de uma sequência de perguntas que colocam em xeque o fundamento da negação:

> A negação é, entretanto, conforme a doutrina dominante e intata da "lógica", um ato específico do entendimento. Como podemos nós, pois, pretender rejeitar o entendimento na pergunta pelo nada e até na questão da possibilidade de sua formulação? Mas será que é tão seguro aquilo que aqui pressupomos? Representa o "não", a negatividade e com isso a negação, a determinação suprema a que se subordina o nada como uma espécie particular de negado? "Existe" o nada apenas porque existe o "não", isto é, a negação? Ou não acontece o contrário? Existe a negação e o "não" apenas porque "existe" o nada? Isto não está decidido; nem mesmo chegou a ser formulado expressamente como questão. Nós afirmamos: o nada é mais originário que o "não" e a negação. (Heidegger, GA 9, p. 108; trad. Ernildo Stein)

A referência à negação enquanto "ato específico do entendimento"corrobora a interpretação dada por Reis. Assim, o que se encontra em jogo não é a crítica da lógica em geral, à sua legitimidade e consistência, mas a restrição de seu domínio ao campo regido pelos atos do entendimento e a constatação de uma ordem de origem, na qual a experiência do nada condiciona o ato da negação, na medida em que a negação é negação de algo, e este algo tem aparecer enquanto tal para que possa ser negado. Se a noção de nada diz respeito à revelação do ente enquanto tal, então é evidente que ela será anterior à própria possibilidade de negação de um ente determinado e não se resumirá a um modo específico de negação.

O segundo ponto diz respeito à tonalidade afetiva fundamental da angústia enquanto via de acesso ao nada. O problema com que a preleção se depara aqui é o da apreensão da totalidade. De início, Heidegger define o nada como "plena negação da totalidade do ente" (Heidegger, GA 9, p. 109). Isso implica que de algum modo a totalidade (Allheit) do ente deverá estar previamente dada, para que então possa ser submetida à negação, tornando assim manifesto o próprio nada. Sabe-se que a noção de totalidade é problemática desde sua análise enquanto antinomia da razão pura na primeira Crítica de Kant, de modo que o acesso a tal totalidade constitui-se como um problema para Heidegger, algo que ele mesmo admite ao afirmar que "nós nunca podemos compreender a totalidade do ente em si" (Heidegger, GA 9, p. 110). A angústia surge então como uma solução para este problema, na medida em que, enquanto tonalidade afetiva fundamental, ela nos abre para o ente em sua totalidade (das Seiende im Ganze).[6] Ao

6 Não há espaço aqui para uma análise mais precisa da angústia, nem para uma explicação mais detalhada da noção de tonalidade afetiva e de sua função fenomenológica. Entretanto, é preciso dizer que Heidegger é aqui plenamente coerente com aquilo que em "Ideias I" (§24) Husserl define como "o princípio de todos os princípios": "toda intuição doadora originária é uma fonte de legitimação do conhecimento, tudo que nos é oferecido originariamente na 'intuição' (por assim dizer, em sua efetividade de carne e osso) deve ser simplesmente tomada tal como ele se dá, mas também apenas nos limites dentro dos quais ele se dá" (Husserl, Ideen I, p. 51). Fenomenologicamente, Heidegger precisa de uma via de acesso imediata ao nada, algo que não pode ser fornecido por algum tipo de faculdade teórica, mas tão somente através de uma tonalidade afetiva. Assim, seu interesse primordial não

usar a expressão "abertura do ente na totalidade", Heidegger se refere à abertura do mundo enquanto mundo, tal como já ficara claro na descrição da angústia fornecida em "Ser e Tempo" (Heidegger, SZ, p. 188). Isso significa que o nada descoberto através da experiência fundamental da angústia diz respeito não a um ente específico (como seria o caso na tonalidade do medo, por exemplo), mas à abertura de um campo pré-lógico que possibilita que o ente em geral venha ao encontro (apareça ao ser-aí) e em meio ao qual o lógos enquanto tal ganha todas as suas dimensões (Heidegger, GA 29/30, pp. 507 e ss.).

Já nos encontramos aqui no interior da terceira parte da preleção, a resposta à questão metafísica, e podemos com isso fornecer uma interpretação mais clara do conceito heideggeriano de nada. A tese heideggeriana de uma dissolução da ideia lógica em um questionamento mais originário revela que, a princípio de modo similar ao primeiro capítulo da "Lógica" de Hegel, o nada também não pode ser compreendido aqui como negação determinada, isto é, como negação de um ente específico. Antes, o que se encontra em jogo é a condição de possibilidade da negação enquanto tal, isto é, a abertura de mundo que permite que os entes em geral se manifestem ao ser-aí, podendo então ser objeto de uma operação específica do entendimento que é a negação. Essa abertura de mundo viabilizada pela tonalidade afetiva fundamental da angústia tem um caráter pré-lógico, ela diz respeito à vigência do mundo, que é mais originária que toda e qualquer subsistência (Vorhandenheit) do ente. A essência do nada consiste, antes, naquilo que Heidegger define como nadificação (Nichtung), na qual o ente não é nem destruído e tampouco negado. A nadificação do nada suspende, sim, a vigência do mundo em sua familiaridade, que de início garante os comportamentos ou relações intencionais do ser-aí junto aos entes. Ela torna manifesta a própria experiência da abertura originária do ente enquanto tal, ou, ainda,

está na angústia enquanto tal, mas naquilo que ela, enquanto tonalidade afetiva fundamental, descobre e manifesta. Surpreende, portanto, que a preleção tenha sido tomada como algum tipo de "filosofia da angústia", como demonstra o posfácio escrito em 1943 (Heidegger, GA 9, p. 305).

como ela é denominada em "O que é metafísica?", a experiência da transcendência. Por isso, Heidegger, pode afirmar: "A essência do nada originariamente nadificante consiste em: conduzir primeiramente o ser-aí diante do ente enquanto tal" (Heidegger, GA 9, p. 114; trad. Ernildo Stein).

Embora Heidegger não trate de modo mais detido da transcendência em "O que é metafísica?", este é um conceito fundamental para a compreensão daquilo que se encontra em jogo na questão acerca do nada, e não por acaso um tal conceito estará no centro do texto "Sobre a essência do fundamento", escrito ao mesmo tempo que a preleção de 1929. O conceito de transcendência descreve a constituição originária do ser-aí, e deve ser compreendido de modo próximo à sua etimologia: transcender significa ultrapassar (Überschreiten), não um limite específico no interior do qual o "sujeito" encontra-se preso, e sim a ultrapassagem do próprio ente, isto é, o situar-se além do ente na totalidade que possibilita que o ente que se encontra oposto possa ser experimentado onticamente nas relações intencionais do ser-aí. Essa ultrapassagem que caracteriza a transcendência é, por sua vez, uma ultrapassagem em direção ao mundo, ou seja, o fenômeno da transcendência corresponde à estrutura ser-no-mundo, enquanto constituição fundamental do ser-aí humano (Heidegger, GA 26, p. 211-214). Em "O que é metafísica?", a transcendência é descrita pelo autor como o "estar suspenso dentro do nada" (Hineingehaltenheit in das Nichts) (Heidegger, GA 9, p. 115), demonstrando a proximidade deste conceito com a questão que orienta a preleção. Isso se dá porque a experiência da angústia viabiliza a abertura do mundo enquanto mundo, mas em meio à perda de sua vigência (a nadificação do nada), de seu poder de sedimentação do sentido que identifica os entes.

Por outro lado, a revelação do nada torna manifesto que ele jamais se confunde com um ente. Heidegger deixa isso claro em uma passagem que pode ser interpretada como a "resposta" dada na preleção:

> Com isto obtivemos a resposta à questão do nada. O nada não é nem um objeto, nem um ente. O nada não acontece nem para si mesmo, nem ao lado do ente ao qual, por assim dizer, aderiria. O nada é a possibilitação da revelação do ente enquanto tal para o ser-aí humano. O nada não é um conceito oposto ao ente, mas pertence originariamente à essência mesma (do ser). No ser do ente acontece o nadificar do nada. (Heidegger, GA 9, p. 115; trad. Ernildo Stein)

Temos com isso uma formulação implícita da tese da diferença ontológica, que se tornará cada vez mais importante para Heidegger em seu pensamento tardio: assim como o ser, o nada não se confunde com o ente ou mesmo com a negação do ente. Ao mesmo tempo, a passagem indica também que a nadificação do nada ocorre no ser do ente, abrindo espaço para a identificação entre ser e nada afirmada explicitamente a partir da citação da frase de Hegel na "Ciência da Lógica". Essa identidade tem ao menos dois sentidos para Heidegger: em primeiro lugar, na medida em que ser não é um ente, pode-se dizer que ele é idêntico ao nada, isto é, que ele é o não-ente. Em segundo lugar, uma tal identidade significa que ser é estruturalmente finito. Em "O que é metafísica?", não há ainda indícios para uma elucidação do significado da finitude do ser, já que Heidegger se ocupará deste problema na próxima década, culminando na reformulação de seu projeto filosófico cuja primeira tentativa de articulação será "Contribuições à filosofia". Entretanto, provisoriamente, pode-se descrever essa identidade que leva à finitude de ser do seguinte modo: o ser é idêntico ao nada, na medida em que é marcado estruturalmente pela finitude. Nesse sentido, a relação entre ser e ente é uma relação sem fundamento, pois o ente jamais consegue dar um fundamento seguro para aquilo que é condição de seu desvelamento. A finitude de ser consiste então que, sendo ser fundamento do ente, este fundamento é marcado por uma certa instabilidade ontológica, por uma negatividade intrínseca que impede a supressão de sua

historicidade. Como afirma Heidegger em "Contribuições": "Se o ser é posto enquanto infinito, então ele é determinado. Se ele é posto enquanto finito, então é afirmada sua abissalidade" (Heidegger, GA 65, p. 269). O ser é idêntico ao nada, porque, embora ele forneça o fundamento que sustenta toda a manifestação do ente, ele guarda em si uma diferença ineliminável (a "abissalidade") que nunca se esgota nos acontecimentos do fundamento e que possibilita a cada vez sua rearticulação histórica.

IV.

Pode-se apontar as seguintes questões como um resultado preliminar do presente trabalho. A sentença da "Ciência da Lógica" – "o puro ser e o puro nada são, portanto, o mesmo" – encontra naturalmente interpretações divergentes em Hegel e Heidegger. Em Hegel, pode-se dizer que ela descreve a identidade entre ser e nada através da qual há a passagem ao devir. O conceito de nada na "Ciência da Lógica" não possui uma legitimidade própria, uma vez que corresponde a uma determinação da totalidade do pensamento que, enquanto permanece estática, precisa ser considerada como mera aparência. Seu sentido se encontra somente na passagem ao devir, possibilitada por sua mediação com o ser. Essa mediação, por sua vez, não surge de um elemento externo, mas da própria natureza dialética do conceito. Pode-se então dizer que o nada tem seu sentido apenas na negatividade própria à dialética, e que seu caráter imediato e abstrato assinala a necessidade de uma determinação concreta do pensamento através do processo de mediação. Na dialética, o que é imediato e primeiro somente pode significar uma determinação ainda carente de desenvolvimento.

Segundo a interpretação de Heidegger, a sentença da "Ciência da Lógica" enuncia a finitude do ser, isto é, o fato de que ser é marcado por um caráter negativo que impede sua consolidação enquanto fundamento inabalável de todo ente. Na preleção "O que é metafísica?", o nada é situado como aquilo que possibilita o aparecimento dos entes

em geral e, ainda, que permite toda e qualquer negação determinada. Ser e nada se caracterizam por uma diferença absoluta em face do ente, que jamais pode ser superada por qualquer mediação dialética. O nada não se confunde então com a negação e a negatividade, mas é condição de ambas segundo a ordem da origem.

A reflexão de Heidegger parece conduzir necessariamente a considerar a negatividade inerente à dialética como pertencente à dimensão da negação determinada, isto é, como orientada pelo ente, e não pelo ser (ou pelo nada). De fato, a questão parece depender principalmente da aceitação da tese da diferença ontológica, e do significado que esta tese teria para a compreensão da dialética. O conceito de nada descrito em "O que é metafísica?" pretende-se sem paralelos na tradição filosófica, e seria possível conceder a ele um lugar similar à questão acerca do sentido de ser, isto é, para Heidegger há um obscurecimento na tradição que diz respeito tanto à pergunta pelo nada quanto pelo ser. Entretanto, para adentrar este problema, seria preciso compreender os desdobramentos da tese da identidade entre ser e nada no pensamento tardio de Heidegger, bem como analisar as inúmeras passagens em que ele comenta a negatividade na filosofia hegeliana. Esse trabalho ainda precisa ser feito, razão pela qual temos aqui apenas um resultado provisório da investigação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEISER, F. "Late German Idealism. Trendelenburg and Lotze". Oxford: Oxford University Press, 2013.

CARNAP, R. "c". *In: Erkenntnis.* Vol. 2, 1931, pp. 219-241.

GADAMER, H.-G. "Hegel – Husserl – Heidegger". Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.

HEGEL, G. W. F. (1807). "Phänomenologie des Geistes". Werke 3. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1986.

(1812). "Wissenschaft der Logik I". Werke 5. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1986.

HEIDEGGER, M. "Sein und Zeit". 19ª ed. Tübingen: Max Niemeyer, 2006.

"Wegmarken". Gesamtausgabe Band 9. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1976.

"Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz". Gesamtausgabe Band 26. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1978.

"Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit". Gesamtausgabe Band 29/30. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1983.

"Beiträge zur Philosophie". Gesamtausgabe Band 65. 3ª ed. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2003.

HENRICH, D. “Anfang und Methode der Logik”. *In: Hegel im Kontext.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 2010.

HUSSERL, E. “Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I”. Husserliana III/1. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

REIS, R. R. “A dissolução da ideia da Lógica”. *In: Natureza Humana*. Vol. 5, Nr. 2, 2003, pp. 423-440.

SCHMITT, G. “The Concept of Being in Hegel and Heidegger”. Bonn: Bouvier Verlag, 1977.

THEUNISSEN, M. “Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik”. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1978.

TUGENDHAT, E. “Das Sein und das Nichts”. In: *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80*. Geburtstag. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1970.

15. O INDIVÍDUO REAL E IRRECONCILIÁVEL: A CRÍTICA DE ADORNO A HEGEL

LUIZ ISMAEL PEREIRA[1]

> *O espírito do mundo é, mas ele não é nenhum espírito do mundo, ele não é nenhum espírito*.
> Theodor Adorno.

No aniversário de 250 anos do nascimento e véspera de 190 anos da morte de Hegel, é importante a lembrança do significado de um sistema de pensamento que adiantou as relações sociais capitalistas como a conhecemos. Por séculos, o filósofo inspirou um sem número de interpretações sobre o mundo, a ética, a estética, a teologia, o direito e, não podemos esquecer, o próprio método dialético. Talvez raras exceções tenham fugido desta rede, e o pleonasmo é bem-vindo neste momento, como Kierkegaard teria realizado. Outros levaram a sério uma inimizade não apenas teórica contra o hegelianismo, como percebe-se no segundo prefácio de Schopenhauer para O mundo como verdade e como representação, com "toda sua mesquinhez e rancor".[2] Por fim, há os aqueles que realizaram um esforço hercúleo para desvencilhar-se de todo o idealismo alemão que em Hegel tem seu ápice, como no caso do Marx maduro. De todas as formas, é consenso que Hegel precisa ser lido e conhecido para que se tome uma posição a favor ou contra, nunca ignorando-o.

Dentre seus interlocutores tardios, Theodor Adorno realiza um reencontro com o sistema hegeliano no que se mostra de mais importante para sua filosofia: a partir da crítica da dialética, fazendo

1 Professor do Departamento de Direito da Universidade Federal de Viçosa. Doutor em Direito Político e Econômico pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Membro do GT CLACSO (2019-2022) Crítica jurídica y conflictos sociopolíticos. Líder do Grupo de Pesquisa Direito e políticas América Latina. Autor do livro *Adorno e o direito: para uma crítica do capitalismo e do capitalismo e do sujeito de direito* (Ideias & Letras, 2018).

2 ADORNO, Theodor. *Três Estudos sobre Hegel.* Tradução de Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: UNESP, 2013, p. 175.

justiça ao sistema hegeliano.[3] Mais do que isso, reconhecendo que a dialética vai além do método, Adorno realiza importantes digressões para a criação de modelos com o fim de resgatar aquilo que teria sido "esquecido" por Hegel. Um esquecimento, até certo ponto, bem usual na obra do filósofo, mas não sem objetivos muito claros. Como pensar o papel do particular, do indivíduo, ou ainda, do não-idêntico numa filosofia da história e do direito que tem como fim a própria superação daqueles? Esse desafio é tomado por Adorno em sua Dialética Negativa e em Três Estudos Sobre Hegel. Os textos escritos em conjunto com os cursos oferecidos por Adorno a respeito da dialética, entre os anos 1956 e 1966, formam um contexto teórico que demonstra sua "tarefa filosófica" com as leituras e críticas a Hegel.[4]

Pretendemos trazer algumas anotações acerca da crítica negativa que tem como objetivo resgatar a dialética do idealismo hegeliano,[5] fazendo justiça ao particular que ainda reside no Absoluto, que lhe constitui. Os movimentos traçados neste ensaio reconstroem os paços para o resgate do indivíduo real e inconciliável, mas traremos,

3 "Como outros sistemas fechados de pensamento, a filosofia de Hegel experimenta a dúbia vantagem de não permitir nenhum tipo de crítica. [...] Assim, somente honrará Hegel quem perseguir o todo que ele próprio buscou, não se deixando intimidar pela complexidade quase mitológica de seu pensamento crítico que, enquanto totalidade, parece tornar falsa qualquer crítica que conceda ou negue a tal procedimento, complacentemente ou não, os seus méritos. Hoje em dia, dificilmente um pensamento teórico que não leve em conta a filosofia hegeliana fará justiça à experiência da consciência e, a bem dizer, não apenas da consciência, mas da consciência concreta [*leibhaften*] dos homens" (ADORNO, Theodor W. *Três Estudos Sobre Hegel.* São Paulo: UNESP, 2013, p. 72).

4 SAFATLE, Vladimir. Apresentação à edição brasileira: os deslocamentos da dialética. *In:* ADORNO, Theodor W. *Três Estudos Sobre Hegel.* Tradução de Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: UNESP, 2013, p. 16.

5 Os trechos a seguir demonstram a intenção de Adorno de resgatar o que é possível da dialética, limpando-a do idealismo que impede sua potência de síntese: "O presente livro gostaria de libertar a dialética de tal natureza afirmativa, sem perder nada em determinação"; "Uma crítica imanente à dialética implode o idealismo. [...] A dialética do particular que ele tinha em vista não pode ser levada a termo de modo idealista"; "Assim também ele não faz justiça à própria dialética" (ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 7, 273 e 291 respectivamente). Ver também: CORREIA, Fábio Caires; PERIUS, Oneide. *Skoteinos* ou como se ler: Adorno leitor de Hegel. *Veritas*, *v.* 63, nº 2, mai./ago. 2018, p. 765-779; SAFATLE, Vladimir. Materialismo e Dialética sem *Aufhebung*: Adorno, leitor de Marx; Marx, leitor de Hegel. *Veritas*, *v.* 62, nº 1, jan./abr. 2017, p. 226-256.

ao final, algumas proposições nos debates atuais a partir da dialética construída por Adorno demonstram sua a força crítica.

I

Hegel se situa em um momento histórico fundamental na modernidade ocidental. A consolidação do Estado-nação é iminente e os ventos de mudança inspiram o a construção de uma nova epistemologia fundacional da sociedade. Nada na história se assemelha a um raio num dia de céu limpo. Hegel não foge dessa época. Adorno e Horkheimer, já nos anos 1940, identificaram uma protoforma do sujeito moderno no mundo grego: a astúcia de Ulisses já demonstra a existência de uma ideia de um sujeito cognoscente, que domina a natureza e supera as figuras míticas. Sujeito este que ainda não estava pronto para surgir pela inexistência das condições materiais que o dessem suporte.[6]

O final do século XV, momento em que se situa a invasão da América, dará o que faltava "para a propagação da sociedade racional burguesa até a concepção do one world, que reside teleologicamente no princípio dessa sociedade".[7] As condições para formação dos valores políticos na Europa são fundados após as conquistas de espanhóis e portugueses: "a totalização colonialista, genocídio, exploração, evangelização e dominação darão os arcanos do ego conquiro e, ainda,

6 ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento.* Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 59-57. Comentando essa potência subjetiva no mundo grego, mas ainda não plenamente desenvolvida, ver: PEREIRA, Luiz Ismael. *Adorno e o direito:* para uma crítica do capitalismo e do capitalismo e do sujeito de direito. São Paulo: Ideias & Letras, 2018, p. 69-74; PEREIRA, Luiz Ismael. Valores político-jurídicos na epopeia homérica: uma leitura jusfilosófica da Ilíada e da Odisseia. Revista Opinião Jurídica, ano 9, nº 13, jan./dez. 2011, p. 205-206; HABERMAS, Jürgen. O discurso filosófico da humanidade. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 155.

7 ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 252.

o ego extermino, sendo 'a conquista do México foi o primeiro âmbito do ego moderno'".[8]

Para Adorno, Hegel está associado a este horizonte de mundo: os valores burgueses que, agora, impõe-se como epistemologia de um mundo fundado no ideal da subjugação pelo direito e pelo Estado. Para os contratualistas, o Estado é colocado como realização do bem comum, comprometido com a vontade daqueles que renunciam seus interesses individuais para a perpetuação da humanidade. Também em Kant, os sujeitos reconhecem de forma individual e universalmente a existência de direitos e valores que não estão no mundo real, mas sim no íntimo de cada um. Esse fator é fundamental para que a burguesia se posicione contra o injusto Absolutismo e seus privilégios. Hegel não pode admitir isso:

> A virada hegeliana baseia-se na polêmica de Montesquieu contra as teorias contratualistas do Estado outrora em voga que, tal como no pensamento antigo, eram alheias à história: as instituições do direito público não foram criadas por nenhum ato de vontade consciente dos sujeitos.[9]

Ressoava o "badalar do sino de uma época em que a realização da liberdade burguesa" já agia. Daí porque é fundamental a fórmula hegeliana exposta nos Princípios da Filosofia do Direito pela qual o Estado é a razão em-si e para-si. Esse comprometimento de Hegel com os valores burgueses provoca seu o encantamento com a figura do Estado-nação como experiência histórica inevitável, "o fim da História". Hegel se olha no espelho ao reconhecer que cada um é filho do seu tempo. Ele não pode saltar a época em que vive e, portanto, sua dialética está repleta do idealismo alemão e constituirá uma apologia

8 PEREIRA, Luiz Ismael. Elementos para uma teoria materialista do Estado latino-americano. *In:* BENENTE, Mauro; NAVAS ALVEAR, Marco (orgs.*). Derecho, conflicto social y emancipación*: entre la depresión y la esperanza. Buenos Aires/Pasto: CLACSO/ Universidad de Nariño, 2019, p. 293.

9 ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 254 e 295.

ao Estado-nação burguês e ao sujeito de direito como materialização do Absoluto na história: "Vi o Imperador – essa alma do mundo - saindo da cidade em reconhecimento. É realmente uma sensação maravilhosa ver um indivíduo assim, que, concentrado aqui em um único ponto, montado em um cavalo, estende a mão sobre o mundo e o domina".[10]

II

O espírito do mundo é uma representação da própria ideia de alienação: ele surge impelido de baixo para cima, das individualidades que tomam corpo e delas se separa para se tornar a medida de todas as coisas. "Em Hegel, o espírito é chamado totalidade".[11] Nesse sentido, para Adorno, Hegel se esqueceu de destacar o papel daquilo que forma o espírito do mundo onde não reside a identidade. Ele não pode sobreviver sem aquilo que o cria, mas ainda assim mistifica o local de residência do não-idêntico:

> No conceito de espírito do mundo, o princípio da onipotência divina foi secularizado e transformado em princípio unificador, o plano do mundo em inexorabilidade daquilo que aconteceu. O espírito do mundo é venerado como a divindade, que é despida de sua personalidade e de todos os seus atributos ligados à providência e à graça.[12]

10 Carta de Hegel a Niethammer [74], de 13 de outubro de 1806 (HEGEL, G.W.F. *Hegel*: The Letters. Tradução para o inglês de Clark Butler e Christiane Seiler. Bloomingyon: Indiana Univerity Press, 1984, p. 114). Para uma contextualização histórica e teórica aprofundada da obra de Hegel no contexto do idealismo alemão: ARANTES, Paulo. *Ressentimento da Dialética*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 213-241; MASCARO, Alysson Leandro. *Filosofia do Direito.* 7. ed. São Paulo: Atlas, 2019, cap. 10.

11 ADORNO, Theodor W. Über Marx und die Grundbegriffe der soziologischen Theorie. In BACKHAUS, Hans-Georg. *Dialektik der Wertform*. Freiburg: Ca ira Verlag, 1997, p. 505.

12 ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 254.

Ele se impõe sobre o particular como espírito objetivo, por meio de violência se necessário. Seja na sociologia de Durkheim, seja na teoria do direito positivista, Adorno destaca que o espírito do mundo age para impor as formas sociais e jurídicas necessárias para que o particular se encaixe, resultado de uma estratificação hierárquica de interesses. Em Durkheim, e para toda sociologia jurídica positivista que tem na filosofia da história e do direito do Hegel idealista sua ancoragem, toma-se a coerção externa sobre o indivíduo como ponto de adoração da sociedade sobre ela mesma. O direito é encaixado no conceito de fato social ao exercer sobre o indivíduo uma força exotérica irresistível. Durkheim não poderia ter sido mais hegeliano, e Adorno sabia disso.[13]

> O meio no qual o mal, em virtude de sua objetividade, alcança um ganho de causa e conquista para si a aparência do bem é em grande medida o meio da legalidade; esse meio protege em verdade positivamente a reprodução da vida, mas, em suas formas existentes, graças ao princípio destruidor da violência, traz à tona sem atenuação o seu poder destrutivo.[14]

O direito é, portanto, a expressão mais evidente da racionalidade irracional – direito aqui entendido como forma jurídica estatal, não apenas conteúdo jurídico que pode, à primeira vista, parecer emancipador. A atenção está sobre a forma que sempre será ligada à lógica da autovalorização do capital, independentemente dos coloridos

13 "Se todos os corações vibram em uníssono, não é por causa de uma concordância espontânea e preestabelecida; é que uma mesma força os move no mesmo sentido. Cada um é arrastado por todos. [...] É fato social toda maneira, fixada ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior; ou então ainda, toda maneira de fazer que é geral na extensão de uma sociedade dada e, ao mesmo tempo, possui uma existência própria, independente das manifestações individuais" (DURKHEIM, Émile. *As Regras do Método Sociológico*. 3. ed. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 10-13).

14 ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 257.

diversos que prometem o alívio, tornando mais animador o processo do sofrimento, como diria Proust.

Adorno identifica o que já estava n'O capital de Marx: se a mercadoria só poder ser trocada no mercado por algo equivalente, ou de preço equivalente representado pela expressão monetária do preço, também seu possuidor só poderá trocá-la no mercado se for igual juridicamente ao possuidor de outra mercadoria, ou dinheiro que a comprará. A forma jurídica que conforma a todos e todas é aquele que formula uma identidade jurídica nascida sob o signo da igualdade. Não importam as condições materiais que tornam os possuidores de mercadoria e dinheiro desiguais entre si, e não faltam exemplos para demonstrar essa desigualdade, no momento da troca eles são iguais.

Hegel forneceu os ingredientes, bastava que os juspositivistas preparassem o prato principal. Independentemente de experiências históricas de terrorismo de Estado, para Adorno, a forma jurídica é expressão de poder do Absoluto sobre o particular. Ao estabelecer um padrão de vontade objetiva como racionalidade necessária, o direito estabelece um padrão de violência: exclui o que não estão na fórmula do homem-médio; torna-se racionalidade instrumental no mundo administrado; institui-se como instância de controle social, seja no direito público (o direito penal que cria um exército de pessoas encarceradas; leis antiterrorismo; arroxo fiscal; desregulamentação das leis trabalhistas etc.), seja no privado (identidade sexual e nome social; integridade física etc.).

> Para a sua glória imperecível, Aristóteles, na teoria da πιείκεια, da equidade, formulou essa crítica à norma jurídica abstrata. Quanto mais coerentemente, porém, os sistemas jurídicos são elaborados, tanto mais eles se tornam incapazes de absorver aquilo que tem sua essência na recusa à absorção. O sistema jurídico racional consegue regularmente rebaixar a pretensão de equidade que constituía o corretivo da injustiça no interior do

> direito ao nível do protecionismo, de um privilégio desigual.[15]

Se em Aristóteles a equidade é a medida de construção da justiça, o espírito do mundo, caso tomasse vida, não conseguiria tolerá-la. Para o grego, a equidade significa a distribuição da justiça a partir do conhecimento próximo das particularidades do individual, compreender o que está em jogo para a solução das desigualdades do caso concreto. O espírito do mundo pretende a manutenção daquela sociabilidade moderna que não está em descompasso com os interesses econômicos que a constituem subterraneamente, que conduz a hermenêutica das relações sociais e jurídicas.

Mas como garantir uma aparência de bem para que o particular não reconheça esse processo de violência? O espírito do mundo sabe como agir; sabe que se valorizar os indivíduos, construindo uma retórica de dignidade que os coloque no centro do palco da retórica de valores, eles não se importarão de viver sob esta ordem objetiva; na verdade, nem mesmo notarão que deixam de ser indivíduos para estar subjugados a partir de uma lógica jurídica, ou seja, tornarem-se sujeitos de direito.

III

A sociedade industrial, que não se separa do radicalismo necessário ao capitalismo, surtiu grande influência no indivíduo, gerando uma profunda queda ao individualismo, essa característica que separou os seres humanos entre si, bem como deles internamente. Adorno consegue descrever a queda do conceito e da natureza original do indivíduo ao individualismo, bem como relacioná-lo com a convivência social e política. Afinal de contas, não ler o passado com os olhos do presente é a primeira lei para se fazer história da filosofia. Neste passo, "o conceito grego de individuo, que sem

15 ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 259.

dúvida é muito diferente do conceito moderno, não pode se entender independentemente da forma da Cidade-Estado antiga".[16]

De Boécio e seu atomon materialista, como destaca Adorno, surge o indivíduo numa função puramente lógica, sem qualquer ligação com o ser humano. Trata-se do elemento indiviso que compõe tudo o que existe. Relembra, ainda, a aplicação feita do termo por Boécio, para quem esse que não pode mais ser dividido, por isso indivíduo, se aplica de diversas maneiras, a diversas substâncias. "Esta predicação, que explora o singular e o particular, converter-se-á, com Duns Escoto, nos primórdios da Grande Escolástica"[17] e, na modernidade, será reconfigurado para caber perfeitamente no sentido que o liberalismo quis dar ao indivíduo: algo absoluto, um ser em si, cujas modificações não se referem a uma causalidade externa, mas de acordo com um princípio interno.

"Os indivíduos não são apenas máscaras de teatro em uma esfera econômica supostamente à parte, agentes do valor". Neles próprios se exprime "o fato de o todo, incluindo aí os indivíduos, só se conservar por meio do antagonismo"[18], sendo este necessário à constituição da aparência de conciliação hegeliana. Na verdade, o indivíduo sofre a violência do universal, é impedido de ser reconhecido do que é para-si. Apaga-se o que nele é de mais valioso, a saber, não ser adequado à própria identidade. "O ser-para-si do singular aparece a Hegel como um momento necessário do processo social, mas como um momento transitório que é necessário vencer e superar".[19]

16 ADORNO, Theodor W. Individuo y Estado. *In:* ADORNO, Theodor W. *Miscelánea I*. Tradução de Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Akal, 2010, p. 289.

17 ADORNO, Theodor W. El indivíduo. *In:* ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *La Sociedad:* lecciones de Sociología. Tradução de Floreal Mazía e Irene Cusien. São Paulo: Cultrix, 1969, p. 44.

18 ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 259.

19 ADORNO, Theodor W. El indivíduo. *In:* ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *La Sociedad:* lecciones de Sociología. Tradução de Floreal Mazía e Irene Cusien. São Paulo: Cultrix, 1969, p. 50. Em Hegel vemos: "O indivíduo, cuja substância é o espírito situado no mais alto, percorre esse passado da mesma maneira como quem se apresta a adquirir uma ciência superior, percorre os conhecimentos-preparatórios que há muito tem dentro de si, para fazer seu conteúdo presente; evoca de novo sua

Com o progresso liberal e o individualismo, culminando nas grandes declarações de direitos do século XVIII, surge um grave paradoxo na relação entre o indivíduo e o Estado: quanto menos obstáculos o indivíduo encontrar nessa busca por seus próprios interesses egoístas mediados pela falsa ideia de que ele é senhor de suas vontades, desejos e paixões, tanto mais perde de vista uma forma de organização social em que tais interesses estivessem protegidos.[20]

> O que o conduz é a imagem do indivíduo na sociedade individualista. Essa imagem é adequada na medida em que o princípio da sociedade de troca só se realiza por meio da individuação dos contraentes individuais; ou seja, na medida em que o principium individuationis era literalmente o princípio dessa sociedade, seu universal. Ela é inadequada porque, na conexão funcional total que necessita da forma da individuação, os indivíduos são relegados ao papel de meros órgãos de execução do universal. As funções do indivíduo e, com isso, a sua própria constituição variam historicamente. Em comparação com Hegel e com a sua época, o

rememoração, sem no entanto ter ali seu interesse ou demorar-se neles. O singular deve também percorrer os degraus-de-formação-cultural do espírito universal, conforme seu conteúdo; porém, como figuras já depositadas pelo espírito, como plataformas de um caminho já preparado e aplainado" (HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Parte 1. 2. ed. Tradução de Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 36).

20 ADORNO, Theodor W. Individuo y Estado. *In:* ADORNO, Theodor W. *Miscelánea I.* Tradução de Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Akal, 2010, p. 288. Desde a *Dialética Negativa*, Adorno já deixava claro o papel mediador provocado pela indústria cultural sobre os interesses individuais, agora postos em palco como sujeitos. Em Kant, para que os fenômenos, cuja aparição se dá no tempo e espaço, possam ser conhecidos, é necessário estabelecer relações espaço-temporais. Essas relações são condições para que o entendimento possa julgar e só são possíveis quando o entendimento preside esse julgamento, ou seja, tem poder legislador. O resultado do estabelecimento destas relações espaço-temporais é o que Kant chama esquematismo., o que fora perdido quando a indústria cultural adianta as vontades, desejos e paixões: essa é a função da expropriação do esquematismo: nada resta para julgar, pois tudo já foi adiantado e o sujeito já não é senhor de seu juízo. Sobre o tema, ver: ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento.* Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 99-138; PEREIRA, Luiz Ismael. *Adorno e o direito:* para uma crítica do capitalismo e do capitalismo e do sujeito de direito. São Paulo: Ideias & Letras, 2018, p. 61-64.

> indivíduo caiu a um grau de insignificância que não se podia prever: a aparência de seu ser-por-si desagregou-se tanto aos olhos de todos quanto a especulação hegeliana o tinha demolido de antemão esotericamente.[21]

O indivíduo perdeu a possibilidade de autorreconhecimento, e Hegel não só assiste o espetáculo da primeira fila, como é responsável por montar o palco. Um indivíduo em relação a outro, na sociedade industrial, torna-se igual e substituível, um puro nada. Estará sujeito à ordem das coisas de cima, a partir da subjetividade que vem do universal, da identidade total. Esta subjetividade que interpela a todos e se apresenta como razão objetiva. Sujeito e objetivo, que um dia foram apresentados como separados, são uma coisa só.

"O substrato da liberdade, o sujeito, está tão distanciado dos homens existentes e viventes em virtude de sua hipóstase enquanto espírito que a liberdade na necessidade não lhes serve mais para nada". E aqui continua para mostrar a função daquilo que é nuclear em toda teoria jurídica: "Nenhuma técnica de interpretação poderia contestar o fato de a palavra 'submissão' designar o contrário de liberdade. A suposta síntese da liberdade com a necessidade curva-se e se autocontradiz".[22] O sujeito de direito, subjugado às formas

21 ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 284. Em Hegel, vemos: "Que o fim do Estado é o interesse universal como tal, e nisso, enquanto sua substância, a conservação dos interesses particulares constitui 1. sua efetividade abstrata ou sua substancialidade; mas ela é 2. sua necessidade enquanto ela se dirime nas diferenças conceituais da sua atividade eficaz, que, por aquela substancialidade, são igualmente determinações efetivas estáveis, poderes; 3. mas precisamente essa substancialidade é o espírito que se sabe e quer, enquanto atravessou a forma da cultura. Por isso o Estado sabe o que ele quer, e o sabe em sua universalidade, enquanto algo pensado; por causa disso, ele atua e age segundo fins conscientes, segundo princípios conhecidos e segundo leis que não são apenas em si, porém para a consciência; e igualmente, à medida que suas ações se vinculam com as circunstâncias e as relações presentes, ele atua e age segundo o conhecimento determinado das mesmas" (HEGEL, G.W.F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito.* Tradução de Paulo Meneses et ali. São Leopoldo: UNISINOS, 2010, p. 241).

22 ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 290.

objetivas de racionalidade por meio da lente do universal, apaga toda e qualquer vivência de indivíduos reais e corpóreas. Nada é mais levado em consideração quando se tornam sujeitos de direito, ou cidadãos. Não são representantes de classe, na verdade não possuem classe.

Esta lógica, que em Hegel é sucedânea da dialética entre particular e universal, demonstra claramente como o indivíduo perde espaço para o sujeito, e qualquer resistência é inútil diante de uma lógica jurídica que atravessa a todos: "Quanto mais coerentemente, porém, os sistemas jurídicos são elaborados, tanto mais eles se tornam incapazes de absorver aquilo que tem sua essência na recusa à absorção".[23] Adorno percebe que Hegel, em seu desprezo sem medidas, força uma falsa identidade que retira do indivíduo sua função primordial: não ter função; indispor-se com o universal e a figura abstrata de sujeito irreconciliável consigo; voltar-se contra este encanto, isto é, a subjetividade universal que o pressiona desde o exterior.

Para Adorno, o Estado-nação, e o próprio conceito de nação – "condição prévia de uma sociedade burguesa autoemancipatória" – está relacionado diretamente com a opressão por meio da forma jurídica abstrata, baseada no sujeito de direito, ou, nas palavras de Vladimir Safatle, "a própria noção de norma jurídica enquanto tal, com sua universalidade abstrata", o que seria uma questão central na crítica dialética.[24] O direito na sociedade de classes é ponto de apoio para a constituição do terror sobre o indivíduo, sendo utilizado toda vez que a potência do não-idêntico ameaçar as figuras constituídas pelo Estado. Trata-se de uma denúncia à uma falsa reconciliação.

23 ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 259.

24 SAFATLE, Vladimir. Apresentação à edição brasileira: os deslocamentos da dialética. *In:* ADORNO, Theodor W. *Três Estudos Sobre Hegel*. Tradução de Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: UNESP, 2013, p. 41; SAFATLE, Vladimir. *Dar corpo ao impossível:* o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 98.

> Hegel diz que o conceito de Estado precedeu historicamente o conceito de sociedade real. A sociedade encontrou o homem pela primeira vez como um Estado. Por outro lado, o caminho desenvolvido na Filosofia do Direito é que a sociedade, de acordo com sua própria dialética, necessariamente conduz ao Estado, ou seja, o Estado é o produto da sociedade.[25]

Adorno aponta que a estratégia de Hegel é exatamente apagar a figura potente do indivíduo em sociedade. Este já não mantém qualquer relação de causalidade com o Estado. A igualdade jurídica que é a base desse ordenamento abstrato, na realidade, suplanta aquele que não se encaixar no modelo de humanidade proposto pelo direito. "As normas jurídicas excluem o que não é coberto por elas, toda experiência não pré-determinada do específico em virtude da sistemática sem quebras, e elevam então a racionalidade instrumental a uma segunda realidade sui generis".[26]

25 ADORNO, Theodor W. Über Marx und die Grundbegriffe der soziologischen Theorie. In BACKHAUS, Hans-Georg. *Dialektik der Wertform*. Freiburg: Ca ira Verlag, 1997, p. 505. Em Hegel, vemos: "O Estado, enquanto efetividade da vontade substancial, que ele tem na autoconsciência particular elevada à sua universalidade, é o racional em si e para si. Essa unidade substancial é um autofim imóvel absoluto, em que a liberdade chega a seu direito supremo, assim como esse fim último tem o direito supremo frente aos singulares, cuja obrigação suprema é ser membro do Estado" (HEGEL, G.W.F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Tradução de Paulo Meneses et ali. São Leopoldo: UNISINOS, 2010, p. 230).

26 ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 257. Em Hegel, vemos: "Os indivíduos são, enquanto cidadãos desses Estados, pessoas privadas, as quais têm por seu fim seu interesse próprio. Como esse fim é mediado pelo universal, que, por conseguinte, lhes aparece como meio, assim ele apenas pode ser alcançado por eles, na medida em que eles mesmos determinam de modo universal seu saber, querer e atuar e assim se façam um elo da corrente dessa conexão. O interesse da ideia aqui, que não reside na consciência desses membros da sociedade civil-burguesa enquanto tal, é o processo de elevar, pela necessidade natural e igualmente pelo arbítrio dos carecimentos, a singularidade e a naturalidade dos mesmos à liberdade formal e à universalidade formal do saber e do querer, a cultivar a subjetividade em sua particularidade" (HEGEL, G.W.F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito.* Tradução de Paulo Meneses et ali. São Leopoldo: UNISINOS, 2010, p. 191).

IV

Atualmente, parece ocorrer uma renovação do pensamento de Adorno para, atualizando seu diagnóstico de época na primeira teoria crítica, compreender diversos fenômenos sociais, políticos e jurídicos, em especial na pós-democracia. O papel dos movimentos de comunicação de massa; a apatia política do eleitorado; o retorno do fascismo de Estado que, se na época de Adorno era potencial, agora já se manifesta nas ruas ou nas instituições. Entre seus comentadores, resgatando as conclusões para o destaque do indivíduo real irreconciliável com a norma abstrata, Roswitha Scholz recoloca a necessidade de pensar as questões de gênero como fundamentais na crítica marxista do valor. Para tanto, recoloca o patriarcado como categoria epistemológica que funciona como lógica de leitura, institucionalização e internalização de valores.

O patriarcado está, portanto, em pleno acordo com o pensamento de cisão da modernidade capitalista esclarecida, "pois o esclarecimento é totalitário como qualquer outro sistema".[27] Esta racionalidade conduz a relações sociais estruturadas em práticas de dominação que encontram no milenar patriarcado a melhor forma de se expressar. Não é possível perceber a ação do patriarcado esclarecido e agir contra ele sem um esforço consciente. Como diria Marx, estas relações sociais passam por nossas costas, caso tomemos consciência disso, ou não. Como conclui Roswitha Scholz, "a dominação é sem sujeito por sua própria essência, ou seja, os depositários do domínio não são sujeitos autoconscientes, mas agem no interior de uma moldura de sociabilidade dotada de constituição historicamente inconsciente".[28]

De uma sociedade mediada por relações de dominação, dentre as quais o patriarcado exerce um forte papel por estar tanto no campo privado, quanto no público, não podemos esperar que a justiça seja

27 ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 32.

28 SCHOLZ, Roswitha. O valor é homem: teses sobre a socialização pelo valor e a relação entre os sexos. *Novos Estudos, v.* 16, 1996, p. 17.

construída de forma natural. Seria o mesmo que esperar nascerem frutos sadios de uma árvore podre. Assim, toda a ética, política e teoria jurídica baseada na construção de uma filosofia moral que toma o sentimento como o diferente, o feminino, o valor a ser excluído, não pode ser creditada como uma emancipatória.

Neste ponto, é importante colocarmos a questão central. Para me ater a exemplos do campo jurídico, o patriarcado expresso na ideia de justiça universal, sujeito de direito apagado das especificidades materiais, distribuição a cada um segundo o que é seu com base em direitos (inalienáveis ou positivados), não é um raio que nasce num céu sem nuvens. Ele está relacionado a questões profundas das relações de dominação modernas, ou seja, capitalistas.

Roswitha Scholz aponta, neste sentido, que "a relação de gênero não pode de modo nenhum ser degradada a uma contradição secundária, como ocorre habitualmente nas teorias tradicionais, incluindo o marxismo". A dominação moderna opera no nível de uma teoria do valor que toma a todos como objeto, mas que guarda um lugar próprio para o feminino:

> Determinadas qualidades, atitudes e sentimentos menosprezados (sensualidade, emocionalidade, fraqueza de carácter e de entendimento, etc.) são projectados sobre "a mulher" e dissociados pelo sujeito masculino, que se constrói como forte, realizador, concorrencial, eficiente e por aí fora.[29]

Portanto, pensar o patriarcado como princípio fundador da sociedade de classes é pensar a própria cisão entre os sexos como indissociável de uma operação dentro da estrutura de dominação capitalista.[30] Se até o século XX as relações dialéticas que guiam a crítica

29 SCHOLZ, Roswitha. O sexo do capitalismo: teorias feministas e metamorfose pós-moderna do patriarcado. *Revista O Beco.* 2004. Disponível em: http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz6.htm. Acesso em: 10 jun. 2020.

30 LEITE, Taylisi Souza Corrêa. *Valor-clivagem, Política e Direito:* Roswitha Scholz (Tese). Doutorado em Direito Político e Econômico. Universidade Presbiteriana Mackenzie: São Paulo, 2019.

da sociedade de classes operavam apenas nos estreitos caminhos de uma filosofia moral baseada na razão-masculina, agora, ao enfrentar o patriarcado e os resultados da cisão entre os gêneros é possível pensar em meios reais de superação de desigualdades como projeto de real mudança social e conciliação a partir do particular.

O valor é homem e o valor-clivagem é mulher, diz Roswitha Scholz. Com ela podemos concluir que a própria forma-homem e forma-mulher, coloca-nos com o mesmo horizonte a ser atingido: destruir o patriarcado é destruir todos os modos em que o valor abstrato do trabalho conforma o sujeito negativo e, por consequência, produzir justiça negativamente referenciada.

Neste sentido, é importante lembrar que a construção de uma ética a partir o diferente, daquilo que não se encaixa no que Hegel chama de espírito do mundo, vai ao encontro das digressões de Adorno. O filósofo propõe o reconhecimento de que a própria dialética racionalista de Hegel esqueceu do individual e da individualidade como parte fundamental do Absoluto, como era comum no caso do filósofo. Há uma dupla mediação: o Absoluto, a racionalização dos interesses, não existe sem o particular, e vice-versa. Há, portanto, não um apagamento das individualidades, do sujeito negativo, mas o resgate da ideia de que as vivências particulares continuam a existir e não podem ser apagadas por aquele, embora o esforço da modernidade tente fazer isso. Uma filosofia das desigualdades que apague o que há de negativo, de excluído no particular, é o espírito destruidor da violência.

A coerção da ética em que se baseia o universal na modernidade é o que oferece sentido ao sujeito negativo, ou melhor, aos(às) sujeitos(as) que são excluídos pelo processo homogeneizador do patriarcado. A "universalidade da injustiça" com que Hegel ataca as experiências particulares é ressaltada como o princípio que exclui milhares de pessoas, mulheres, homossexuais e lésbicas, transgêneros e queer etc. do processo de reconhecimento, não na forma como gostaria Honneth, mas como uma força de vingança contra o próprio espírito

do mundo.[31] "O mundo unificado por meio da 'produção', por meio do trabalho social segundo relações de troca, depende em todos os seus momentos das condições sociais de sua produção e, neste sentido, realizado o primado do todo sobre as partes".[32]

> Nos parece que a crítica adorniana ao positivismo, à dialética hegeliana, e, em geral, a todo pensamento idêntico é um ponto de partida fundamental para pensar em chave (en clave) não idêntica a luta de classes. Nesse sentido, a ideia adorniana de sujeito negativo, entendido como luta que não termina em uma nova síntese, ou totalidade positivo de signo distinto, é um aspecto central desse processo teórico. [...] o sujeito negativo, não-idêntico, é uma crítica à forma sintética de produção das categorias de mudança social, centralmente a noção de sujeito revolucionário como figura de totalidade e síntese.[33]

Neste sentido, é marcante o fato de que Roswitha Scholz coloca como fundamental a necessidade de pensar Adorno para uma base crítica imanente da forma valor como permeada pelas questões do patriarcado, ainda que as formas do mundo da liberdade não se coloquem para nós de forma imediata.[34] Hardt e Negri recentemente

31 ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 265 e 270.

32 ADORNO, Theodor. *Três Estudos sobre Hegel.* Tradução de Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: UNESP, 2013, p. 103.

33 VISQUERA, Sergio Tischler. Adorno: la cárcel conceptual del sujeto, El fetichismo político y la lucha de clases. *In:* HOLLOWAY, John; MATAMOROS, Fernando; TISCHLER, Sergio (orgs.). *Negatividad y revolución:* Theodor W. Adorno y la política. Buenos Aires/ Puebla: Herramienta/Universidad de Puebla, 2007, p. 111.

34 Também: "O necessário recurso à dialéctica negativa, no sentido da crítica radical da situação dada, consiste em última instância em suplantar-se a si mesmo. Nós simplesmente não sabemos como poderão parecer os modos de pensar numa sociedade não patriarcal nem na forma da mercadoria. Caso em que também aqui é preciso fazer valer a dimensão processual – ela própria dialecticamente mediada – da dissociação-valor como princípio social fundamental. Uma dialéctica negativa neste sentido é, portanto, 'verdadeira' em relação à crítica da situação actual. Mas é preciso insistir, com Guy Debord, que "num mundo realmente invertido, o verdadeiro é um momento do falso" (SCHOLZ, Roswitha. A importância de adorno para o feminismo

reafirmaram sua posição pela ideia de fim do conceito de classes como questão epistemológica, substituindo-a pela multidão: "Qualquer investigação sobre a composição de classes neste momento - e qualquer proposição de projetos políticos de classe - deve ser incorporada na análise interseccional".[35] Dizem que não é possível, como seria natural ao marxismo, pensar em uma homogeneidade de interesses na classe trabalhadora. Não parece ser essa a conclusão de Scholz e Adorno, cada um a seu tempo. O marxismo constitui uma crítica imanente da sociedade capitalista e já reconhece o patriarcado como força motriz destas relações historicamente dadas. Salvo exceções, como parece ainda ser o caso do Grupo Krisis e da crítica do valor.

***

Por fim, após rever as digressões de Adorno sobre Hegel e enxergar a potência do significado, para os indivíduos que hoje estão excluídos da oferta da justiça, não apenas pelo Estado, mas também de qualquer "novo direito" que viria do mercado, gostaria de contar uma anedota ocorrida com este autor. Anos atrás, após submeter um trabalho para evento científico da Área do Direito, fui surpreendido com o seguinte teor no parecer de avaliação, supostamente emitido por um expert:

> "Trabalhar com o pensamento de determinados autores é complicado, se nem os próprios autores sabem muitas vezes, o verdadeiro significado do que escreveram, A Academia tem o objetivo de dar autonomia aos pesquisadores, para que possam livremente pensar".

hoje: Retrospectiva e perspectiva de uma recepção contraditória. *Revista O Beco*. 2015. Disponível em: http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz20.htm. Acesso em: 14 jul. 2020.

35 HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. Twenty years on. *New Left Review, v.* 120, 2019, p. 83-84.

Trata-se de uma avaliação cega por pares e, portanto, a autoria do comentário é desconhecida. Neste momento penso em Adorno enfrentando este parecer diante da projeto levado a cabo em tantas obras de rever a dialética hegeliana por dentro, implodir seu, salvar o que há de ser salvo para a sobrevivência do não-idêntico e propondo uma forma de reconhecimento da problemática da justiça igual como cálculo de injustiça para aquele que não encaixa na Norma. O que diria Adorno? Certamente não ignoraria o fato de que impedir a leitura de Hegel significa impedir a possibilidade de lhe fazer justiça, o que inclui criticá-lo e, por vezes errar.[36]

36 ADORNO, Theodor. *Três Estudos sobre Hegel.* Tradução de Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: UNESP, 2013, p. 243.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

ADORNO, Theodor W. El indivíduo. In: ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *La Sociedad*: lecciones de Sociología. Tradução de Floreal Mazía e Irene Cusien. São Paulo: Cultrix, 1969, p. 43-58.

ADORNO, Theodor W. Individuo y Estado. In: ADORNO, Theodor W. *Miscelánea I*. Tradução de Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Akal, 2010, p. 289.

ADORNO, Theodor. *Três Estudos sobre Hegel*. Tradução de Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: UNESP, 2013.

ADORNO, Theodor W. Über Marx und die Grundbegriffe der soziologischen Theorie. In BACKHAUS, Hans-Georg. *Dialektik der Wertform*. Freiburg: Ca ira Verlag, 1997, p. 501-513.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução de Guido Antonio de Almeida.

ARANTES, Paulo. *Ressentimento da Dialética*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

CORREIA, Fábio Caires; PERIUS, Oneide. *Skoteinos* ou como se ler: Adorno leitor de Hegel. *Veritas*, v. 63, nº 2, mai./ago. 2018, p. 765-779.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da humanidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. Twenty years on. *New Left Review*, v. 120, 2019, p. 67-92.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito.* Parte 1. 2. ed. Tradução de Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEGEL, G.W.F. *Hegel*: The Letters. Tradução para o inglês de Clark Butler e Christiane Seiler. Bloomingyon: Indiana Univerity Press, 1984.

HEGEL, G.W.F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito.* Tradução de Paulo Meneses et ali. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

LEITE, Taylisi Souza Corrêa. *Valor-clivagem, Política e Direito:* Roswitha Scholz (Tese). Doutorado em Direito Político e Econômico. Universidade Presbiteriana Mackenzie: São Paulo, 2019.

MASCARO, Alysson Leandro. *Filosofia do Direito*. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2019.

PEREIRA, Luiz Ismael. *Adorno e o direito:* para uma crítica do capitalismo e do capitalismo e do sujeito de direito. São Paulo: Ideias & Letras, 2018.

PEREIRA, Luiz Ismael. Elementos para uma teoria materialista do Estado latino-americano. In: BENENTE, Mauro; NAVAS ALVEAR, Marco (orgs.). *Derecho, conflicto social y emancipación*: entre la depresión y la esperanza. Buenos Aires/Pasto: CLACSO/Universidad de Nariño, 2019, p. 291-312.

PEREIRA, Luiz Ismael. Valores político-jurídicos na epopeia homérica: uma leitura jusfilosófica da Ilíada e da Odisseia. *Revista Opinião Jurídica*, ano 9, nº 13, jan./dez. 2011, p. 200-216.

SAFATLE, Vladimir. Apresentação à edição brasileira: os deslocamentos da dialética. In: ADORNO, Theodor W. *Três Estudos Sobre Hegel.* Tradução de Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: UNESP, 2013, p. 11-61.

SAFATLE, Vladimir. *Dar corpo ao impossível:* o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno. Belo Horizonte: Autêntica, 2019

SAFATLE, Vladimir. Materialismo e Dialética sem *Aufhebung*: Adorno, leitor de Marx; Marx, leitor de Hegel. *Veritas,* v. 62, nº 1, jan./abr. 2017, p. 226-256.

SCHOLZ, Roswitha. A importância de adorno para o feminismo hoje: Retrospectiva e perspectiva de uma recepção contraditória. *Revista O Beco.* 2015. Disponível em: http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz20.htm. Acesso em: 14 jul. 2020.

SCHOLZ, Roswitha. O sexo do capitalismo: teorias feministas e metamorfose pós-moderna do patriarcado. *Revista O Beco.* 2004. Disponível em: http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz6.htm. Acesso em: 10 jun. 2020.

SCHOLZ, Roswitha. O valor é homem: teses sobre a socialização pelo valor e a relação entre os sexos. *Novos Estudos,* v. 16, 1996.

VISQUERA, Sergio Tischler. Adorno: la cárcel conceptual del sujeto, El fetichismo político y la lucha de clases. In: HOLLOWAY, John; MATAMOROS, Fernando; TISCHLER, Sergio (orgs.). *Negatividad y revolución*: Theodor W. Adorno y la política. Buenos Aires/Puebla: Herramienta/Universidad de Puebla, 2007.

16. PERCURSO DO RECONHECIMENTO E CRÍTICA DA (PÓS) MODERNIDADE

GUSTAVO SARTI MOZELLI[1*]

A sociedade (pós)moderna, fruto da maximização da cultura da razão e da diferenciação dos seus discursos, nos levou a um desenvolvimento técnico e científico sem precedentes. Desde que a máquina passou a intermediar as relações entre o homem e a natureza, a humanidade passou por sucessivas revoluções industriais que levaram não só ao progresso cientifico em escala jamais imaginada pelo mais fervoroso dos iluministas, como a uma cultura cientificista que acredita que o discurso cientifico é suficiente para responder a pergunta pela essência do humano. Pode-se dizer, que "toda a visão de mundo do homem moderno se deixou determinar pelas ciências positivas, e cegar pela "prosperity" a elas devida"[2], o que significou, segundo Husserl, "um virar as costas indiferente às questões que são decisivas para uma humanidade genuína"[3]. Do ponto de vista filosófico, o ideal de uma filosofia universal e de um método que lhe pertença experimentou dissolução interna, expressando, por meio do ceticismo em relação à possibilidade de toda metafísica, o desmoronamento da crença na razão como instância última de todo sentido. É certo, entretanto, que esta "crise da filosofia" não significou a crise das ciências e da racionalidade científica, responsáveis, como já destacado, por inegáveis "progressos" técnico-científicos. Ao contrário, o desmoronamento no projeto filosófico da modernidade não impediu que os "ventos iluministas" projetassem na historia, de forma decisiva e definitiva, a autonomia do discurso científico. O que

1* Professor convidado no Programa de Pós-Graduação em Direito da UFMG. Doutor em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerias, com estágio pós doutoral na Escola Superior Dom Hélder Câmara. Mestre em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

2 HUSSERL. Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 3.

3 *Id. Ibid.*

a "crise da filosofia" de fato significou foi "a crise de todas as ciências modernas enquanto elos da universalidade filosófica."[4] Crise, esta, que no tempo da história ganha contornos de tragédia, na qual a perda do todo se revela na hipertrofia das partes, e que pode ser ilustrada, na poetologia trágic a de Hölderlin, pelo "necessário arbitrário de Zeus":

> O todo - a uni-totalidade - não se sente senão em suas partes; o todo só se sente porque as partes se sentem excessivamente, pateticamente, isto é, decidem sair de sua unidade parcial ligada a todas as outras partes e ao centro, e isso até se exporem à *Vereinzelung*, à desolação, à solidão absolutas. Nessa parte, o todo vem a aparecer; o todo (partível) encena-se à custa da substituição da parte como esta parte, parte que fica no lugar do todo (no momento, na passagem), em lugar do todo: partição das partes, separação do separável na qual se enuncia o necessário arbítrio de Zeus.[5]

O amplo e profundo projeto filosófico da modernidade, não restringiu seus efeitos paradoxais e obscuros[6] à libertação da ciência dos "grilhões" da busca de um significado para a humanidade na unidade de um sistema teórico, isto é, no sentido de uma ciência da

4 *Id. Ibid.* p. 9.

5 COURTINE, Jean-François. *A tragédia e o tempo da história*. Trad. Heloísa B. S. Rocha. São Paulo: Editora 34, 2006. p. 161.

6 O paradoxo e a obscuridade podem ser contemplados historicamente na percepção trágica de que contributo emancipador da filosofia foi também veículo de sua empreitada de fracasso. A fundamentação da autonomia da humanidade na modernidade esteve assentada no solo da inversão revolucionária, inspirada na antiguidade clássica, levada a efeito no Renascimento: "o essencial não é senão a forma de existir filosófica, o dar-se livremente a si mesmo, a toda a sua vida, as suas regras, a partir da razão pura, a partir da filosofia." Como esclarece Hurssel, foi sobre esta inspiração fundamental que o Século XVIII chamou-se a si mesmo de século filosófico, difundindo em círculos cada vez mais alargados o entusiasmo pela filosofia e por todas as ciências singulares como suas ramificações. Daí aquele ímpeto ardente para a ilustração, aquele zelo por uma reforma filosófica do ensino e das formas da existência social e política da humanidade inteira, que tornou tão digna de louvor a era do Iluminismo. (HUSSERL. *op.cit.* p. 6) Espírito, cujo testemunho, traduzido em arte, pode ser lido e ouvido na Ode, de Schiller e Beethoven, à alegria.

totalidade do ente. Ao atribuir status filosófico à questão do sujeito moral, dignificando-o, Kant conclama o homem à "maioridade", a "ter coragem de servir-se de seu próprio entendimento"[7], de guiar-se sem a direção de um outro. Assim, o ser humano é concebido como essencialmente autônomo, não por pertencer a uma determinada comunidade, não por compartilhar com os outros uma determinada tradição, mas por ser sujeito da razão incondicional. É por ser sujeito da razão prática que o ser humano consegue autarquia, é autônomo e se dá a sua própria lei. É por ser sujeito da razão, em ultima instância, que ele tem dignidade. O homem, portanto, deve apresentar-se no mundo como aquele que tem consciência de ser moralmente livre e autônomo, como aquele que tem de exercer a sua cidadania na plena consciência de estar realizando a sua liberdade política e sua função insubstituível de legislador e que, portanto, pode exigir de todos o reconhecimento dessa posição.

Vista pela perspectiva do seu potencial dialético de negatividade, a outra face de tal projeto filosófico soa retumbante nas palavras que abrem a obra Dialética do Esclarecimento, de Adorno e Horkheimer:

> No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber. [...] Contudo, a credulidade no saber, a aversão à dúvida, a temeridade no responder, o vangloriar-se com o saber, a timidez no contradizer, o agir por interesse, a preguiça nas investigações pessoais, o fetichismo verbal, o deter-se em conhecimentos parciais: isto e coisas semelhantes impediram um casamento feliz do

7 KANT. Immanuel. O Que é o Iluminismo? *In:* KANT. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2013. p. 9-18.

> entendimento humano com a natureza das coisas e o acasalaram, em vez disso, a conceitos vãos e experimentos erráticos: o fruto e a posteridade de tão gloriosa união pode-se facilmente imaginar.[8]

Mas não é só. Se por um lado "a problemática do si resulta, em certo sentido, amplificada", por outro esta amplificação se dá à custa da "perda de sua relação com a pessoa de que se fala, com o eu-tu da interlocução, com a identidade de uma pessoa histórica, com o si da responsabilidade."[9] É o que esclarece Ricoeur:

> Por outro lado, para toda a corrente do idealismo alemão, através de Kant, Fichte, Husserl (pelo menos o das Meditações cartesianas), a única leitura coerente do *Cogito* é aquela para a qual a alegada certeza da existência de Deus tem o mesmo cunho de subjetividade da certeza de minha própria existência; a garantia da garantia da veracidade divina constitui então apenas um anexo da primeira certeza. em sendo assim, o Cogito não é a primeira verdade que seria seguida por uma segunda, uma terceira etc., mas sim o fundamento que se autofundamenta, incomensurável a todas as proposições, não só empíricas, mas também transcendentais. Para evitar cair no idealismo subjetivista, o "eu penso" deve despojar-se de toda ressonância psicológica e, com mais razão, de toda referência autobiográfica. Deve tornar-se o "eu penso" Kantiano, que, conforme diz a dedução transcendental deve poder acompanhar todas as minhas representações.[10]

8 ADORNO, T.W, HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento.* Rio de Janeiro: Zahar, 1985. P. 7.

9 RICOEUR. Paul. *O si-mesmo como outro*. Tradução: Ivone C. Benedetti. São Pualo: WMF Martins Fontes, 2014. p. XXIV.

10 RICOEUR. Paul. *op. cit*. p. XXIII.

A exaltação do Cogito deve ter esse preço? Fato é que separada do ser e instituída como instância de possibilidade de qualquer conhecimento válido, a subjetividade conquista uma centralidade determinante na teoria filosófica, postura fundamental essa que, como esclarece Manfredo Araujo Oliveira, ainda é hegemônica no pensamento contemporâneo: "A concepção da subjetividade e da liberdade que diz respeito à questão central da antropologia filosófica - que é o ser humano? - voltou a ser uma questão fundamental na antropologia filosófica contemporânea."[11]

Se por um lado a questão da subjetividade ganhou status filosófico central, por outro a compreensão do que é a subjetividade tornou-se controversa e tormentosa. Subjacente a ela, o "Cogito jaz ferido"[12]; sua autonomia e liberdade irrealizadas nos lega o "enigma da subjetividade". É no esforço histórico-filosófico de "cura de suas feridas", que as concepções filosóficas da consciência e (ou) da subjetividade e de seu objeto se projeta na história, em permanente transformação, numa dialética trágica de potencialização e despotencialização da subjetividade. Evidentemente, o destino trágico da modernidade[13] e de sua filosofia da liberdade, em muito apoiado na negligencia e obscurecimento de suas aporias filosóficas pelos

11 OLIVEIRA. Manfredo Araújo de. *Antropologia filosófica contemporânea:* subjetividade e inversão teórica. São Paulo: Paulus, 2012. p. 8.

12 RICOEUR. Paul. *op. cit*. p. XXIV - XXX.

13 O destino trágico da modernidade nos parece poder ser bem ilustrado pelo "enigma histórico", de que nos fala Husserl, comum tanto à razão europeia quanto ao irracionalismo em geral. Trata-se de indagar os motivos historicamente esquecidos pelos quais "sempre a razão terá de se tornar o sem-sentido, a benfeitoria, uma praga". HUSSERL. Edmund. *op. cit*. p. 4 e p. 7. Se de um lado temos a não-realização dos projetos da razão moderna, por outro há a impossibilidade de se superar o problema pela crítica radical. É o que nos denuncia Ricoeur ao expor "ilusão" do "ataque travado por Nietzsche contra o *Cogito* cartesiano": "Em que sentido o *Cogito* cartesiano é aqui visado, pelo menos obliquamente? No sentido de que ele não pode constituir uma exceção à dúvida generalizada, uma vez que a mesma certeza que cobre o "eu existo", o "eu existo pensando", a realidade formal das ideias e, finalmente, seu valor representativo, é atingido por essa espécie de redução tropológica aqui pronunciada. Assim como a dúvida de Descartes procedia da suposta indistinção entre sonho e vigília, a de Nietzsche procede da indistinção mais hiperbólica entre mentira e verdade. RICOEUR. Paul. *op. cit*. p. XXVII.

"ventos" do desenvolvimentismo e cientificismo, não se desvelou na história sem custos.

Várias, entretanto, foram as tentativas de resolver as aporias resultantes da filosofia moderna.[14] A compreensão de tais tentativas se mostra fundamental pois é no esteio delas que se pode adquirir uma concepção crítica das transformações sofridas pela subjetividade e, consequentemente, a centralidade que a categoria filosófica do reconhecimento adquiriu para as teorias jurídicas, políticas e sociais contemporâneas, a partir do próprio movimento histórico-filosófico e dialético de assunção e superação da modernidade, no qual foi forjada.

Neste sentido, há que se destacar os pensamentos de Schelling, Hegel e Hölderlin. Para eles, o sistema kantiano é efetivamente o sistema que representa ou que, poder-se-ia dizer, reflete como um espelho o sistema da razão moderna: "Empregando a terminologia que será a mesma do sociólogo Max Weber, o Ocidente moderno é o resultado de um processo de desencantamento do mundo."[15] Ele é o esgotamento de um processo histórico que Weber descreverá como o de racionalização e que virá a substituir este que se poderia chamar de normas substanciais da religião cristã e da metafísica pré-moderna, uma racionalidade formal, uma racionalidade que procura fundar sua legitimidade a partir de si-mesma, a partir das capacidades cognitivas da subjetividade humana.[16] É este processo histórico que caracteriza a modernidade ocidental e que conduzirá o projeto de fundação da razão por si mesma, do qual a filosofia de Kant é pedra fundamental. Entretanto, foram também Schelling, Hegel e Hölderlin pioneiros em lançar suspeitas sobre o juízo reflexionante e solipsista da razão moderna (kantiana) enquanto instância que permitiria religar a razão teórica e a razão prática, o entendimento e a razão, a intuição e o conceito, a necessidade e a liberdade e todo o conjunto de dualismos

14 Preliminarmente, nos parece fundamental distinguir ao menos quatro grandes direções na consideração dessa problemática: 1) O Idealismo Alemão; 2) O fisicalismo; 3) As filosofias da Finitude; e 4) O pragmatismo.

15 THIBODEAU, Martin. *Hegel et la tragédie grecque*. Presses Universitaires de Rennes, 2011. p. 20-23.

16 Id. *Ibid*.

que estruturam o sistema crítico. De fato, Kant estuda os problemas morais a partir do ponto de vista do indivíduo. O elemento moral fundamental para ele é a consciência moral. Em seu pensamento uma aparente objetividade idealista é conseguida projetando-se em um sujeito fictício, aparentemente supra-individual, mas, na realidade, individual e mistificado (o chamado eu inteligível), os traços comuns, a legalidade geral da ética que intenta descobrir. Ante os sujeitos individualmente considerados, os problemas sociais adquirem caráter secundário para Kant.

Para Hegel, uma das aporias e autocontradições do idealismo transcendental subjaz exatamente na visão estreita e solipsista de subjetividade, como ela foi pensada na filosofia transcendental. Ele pretende, portanto, pensar a constituição da subjetividade para além dos moldes da autorreflexão, entendendo o "eu" como uma universalidade abstrata e não como uma propriedade de alguém, algo que seja exclusivo de um sujeito singular.

Hegel está modificando hermeneuticamente Kant: o dever-ser tem, nos seus dizeres, um significado puramente político-social, de forma que seu caráter inicial, claramente kantiano, de pura moralidade, não constitui mais do que um fundamento geral idealista. A contraposição entre "ser" e "dever ser" não se coloca aqui no plano da psique individual, entre o empírico e o inteligível, como o é em Kant, mas, sim, entre tendências progressivas e tendências reacionárias na vida político-social.

É neste contexto crítico que se origina a noção hegeliana de reconhecimento (Anerkennung), proveniente da intensa e profícua apropriação crítica da filosofia de Fichte. Trata-se de uma das mais ricas e instigantes noções assumidas, atualmente, no âmbito dos esforços da epistemologia, da filosofia social, da filosofia política e da teoria das ciências humanas. A noção de reconhecimento está bem caracterizada na dialética do senhor e do escravo: verdadeira "parábola da filosofia ocidental."[17] Como nos esclarece Lima Vaz, a parábola

17 LIMA VAZ. Henrique Cláudio de. *A formação do pensamento de Hegel.* São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 61

remete à dialética da liberdade no reconhecimento da razão entre a identidade do ser (senhor) e a sua inexorável passagem pelo outro como diferença de si (escravo), para finalmente conceber um terceiro, na identidade que nem é senhor, nem escravo, mas a suprassunção de ambos na identidade final que os sintetiza:

> Na representação metafórica dessa parábola, a subjetividade espiritual é sempre uma consciência-de-si, ou dupla consciência, nas quais uma delas é o senhor, que representa o estado lógico e permanente do sujeito, e a outra o escravo, que representa a existência empírica, e pois passageira do ser no mundo. Uma consciência representa o ser em si na autoidentidade infinita; a outra, o não-ser, no mundo da Natureza e da Cultura. Da dialética de ambas, que nem é identidade abstrata do senhor nem a não-identidade particular do escravo, resulta a síntese da identidade concreta da consciência que se faz saber absoluto ou razão na história.[18]

A teoria hegeliana da história seria, então, "a vida se humanizando pelo horizonte do autorreconhecimento no horizonte da consciência-de-si, continuamente aperfeiçoado, ainda que o bárbaro inventário de exploração, miséria e violência que a história empírica até hoje nos traz assinale acanhado processo civilizatório."[19] Aí se inscreve a parábola do senhor e do escravo, para significar a experiência inelutável do reconhecimento entre o ser da identidade e o não-ser da diferença, implicado necessariamente na dialética do sujeito em sua exteriorização natural, cultural ou histórica, da substancia de si (o Eu que é nós e vice-versa) que Hegel representa no embate inevitável entre a vida (ser) e a morte (não-ser no mundo)[20]. Ele é inevitável à formação do saber absoluto do conceito, a raiz do sentido da identidade e historicidade. Entretanto, não seria o ponto de vista

18 LIMA VAZ. *op.cit*. p. 62
19 Id. *Ibid*.
20 Id. *Ibid*.

do saber absoluto, na realidade, a articulação de todo o espectro das relações entre a consciência ou a subjetividade e seu objeto, mantendo presente, embora repensada, a relação necessária ao suje ito que é essencial na postura transcendental? Teria Hegel radicalizado a filosofia da subjetividade (subjetividade absolutizada), na medida em que articulou sua forma mais elevada e completa?

Há quem sustente que Hegel não conseguiu realizar seu objetivo de despotencialização da subjetividade na filosofia, e consequente perda de sua centralidade, porque permaneceu preso a uma perspectiva fundada na consciência. Isto é, "o ponto de referência central e único, para todo o seu programa filosófico é a relação consciência/sujeito e o objeto, sendo que o sujeito, ou subjetividade, é o núcleo absoluto de todas as considerações."[21] Seu projeto filosófico seria carecedor de semântica, vez que, nele, a filosofia da linguagem ocupa lugar secundário. Este fracasso, seja ele efetivo ou não, representou importante ponto de viragem (e pretensamente de superação) do projeto filosófico da modernidade. Nesse sentido, o projeto filosófico da pós-modernidade se funda e se desenvolve, precisamente, na pretensão de atribuir centralidade filosófica à linguagem e na ruptura radical com a pretensão de articulação do sentido do todo, consubstanciada na ideia de um sistema fechado, de sorte que a legitimação do saber deveria ser posta de outra forma.

Por outro lado, procura-se conciliar a perspectiva pós-metafísica de pretensa superação da modernidade como a árdua tarefa de resgate da crença na razão. Vista à luz da virada linguística na qual se inscreve o paradigma da Ética do Discurso de Habermas e Apel, o princípio moral (ou princípio de universalização) é aquele que vincula a validade das normas de ação à racionalidade do seu processo intersubjetivo de justificação, no qual todo e qualquer participante, isento de coação, poderia assentir como participante de discursos racionais. Assim, superando as insuficiências típicas do solipsismo da filosofia da consciência de matiz kantiana, o âmbito moral é reinterpretado no

21 PUNTEL. L, B. *A Fenomenologia do Espírito de Hegel e a Unidade de sua Filosofia: uma reavaliação sistemática. In:* Síntese, Revista de Filosofia, *V.* 36, n. 115 (2009) p. 243.

marco da intersubjetividade linguístico-pragmática, cuja tarefa é identificar e reconstruir as condições universais do entendimento e reconhecimento possível que, por sua vez, tem por meta a produção de um acordo cujo fim é a comunidade intersubjetiva de compreensão mútua, de saber compartido, de confiança recíproca e de concordância uns com outros, estruturado sob uma base normativa que ambos reconhecem.[22] Neste contexto, a Ética do Discurso assume a problemática da validade pela via da tematização das condições intranscendíveis de todo discurso humano e de todo conhecimento válido. Isto pressupõe a superação do paradigma solipsista da filosofia da consciência, assumindo os pressupostos da reviravolta lingístico-hermenêutico-pragmática do pensar, o que implica compreender a linguagem como medium intransponível de todo sentido e validade. O conhecimento humano se estabelece não mais na perspectiva da relação sujeito-objeto, mas como compreensão comunicativa e formação de consenso sobre algo, numa relação sujeito-sujeito. Isto é, como ação comunicativa intersubjetivamente mediada, na qual se busca o estabelecimento de entendimento e que se efetiva na medida em que os indivíduos levantam pretensões de validade para aquilo que dizem, as quais só podem ser satisfeitas argumentativamente. O discurso torna-se, assim, "a forma pública reflexivamente intransponível do pensar"[23], para o qual o critério racional do consenso se justifica não como consenso faticamente alcançado, mas como critério crítico-reflexivo necessário para se medir o sentido pragmático-universal da verdade.[24]

22 MOZELLI. Gustavo Sarti. *A relação entre Direito e Moral no marco etíco-discursivo do Estado Democrático de Direito: reflexões críticas a partir do debate entre Karl Otto-Apel e Jürgen Habermas.* Tese de Doutorado: UFMG, 2013. p. 10.

23 APEL, K.O. Die Vernunftfunktion der kommunikativen Rationalität. Zum Verhältnis von konsensual- kommunikativer Rationalität, strategischer Rationalität und Systemrationalität. *In:* APEL, K.O. *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten.* Frankfurt am Ma*in:* Suhrkaamp, 1996, p. 19.

24 MOZELLI, Gustavo S. *A Teoria Crítica da Sociedade em Habermas e o problema da relação entre direito e moral.* Belo Horizonte: D'Plácido, 2017, p. 49-50. O problema da verdade se mostra, ao longo da história do pensamento ocidental, como questão filosófica tormentosa e de difícil trato. No pensamento de Habermas não é diferente. Em texto de 1973, cujo título é *Wirklichkeit und reflexion,* o autor dedica-se especificamente ao

Mas estaria, aí, resolvido o enigma moderno da subjetividade? Estariam definitivamente superadas e resolvidas as contradições e influxos da modernidade no destino da assim chamada "pós-modernidade"? Não estariam tais contradições enganosamente superadas nos discursos filosóficos de relativização, mas vivas nas práticas políticas e sociais contemporâneas, que como aponta a Ética do Discurso, são carecedoras de um horizonte de universalização? Estaria, o fracassado projeto da Modernidade, apenas inacabado, como pensa Habermas, ou destruído, como pensa Lyotard, o que pode ser demonstrado por diversas formas e com muitos nomes, sendo o de Auschwitz o mais emblemático deles? De que forma o embate entre potencialização e despotencialização da subjetividade se projetou na historia, determinando (ou não) o destino trágico da pós-modernidade?

A própria teoria do Direito, ao longo dos séculos XIX e XX, não ficou imune às crises por que passou o status e o Estado moderno, enquanto instituição. A busca pela depuração da ciência do Direito e do Estado, levada a cabo pelos movimentos positivistas, orientados pela necessidade de reafirmar critérios de objetividade e segurança jurídica, passaram a sustentar a inexistência de uma relação necessária entre Direito, Moral e Justiça, visto que as noções de Justiça e Moral seriam relativas, mutáveis no tempo e sem força política para se impor contra a vontade de quem cria as normas jurídicas. Os resultados da

tema, em abordagem ampla que pretende analisar a questão a partir do debate com as diversas teorias da verdade, em especial às teorias da verdade como correspondência e a teoria consensual da verdade. Em defesa de uma teoria consensual da verdade, Habermas entende que a ideia de verdade só pode desenvolver-se por referência ao desempenho discursivo de pretensões de validade, pois a verdade não é uma propriedade das informações, mas dos enunciados; não se mede pela probabilidade de cumprimento de prognósticos, mas pela possibilidade ou não de fundamentação discursiva das pretensões de validade das afirmações. HABERMAS, Jürgen. *Teorias de la verdade*. *In: Teoria de la accíon comunicativa*: complementos y estudios prévios. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Catedra, 2011, p. 120. Nesse sentido, a verdade de uma proposição significa a promessa de alcançar um consenso racional sobre o dito. *Id. Ibid.* p. 121. Enquanto pretensão discursiva de validade, a verdade só se funda na experiência de forma mediata. As experiências se apresentam com pretensão de objetividade; mas esta não é idêntica à verdade do enunciado correspondente. Isto porque a objetividade de uma experiência não assegura a verdade da correspondente afirmação, mas apenas a identidade de uma experiência na diversidade de suas possíveis interpretações. *Id. Ibid* p. 133-134.

absolutização do relativismo e do positivismo cientificista marcaram de forma indelével a pós-modernidade, por meio da barbárie, dos horrores e atrocidades do totalitarismo, "concebido como projeto político e industrial"[25]. É exatamente aí, "no momento em que seres humanos se tornam supérfluos e descartáveis, no momento em que vige a lógica da destruição, em que a crueldade abole o valor da pessoa humana"[26], que emerge insepulto o legado moderno da autonomia e dignidade do sujeito de razão universal: "torna-se necessária a reconstrução dos direitos humanos, como paradigma ético capaz de restaurar a lógica do razoável."[27] As teorias do Direito e do Estado, o sistema de proteção internacional dos direitos humanos e a consequente consolidação do Direito Internacional dos Direitos Humanos, resgataram o valor da pessoa humana como valor e fonte do direito, reconstruindo-o como referencial e paradigma ético que reaproxime o Direito da Moral. Nesse cenário, o maior direito passa a ser o direito a ser sujeito de direitos.

Entretanto, a absorção da dialética trágica entre modernidade e pós-modernidade pelas instancias normativas do Direito e do Estado, também expressa na relação entre subjetividade e intersubjetividade, pluralidade e universalidade, razão e barbárie, parece replicar o deficit político do qual padece a universalização moderna da norma moral e do sujeito autônomo e universal de razão. A "perda de sua relação com a pessoa de que se fala, com o eu-tu da interlocução, com a identidade de uma pessoa histórica, com o si da responsabilidade"[28], revela-se, novamente, na carência, fragilidade e (in)determinação da subjetividade. Ante à ausência de uma efetiva politização dos direitos humanos, "o espírito se torna aqui um aparelho de dominação e de automanipulação, marcado por uma tendência à uniformização

25 SACHS. Ignacy. O desenvolvimento enquanto apropriação dos direitos humanos. *Estudos Avançados*, 12 (33), p.149.

26 PIOVESAN. Flávia. *Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional.* 7 ed. São Paulo: Saraiva, 2006. p. 116.

27 Id. *Ibid*.

28 RICOEUR. Paul. *O si-mesmo como outro*. Tradução: Ivone C. Benedetti. São Pualo: WMF Martins Fontes, 2014. p. XXIV.

e à glorificação, submetendo a situação concreta a estratégias de dominação."[29] Assim, o discurso dos direitos humanos parece se traduzir em discurso político de dominação e perpetuação dos interesses políticos e econômicos dominantes. Nas palavras de Zizek, "o que os direitos humanos das vítimas de sofrimentos do terceiro mundo, nos discursos predominantes, efetivamente significa é o direito das potências ocidentais intervirem politicamente, economicamente, culturalmente e militarmente nos países de terceiro mundo que escolherem, em nome da defesa dos direitos humanos."[30] A pergunta que se coloca frente à despolitizada politica de direitos humanos enquanto ideologia, por exemplo, de intervencionismo militar a serviço de fins políticos e econômicos específicos é: que tipo de politização aqueles que intervêm em favor dos direitos humanos estabelecem contra as forças às quais se opõem? Eles representam uma formulação diferente da justiça ou eles estão em oposição ao projeto de justiça coletiva? Seriam os direitos humanos uma universalidade ideológica falsa, que mascara e legitima uma política concreta do imperialismo ocidental?[31]

O dilema atual das relações internacionais, sobretudo no âmbito da União Europeia, parece reforçar a pertinência da reflexão. Diante da eventual incapacidade de um Estado em fornecer as condições mínimas que assegurem a existência digna, seja em razão de guerras, de miserabilidade e falência econômica dos Estados Nacionais, ou de eventos climáticos extremos que tornem insustentável a permanência de grupos de pessoas em determinas regiões, ocasionando migrações e busca de refúgio em outros Estados Nacionais, ou demandando ajudas humanitárias e econômicas internacionais, como fazer para distribuir os ônus sociais, políticos, econômicos e ambientais desses impactos (redistribuição geográfica de grupos populacionais) sem colocar em risco a possibilidade de uma gestão sustentável de um país ou região em benefício de outros, que por razões eventuais e

29 ADORNO, HORKEHEIMER. *op.cit* p. 53.

30 ZIZEK. Slavoj. *Against Human Rights*. New Left Review 34. July Aug 2005. p. 126.

31 *Id. Ibid.* p. 128-129.

aleatórias, não se encontram na zona direta de amortecimento de tais impactos? A simples questão da proximidade geográfica ou a pertença a determinada região ou grupo econômico seria suficiente para justificar a assunção da responsabilidade por um determinado Estado ou grupo de Estados, que arcaria com os ônus dessa contingências transindividuais, colocando em risco a suas próprias políticas internas de garantia do desenvolvimento sustentável? Como sopesar a responsabilidade histórica das potências ocidentais? A atual crise política global estaria travestindo em retórica sofistica o discurso dos direitos humanos ou desvelando seu verdadeiro significado?[32]

Seria, então, o humanismo, presentificado no discurso dos direitos humanos, uma "maneira relativamente astuta de perpetuar o pensamento ocidental sob a sombra de certa teologia que não tem coragem de dizer seu nome"[33] e que se realiza " sob a forma invertida da animalidade distorcida, da brutalidade animalesca contra a animalidade"[34]?

32 A problemática política da construção e afirmação da ideia de direitos humanos não se restringe ao âmbito das relações internacionais. Os próprios discursos nacionais justiça, produzidos em razão de conflitos nas relações jurídicas privadas, refletem o dilema. Neste sentido, para bem ilustrar a questão vele uma anedota, trágica, não fosse ela apenas uma mera nota de rodapé que bem ilustra a lógica do Direito atual: como um exemplo, dentre vários julgados dos diversos sistemas jurídico-constitucionais das democracias ocidentais, reprodutores e institucionalizadores da dignidade humana como valor absoluto da ordem jurídico-política, vale destacar o célebre caso do "arremesso de anões". Trata-se de importante precedente da jurisprudência francesa, cuidando de um jogo no qual anões eram lançados à distância, com o auxílio de um canhão de pressão. Ora não estaria subjacente à decisão, que privou os anões do trabalho, uma espécie de "sanitarismo" das relações político-sociais, institucionalizado por via jurídica, mais comprometido com a dimensão normativa dos direitos humanos do que propriamente com seu caráter crítico-emancipatório, isto é, político? O fato de os anões terem ingressado na lide como litisconsortes dos empregadores, objetivando assegurar o emprego e o direito de serem arremessados, não indicaria uma desconexão subversiva entre as instancias da validade e da facticidade? De que adianta garantir aos anões o "*status* dignificante" de não serem "objeto de arremessos", mas descurar das necessárias políticas de inclusão social e no mercado de trabalho, que garantam as condições mínimas de subsistência, em um paradigma econômico-social que funcionaliza e reifica as relações interpessoais?

33 SAFATLE, Vladimir. *Grande hotel abismo:por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012. p. 226.

34 *Id. Ibid.* p. 231

Para melhor explicitar o dilema trágico que se nos apresenta, uma breve incursão poética se faz necessária e honesta, posto que fora ela um dos fundamentos que moveram o interesse pelo presente itinerário de reflexão. Neste sentido, encontrei na obra de Szymborska, palavras poéticas, que mais do que quaisquer outras, justificam o que aqui se pretende. "Prefiro-me gostando das pessoas do que amando a humanidade", enuncia ela em seu poema "Possibilidades". Qual seria o abismo poético, talvez por isso real, que justificaria tal cisão entre conceitos que se pretendem tao interdependentes? A resposta poética talvez se encontre em outro de seus poemas, porque escancara o quão esvaziado de crítica pode ser o conceito de humanidade:

Primeira foto de Hitler

E quem é essa gracinha de tip-top?
É o Adolfinho, filho do casal Hitler!
Será que vai se tornar um doutor em direito?
Ou um tenor da ópera de Viena?
De quem é essa mãozinha, essa orelhinha, esse olhinho, esse narizinho?
De quem essa barriguinha cheia de leite, ainda não sabemos:
de um tipógrafo, padre, médico, mercador?
Quais caminhos percorrerão estas pernocas, quais?
Irão para o jardinzinho, a escola, o escritório, o casório com a filha do burgomestre?
Anjinho, pimpolho, docinho de coco, raiozinho de sol,
quando chegou ao mundo um ano atrás,
não faltaram sinais na terra nem no céu:
gerânios na janela, um sol primaveril,
a música de um realejo no portão,
votos de bom augúrio envoltos em papel crepom rosa.
Pouco antes do parto, o sonho profético da mãe:
sonhar com uma pomba - sinal de boas novas,
se for pega - vem uma visita muito esperada.

> Toc, toc, quem é, é o coraçãozinho do Adolfinho que bate.
> Fralda, babador, chupeta, chocalho,
> O menino, com a graça de Deus e bate na madeira, é sadio.
> parecido com os pais, com um gatinho na cestinha,
> com os bebês de todos os outros álbuns de família.
> Não, não vai chorar agora,
> o fotógrafo atrás do pano preto vai fazer um clique.
> Ateliê Klinger, Grabenstrasse Braunau.
> E Braunau é uma cidade pequena, mas respeitada,
> firmas sólidas, vizinhos honestos,
> cheiro de massa de pão e de sabão cinzento.
> Não se ouve o ladrar dos cães nem os passos do destino.
> Um professor de história afrouxa o colarinho e boceja sobre os cadernos.[35]

O paradoxo da cisão oculta, emerge, pois, em poesia, que escancara a nós uma outra foto de Hitler, e de tudo o que ele para nós representa, ao nos lembrar da humanidade da sua pessoa. Talvez por isso, ao final, em retumbante ironia, o poema termine com o bocejar de um professor de história sobre os cadernos...

Também Zizek reconhece o paradoxo dos direitos humanos universais mas reconhece que "no momento em que tentamos conceber o direito político dos cidadãos sem fazer referência aos direitos humanos universais e meta-políticos o que se perde é a política em si mesma."[36]

O paradoxo se perpetua e se se irradia, na medida em que o movimento contemporâneo de mundialização da questão humana reforça a questão da universalização, até mesmo no aspecto factual. Os avanços nos campos do desenvolvimentismo tecnológico, científico e, consequentemente econômico, forjaram terreno fértil

35 PRZYBYCIEN, Regina. *Wislawa Szymborska [poemas].* São Paulo: Companhia das Letras, 2011. P.73.

36 ZIZEK. Slavoj. *Against Human Rights*. New Left Review 34. July Aug 2005. p. 131.

e indispensável para a atual projeção da "questão humana" a níveis globais, naquilo que, intuitivamente, se convencionou chamar "globalização". Paradoxalmente[37], os movimentos que levaram à crise da metafísica e da validade de seus juízos filosóficos universais, estão inegavelmente implicados no processo histórico que tem como um de seus mais expressivos resultados a atual universalização da facticidade existencial, expressa na interdependência global dos fatores de produção e de mercado e naquilo que Ulrich Beck denominou "mundialização dos problemas"[38]. Isto faz com que os povos das diferentes culturas e nações se sintam interpelados, diante do horizonte compartilhado de desafios e perigos a assumirem uma responsabilidade moral comum frente às questões de coexistência e sustentabilidade, na articulação de um projeto de futuro que tem por base os grandes desafios e objetivos de uma sociedade que se faz planetária.

Assim, problemas atuais que presentam o paradigma transnacional e global, como a fome e a miséria que conduz à morte de um número cada vem maior de pessoas, a contínua violação da dignidade humana, sobretudo nos Estados ainda não de direito, o problema do terrorismo internacional, o desafio político das migrações por fatores políticos e ambientais, o crescente desemprego e disparidade na distribuição de renda e riquezas a nível global, a ameaça à viabilidade futura da humanidade pelo desequilíbrio ecológico e em razão do risco de uma guerra nuclear, não têm como contornos

37 Este mesmo paradoxo é apontado por Karl Otto-Apel, em outros termos, ao analisar o problema da fundamentação racional da ética na era da ciência. Isto porque, segundo ele, de um lado, a carência de uma ética universal, vinculadora para toda a sociedade humana, nunca foi tão premente como em nossa era, que se constitui numa civilização unitária, em função das consequências tecnológicas promovidas pela ciência. De outro lado, a tarefa filosófica de uma fundamentação racional de uma ética universal jamais parece ter sido tão complexa, e mesmo sem perspectiva, do que na idade da ciência. Isto porque a ideia de validez intersubjetiva é, nesta era, igualmente prejudicada pela ciência: a saber, pela ideia científica da "objetividade" normativamente neutra ou isenta de valoração. APEL, Karl-Otto. *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. In:* Transformation der Philosophie, Band II. Frankfurt am Ma*in:* Suhrkamp Verlag, 4ªed, 1988. p. 358-359.

38 BECK, Ulrich. *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus - Antworten auf Globalisierung*. Frankfurt am Ma*in:* Suhrkamp Verlag, 1997. p. 29-39.

geopolíticos aspectos econômicos, políticos, sociais e ambientais locais, circunscritos à certo e determinado espaço territorial ou estado nacional. Eles refletem importante questão político-filosófica de fundo, expressa na ideia de "desterritorialização" dos espaços político e social.[39] Nesta perspectiva, proximidade geográfica e social não mais coincidem, isto porque o espaço da sociedade, sobretudo nos aspectos político e econômico, não é mais limitado pela presença num lugar. A comunidade nacional, na experiência da globalização, perde suas fronteiras na direção de uma "comunidade universal de ausentes"[40].

Ora, uma das características fundamentais do contexto global de desterritorialização social e política da sociedade, é justamente a substituição (ou o risco de substituição) da política pelo mercado na condução dos processos sociais, o que, reflexamente, funcionaliza as relações sociais e faz da globalização não só uma questão política, mas também, um desafio ético. Neste sentido, "globalização significa politização" na medida em que o aparecimento da globalização permite aos empresários e suas associações a reconquista e a disponibilidade do poder de negociação que havia sido politicamente e socialmente domesticado pelo Estado capitalista democraticamente organizado.[41]Isto porque, segundo Beck:

> A globalização viabilizou algo que talvez ja fosse latente no capitalismo, mas ainda permanecia oculto no seu estágio de submissão ao Estado democrático do bem-estar social, a saber: que pertence às empresas, especialmente àquelas que atuam globalmente, não apenas um papel central na condução da economia, mas da própria sociedade como um todo, ainda que seja apenas pelo fato de que podem privar a sociedade de seus recursos materiais (capital, impostos, trabalho).[42]

39 BECK, Ulrich. *Wie wird Demokratie im Zeitalter der Globalisierung möglich? In:* BECK, Ulrich (org.) Politik und Globalisierung. Frankfurt am Main, 1998. p. 12-13.

40 Id. *Ibid*.

41 BECK, Ulrich. *Was ist Globalisierung? op. cit*. p. 16-17.

42 BECK, Ulrich. *Was ist Globalisierung? op. cit*. p. 16-17.

Novamente a questão da universalidade emerge em evidência. Como já dissemos, este dilema trágico da atualidade não nos parece mera contingência aleatória da história. Ele denota e ressoa como decorrência dos desdobramentos e problemas, ainda não superados, do projeto filosófico-político da modernidade que engloba a questão da universalidade, o problema da subjetividade e consequentemente o desafio de se pensar uma teoria da sociedade que de conta dos desafios e contradições forjados sob os pilares da Aufklärung.

Nesse sentido, é preciso descobrir: Em que termos é possível, atualmente, propor uma teoria do reconhecimento como fundamento de uma teoria da justiça e de uma teoria da sociedade que responda aos desafios contemporâneos da pluralidade dos discursos de razão, da reificação das relações de respeito mútuo, cidadania e pertencimento político? Em que medida a história e a cultura ocidentais e os caminhos por elas tomados, no sentido da maximização da cultura da razão, por um lado nos impõe tais desafios mas por outro oculta o sentido profundo dos déficits forjados no esteio desta mesma cultura que, tragicamente, parece a todo tempo apontar para a falência e autodestruição do projeto de uma cultura da razão?

Certamente pode-se contrapor, nas palavras de Carlos Roberto Drawin, a "luta por reconhecimento" ao avanço triunfante da ciência na dominação da natureza mostrando como a subjugação técnica do determinismo da natureza retroage na sociedade como cerceamento da soberania da comunidade e da terrível impressão de que nada podemos fazer quanto ao inexorável curso das coisas. Perdemos em cidadania o que ganhamos em termos de progresso técnico e científico. No entanto, quando sublinhamos o reconhecimento como resultado da luta não estaríamos nos enredando na hybris da razão prática? Não estaríamos negligenciando o equívoco ou o desconhecimento subterrâneo a erodir todas as possibilidades de reconhecimento? Não estaríamos perdendo, em nosso fervor pela liberdade, os ensinamentos da tragédia? Por outro lado, o reconhecimento do trágico da ação cravado no coração de todo reconhecimento não nos

lançaria no desânimo e na inação? Não seria uma forma de sabotar o difícil empenho na construção de uma teoria crítica da sociedade?[43]

Neste ponto, o giro da teoria crítica no sentido de uma teoria do reconhecimento, proposto por Axel Honneth, nos parece particularmente interessante por tentar superar a distância que existe entre os princípios normativos da justiça e a análise das patologias sociais decorrentes das violações das relações de reconhecimento recíproco, que, segundo ele, formam as estruturas intersubjetivas necessárias à formação e ao exercício da autonomia pessoal.[44]

No entanto, há um déficit político na abordagem de Honneth, uma vez que a gramática da justiça não pode ser simplesmente antecipada em discussões teóricas sobre liberdade pessoal, igualdade e solidariedade social, mas sim ela mesma precisa também ser reconstruída na perspectiva das reivindicações concretas feitas pelas pessoas nos diferentes tipos de conflito. Uma alternativa seria investigar a ideia de justiça a partir de um contexto de razão prática incorporado em diferentes contextos de justiça, isto é, mediado histórica e sociologicamente pelos desdobramento dos conflitos nas esferas públicas das sociedades modernas, perspectiva esta que nos parece ter sido explorada, não sem críticas, pela filosofia de Jürgen Habermas e Karl Otto-Apel. Seria, entretanto, suficiente, para a reintegração dos aspectos normativos e políticos do Direito?

Ao que nos parece, o desafio de reintegração das dimensões normativa e política demanda, ainda, a investigação crítica de um possível aspecto mais profundo desse déficit, qual seja, a compreensão de que a Ideia de justiça não é expressão da dimensão técnico-normativa do Direito, ainda que institucionalizada e travestida em ares de politicidade. Ela carece de urgente e autentica repolitização.

43 DRAWIN. Carlos Roberto. *O estatuto filosófico do reconhecimento em Ricoeur.* Texto não publicado e restrito à circulação interna no âmbito do Colóquio Filosófico sobre Ética e Reconhecimento, ocorrido na FAJE, Belo Horizonte, outubro de 2015.

44 HONNETH. Axel. Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. Tradução: Luiz Sérgio Repa. São Paulo: Editora 34, 2009.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, T.W. HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

APEL, Karl Otto. Transformation der Philosophie, Band II. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 4ªed, 1988.

BECK, Ulrich. Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus - Antworten auf Globalisierung. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997.

Wie wird Demokratie im Zeitalter der Globalisierung möglich? In: BEC K, Ulrich (org.) Politik und Globalisierung. Frankfurt am Main, 1998.

COURTINE, Jean-François. A tragédia e o tempo da história. Trad. Heloísa B. S. Rocha. São Paulo: Editora 34, 2006.

DRAWIN. Carlos Roberto. O estatuto filosófico do reconhecimento em Ricoeur. Texto não publicado e restrito à circulação interna no âmbito do Colóquio Filosófico sobre Ética e Reconhecimento, ocorrido na FAJE, Belo Horizonte, em outubro de 2015.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la accíon comunicativa*: complementos y estudios prévios. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Catedra, 2011.

HERRERO, Francisco Javier. O "E thos"Atual e a Ética. In Revista Síntese, Belo Horizonte, v. 31, n. 100, 2004.

HONNETH, Axel. Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais. Tradução: Luiz Sérgio Repa. São Paulo: Editora 34, 2009.

HUSSERL. Edmund. A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica. trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

KANT. Immanuel. O Que é o Iluminismo? In: KANT. A paz perpétua e outros opúsculos. Lisboa: Edições 70, 2013.

MOZELLI. Gustavo Sarti. *A Teoria Crítica da Sociedade em Habermas e o problema da relação entre direito e moral.* Belo Horizonte: D'Plácido, 2017.

NIETZSCHE. Friedrich. *Die Geburt der Tragödie*. Stuttgart: Reclam, 2015.

OLIVEIRA. Manfredo Araújo de. *Antropologia filosófica contemporânea*: subjetividade e inversão teórica. São Paulo: Paulus, 2012.

PIOVESAN. Flávia. *Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional.* 7 ed. São Paulo: Saraiva, 2006.

PRZYBYCIEN, Regina. Wislawa Szymborska [poemas]. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

PUNTEL. L, B. *A Fenomenologia do Espírito de Hegel e a Unidade de sua Filosofia: uma reavaliação sistemática. In*: Síntese, Revista de Filosofia, V. 36, n. 115 (2009)

RICOEUR. Paul. *O si-mesmo como outro*. Tradução: Ivone C. Benedetti. São Pualo: WMF Martins Fontes, 2014.

RITTER, Joachim. GRÜNDER, Karlfried. GABRIEL, Gottfried. *Historiches Wörterbuch der Philosophie*. Band 1-13. Basel/Stuttgart: Schwabe AG Verlag.

SACHS. Ignacy. O desenvolvimento enquanto apropriação dos direitos humanos. *Estudos Avançados*, 12 (33).

SAFATLE, Vladimir. *Grande hotel abismo:por uma reconstrução da teoria do reconhecimento.* São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

THIBODEAU, Martin. *Hegel et la tragédie grecque.* Presses Universitaires de Rennes, 2011.

VAZ. Henrique Cláudio de Lima. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

WEBER, Max. Wirtschaft und Gesellschaft, Colonia: ed. J. Winckelmann, 1964.

ZIZEK. Slavoj. *Against Human Rights.* New Left Review 34. July Aug 2005.

17. A SUPERAÇÃO DA DIALÉTICA DE HEGEL POR GADAMER[1]

RICARDO HENRIQUE CARVALHO SALGADO[2]

As ciências do espírito, para Gadamer, estariam ligadas ao método indutivo, trazendo apenas constatações de regularidades como defendia Hume. Aqui já se nota uma diferenciação entre o pensamento de Gadamer e Hegel, sendo que Hegel jamais aceitaria mera ideia de indução em qualquer pensamento científico.

Com base nisso, Gadamer percebe que somente pela compreensibilidade (que nunca foi objeto de estudo hegeliano) de seus fatos é que se pode falar em ciências do espírito. Isso fica nítido nas palavras do autor.

> O caso individual não serve simplesmente para confirmar uma legalidade, a partir da qual seja possível, numa reversão prática fazer previsões. Mais do que isso, seu ideal é compreender o próprio fenômeno na sua concreção singular e histórica. Nesse particular, pode influir ainda quanta experiência genérica se quiser: o objetivo não é confirmar nem ampliar essas experiências genéricas, para se chegar ao conhecimento de uma lei, ou seja, como é que, afinal, se desenvolvem os homens, os povos, este povo, este estado e o que ele se tomou - dito genericamente: como pode ter acontecido que agora é assim[3].

Com isso, Gadamer vai diferenciar a indução das ciências do espírito do processo indutivo das ciências naturais, uma vez que nas

1 O presente texto está baseado no capítulo 2 do livro intitulado *a Fundamentação da Ciência Hermenêutica em Kant.*

2 Doutor e Mestre em Filosofia do Direito pela UFMG. Professor Associado da FDUFMG.

3 GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 41.

primeiras haveria a necessidade de uma vinculação direta da prática da indução com uma espécie de "condição psicológica especial".

Segundo Gadamer,

> [...] ela exige uma espécie de senso de tato e, para isso, necessita de aptidões espirituais de outra espécie, por exemplo, riqueza de memória e prevalência de autoridades; contra o que, conclui autoconsciente do cientista da natureza repousa totalmente na utilização da própria compreensão[4].

Gadamer ainda apresenta outra diferenciação entre o método das ciências naturais e o método das ciências do espírito, ideia ligada diretamente à necessidade de preconceitos na metodologia das ciências do espírito. Também vemos nessa definição uma similitude muito grande entre a ideia deste "senso de tato", "memória", ou "dessas aptidões de outra espécie" com o que é apresentado pelos romanos por meio dos cânones, aqui claramente descrito o cânone da consonância[5]. Pode-se dizer que o cânone da consonância corresponde ao que chamamos hoje de base de conhecimento, uma vez que, já em Roma, era nítida a necessidade de um conhecimento anterior para a realização do verdadeiro sentido do objeto a ser interpretado - a norma jurídica. Gadamer deixa mais uma vez em evidência a necessidade de se ter um processo compreensivo para que se obtenha um resultado satisfatório. Sobre a necessidade dos preconceitos, o próprio Gadamer diz:

> A reflexão hermenêutica teve que elaborar assim uma teoria dos preconceitos que, sem menosprezar o sentido de crítica de todos os preconceitos que ameaçam o conhecimento, faz justiça ao sentido

4 GADAMER, *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica,* p. 42.

5 Cf. BETTI, Emilio. *Teoria generalle delia iníerpretazione.* 2. ed. Milano: Giuffrè, 1990. p. 317 *et seq*.

> produtivo da compreensão prévia, que é premissa de toda compreensão[6].

É a partir da compreensão que Gadamer começa a admitir qualquer que seja o pensamento científico, primeiramente para as ciências do espírito, e em um segundo momento para o pensamento filosófico propriamente dito.

Gadamer passa a estudar o processo de formação[7] do homem como a única forma de tornar possível a existência das ciências do espírito e posteriormente a própria Filosofia. Evidente que esse processo estaria diretamente ligado à própria cultura. Para Gadamer, a formação do homem estaria vinculada à criação da cultura de um povo.

Então, se primeiramente se entender formação como cultura, ou seja, aquilo que faz com que o homem se eleve rumo à humanidade, mesmo sem utilizar essa terminologia, sua ideia aqui estaria contida na visão kantiana e hegeliana. Formar-se é um mero ato de liberdade do sujeito. Já segundo Hegel, partindo de Kant, formar-se seria como um dever para consigo mesmo.

Da mesma forma, expõe Gadamer:

> De fato, Hegel elaborou de maneira mais nítida, o que é formação. [...] Foi ele também que viu que a filosofia 'tem na formação, a condição de sua existência', e nós acrescentamos: com ela também as ciências do espírito. Porque o ser do espírito está vinculado essencialmente com a ideia de formação. [...] O que Hegel denomina de natureza formal da formação, repousa na sua universalidade. Do conceito de elevação à universalidade Hegel

6 GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 505. É bom ressaltar que, com essa citação, Gadamer já mostra concordar com a ideia de que um conhecimento prévio (adquirido historicamente) é fundamento para a realização de um processo interpretativo.

7 Também relacionada à cultura é o verbete referente à formação, presente em: ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de filosofia. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

> consegue entender numa unidade o que sua época entendia por formação. Elevação à universalidade não é, p. ex., ver-se restringido pela formação teórica e não significa, de forma alguma, apenas um comportamento teórico em oposição a um prático, mas cobre o todo da determinação da essência da racionalidade humana. É da essência universal da formação humana tornar-se um ser espiritual, no sentido universal. [...]. A formação como elevação à universalidade é, pois, uma tarefa humana[8].

Da mesma forma que todos os outros autores que tratam do conceito de formação, nota-se o caráter totalmente humanístico que este recebe. Autores como Platão, Hegel Kant, Gadamer somente percebem a possibilidade de uma formação do ser humano fora da natureza ou, como dito, no mundo da cultura. A formação não se dá naturalmente, mas, sim, por meio de um processo cultural, histórico e social, vivido pelo homem.

No campo da natureza não ocorre nunca a formação; o que se apresenta ali é "mera transformação". Lembramos aqui até mesmo a famosa frase de Lavoisier: "Na natureza nada se perde, nada se cria, tudo se transforma".

Entretanto, é importante ressaltar que formação não pode ser entendida como mero aprender, mas, sim, teria como característica fundamental:

> Manter-se aberto para o diferente, para os outros pontos de vistas mais universais. [...] A consciência formada suplanta cada um dos sentidos naturais, somente na medida em que cada qual esteja restrito a uma determinada esfera. Ela mesma ocupa-se em todas as direções. E um sentido universal[9].

8 GADAMER, *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica,* p. 51.
9 GADAMER, *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica,* p. 58.

Após apresentar uma breve visão sobre o conceito de formação, cabe-nos descrever como é possível a compreensão e, portanto, a própria ciência do espírito. Em outras palavras, como é possível a existência de uma consciência histórico-efeitual, a partir de um formar-se, que será fundamental para a possibilidade de um pensamento compreensivo. Nas palavras do próprio autor, "devemos perguntar agora como se dá aqui a unidade de saber e efeito" [10], conhecer e existir, real e racional.

Na busca a essa resposta, além da formação ou, melhor, conjuntamente a ela, outro conceito importante trazido por Gadamer é o de fusão dos horizontes. Pode-se, de maneira muito sucinta, explicar a fusão dos horizontes como a síntese de dois momentos culturais diferentes: o do intérprete, que se apresentará com base em seus preconceitos, e o daquilo de que se busca um novo sentido. Há, portanto, um movimento histórico dialético no processo de fusão dos horizontes, uma necessidade da formação no processo de compreensão, já há aqui uma busca pela totalidade do real. A importância dessa fusão dos horizontes na filosofia de Gadamer fica claramente demonstrada nas palavras do próprio autor: "Nela fundam-se, antes, os horizontes do passado e do presente num constante movimento, como o que constitui a essência da compreensão" [11]. Gadamer passa, então, ao estudo da visão dialética que permitiria a fusão dos horizontes.

Cabe agora, portanto, tentar superar a perfeição especulativa, ontológica e conceitual do idealismo na dialética absoluta de Hegel[12], que busca por um coneito totalizante uma verdade absoluta. O que não ocorre no processo de fusão dos horizontes, que mesmo apresentando uma síntese, não pode, como deseja a filosofia hegeliana, descrever uma verdade absoluta, já que o conhecimento adquirido pelo processo

10 GADAMER, *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica,* p. 505.

11 GADAMER, *Verdade e método II,* p. 508.

12 Diz-se especulativa a filosofia hegeliana, uma vez que a mesma busca uma reflexão do pensamento sobre ele mesmo, como se colocassem um espelho (speculum) diante do pensar (cf. HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995. p. 162 *et seq*.).

de formar-se do intérprete é parte do processo, gerando efeitos em seu próprio ser. Nas palavras de Gadamer,

> [...] o que nos importa neste momento é pensar a consciência da história efeitual da maneira que na consciência do efeito a imediatez e superioridade da obra volte a se dissolver numa realidade reflexiva; e com isso, pensar numa realidade capaz de pôr limites à onipotência da reflexão. Este era justamente o ponto contra o qual se dirigia a crítica a Hegel e no qual, na verdade, o princípio da filosofia da reflexão continuou afirmando sua superioridade face a todos os seus críticos[13].

Sobre o termo filosofia da reflexão, Gadamer explica que ele foi formulado por Hegel em oposição a Jacobi, Kant e Fichte, uma vez que ele acredita que apenas sua filosofia especulativa (ver nota acima) foi capaz de alcançar a unidade na pluralidade e a permanência na mudança. Para Hegel, a filosofia da reflexão é tão-somente um pensamento que reconhece a oposição que se desenvolve da realidade, sem conseguir superá-la por mediação(ela apenas não é suficiente), a partir de sua original unidade[14].

Gadamer vai colocar em xeque a argumentação utilizada pelo modelo da reflexão[15], que traz consigo uma dúvida no que se refere à verdade conseguida mediante a reflexão, já que a única coisa que se consegue por meio desse tipo de argumentação será mera pretensão de verdade do argumento formal em geral.[16]

13 GADAMER, *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica,* p. 507.

14 Cf. GADAMER, *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica,* p. 505.

15 INWOOD, Michael. *Dicionário de Hegel.* Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar 1997. p. 278 *et seq*. O autor traz no verbete "Reflexão" a utilização da palavra como método filosófico.

16 Cf. GADAMER, *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica,* p. 505.

Mas qual o motivo de se ter de refutar ou até mesmo ultrapassar a filosofia especulativa hegeliana?

A filosofia especulativa preconiza a razão pela razão. Hegel conseguirá isso mediante a elaboração da dialética da reflexão, colocando-a como uma automediação total da razão, elevando-se acima do pensamento sofístico (acima do formalismo argumentativo).

Dessa maneira, Gadamer também concordará com Hegel no que se refere à insuficiência da argumentação mítica no campo da filosofia[17]. Porém, em *Verdade e Método II,* Gadamer evidencia a importância da retórica como forma de sociabilização das ciências[18].

É exatamente por isso que Hegel toma um papel de suma Importância para o problema da hermenêutica, já que sua filosofia do espírito pretende, ou seja, quer trazer uma ideia da dimensão histórica, na qual, como Gadamer mesmo diz, é onde se implantam todas raízes do problema hermenêutico.

A importância de Hegel no pensamento ocidental é colocada por Gadamer, uma vez que ele vislumbra na filosofia idealista um estudo sobre a história, que é um dos fundamentos para o pensamento hermenêutico gadameriano. Como o próprio Gadamer expõe:

> A hermenêutica encontra aqui seu caso exemplar, uma vez que na estrutura circular da compreensão se retrata também a mediação entre a história e o presente. Essa mediação precede todo distanciamento e estranhamento históricos. A pertença do intérprete a seu 'texto', como a pertença do destino humano a sua história, é evidentemente uma relação hermenêutica fundamental que não se pode eliminar, com belas sentenças, como acientíficas. Deve-se assumi-la conscientemente

17 Cf. GADAMER, *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica,* p. 511.

18 Cf. GADAMER, *Verdade e método II*, p. 276.

> como a única atitude adequada à cientificidade do conhecimento[19].

Gadamer então vê em Hegel a experiência como tarefa hermenêutica, ou seja, como a tarefa histórica do espírito, uma vez que é por ela que passa a "consciência em seu caminho para a ciência" [20], ou seja, é por meio de experiências que o espírito consegue se desenvolver até chegar ao conhecimento científico e, consequentemente, ao saber absoluto. Essa visão é reafirmada ao lembrarmos que o verdadeiro nome da *Fenomenologia do Espírito* seria Ciência da Experiência da Consciência, em que a experiência chegaria ao espírito por meio da história, e se revelaria como absoluto. A hermenêutica estará, portanto, relacionada diretamente com o problema da experiência. Gadamer deixa de forma clara o seu pensamento na seguinte passagem:

> O espírito orientado para o conhecimento de si mesmo, vê-se dividido com o positivo que lhe aparece como estranho, e tem de aprender a reconciliar-se com ele, reconhecendo-o como próprio e familiar. Resolvendo a dureza da positividade, reconcilia-se consigo mesmo. E, enquanto que esta reconciliação é tarefa histórica do espírito, o comportamento histórico do espírito não é nenhum auto-refletir-se nem mesmo uma suspensão puramente formal - dialética da auto-alienação que lhe aconteceu, mas uma experiência, que experimenta realidade e é própria real.[21]

Pode-se ver de maneira clara uma semelhança entre a visão hegeliana e a gadameriana, uma vez que, para os dois, a formação da própria consciência humana se dá por meio de experiências

19 GADAMER, *Verdade e método II*, p. 506. Cf., também, GADAMER, *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica,* p. 511-512.

20 INWOOD, Dicionário de Hegel, p. 130.

21 GADAMER, *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica,* p. 12.

historicamente vividas. Em Hegel, na formação do espírito absoluto; em Gadamer, na própria formação dos preconceitos do intérprete.

Com base nessa concepção, passaremos a abordar o papel que a experiência terá diante da essência da hermenêutica, ou seja, perante a determinação da estrutura da consciência histórica efeitual, o que é, portanto, segundo Gadamer, algo diferente da visão de consciência histórica tida por Hegel, já que na concepção de Gadamer a história não seria apenas um caminho para a humanidade seguir na busca de um espírito absoluto; seria, sim, algo que produziria efeitos no homem em qualquer momento de sua vida, principalmente quando este procura a autocompreensão, ou seja, quando o homem procura encontrar sentido para as coisas que é, no mesmo tempo, um sentido para ele mesmo. Assim, Gadamer consegue concluir seu pensamento criando verdadeiramente uma nova filosofia, em que a unidade na pluralidade seria obtida mediante o sentido, e não mais pelo conceito como era pretendido por Hegel. A palavra sentido tem para Gadamer certa pureza de acepção, isto é, o vetor (Richtung) do que é dito; as coisas são para o homem e na medida em que dizem[22].

Isto é posto de modo incisivo e claro pelo pensamento de Gadamer: "Isso é exatamente o que se tem de reter para análise da consciência da história efeitual: Que ela tem a estrutura da experiência". Assim, mais uma vez nos distanciamos da filosofia de Hegel, atendo-se, portanto, à questão da experiência, que será fundamental na elaboração dos preconceitos que darão a base de uma possibilidade da dialética de perguntas e respostas.

Como se vê, a partir de agora o estudo da experiência[23] torna-se o ponto central da discussão da hermenêutica gadameriana.

22 GADAMER, Hans-Georg. *Kleine Schiriften I,* Tübingen: JCB Mohr, 1976. p. 100.

2375 Sobre o conceito e crítica de experiência, cf. LALANDE, André. Vocabulário técnico e crítico da filosofia. Tradução de Fátima Sá Correia, Maria Emília *V.* Aguiar, José Eduardo Torres e Maria Gorete de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 365 *et seq*. Cf., também, ROHDEN, Luiz. Hermenêutica filosófica. São Leopoldo: Unisinos, 2002. p. 98. O referido autor diz que a experiência é o ponto central de Gadamer em sua obra Verdade e método.

Gadamer começa, então, a observar o tema, criticando tanto a visão de Dilthey como uma teoria da experiência que se tem, até hoje, entre eles Husserl e Bacon. Nem o aspecto empirista nem o tecnológico da experiência seriam suficientes segundo Gadamer, para a definição correta dela. Faz-se necessária uma história interna da experiência para uma verdadeira explicação, como também uma completa vinculação com as ciências. Mesmo Dilthey não consegue definir internamente a experiência. Para Gadamer, a experiência terá como aspecto único a relação com a finalidade; para demonstrar isso, utilizará da linguagem colocando-a como "condição e guia positivos da própria experiência".

Como se vê, diferentemente, portanto, das teorias de Bacon, Gadamer coloca a linguagem como outro aspecto da experiência. A importância da linguagem no processo compreensivo pode ser facilmente notada na seguinte frase do próprio Gadamer: "Nela fundem-se, antes, os horizontes do passado e do presente num constante movimento, como o que constitui a essência da compreensão" [24]. Vê-se claramente a necessidade da fusão dos horizontes que já foi comentada acima.

Além disso, coloca-a não como finalidade, mas, sim, como "meio" (*médium*) para se conseguir uma experiência. Médium não como instrumento, mas como elemento, o âmbito em que se move a cultura, como a água para o peixe, ambiente no qual ele se completa - o ambiente da humana intercomunicação, da compreensão, do constante crescimento da concórdia ou consenso, "que é tão indispensável à vida humana como o ar que respiramos".[25] O fato de a linguagem não ser apenas instrumento pode ser visto na sua função expressiva, como na poesia.

Tendo em vista sua visão histórico-efeitual a experiência em Gadamer será válida até que uma nova experiência a contraponha e tome seu lugar. Culturalmente, não há como separar experiências científicas e experiências de vida; todas fazem parte da formação

24 GADAMER, *Verdade e método II*, p. 508.

25 GADAMER, Kleine Schiriften I, p. 100.

do homem e, por conseguinte, todas apresentam importância histórica. A validade de uma experiência somente se findará quando outra contradisser e tomar-lhe o lugar. Assim, esta passagem traz a essência geral da experiência, ou seja, enquanto não for contradita por uma nova experiência, é válida a experiência, não importando que se trate de experiência voltada para uma organização científica ou para mera questão cotidiana da vida[26].

Assim, a experiência de Gadamer se assemelha à da análise aristotélica da indução que dá à experiência uma unidade com base em muitas percepções individuais. Também parece que Gadamer concorda com a definição de ciência de Aristóteles como um conjunto de verdades certas e gerais, em que a certeza significa exatamente a veracidade de uma lei científica até que outra a contradiga. Mesmo concordando com Aristóteles em muitas colocações, Gadamer vai apresentar uma ressalva ao pensamento do ilustre filósofo grego, uma vez que a experiência aristotélica apenas se volta para o campo da ciência, simplificando-a, portanto, ao retirar dela a generalização para a formação de conceitos.

Dessa maneira, segundo Gadamer, Aristóteles passa por cima do verdadeiro processo da experiência que é essencialmente negativo.

Entretanto, quando se pensa na essência da experiência somente por referência à ciência, como faz Aristóteles, simplifica-se o processo no qual se produz. É verdade que a imagem descreve precisamente esse processo, mas o faz sob pressupostos simplificadores que não têm validade sob a forma como aparecem aqui. Como se o que é típico da experiência se oferecesse a si mesmo, sem contradições! Aristóteles assume como dado de antemão esse comum que fica em repouso em meio à fuga das observações e se configura como geral; a generalidade do conceito é para ele um *prius* ontológico. O que interessa a Aristóteles na experiência é unicamente sua contribuição

26 GADAMER, *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica,* p. 517.

à formação dos conceitos[27]. Experiência, portanto, não pode ser para Gadamer mera formação, já que somente por meio da negatividade da generalização das coisas é que podemos ver o que as coisas realmente são.

Essa negatividade deve ser determinada, não podendo nunca ser obtida por meio de uma escolha aleatória, necessitando, portanto, de existirem certos preconceitos (generalidades) sobre as coisas. Gadamer chega a uma forma de experiência chamada dialética.

É impossível falar de dialética sem falar de Hegel. Desse modo, Gadamer vai agora expor o pensamento hegeliano e sua adequação ou não com uma experiência hermenêutica.

Tratando-se de Hegel e de uma experiência hermenêutica, o que se pode ver é que, como o próprio Hegel diz,

> [...] o princípio da experiência contém a determinação infinitamente importante de que, para a aceitação e presunção da verdade de um conteúdo, o próprio homem tem de estar nele ou, mais precisamente, tem de se encontrar nesse conteúdo, unido e em unidade com a certeza de si mesmo[28].

Como se vê, o caminho da experiência dialética traçada por Hegel leva, necessariamente, a uma busca da total autoconsciência, a um saber de si mesmo, deixando claro que experiência se consuma na ciência, sendo esta pensada a partir do saber de si[29].

Assim, o que Hegel descreve com sua dialética, com essa busca do saber absoluto, como foi dito, dessa "certeza de si mesmo" e verdade do objeto, é a total superação da experiência. Isso fica claramente visto quando observamos que a dialética se vincula a uma busca do

27 GADAMER, *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica,* p. 521.

28 GADAMER, *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica,* p. 524.

29 GADAMER, *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica,* p. 524.

saber absoluto, que podemos descrever em outras palavras como a identidade da consciência com o objeto.

Portanto, tendo Hegel essa visão sobre a experiência dialética, podemos dizer com absoluta certeza que sua filosofia não pode dar base para uma consciência hermenêutica. Isso porque, além, é claro, dessa viciada experiência como algo ultrapassado, superado, que nunca vai ser tido como um saber de si ou como ciência, Hegel também concebe a história como uma "autoconsciência" do espírito na forma do saber absoluto, isto é, que supera a distinção sujeito-objeto que é a filosofia tal como é demonstrado na Fenomenologia do Espírito.

Dessa maneira, a história para Hegel não poderia nunca ter, como vê Gadamer, uma produção infinita de efeitos; teria, sim, de ser simplesmente o caminho pelo qual o homem trilhou para chegar ao saber absoluto. Mais uma vez fica clara a total supressão da experiência na visão hegeliana.

Diante da impossibilidade de compatibilizar o pensamento hegeliano com uma universalidade hermenêutica, Gadamer procura nova forma de conseguir a síntese entre o espírito subjetivo e o objetivo[30]**.** O PRÓPRIO GADAMER DIZ:

> Parece-me que meu ponto crítico frente a Hegel se mostra objetivamente quando emprego a descrição que Hegel faz do 'conceito de experiência dialética da consciência' a um sentido mais abrangente de experiência. A experiência perfeita não é perfeição do saber, mas abertura perfeita para uma nova experiência. Essa é a verdade que a reflexão hermenêutica reivindica frente ao conceito de saber absoluto[31].

Discordando de Hegel, Gadamer dá a uma dialética da experiência a sua consumação não na chegada de um saber concludente, mas, sim,

30 GADAMER, Hans-Georg apud BIAGIONI, João. *A ontologia hermenêutica de H. G. Gadamer*: reflexões e perspectivas sobre a 3a parte de Verdade e método. Uberlândia: Edufu, 1983. p. 24.

31 GADAMER, *Verdade e método II*, p. 315 e 316.

não por ele elencada como característica primeira da experiência, e o modo pelo qual a coloca como essência de todo o homem, que é a total experiência, apresenta-se a uma nova experiência. Daí o autor dizer: "A verdade da experiência contém sempre referências a novas experiências". Nesse sentido, a pessoa que chamamos experimentado não é somente alguém que se fez o que é por meio das experiências, mas também alguém que está aberto a experiências.[32] Concordando com isso, Almeida diz:

> Portanto, para chegar ao saber absoluto, Hegel prescindiu da experiência originária que no início do processo 'dialético' foi tomada como pressuposto necessário da Ciência, o que para Gadamer é insustentável, já que faz parte da essência da experiência a referência, sempre, a novas experiências[33].

Nessa visão, segundo Gadamer, a experiência deixa de ser vista como novo modo de ensinar sobre alguma coisa e passa a ser vista em sua totalidade, fazendo parte, portanto, de uma essência histórica do homem.

A verdadeira experiência pode ser vista como a experiência da finitude humana. Sendo assim, novamente fica clara a total contrariedade entre o pensamento dialético de Hegel, pensamento que chegou a um saber absoluto, a uma total autoconsciência, a uma forma suprema de saber, a uma superação total da experiência, a uma total vinculação da experiência com a ciência, sendo a primeira apenas um dos modos para se formar a segunda, e o pensamento histórico efeitual de Gadamer, em que o homem experimentado conhece limites, está sempre aberto para novas experiências, reconhece o que é real por meio das experiências, toma consciência de sua finitude,

32 GADAMER, *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica,* p. 525.

33 ALMEIDA, Custódio Luís S. de. *Hermenêutica e dialética:* dos estudos platónicos ao encontro com Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 282.

dando, portanto, um limite ao saber absoluto hegeliano. Conclui-se daí, também, que a verdadeira forma de vislumbrar a consciência da história efeitual é por meio da experiência hermenêutica.

Assim, para conseguirmos definir a consciência histórica efeitual, necessário é compreendermos como se dá essa experiência hermenêutica.

Gadamer, em sua obra, coloca a necessidade de uma universalidade hermenêutica ligada à linguagem que, segundo ele mesmo, é vista como o meio para o desenvolvimento de todas as experiências e, por conseguinte, de toda humanidade. O autor diz: "Isso deveria mostrar-se na estrutura essencial da linguagem característica de toda experiência humana de mundo, cujo modo de realização é o da simultaniedade em constante renovação" [34].

A discussão sobre uma concepção diferente de dialética é posta também por Heidegger, em carta escrita a Gadamer em 02/12/ 1971. Depois de referir-se "ao ser sem casa" (das Unheimische), Heidegger afirma ter encontrado na linguagem "a casa do ser". Referindo-se a uma conferência de Gadamer em Friburgo, na qual aparece a questão da dialética, põe a questão sobre se a dialética não é em primeiro plano algo do ser; e relembra, ainda, a conferência de Friburgo (carta de 29/2/1972), a conclusão de Gadamer de que "a dialética deve ser retomada na hermenêutica", vale dizer, no elemento da hermenêutica a que Heidegger denominou "a casa do ser" a linguagem. Está aberta a passagem para a dialética no diálogo platónico. Diz Heidegger:

> Per quanto i possa calculare nel complesso i suoi estudi su Plaíoni e Hegel e per quanto liabbia pensati a fondo essi chearíscono e fondano al tempo stesso l´indicazione com cui lei conclude Ia sua conferenza di Friburgo: 'La dialettica deve riprendersi nell' ermeneutica[35].

34 GADAMER, *Verdade e método II*, p. 270. Cf., também: GADAMER, Hans-Georg. O problema da consciência histórica. Rio de Janeiro: FGV, 1998. p. 14.

35 HEIDEGGER. Lettere di Heidegger a Gadamer. *In:* GADAMER, Hans-Georg. La dialética di Hegel. p. 186-188; Cf., ainda, DOTTORI, Ricardo. *La questione delia*

A afirmação de Gadamer de que a dialética deve ser retomada na hermenêutica sofre a crítica de Habermas, segundo a qual a hermenêutica deve ainda ser retomada na crítica da ideologia, pois do contrário permaneceria um pseudo-idealismo[36], "um idealismo da linguisticidade", ao que rebate Gadamer afirmando que a crítica da ideologia (hermenêutica da suspeita) referente à relação poder e coerção no sentido de buscar uma relação natural livre da coerção, peca por ser romântica ou simplesmente ingénua[37]. Gadamer se afasta nitidamente da hermenêutica da suspeita mencionada por Ricouer tal como a colocam Freud, com sua busca do inconsciente; Marx, com sua ideologia da mais-valia; Habermas, com sua crítica da ideologia; e Nietzsche, com a vontade de potência.

A experiência hermenêutica tem de deixar valer a tradição, em suas pretensões próprias, e não no sentido de mero reconhecimento da alteridade do passado. O que se quer não é simplesmente demonstrar a diferença (alteridade) do passado, mas, sim, buscar algo que ele tenha para nos dizer.

A consciência da história efeitual[38] vai muito além de mera comparação, de mero igualar; o que ocorre é uma transformação da tradição em experiência, mantendo-se aberta. O que se tem de fundamental em uma experiência hermenêutica, portanto, não é consumado na certeza metodológica, sobre si mesma, mas está "na pronta disposição à experiência que caracteriza o homem experimentado face ao que está preso dogmaticamente. Assim, se caracteriza a história efeitual".

> Uma hermenêutica adequada e correta teria de demonstrar na compreensão essa realidade

dialettica. *In:* GADAMER, Hans-Georg. *La dialettica di Hegel,* p. 211.

36 Cf. GADAMER, *Verdade e método II,* p 270 *et seq*.

37 Cf. DOTTORI, Ricardo. Prefazione. *In:* GADAMER, Hans-Georg. *La dialettica di Hegel,* p. XII; cf., ainda, BLEICHER, Josef. *Hermenêutica contemporânea.* Lisboa: Edições 70, 1980. p. 220.

38 Sobre a importância da história efeitual na obra de Gadamer, cf. SILVA FILHO, José Carlos Moreira. *Hermenêutica filosófica e direito*. Rio de Janeiro, Lumen Iuris, 2006. p. 53 *et seq*.

> própria da história. Chamo de 'história efeitual' o que corresponde a essa exigência. Compreender é um processo histórico-efeitual, e se poderia demonstrar que é na linguagem própria a toda compreensão que o acontecimento hermenêutico traça seu caminho[39].

É, portanto, necessário realizar uma melhor análise sobre a estrutura lógica da abertura que, como vimos, caracteriza a consciência hermenêutica, com base no conceito de pergunta, já que é óbvia a relação que existe entre a experiência e a pergunta, em que a primeira se encontra pressuposta na segunda.

Dessa maneira, podemos afirmar que é impossível realizar uma experiência sem, antes, exercermos uma das mais "incríveis ações humanas", que é a de perguntar, já que a abertura que toda e qualquer experiência apresenta nada mais é do que um simples perguntar, ou seja, apresenta a estrutura da pergunta. Reafirmando isso:

> Toda suspensão de juízos, porém, começando pelos preconceitos, logicamente falando, possui a estrutura da pergunta. A essência da pergunta é colocar possibilidades e mantê-las em aberto[40].

Como observa Manfredo A. de Oliveira, a dialética, que tem como centro a linguagem, não é dialética do conceito como em Platão e Hegel; entretanto, há algo de comum nessas dialéticas, diz o autor, o especulativo, isto é, a proposição "Deus é uno" não significa acréscimo de um atributo ao sujeito, mas que a essência de Deus é ser uno". É uma sentença especulativa, que mostra o movimento da realidade, interno[41]. E continua o autor sintetizando o pensamento de Gadamer dizendo que o homem sabe que é "carregado" por uma história,

39 GADAMER, *Verdade e método II*, p. 80.

40 GADAMER, *Verdade e método II*, p. 81.

41 OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Reviravolta linguístico-pragmático na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 242.

que se articula para nós como linguagem dada pela tradição"[42], cuja compreensão é preconceitual, mas historicamente dada, ou seja, os preconceitos não são de um sujeito, mas "realidade histórica" [43]. História e linguagem surgem como elementos básicos do pensamento de Gadamer. É necessário ultrapassar o preconceito do iluminismo: eliminar os preconceitos e garantir objetividade ao conhecimento[44]. Por isso, Gadamer vai além de Kant. O eu transcendental, em razão de sua natureza a priori, portanto universal, permite a comunicação, mas fica na subjetividade abstrata[45]. Falta o elemento histórico.

E por meio da pergunta, ainda, que se busca a essência do saber, não apenas como um julgar corretamente, mas também como o correto excluir das questões ou colocações incorretas, sendo isso feito ao mesmo tempo e pela mesma razão. Daí poder-se dizer que o sentido daquilo que é correto não pode estar fora de correspondência com a orientação na qual a pergunta o limitou.

Dessa forma, a pergunta seria vista como o mesmo que o pensar. Assim, aquilo que existe pode ser perguntado, aquilo que é perguntado pode ser orientado a um novo sentido, dando ao homem maior conhecimento, enquanto Dasein. A pergunta não pode ser de modo algum relacionada com o que os sofistas entendiam, ou seja, a arte de perguntar não pode ser confundida com um simples falar ou argumentar, que pode tornar forte a coisa mais fraca. A arte do perguntar não se relacionará com o persuadir, mas, sim, com o pensar, ou seja, com a capacidade de explicar o que foi dito, com base não da persuasão, mas da própria coisa[46].

42 OLIVEIRA, *Reviravolta linguístico-pragmático na filosofia contemporânea*, p. 226.

43 OLIVEIRA, *Reviravolta linguístico-pragmático na filosofia contemporânea*, p. 229.

44 OLIVEIRA, *Reviravolta linguístico-pragmático na filosofia contemporânea*, p. 229.

45 Cf. SALGADO, Joaquim Carlos. Semiótica estrutural e transcendentalidade do discurso sobre a justiça. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*. Belo Horizonte, n. 37, ano 2000. p. 93-94.

46 GADAMER, *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica,* p. 541.

Em outras palavras, perguntar[47] nunca pode ser visto como mera arte da retórica; tem, sim, de ser entendido como um verdadeiro pensar. Tem-se de vincular a ideia da arte de perguntar não ao sofista, mas, sim, a Sócrates, em que o resultado a que se chegará em qualquer diálogo que se tenha será o lógos. Não um lógos individual, mas, sim, coletivo, um olhar junto, na unidade de uma perspectiva, ou, em outras palavras, vai-se chegar à dialética como "arte de formação de conceitos como elaboração da intenção comum" [48].

Graças a isso, Platão já via a pergunta como fundamento do problema hermenêutico. Isso fica nítido ao lembrarmos que o próprio modo de escrever de Platão se dá por meio de diálogos, em que, graças a suas formas literárias, a linguagem consegue sempre alcançar o movimento originário da conversação, protegendo, portanto, a palavra de qualquer abuso dogmático.

Com isso, fica clara novamente também a impossibilidade da utilização da dialética hegeliana para uma hermenêutica (ou seja, para tentar alcançar o movimento originário, transformando-se em um diálogo, que é a forma de conseguir uma hermenêutica por meio da pergunta e da resposta). Isso se dá graças à característica da dialética hegeliana como um monólogo, como coloca Gadamer: "A dialética hegeliana é um monólogo do pensar que procura produzir, adiantadamente, o que pouco a pouco vai amadurecendo em cada conversação autêntica" [49].

Vê-se, assim, a dialética hegeliana como mero adiantamento da verdadeira dialética (a que responde ao problema da experiência hermenêutica), que é o da pergunta e da resposta. E, então, de forma completamente dialogal pode ser encontrada a experiência

47 Da mesma forma pensa Tércio Sampaio Ferraz Jr., que apresenta o diálogo como forma de reflexividade da norma jurídica no livro *Teoria da norma jurídica* (p. 14 *et seq*).

48 GADAMER, *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica,* p. 541.

49 GADAMER, *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica,* p. 541 e segs.

hermenêutica[50]. Superando o mero conceito pretendido pela dialética hegeliana.

Isso fica muito mais nítido quando observamos a interpretação de um texto. Toda e qualquer interpretação começa com a colocação de uma pergunta ao intérprete. Com isso, não resta nenhuma dúvida de que toda e qualquer interpretação se refere sempre à pergunta que foi colocada. Pode-se até mesmo dizer que compreender um texto é o mesmo que compreender essa pergunta que foi colocada ao intérprete. É a orientação dada pela pergunta ao sentido do texto que forma o horizonte do perguntar, ou seja, o horizonte hermenêutico.

É importante ressaltar que, pelo retroceder, a pergunta feita vai alcançar algo a mais do que foi dito. Com isso, o sentido de qualquer frase está tão ligado à pergunta como aquilo que foi dito nela. Assim, Gadamer consegue colocar a dialética da pergunta como o modo de ultrapassar a mera literalidade e de buscar a total compreensibilidade da obra humana. Desse modo, as ciências do espírito, sendo ciências da compreensão (*cum* + *preehndere*, juntar, ligar, buscar algo além), e apresentando a lógica da pergunta o mesmo modus que a lógica das ciências do espírito (ou seja, a busca da compreensão), pode-se facilmente concluir que toda ciência do espírito tem como método, segundo Gadamer, a lógica da pergunta[51].

Assim, fica claro que também qualquer método histórico vai necessitar da lógica da pergunta como base e como possibilidade de existência.

Dessa maneira, torna-se impossível, mais uma vez, tentarmos utilizar a doutrina hegeliana como uma filosofia da história que tome possível o aparecimento da consciência histórico-efeitual e, com isso, que torne possível uma hermenêutica.

Essa impossibilidade se dá porque, sendo a história para Hegel dotada de pura racionalidade, ou seja, sendo ela o caminho pelo qual a razão humana, portanto, o homem, se desenvolve até chegar

50 Cf., também, ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica,* p. 179 *et seq*.

51 GADAMER, *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica,* p. 544.

a um saber universal, a história terá como característica principal na doutrina hegeliana a total coincidência entre o elemento objetivo e o subjetivo. Em outras palavras, a história serve apenas para que a consciência humana consiga realizar-se, ou seja, compreender-se "em si" e "para si", chegando, assim, a um saber absoluto.

Com isso, com a chegada ao saber absoluto com o homem sabendo de sua liberdade em si e para si, Hegel não deixa nenhum espaço para a existência de nenhum princípio hermenêutico, nem mesmo o da dialética da pergunta, já que é apenas a autoconsciência que alcança o saber, impossibilitando o diálogo. A falha do historicismo hegeliano, portanto, dá-se na planificação total da história, acabando com a busca de qualquer sentido que esta possa trazer para a humanidade. Gadamer entende que isso "contradiz" estritamente nossa experiência da história[52].

Assim, a história para Gadamer não pode estar relacionada com um espírito universal, nem somente com a subjetividade daquele que atua ou que está na história. Para Gadamer, é na compreensão da tradição escrita que se encontra o verdadeiro momento da dialética da pergunta, portanto, da compreensão e, por conseguinte, da hermenêutica em si.

Deixando isso claro, temos o seguinte pensamento de Gadamer: "Face a isso devemos reter que a pergunta que se trata de reconstruir não concerne, em princípio, às vivências intelectuais do autor, mas exclusivamente ao sentido próprio do texto" [53].

Com isso, Gadamer deixa evidente a necessidade de uma atualização na compreensão, em virtude da própria característica de sua percepção histórica como eventos, como acontecer.

Assim, Gadamer garante uma possibilidade histórica do compreender, ultrapassando a finitude histórica do homem e dando ao significado um determinar-se incessante. Sempre será possível

52 GADAMER, *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica,* p. 547.

53 GADAMER, *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica,* p. 548.

que, depois de nós, outros compreendam de modo diferente determinado texto.

Fica claro que a dialética da pergunta e da resposta é o modo pelo qual pode surgir uma experiência hermenêutica, colocando, portanto, o modelo platónico como o correto para esse fim, de modo que será na fusão dos horizontes que encontra sua explicação, tendo a linguagem como modus (meio, possibilidade) para que tal fusão ocorra.

Podemos concluir que a consciência da história efeitual se dá por meio de uma dialética de pergunta e resposta, tendo como modelo o platónico, alcançando a fusão dos horizontes, só conseguida em razão da busca de uma linguagem comum entre o intérprete e o interpretado.

A historicidade é uma condição prévia da experiência do homem no tempo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de filosofia. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ALMEIDA, Custódio Luís S. de. *Hermenêutica e dialética:* dos estudos platónicos ao encontro com Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

BETTI, Emilio. Teoria generalle delia iníerpretazione. 2. ed. Milano: Giuffrè, 1990.

BIAGIONI, João. *A ontologia hermenêutica de H. G. Gadamer:* reflexões e perspectivas sobre a 3ª parte de *Verdade e método. Uberlândia: Edufu, 1983.*

BLEICHER, Josef. *Hermenêutica contemporânea. Lisboa: Edições 70, 1980.*

FERRAZ JR, Tércio Sampaio. *Teoria da norma jurídica*; *Ensaio de Pragmática da Comunicação Normativa. Rio de Janeiro: Forense, 2000.*

GADAMER, Hans-Georg. *Kleine Schiriften I*, Tübingen: JCB Mohr, 1976.

GADAMER, Hans-Georg. *La dialética di Hegel.*

GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica. Rio de Janeiro: FGV, 1998.*

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 1997-2002.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

INWOOD, Michael. *Dicionário de Hegel*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar 1997.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. Tradução de Fátima Sá Correia, Maria Emília V. Aguiar, José Eduardo Torres e Maria Gorete de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Reviravolta linguístico-pragmático na filosofia contemporânea.* São Paulo: Loyola, 1996.

ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

SALGADO, Joaquim Carlos. Semiótica estrutural e transcendentalidade do discurso sobre a justiça. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG. Belo Horizonte, n. 37, ano 2000.*

SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *A Fundamentação da Ciência Hermenêutica em Kant*. 2. Ed. Belo Horizonte: Conhecimento, 2019.

SILVA FILHO, José Carlos Moreira. *Hermenêutica filosófica e direito. Rio de Janeiro, Lumen Iuris, 2006.*

18. UNGER LEITOR DE HEGEL

PHILIPPE OLIVEIRA DE ALMEIDA[1]

INTRODUÇÃO

O objetivo de nosso trabalho é analisar a interpretação que Roberto Mangabeira Unger, filósofo brasileiro radicado nos Estados Unidos (e que leciona, desde 1971, na Harvard Law School) faz da obra de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. É escassa a literatura referente à recepção da filosofia hegeliana pela tradição anglófona. Ainda mais escassa a análise da presença do hegelianismo nas discussões jusfilosóficas travadas nos Estados Unidos. Nosso estudo, que não tem a pretensão de suprir semelhante lacuna, pode, no entanto, descortinar alguns caminhos, a serem percorridos no futuro. Como ocorre com outros pensadores canônicos, a fisionomia de Hegel se modifica consideravelmente, dependendo de quem o retrate. Nesse sentido, uma reflexão sobre a leitura que Unger propõe de Hegel diz-nos mais sobre o primeiro que sobre o segundo. Em última instância, é Hegel que lê Unger (e que nos lê), e não o contrário.

Após esboçar algumas considerações iniciais a propósito de Hegel e de Unger, faremos uma brevíssima exposição acerca da recuperação do pensamento político kantiano no século XX – dando destaque às apropriações (neo)liberais do kantismo feitas por autores de língua inglesa. Trata-se de um movimento necessário à construção de nosso argumento, haja vista que é em resposta ao neocontratualismo liberal que o neo-hegelianismo despontará no universo anglo-americano. Posteriormente, desenvolveremos uma pequena nota acerca do uso que o comunitarismo (corrente neoconservadora que ganhou grande destaque no mundo contemporâneo, e que prenuncia os populismos de direita que ora nos assolam) faz de algumas noções hegelianas, como

1 Professor de Filosofia do Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutor em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, com estudos pós-doutorais na Universidade Federal de Santa Catarina.

a de 'eticidade'. Em seguida, a partir de uma revisão dos principais escritos jurídicos e políticos de Unger, cuidaremos da forma como o autor vê Kant (que seria um dos pais fundadores da "doutrina liberal", a matriz ideológica do capitalismo) e Hegel. Por fim, ensaiaremos uma crítica hegeliana a Unger, procurando mostrar como a compreensão que o filósofo brasileiro apresenta do Idealismo Absoluto permanece aquém do sistema desenvolvido por Hegel.

1. HEGEL COMO CRÍTICO DA MODERNIDADE

O homem moderno, como o historiador Reinhart Koselleck ensina, está "em casa em toda parte e em parte alguma".[2] Desenraizado, arroga-se o título de 'cidadão do mundo'; no entanto, sente-se permanentemente alienado, alheio a si próprio, privado de sua essência. É por isso que ele coloca-se, a todo momento, em questão, indagando acerca da natureza da Modernidade: o objeto privilegiado da meditação do homem moderno é o sentido histórico de sua época.[3] Não há ninguém que tenha compreendido esse fenômeno melhor que Hegel.[4] Nascido em uma era de ebulições revolucionárias, o filósofo alemão via seu trabalho como um esforço para reconciliar as cisões

2 KOSELLECK, Reinhart. Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Tradução de Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro; EDUERJ; Contraponto, 1999, p. 9.

3 Sobre o tema, *v.* ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Raízes medievais do Estado moderno: a contribuição da Reforma Gregoriana*. Dissertação de mestrado em Direito. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

4 Como Henrique Cláudio de Lima Vaz leciona, assim como O *sofista* de Platão constitui-se na carta magna da ontologia clássica, a *Fenomenologia do Espírito,* primeira obra do Hegel maduro, é a carta magna da ontologia moderna pós-cartesiana, inaugurando a filosofia contemporânea. Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Transcendência e religião. *Filosofia e cultura.* São Paulo: Loyola, 1997, p. 245. Para muitos estudiosos, a maior contribuição dada por Hegel ao pensamento ocidental foi a introdução da *dimensão histórica* na leitura dos problemas filosóficos – que fica evidenciada pelo caráter *dramático* de muitos dos seus escritos. Para Jean Hyppolite, a história, em Hegel, equivale a uma "tragédia de Édipo da totalidade do espírito humano inteiro, talvez com a diferença de que o desvelamento final – o que Hegel chama 'saber absoluto' – permaneça ambíguo e enigmático". HYPPOLITE. "Fenomenologia" de Hegel e psicanálise. *Ensaios de psicanálise e filosofia.* Introdução e organização de Joel Birman; tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Taurus-Timbre Editores, 1989, p. 60.

de seu tempo, capturado no pensamento. Para Hegel, a filosofia é uma titânica empresa de "conquista do concreto",[5] por meio da qual o "Espírito do mundo" é traduzido pelo/para o "mundo do Espírito". É em Hegel (e não em Nietzsche, como frequentemente se imagina) que tem origem o uso da filosofia como "diagnóstico do Zeitgeist". Em um mundo marcado pela fragmentação, Hegel – e a tradição intelectual que com ele se inaugura – oferece um "mapeamento cognitivo" (para valermo-nos da expressão de Fredric Jameson) por meio do qual o homem moderno procura se localizar. Natural que, nos dois últimos séculos, tenham recorrido a Hegel muitos dos que – reacionários ou revolucionários, conservadores ou progressistas, anti-modernos, ultra-modernos, pós-modernos ou trans-modernos – pretenderam enfrentar os grandes dilemas da contemporaneidade.

Despontando na década de 1960 sob inspiração da contracultura, as teorias críticas do Direito – "pluralidade heterogênea de movimentos insurgentes", nas palavras de Antônio Carlos Wolkmer – procuravam desmascarar o compromisso do juspositivismo com o ideário capitalista.[6] A "neutralidade axiológica" reivindicada pela dogmática jurídica apenas esconderia um projeto de poder elitista e excludente, a ser combatido por intelectuais engajados na construção de uma nova realidade social.[7] Movimentos como os Critical Legal

5 A expressão foi cunhada por P. Macherey em comunicação *intitulada Entre philosophie et histoire de la philosophie: le Hegel de Jean Hyppolite*. A transcrição do trabalho de Macherey pode ser encontrada em <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/sitespersonnels/macherey/machereyhyppoliteens2006.html>, acessado em 24 de novembro de 2015.

6 A propósito, recomendamos a leitura de WOLKMER, Antonio Carlos. *Introdução ao pensamento jurídico crítico*. São Paulo: Saraiva, 2002.

7 O jusfilósofo argentino Luis Alberto Warat ilustra a perspectiva das teorias críticas do Direito no que diz respeito à racionalidade jurídica moderna: "Nuestra civilización produjo un saber sobre su proprio funcionamento, gerenciado por expertos que son los que tienen el control de ese saber, y lo ponen generalmente al servicio de aquellas entidades que representan el máximo de concentración del poder, del control disciplinar de la sociedad, de la riqueza e del Estado. El poder de los expertos al servicio del Imperio Contemporáneo trae como consecuencia la usurpación o desintegración del saber acumulado por los diferentes colectivos, o comunidades o grupos a lo largo de su historia, desposeídos de su herencia simbólica, de un conocimiento que espontáneamente habían acumulado sobre su propria vida, y la vida grupal. Un saber que los expertos descalifican como rudimentario e inadecuado. En esa descalificación hecha por expertos las personas perdieron el control sobre sus proprias condiciones

Studies – que, nas décadas de 1970 e 1980, dominaram o debate teórico travado em instituições de renome, à semelhança de Harvard e Yale – viam na "doutrina liberal" (base jusfilosófica do Direito moderno) um instrumento a serviço do mercado financeiro.[8] Em nome da emancipação política e social, seria preciso desmantelar as mitologias jurídicas da Modernidade que foram construídas, a partir do século XVII, por figuras como Hobbes, Rousseau e Kant. Nessa conjuntura, o diálogo com Hegel se revelará de fundamental importância.

Unger, mentor dos Critical Legal Studies, apresenta uma relação ambígua com a filosofia hegeliana. É sobre essa relação que discorreremos no presente artigo. Desde a sua primeira obra, Conhecimento e política (publicada originalmente em 1975), Unger lança mão, reiteradamente, do jargão hegeliano, utilizando-se de categorias como 'Espírito Subjetivo', 'Espírito Objetivo' etc. Autores como José Crisóstomo de Souza não exitam em situar Unger no campo do hegelianismo de esquerda.[9] Nada obstante, podemos encontrar, em todo o corpus teorético do filósofo brasileiro, críticas incisivas ao grande pensador de Stuttgart. Revisitando tais críticas, pretendemos oferecer uma modesta contribuição aos estudos relativos à recepção da Filosofia Especulativa no tempo presente – ponto de partida para que reflitamos acerca da atualidade de Hegel, da pertinência de seus escritos em um contexto de luta contra o neoliberalismo (e contra os formalismos jurídicos que nele se arrimam).

---

de vida. Es lo que podemos ver en la globalización con los efectos del pensamiento único, o en el campo del Derecho con el saber de los expertos en dogmática jurídica y de los instituidos filósofos del Derecho". WARAT, Luis Alberto. Dialogos del excluido: la ciudadanía y los derechos humanos como pedagogía: movimientos y desdoblamientos sobre el carácter pedagógico y poco terapéutico de la mediación. *Surfando na pororoca*: ofício do mediador. Florianópolis: Boiteux, 2004, p. 388.

8 Para uma análise global dos *Critical Legal Studies*, *v.* ALMEIDA, Philippe Oliveira de. O neoliberalismo e a crise dos *Critical Legal Studies. Revista Direito e Práxis,* Rio de Janeiro, *v.* 9, n. 4, p. 2229 a 2250, 2018.

9 *V.* SOUZA, José Crisóstomo de. Unger, pragmatismo romântico e democracia radical. Em ARAÚJO, Tiago. *Pragmatismo romântico e democracia.* Salvador: Edufba, 2016. Sobre o impacto de Hegel no trabalho de Unger, v., ainda, TEIXEIRA, Carlos Sávio. Uma filosofia política para a transformação. *Revista Estudos Políticos,* Rio de Janeiro, n. 3, p. 22 a 34, segundo semestre de 2011. Disponível em <http://revistaestudospoliticos.com/wp-content/uploads/2011/11/3p22-34.pdf>, acessado em 3 de janeiro de 2019.

Desde Hegel und seine Zeit (1857), de Rudolph Haym, a fortuna crítica sobre o Idealismo Absoluto viu-se atravessada por polêmicas. Associado, erroneamente, ao panlogismo, o sistema hegeliano muitas vezes viu-se reduzido, por admiradores e detratores, à caricatura de uma filosofia pré-crítica (isto é, anterior à revolução copernicana empreendida por Kant), um retorno à metafísica dogmática. No século XIX, a difusão do pensamento hegeliano para além das fronteiras do mundo germânico deu-se de forma vacilante e irregular: na Itália e na Inglaterra, o filósofo alemão foi identificado com questões lógicas e ontológicas; em contrapartida, no Leste Europeu e nos Estados Unidos (território que nos interessa aqui de forma especial, considerando que é nele que o labor de Unger irá se desenvolver), foi atrelado a problemas de ordem histórica, cultural e política. Essas recepções iniciais da Filosofia Especulativa exercerão papel determinante nas interpretações posteriores que Hegel terá nos países supracitados, a despeito dos incontáveis "renascimentos" pelos quais, ao longo do século XX, o Idealismo irá passar. No mundo anglófono, de modo geral, as (re)leituras do hegelianismo foram condicionadas pela interlocução com o kantismo: é quando Kant ingressa no "cânone analítico", passando a ser visto como indispensável à Filosofia da Linguagem produzida em centros como Oxford e Cambridge, que Hegel, em seu encalço, começa a ser estudado, ainda que sob o filtro do giro linguístico-pragmático.[10] Nesse sentido, a chamada Escola de Pittsburgh (capitaneada por Wilfrid Sellars, Robert Brandom e John McDowell) desempenhará papel seminal. Hegel é conjurado como um antídoto a Kant.

10 Sobre o tema, *v.* BRANDON, Robert B. Hegel e a filosofia analítica. Tradução de Italo Lins Lemos. *Veritas,* Porto Alegre, *v.* 56, n. 1, p. 78 a 94, janeiro a abril de 2011. V., também, KISTEUMACHER, Guilherme Fernando Rennó; DECAT, Thiago Lopes. Hegel através do pragmatismo: uma introdução à pesquisa do pragmatismo hegeliano. *Cognitio-Estudos: Revista Eletrônica de Filosofia,* São Paulo, *v.* 6, n. 1, p. 28 a 35, janeiro a junho de 2009. Disponível em <https://www.pucsp.br/pragmatismo/dowloads/5_19cognitio_estudos_v6n1_kisteumacher.pdf>, acessado em 2 de janeiro de 2019.

2. KANT PEGA FOGO:[11] O NEOCONTRATUALISMO DE RAWLS E NOZICK

Vivemos em um mundo, não apenas antevisto, mas concebido por Kant. Ante a crise do Idealismo (que começara a ruir imediatamente após a morte de Hegel), Otto Liebmann propugnou a necessidade – em Kant und die Epigonen, de 1865 – de uma "volta a Kant" (Zurück zu Kant).[12] O desgaste da Filosofia Especulativa (que, comprometida com o Absoluto, produzia um pensamento sistematizador e totalizante) ameaçava lançar a intelectualidade europeia no irracionalismo (é provável que as mais sintomáticas manifestações dessa tendência sejam as obras de Schopenhauer, Kierkegaard e Nietzsche). Liebmann vê, na retomada de Kant, uma alternativa a essa "virada à faticidade" que, no século XIX, culmina na chamada Filosofia da Vida (Lebensphilosophie). As duas correntes que dominam a cena filosófica contemporânea – a filosofia analítica e a filosofia fenomenológico-hermenêutica – deitam raízes no neokantismo.

No século XVIII, as conquistas das ciências naturais contrastavam com as aporias (aparentemente insolúveis) da filosofia, cindida entre racionalistas dogmáticos e empiristas. Com o fito de ultrapassar tais dificuldades, Kant procurou converter a filosofia em uma teoria da ciência (Wissenschaftstheorie), destinada a revelar as condições de

11 *Kant pega fogo* é o título original que o escritor búlgaro Elias Canetti pretendia dar a sua obra-prima – *Auto de fé* –, a história de um sinólogo que, movido por uma razão *pura (*completamente indiferente ao impacto concreto de suas ações), é incapaz de construir uma vida ética realizada, trazendo infelicidade para si e para todos a sua volta.

12 Uma análise da gênese do neokantismo é desenvolvida por Mario Ariel Gonzáles Porta: "Si la filosofía contemporánea hunde sus raíces en la 'vuelta a Kant', ¿en qué consiste ésta? En su expresión más general, en una vuelta al punto de vista de la finitud, correlativa del abandono de toda pretensión de 'Absoluto', 'saber especulativo' y 'Sistema'". PORTA, Mario Ariel Gonzáles. "Zurück zu Kant" (Adolf Trendelenburg, la superación del idealismo y los orígenes de la filosofía contemporánea). *doispontos: Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos.* Curitiba, São Carlos, *v.* 2, n. 2, p. 35 a 59, outubro de 2005, p. 38. Disponível em <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/1960/1626>, acessado em 28 de dezembro de 2018.

possibilidade da Física de Galileu e Newton[13]. Ora, a tentativa de, em meados do Oitocentos, preservar um espaço para o debate filosófico em uma sociedade dominada pelo cientificismo impulsionará uma reapropriação da Filosofia Crítica.[14] Adolf Trendelenburg, um dos mais aguerridos neokantianos do século XIX, irá lecionar para alguns dos principais filósofos contemporâneos (como Cohen, Dilthey, Brentano e Frege), encontrando-se nas origens de parcela substancial das discussões teóricas travadas ainda hoje. Durante a Segunda Grande Guerra, o neokantismo (que tinha como polos as escolas de Baden e Marburgo) sofrerá, no mundo germânico, duros revezes; paradoxalmente, em virtude da Diáspora Alemã catalizada pelos horrores do III Reich, os estudos kantianos terminarão por se disseminar pelo globo. Observa-se, no entanto, um gradual deslocamento temático, à medida que as abordagens epistemológicas e gnosiológicas são substituídas por questões ético-jurídicas.[15] Para

13 Na bela exegese de Flávio R. Köthe: "Depois de já ter comparado a Razão a um Supremo Tribunal de todos os direitos e pretensões de nossa especulação (p. 582), no prefácio da segunda edição ele [Kant] apresenta subitamente uma outra metáfora que não deixa de ser sintomática: defendendo a crítica da razão pura, ele a compara à polícia (que serve, diz ele à p. 30, para evitar atos de violência a fim de que todos possam providenciar seus assuntos em segurança e tranqüilidade). [...] Em ambos os casos, comparada a um Supremo Tribunal ou à polícia, a *Crítica da Razão Pura* que, quando escrita, tinha um propósito até revolucionário, demolidor e inovante, passa a ter, numa espécie de sabedoria profética do inconsciente do seu Autor, uma função cada vez mais claramente repressiva". KÖTHE, Flávio R. O caso Kant. *Cadernos de Linguística e Teoria da Literatura,* [S.l.], n. 8, p. 129 a 150, dezembro de 2016, p. 130 e 131.

14 No entender de Heidegger, o neokantismo se apoiou na crença de que, após o positvismo, o acesso ao real deveria necessariamente ser mediado pela técnica, e só "restaria" aos filósofos o "conhecimento da ciência", ou melhor, o múnus de construir uma "teoria do conhecimento físico-matemático". Sobre o tema, *v.* MAC DOWELL, João Augusto Anchieta Amazonas. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger:* ensaio de caracterização do modo de pensar de *Sein und Zeit*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 30, nota 30.

15 Como Bruno Nadai sustenta: "Nos debates da filosofia moral e política contemporânea, pelo menos desde a segunda metade do século passado, não é difícil notar certo acordo que pode muito bem ser descrito por meio do hoje já distante mote do neokantismo, *zurück zu Kant!* Este novo convite a retornar a Kant não se explica mais pelas pretensões sobretudo epistemológicas que animavam o debate entre os neokantianos da passagem do século XIX para o século XX, mas sim pelo reconhecimento da atualidade daquelas noções consideradas as mais distintivas da filosofia prática kantiana, a ideia de *autonomia da vontade e o universalismo moral* a

consolidar instituições – como a Organização das Nações Unidas – que assumiam a missão de fortalecer os laços de fraternidade (leia-se: a interdependência econômica) entre as nações, Kant foi reabilitado como o profeta da paz perpétua, do direito cosmopolita e da república dos povos.[16] Em estratégias de relativização da soberania – como as intervenções humanitárias –, é possível identificar o ranço do kantismo. Inspiram-se na Filosofia Transcendental as tentativas hodiernas de cravas lindes morais ou jurídicos à atividade política, de sorte a mascarar os jogos de interesses.

O Estado de Direito, constituído no curso do século XIX, fundamentou-se em um esforço para conformizar duas tendências antagônicas do imaginário político moderno: a rousseauísta (centrada no soberania popular, e que encontrou expressão histórica na Revolução Francesa) e a lockeana (que partia da afirmação de liberdades e garantias fundamentais oponíveis ao poder público, e cujos modelos foram a Revolução Puritana e a Revolução Gloriosa).[17] A primeira tendência, democrática, resgatava o ideal de "liberdade dos

ela associada". NADAI, Bruno. *Progresso e moral na filosofia da história de Kant*. São Bernardo do Campo: Editora UFABC, 2017, p. 305. V., ainda, SANTOS, Leonel Ribeiro dos. Regresso a Kant. Sobre a evolução e a situação actual dos estudos kantianos. *Philosophica*, Lisboa, n. 24, p. 119 a 182, 2004.

16 A título de exemplo, poderíamos remeter ao esforço de Habermas para oferecer uma justificativa neokantiana à Guerra do Kosovo: "Naturalmente, os EUA e os Estados membros da União Européia que assumem a responsabilidade política partem de uma posição comum. Após o fracasso das negociações de Rambouillet, eles levam a cabo a ameaça de ação penal militar contra a Iugoslávia com o objetivo declarado de impor regulamentações liberais para a autonomia de Kosovo no interior da Sérvia. No quadro do direito internacional clássico, isso seria considerado uma intromissão nos assuntos internos de um Estado soberano, isto é, uma violação do interdito de intervir. Sob as premissas da política dos direitos humanos, essa interferência deve ser entendida agora como uma missão armada, mas autorizada pela comunidade internacional (embora, sem o mandato das Nações Unidas, tacitamente) e instituidora da paz. Segundo essa interpretação ocidental, a guerra de Kosovo significa saltar da via do direito internacional clássico para o direito cosmopolita de uma sociedade de cidadãos do mundo". HABERMAS, Jurgen. Bestialidade e humanidade: uma guerra no limite entre Direito e moral. Tradução de Luiz Repa. *Cadernos de filosofia alemã.* São Paulo, n. 5, p. 77 a 87, 1999, p. 79.

17 Sobre o tema, recomendamos a leitura de HELLER, Agnes. *Além da justiça*. Tradução de Savannah Hartmann. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998. V., ainda, COSTA, Pietro; ZOLO, Danilo (Org.). O *Estado de Direito:* história, teoria, crítica. São Paulo: Martins Fontes, 2006. Para uma reflexão acerca do desenvolvimento histórico do

antigos" – liberdade positiva, compreendida como direito político de atuação no processo deliberativo que define os rumos da comunidade. A segunda tendência, liberal, cristalizava o projeto de "liberdade dos modernos" – liberdade negativa, ou seja, autonomia para desenvolver metas individuais sem intervenção externa.[18] Para Rousseau, a volonté générale é inatacável: não existem mecanismos institucionais que protejam o cidadão que se sinta ameaçado por decisões tomadas pela assembleia legislativa.[19] Para Locke, os direitos fundamentais são invioláveis: pré-políticos e pré-contratuais (isto é, anteriores ao pacto social em que se alicerça o governo), não podem ser afetados por atos administrativos, ainda que em nome do interesse público.[20] Levadas às últimas consequências, ambas as doutrinas conduziriam à dissolução das fronteiras entre os espaços público e privado, pela hipertrofia (Rousseau) ou pela atrofia (Locke) do Estado.

Foi Kant, em fins do Setecentos, o responsável por fixar as diretrizes teóricas que permitiram a articulação entre as duas correntes supracitadas.[21] Para o mestre de Königsberg, a volonté générale e os

Estado de Direito, *v.* HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito.* São Paulo: Alameda, 2011.

18 A propósito, remetemos ao clássico CONSTANT, Benjamin. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos. Tradução de Loura Silveira com base edição dos textos escolhidos de Benjamin Constant, organizada por Marcel Gauchet, intitulada De la Liberté cliez les Modernes. Disponível em http://www.fafich.ufmg.br/~luarnaut/Constant_liberdade.pdf , acessado em 27 de dezembro de 2018. Um esforço para atualizar as categorias elaboradas por Constant pode ser encontrado em BERLIN, Isaiah. *Four essays on liberty.* Oxford; New York: Oxford University Press, 1969.

19 Cf. ROUSSEAU, Jean Jacques. *O contrato social,* ou, Princípios do direito político. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Escala, 2005.

20 Cf. LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos*. Tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2006. *V.* , também, HORTA, José Luiz Borges. *Uma breve introdução à Filosofia do Estado de John Locke*. Revista Brasileira de Estudos Políticos, Belo Horizonte, n. 90, p. 239 a 260, julho a dezembro de 2004. Disponível em <https://pos.direito.ufmg.br/rbep/index.php/rbep/article/view/8>, acessado em 27 de dezembro de 2018.

21 Sobre o tema, *v.* SALGADO, Karine; ALMEIDA, Philippe Oliveira de. Kant entre republicanismo e liberalismo. Em SALGADO, Karine; HORTA, José Luiz (Org.). *Razão e poder*: (re)leituras do político na filosofia moderna. Belo Horizonte: Initia Via, 2018. Recomendamos, ainda, a leitura de SALGADO, Karine. *A paz perpétua de Kant:* atualidade e efetivação. Belo Horizonte: Mandamentos; FCH/FUMEC, 2008. Uma

direitos fundamentais representariam forças complementares (ainda que opostas): a tensão entre um elemento e outro seria condição de possibilidade – ou de impossibilidade, para falarmos como Derrida – para a existência de uma sociedade autenticamente republicana. Por um lado, o acesso de toda a população às instâncias de decisão coletiva se configuraria no melhor instrumento para a afirmação de liberdades e garantias individuais. Por outro, a manutenção de um conjunto de direitos inalienáveis – ao assegurar que, nas discussões que pavimentam a opinião pública e formam a vontade geral, a força da razão prevaleça sobre a razão da força – seria a única via para o robustecimento da soberania popular (não contaminada por interesses de facções). A democracia de Rousseau e o liberalismo de Locke estariam entrelaçados, então, em um círculo virtuoso, no qual direitos civis (de defesa) e políticos (de participação) se retroalimentariam.[22]

Ao longo do século XIX, o paradigma kantiano sedimentou-se no Ocidente, balizando o Estado Liberal.[23] Contudo, os movimentos coletivistas que despontaram no Entreguerras (1918 – 1939), catalisados pelo recrudescimento dos conflitos entre capital e trabalho característicos da sociedade industrial, produziram regimes (stalinismo, nazismo, Estado-providência...) hostis ao sistema demo-liberal desenhado a partir de Kant.[24] Nos Estados Unidos,

introdução ao pensamento político e jurídico kantiano é desenvolvida em SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant:* seu fundamento na liberdade e na igualdade. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995.

22 Uma defesa do sistema demoliberal pode ser encontrada em HELLER, Agnes. Marx, justice, freedom: the libertarian prophet. *Philosophica*, Lisboa, n. 33, *v.* 1, p. 87 a 105, 1984. Disponível em <http://www.*philosophica*.ugent.be/fulltexts/33-4.pdf>, acessado em 27 de dezembro de 2018. Para uma reflexão sobre os impasses do Estado de Direito, *v.* HELLER, Agnes. The complexity of justice – a challenge to the 21st century. *Ethical Theory and Moral Practice,* Dordrecht, n. 3, p. 247 a 262, 2000. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/27504142?seq=1#page_scan_tab_contents>, acessado em 27 de dezembro de 2018.

23 Sobre a centralidade do (neo)kantismo no pensamento jurídico contemporâneo, *v.* GOYARD-FABRE, Simone. *Filosofia crítica e razão jurídica.* Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

24 Para um debate sobre o tema, promovido por um dos responsáveis – no âmbito do Estado Novo – pela implementação de direitos sociais no ordenamento jurídico brasileiro, *v.* VIANNA, Oliveira. *Problemas de direito corporativo.* Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1938.

em específico, o Welfare state (que emerge como resposta à crise de 1929) tem sua tradução filosófica, não em uma articulação entre Rousseau e Locke, mas em um resgate do utilitarismo de Bentham e Mill.[25] O deontologismo continental – focado em princípios, valores e imperativos, e que encontra, em Kant (com o adágio Fiat iustitia, pereat mundus) sua encarnação suprema – é substituído pelo consequencialismo anglo-americano – centrado na busca de resultados, e que toma por meta maximizar a utilidade (o prazer) da maior quantidade possível de seres humanos. O deontologismo, opondo a dignidade (absoluta) das pessoas ao preço (relativo) das coisas, sublinha o valor incomensurável de todo indivíduo – cujas liberdades básicas não poderiam ser sacrificadas nem mesmo em prol do bem-estar geral. O consequencialismo, em contrapartida, pautando-se em um cálculo de custo-benefício, pode eventualmente desconsiderar garantias fundamentais, caso representem empecilho à felicidade coletiva. Não se encontra, pois, disposto a "levar os direitos a sério" (para remetermos a Dworkin).[26] Essa relativização teórica da autonomia privada embasará as medidas keynesianas assumidas por Roosevelt com o New Deal.

É por isso que o avanço neoliberal, na década de 1970, frequentemente se apresentará como um regresso ao contratualismo kantiano (contra a predominância do utilitarismo).[27] As teorias políticas de Robert Nozick e John Rawls (referências no debate contemporâneo entre adeptos do "capitalismo selvagem" e do "capitalismo com face humana") têm em comum a crença na cooriginalidade das autonomias pública e privada, noção que remonta a Kant.[28] Tanto Rawls quanto Nozick propõem formas de domesticar a soberania popular, por

25 Cf. CARVALHO, Maria Cecília Maringoni de (Org.). *O utilitarismo em foco*: um encontro com seus proponentes e críticos. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2007.

26 A respeito das diferenças entre as filosofias continental e anglo-saxã, *v.* DOMINGUES, Ivan. *O continente e a ilha:* duas vias da filosofia contemporânea. São Paulo: Loyola, 2009.

27 *V.* BOUCHER, David; KELLY, Paul (Orgs*). The social contract theory from Hobbes to Rawls.* Londres/New York: Routledge, 1994.

28 A propósito, *v.* GARGARELLA, Roberto. *As teorias da justiça depois de Rawls:* um breve manual de Filosofia Política. Tradução de Alonso Reis Freire. São Paulo:

entenderem que a política é – para valermo-nos de expressão cunhada por Chantal Mouffe – "consenso sem exclusão", instância de deliberação moral e racional viabilizada pela discussão livre.[29] O liberalismo igualitário de Rawls (sintetizado na obra Uma teoria da justiça, de 1971) pretende conciliar a salvaguarda de direitos fundamentais – vida, segurança, propriedade... – e o empoderamento de grupos vulneráveis.[30] Por meio do princípio da liberdade igual para todos e do princípio da diferença (que considera aceitável a distribuição desigual de riqueza, quando a repartição assimétrica de bens e oportunidades gera mais benefício para os menos favorecidos), Rawls, a um só tempo, justifica o neoliberalismo e estipula formas de minimizar seus efeitos perversos, através de medidas tais como a renda mínima, as ações afirmativas, a taxação progressiva e o imposto sobre o consumo. Reação ao trabalho de Rawls, o liberalismo libertariano propugnado por Nozick (notadamente em Anarquia, Estado e Utopia, de 1974) estipula uma teoria da titularidade, isto é, das maneiras legítimas por meio das quais nos tornamos titulares de nossos bens.[31] Para Nozick, a liberdade é, fundamentalmente, o direito ao uso discricionário da propriedade, e o reconhecimento do outro como fim em si (e nunca como meio) pressuporia o respeito incondicional às suas possessões. Seria esse o limite de qualquer programa de justiça distributiva.

Apesar das divergências mais que evidentes, as doutrinas de Rawls e Nozick constituem-se, ambas, em fortes desleituras da filosofia kantiana. Irmanam-se (e se aproximam do kantismo), antes de mais, na busca por critérios mínimos, universais, que, alçados para além de qualquer conflito ou contestação, sustentariam a ordem social. Em um mundo atravessado pelo dissenso e pela pluralidade dos modos

Martins Fontes, 2008. Recomendamos, também, a leitura de VITA, Álvaro de. *A justiça igualitária e seus críticos.* São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

29 Cf. MOUFFE, Chantal. *O regresso do político.* Tradução de Ana Cecilia Simões. Lisboa: Gradiva, 1996. V., também, MOUFFE, Chantal. The "end of politics" and the challenge of right-wing populism. Em PANIZZA, Francisco (Org.). *Populism and the mirror of democracy*. New York: Verso, 2005.

30 RAWLS, John. *Uma teoria da justiça.* Tradução de Almiro Pisetta e Lenitta M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

31 *V.* NOZICK, Robert. *Anarchy, state, and utopia*. New York: Basic Books, 2013.

de viver, o Estado de Direito, ancorando-se em "procedimentos técnicos neutros", engendraria uma comunidade estável, destituída de antagonismos irreconciliáveis. Se (como pensava Foucault) "a política é a guerra feita por outros meios", ritualização da luta por poder, o(s) liberalismo(s) de matriz kantiana procura(m) firmar marcos pré-políticos – que seriam imutáveis, pois estariam acima das articulações temporárias e precárias feitas por maiorias contingentes – para conferir constância e harmonia à práxis coletiva.[32]

3. HEGEL CONTRA O NEOLIBERALISMO: O COMUNITARISMO DE TAYLOR

Tanto neoconservadores (comunitarismo, republicanismo cívico) quanto veteroprogressistas (socialismo, comunismo) se levantarão contra o kantismo de Rawls e Nozick. Embora partindo de polos opostos do espectro ideológico, figuras como MacIntyre e Mouffe aproximam-se na denúncia à falta de historicidade que macularia o ideário liberal. Rawls e Nozick ignorariam que a subjetivação (ou melhor, a formação da consciência moral) dá-se necessariamente no seio de uma cultura determinada. As visões neocontratualistas baseiam-se em um individualismo atomístico, que, ignorando as especificidades regionais, considera todos os homens como mônadas autorreferenciais, voltadas apenas à satisfação dos próprios interesses. Pressupostos éticos ou religiosos comunitários não interfeririam no delineamento da arquitetura político-social: tributários de Thomas Hobbes e Adam Smith, os neoliberais creem que são os vícios privados que promovem os benefícios públicos, das escolhas egoístas do homo economicus seria possível edificar um arranjo coletivo sólido.[33] Pós-metafísicos, antifundacionistas e antiessencialistas, o liberalismo

32 Cf. MOUFFE, Chantal. Por um modelo agonístico de democracia. Tradução de Pablo Sanges Ghetti. Revista de Sociologia Política, Curitiba, n. 25, p. 11 a 23, novembro de 2005. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/rsocp/n25/31108.pdf>, acessado em 27 de dezembro de 2018.

33 *V.* FONSECA, Eduardo Giannetti da. *Vícios privados, benefícios públicos?:* a Ética na Riqueza das Nações. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

igualitário e o liberalismo libertariano anseiam por erigir um modelo de sociedade justa que não se comprometa com nenhuma concepção especial de Bem, podendo ser aceito por qualquer sujeito racional (agente maximizador de utilidades). Incorre, assim, em um universalismo abstrato que nega a diversidade cultural e patrocina a turboglobalização.[34] O capitalismo especulativo é interpretado, não como o reflexo de opções fortuitas e circunstanciais assumidas no curso da história do Ocidente moderno, mas como a expressão mais plena do logos, impresso em todos os indivíduos. A disseminação do mercado financeiro pelo planeta seria, não o resultado de práticas imperialistas, mas a consequência necessária do "progresso da humanidade". O contratualismo kantiano coloca-se, dessa maneira, à serviço da pós-política (quer dizer, da naturalização da democracia representativa e da imposição do pensamento único), ajudando a dinamitar o Estado Social.[35]

Para comunitaristas como Charles Taylor, as propostas de Rawls e Nozick seriam incapazes de explicar o desenvolvimento de identidades coletivas, que resultam, não da racionalidade instrumental, mas de paixões e afetos.[36] Contra o individualismo atomístico e o universalismo abstrato (ambos de origem kantiana), Taylor se aventurará a recuperar o conceito hegeliano de 'eticidade' (Sittlichkeit).[37] Para além do 'Direito abstrato' e da 'moralidade' (moralität), a 'eticidade' seria o conjunto de costumes (ethos) e hábitos (hexis) concretos que forjam a vida de um povo.[38] Não diz respeito à uma ideia desencarnada de Bem ou de

34 *V.* SOLER ALSINA, Luís. Los nadies de la turboglobalización. Em MAYOS SOLSONA, Gonçal *et. al. Postdisciplinaridad y desarrollo humano*: entre pensamiento y política. Barcelona: Linkgua, 2014.

35 Sobre a "pós-política", recomendamos, efusivamente, a leitura de HORTA, José Luiz Borges et. al. A era pós-ideologias e suas ameaças à política e ao Estado de Direito. *Confluências*, Niterói, *v.* 14, nº. 2, p. 120 a 133, dezembro de 2012.

36 Cf. TAYLOR, Charles. *As fontes do self:* a construção da identidade moderna. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 2013.

37 Cf. TAYLOR, Charles. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

38 Hegel manifesta genuína repulsa por abstrações descontextualizadas e por categorizações vazias: "Quem pensa abstratamente? O homem sem instrução, não o instruído. A boa sociedade não pensa abstratamente, portanto, pois é muito simples, muito baixo, e baixo não segundo o *status* exterior nem a partir de uma nobreza vazia

Dever Ser (Sollen), mas às regras para o agir ético que se materializam no âmbito do Espírito Objetivo (isto é, na história).[39] A ênfase não mais recai – como na metafísica cartesiana – sobre o Cogito, mas, sim, sobre o Cogitamus – um Eu que é um Nós e um Nós que é um Eu. A consciência singular – ser-para-si – precisa, para se formar, engajar-se em uma relação de reconhecimento recíproco com outras consciências singulares – outros seres-para-si. Como Jean Hyppolite demonstra, o Idealismo hegeliano baseia-se em três teses fundamentais: 1ª) a de o Espírito é um Nós, não se restringindo, pois, ao self individual da filosofia moderna; (2ª) a de que o Espírito é história, realizando-se como um mundo original em cada um de seus momentos; e (3ª) a de o Espírito é saber de si mesmo através da história, não encontrando nada estranho a si. Para Hyppolite, "na inquietude perpétua e na instabilidade da história", o Espírito encontra a identidade.[40]

É por isso que, no encalço de Hegel – e em oposição a filosofias políticas de cariz formalista –, o comunitarismo salientará o papel, na definição de nossas condutas, da força normativa da tradição. A

que se coloca acima daquilo que ela não é capaz, mas sim por causa da inferioridade interior à coisa mesma". HEGEL, G. W. F. Quem pensa abstratamente? Tradução de Charles Feitosa. Síntese, Belo Horizonte, *v.* 22, n. 69, p. 235 a 240, 1995, p. 237. Disponível em <http://www.mom.arq.ufmg.br/mom/babel/textos/hegel-quem-pensa-abstratamente.pdf>, acessado em 20 de agosto de 2018. Para fazermos remissão ao jusfilósofo neokantiano Gustav Radbruch, poderíamos dizer que as idéias não são Valquírias, combatendo em nuvens trans-históricas, mas deuses homéricos, que intervém diretamente nos campos de batalha da história. Cf. RADBRUCH, Gustav. *Filosofia do direito.* Tradução de Marlene Holzhausen. São Paulo: Martins Fontes, 2004, pág. 17. Uma passagem da Enciclopédia pode ilustrar a posição de Hegel: "É próprio de maus preconceitos [acreditar] que a filosofia se encontre em oposição a um conhecimento experimental sensível, à efetividade racional do direito, e a uma espontânea religião e piedade. Essas figuras são reconhecidas, e mesmo justificadas, pela filosofia; o sentido pensante aprofunda-se antes em seu conteúdo, aprende e se fortalece nelas, assim como nas grandes intuições da natureza, da história e da arte. Com efeito, esse sólido conteúdo, enquanto é pensado, é a própria idéia especulativa". HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*: 1830, volume I – A *ciência da Lógica.* Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

39 *V.* JAESCHKE, Walter. Hegel; la conciencia de la modernidad. Trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid: Akal, 1998. V., ainda, MAYOS, Gonçal. G. W. F. Hegel; Vida, pensamento e obra. Trad. Catarina Mourão. Barcelona: Planeta De Agostini, 2008.

40 HYPPOLITE, Jean. *Genèse et structure de la Phénomenologie de l'Esprit*. Paris: Éditions Montaigne, 1946, p. 312.

história representa um processo de "reconquista reflexiva" do Espírito sobre si. É nela que o sujeito descobre a si mesmo. Pertencer a um grupo (com especificidades culturais, religiosas, linguísticas etc.) implica partilhar valores determinados, que orientam a práxis. Com efeito, há tantas racionalidades práticas (conhecimentos prudenciais acerca da virtude) quanto há comunidades históricas sobre a terra: a percepção que um massai tem da justiça seguramente não é a mesma que um chicano ou um guarani kaiowá possuem.[41]

Ora, se o neokantismo liberal pode dar ensejo – como no caso de Rawls – a políticas sociais da igualdade, o neo-hegelianismo conservador de Taylor incita o surgimento de políticas culturais da diferença. Porém, como Nancy Fraser observa, o culturalismo relativista encampado pelas teorias do reconhecimento de inspiração hegeliana acaba por legitimar a "imposição de uma identidade de grupo singular e drasticamente simplificada que nega a complexidade das vidas dos indivíduos, a multiplicidade de suas identificações e as interseções de suas várias afiliações".[42] O comunitarismo presta-se à validação filosófica do que Oren Yiftachel (analisando a relação entre cidadãos judeus e árabes em Israel) chama de 'etnocracia', o uso do aparato estatal para "etnicizar" (garantir a homogeneidade racial de) um território dado, por meio da exclusão, da marginalização ou da assimilação de grupos minoritários.[43] A alternativa que Taylor encontra à postulação neocontratualista de regras pretensamente

41 Uma discussão sobre os conceitos de 'justiça' e 'racionalidade prática', a partir de um horizonte comunitarista, pode ser encontrada em MACINTYRE, Alasdair C. *Justiça de quem? Qual racionalidade*? Tradução de Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Loyola, 2008.

42 FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética? Tradução de Ana Carolina Freitas Lima Ogando e Mariana Prandini Fraga Assis. *Lua Nova*: Revista de Cultura e Política, São Paulo, n. 70, p. 101 a 138, 2007. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452007000100006#nta>, acessado em 27 de dezembro de 2018.

43 Cf. YIFTACHEL, Oren. *"Etnocracy" and its discontents*: minorities, protests, and the Israeli Polity. Critical Inquiry, Chicago, *v.* 26, n. 4, p. 725 a 756, verão de 2000. Disponível em <http://www.geog.bgu.ac.il/members/yiftachel/new_papers_2009/yiftachel%202000%20ethnocracy%20and%20discontent%20'critical%20inquiry'.pdf>, acessado em 27 de dezembro de 2018.

trans-históricas (contra-fáticas) é a afirmação incondicionada do direito à autodeterminação dos povos (fáticos). Essa essencialização das tradições – que Franz Fanon descreve como "mumificação cultural" – nos torna reféns das fronteiras dentro das quais nascemos.[44] Como Pascal já denunciava: "Divertida justiça que um rio limita! Verdade aquém dos Pirineus, erro além".[45] A ênfase que o comunitarismo dá à "cor local" – "macumba para turistas", para nos remetermos à Oswald de Andrade – termina por encobrir dominações internas e cristalizar relações de poder consolidadas pelo tempo. Para escapar ao etnocentrismo, as teorias do reconhecimento tornam-se acríticas, esvaziando os movimentos identitários de todo e qualquer potencial emancipatório.

4. O IDEALISMO ABSOLUTO PROMOVE O FETICHISMO INSTITUCIONAL? UNGER E OS DUALISMOS DA FILOSOFIA MODERNA

O rechaço de Unger ao neokantismo liberal é consideravelmente mais violento que o dos comunitaristas. Para Unger, Kant seria uma das figuras cardeais do pensamento liberal, ao lado de Hobbes, Locke, Hume, Spinoza e Rousseau.[46] Tal como Hegel, Unger busca superar as fraturas da Modernidade (como a clivagem entre natureza e cultura), e vê, em Kant, a mais acabada expressão de uma "filosofia dos limites".[47] Desde o nominalismo tardo-medieval, o Ocidente foi retalhado por dualismos irremediáveis (sujeito-objeto, razão-entendimento, liberdade-necessidade, práxis-theoria, fé-saber,

44 Cf. FANON, Frantz. Racismo e cultura. *Em defesa da revolução africana.* Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1969.

45 PASCAL, Blaise. *Pensamentos.* Tradução de Olívia Bauduh. São Paulo: Nova Cultural, 2005, p. 110, n. 294.

46 Cf. UNGER, Roberto Mangabeira. *Knowledge and politics.* New York; London: The Free Press; Collier Macmillan Publishers, 1975, p. 9.

47 Nas palavras de Unger: "What Kant said of the antinomies of reason holds true for these conundrums: they result from an overreaching of the mind. The overreaching, however, is not necessary. We can stop it, and so we should". UNGER, Roberto Mangabeira. *The self awakened:* pragmatism unbound. Cambridge; London: Harvard University Press, 2007, p. 246.

elite-plebe, público-privado...), que, segundo Unger, se aprofundariam com o cartesianismo, o kantismo e o historicismo. A doutrina liberal distingue o homem abstrato (a subjetividade autotransparente e autolegitimadora censurada pelas teorias críticas do Direito, e que se manifesta nas propostas de Rawls e Nozick) e o homem concreto (a pessoa humana imersa em uma realidade social que lhe antecede, celebrada por MacIntyre e Taylor). De um lado, as leis universais da vontade racional; de outro, os interesses particulares dos indivíduos. Dois paradigmas éticos, opostos e complementares, resultariam dessa cisão: a moralidade do desejo (advogada por Hobbes, pelos filósofos escoceses e por Bentham) e a moralidade da razão (cujo "mais puro exemplo" se encontraria em Kant).[48] Se as teses contratualistas (Hobbes), deontologistas (Kant) e consequencialistas (Bentham) parecem se contrapor, compartilham, no entanto, um postulado comum, qual seja, a crença na existência de uma tensão irreparável entre o "altruísmo legalista" (formal) e o "interesse próprio" (empírico), o reconhecimento apolíneo de que somos todos livres e iguais e o impulso dionisíaco/ctônico de impor minhas ambições aos demais.[49] Nesse cenário, o maior desafio do pensamento político é justificar que o estabelecimento da liberdade (autonomia) se dê através da legislação (heteronomia), conciliar direito (Locke) e poder (Rousseau). Diferentes tradições teóricas ensaiarão respostas distintas a referido problema: a solução kantiana – que está na matriz do formalismo jurídico –[50] se baseará em um esforço para tentar demonstrar que as normas derivam diretamente da ideia de liberdade,[51] e que, por conseguinte, dentre aqueles insuflados por uma "vontade santa" (não contaminada pelo mal ou pela cupidez), é possível verificar uma

48 *V.* UNGER. *Knowledge and politics..., cit.*, p. 58.

49 *V.* UNGER, Roberto Mangabeira. *The religion of the future.* Cambridge; London: Harvard University Press, 2014, p. 350. Na visão de Unger, todas pecam por, *secularizando* a fé cristã, tentar substituir o "amor" (caritas) pelo "altruísmo".

50 *V.* UNGER. *Knowledge and politics..., cit.*, p. 92.

51 *V.* UNGER. *Knowledge and politics..., cit.*, p. 85.

coincidência espontânea entre os desejos individuais e os comandos da racionalidade universal.[52]

Segundo Unger, a antinomia entre teoria e fato, na Filosofia Transcendental, representaria um sintoma da dissociação esquizofrênica que, nas dimensões psicológica (individual) e política (comunitária), acomete o sujeito moderno.[53] Incapaz de reconectar a razão e a história, o abstrato e o concreto, o (neo)kantismo recorre a soluções frágeis, castelos no ar, a postulação de categorias universais mas vazias (como o recurso de Rawls à hipótese de uma "posição original" marcada pelo "véu da ignorância"). Unger concordaria com Warat, quando este diz que "Kant, enquanto sujeito privado de sexualidade, condicionou a visão moderna do mundo a um modelo de razão sem desejo, nem sentimento, sempre infestados de barbárie, quando não controlados pela razão".[54]

Unger assume a tarefa de erigir uma visão programática, a um só tempo descritiva e normativa, que funcione como uma ponte sobre o abismo que o kantismo impôs entre Ser e Dever Ser, fato e valor.[55] É aqui que se dá o diálogo com Hegel. Para Unger, a história é atravessada pela dialética entre rotina e invenção, fetichismo institucional (o engessamento de crenças, valores, hábitos e instituições, vistos como dados inescapáveis) e a imaginação institucional (a percepção de que a ordem social é fruto de escolhas contingentes e reversíveis).[56] Na visão do autor, é possível identificar, na trajetória da filosofia ocidental, três interpretações básicas sobre como a invenção (o experimentalismo)

52 *V.* UNGER. *Knowledge and politics..., cit.*, p. 139.

53 *V.* UNGER. *Knowledge and politics..., cit.*, p. 34.

54 WARAT. O ofício do mediador. *Surfando na pororoca..., cit.*, p. 174.

55 É essa, por exemplo, a proposta subjacente à obra *Passion*, que se esforça para reconstruir a antiga e universal prática de atribuir força normativa às concepções de personalidade ou sociedade, contra os ataques de Hume e Kant. É, em última instância, um retorno às éticas teleológicas. *V.* UNGER, Roberto Mangabeira. *Passion*: an essay on personality. New York; London: The Free Press; Collier Macmillan Publishers, 1984.

56 Há paralelos evidentes entre a abordagem de Unger e a "dialética da imaginação" exposta por Karl Mannheim, fundador da Sociologia do Conhecimento. A propósito, *v.* ALMEIDA, Philippe Oliveira de; OLIVEIRA, Mateus Augusto de. Entre ideologia e utopia: a dialética da imaginação em Mannheim. *Revice – Revista de Ciências do Estado*, Belo Horizonte, *v.* 2, n. 1, p. 101 a 125, janeiro a julho de 2017.

pode subverter a rotina (as organizações estabelecidas). A primeira, platônica, argumenta que reformistas e revolucionários estão legitimados a, contra o senso comum, desafiar as hierarquias postas, quando atuam em nome de uma ordem transcendente (o mundo das ideias, a Cidade de Deus etc.), mais verdadeira e mais profunda que a realidade fática, e que serve como paradigma a guiar a práxis. A segunda, kantiana, abandonando a remissão a um horizonte meta-histórico, sustenta que há um sistema invariante de pressupostos constitutivos de nossas experiências, que serve como critério para que julguemos a realidade empírica. A terceira, hegeliana, reconhece que as culturas são o produto de construções individuais e coletivas (e, não, da ordem cósmica, da vontade divina ou das leis da razão); sugere, então, que, para que a transformação social seja legítima, deve constituir-se em um prenúncio do "fim da história", uma etapa necessária no processo lógico que fatalmente conduzirá à plena realização das potencialidades do homem. Conforme Unger, as três grelhas analíticas pecam por não abraçarem, de maneira radical, a liberdade humana. Embora se aproxime do hegelianismo,[57] Unger vê, na Filosofia Especulativa, um paradoxo: a história, dentro de uma chave de leitura idealista, é pré-determinada, orientada em direção a um telos específico, a despeito de cada um de seus momentos ser constituído a partir da imaginação transformativa dos indivíduos.[58]

O Idealismo Absoluto é, no entender de Unger, a mais acurada crítica parcial ao capitalismo. Não é capaz, todavia, de solucionar a antinomia entre teoria e fato, ordem das ideias e ordem dos eventos. Hegel teria contornado esse problema, propondo que "ideias e eventos

57 Unger se vê obrigado a admitir que, na filosofia do devir desenhada por Hegel, há prenúncios de sua própria reflexão a propósito da *plasticidade* das estruturas político-sociais: "In the history of Western philosophy, the line of thought that affirms the impermanence of structure has spoken in the voices of thinkers as different as Heraclitus, Hegel, Bergson, and Whitehead. Among the *philosophica*l schools of other civilizations, notably of ancient India, it represented the hegemonic metaphysic". UNGER, Roberto Mangabeira; SMOLIN, Lee. *The singular universe and the reality of time:* a proposal in natural philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. xv.

58 Cf. UNGER. *The self awakened..., cit.*, p. 106.

são diferentes 'atributos' das mesmas coisas" – Marx, igualmente, teria se esquivado da questão, defendendo que "a existência determina a consciência".[59] No frigir dos ovos, ambos sucumbem à mundivisão liberal, reatualizando a dicotomia "proteção da liberdade individual" versus "salvaguarda do universal abstrato contra a humanidade concreta".[60] O sacrifício da autonomia em defesa da sociedade (que, conforme Unger, se encontraria em Hegel e Marx), longe de representar uma superação das cisões modernas, é a consolidação de seus aspectos mais nefastos.[61] A deificação da coletividade é o reflexo do fetichismo institucional (da hipostasia de valores abstratos, em detrimento de indivíduos concretos) que já se encontra, em germe, na filosofia hobbesiana e kantiana.[62]

Para Unger, a metafísica da história de Hegel é reificante, pois projeta, no devir, o aparecimento de uma estrutura definitiva de vida social, na qual já não haveria mais contradição entre, por um lado, as crenças, os ideais e os interesses das pessoas, e, por outro, a vida institucionalizada do povo, estabelecida por meio do Direito. Todos se reconheceriam, de modo pleno, na ordem posta, inexistindo qualquer distanciamento entre (para recorrermos à terminologia de Castoriadis) o "imaginário instituinte" e o "imaginário instituído". Na consumação da história, o espírito encarnado encontraria, por fim,

59 *V.* UNGER. *Knowledge and politics..., cit.*, p. 132.

60 Cf. UNGER. *Knowledge and politics..., cit.*, p. 163.

61 No ensinamento de Unger: "They [Vico, Hegel e Herder] imagined that in the study of society both the interpreters and the interpreted are afloat on the same stream of history, a stream that moves relentlessly toward an end for whose achievement all men, willy nilly, collaborate. The teleology of history establishes a community of intentions between the observers and the observed at any moment in time. One must proceed as if history itself had its purposes, and the intentions of men in acting as they do were their fragmentary signs, just as the many-colored beams of light refracted through a prism flow from a common source". UNGER. *Knowledge and politics..., cit.*, p. 114 e 115.

62 Na lição de Unger: "Perhaps the main vice in the Hegelian-Marxist theory of work was its uncritical acceptance of the narcissism of the subject as an adequate solution to the problem of self and nature. There is a close link between this acceptance and the deification of mankind in the Hegelian-Marxist religion of immanence. One does for the individual what the other accomplishes for the species". UNGER. *Knowledge and politics..., cit.*, p. 212 e 213.

um pouso definitivo: para Unger, o teleologismo hegelianismo é a tradução perfeita do moderno fetichismo institucional, a substituição de nossos ideais por "fórmulas burocráticas".[63]

Unger destina críticas particularmente duras ao hegelianismo de direita, "the retrospective rationalization of a world whose historical vicissitudes and transformative opportunities it is powerless to grasp".[64] Pautando-se na esperança em um casamento entre a razão e a história, uma arquitetura racional oculta sob o design institucional,[65] o hegelianismo de direita seria reacionário e opressivo: por mais autoritárias que possam parecer, as organizações existentes em uma sociedade são o resultado da marcha da história em direção às melhores práticas e instituições, devendo, portanto, ser cegamente obedecidas.[66] O hegelianismo de direita é o maior pecado que a ciência jurídica pode cometer: "Rightwing Hegelianism is, in effect, the secret philosophy of history of the rationalizing legal analyst".[67] Se a dogmática jurídica, hoje, funciona como um mecanismo de perpetuação do capitalismo financeiro, é porque os juristas atuam no sentido de convencer a população de que nenhuma alternativa ao ordenamento liberal é possível – por trás da aparente arbitrariedade da atuação legislativa, haveria uma racionalidade evolucionária imanente comandando o

63 Conforme o autor: "The Hegelian heresy denies a truth central to the struggle with the world in all its variants, sacred or profane: the truth of the dialectic between circumstance and transcendence. Described in the language of the sacred form of the struggle with the world, its spiritual defect is idolatry". UNGER. *The religion of future..., cit.*, p. 164. Adiante [p. 165] o filósofo complementa: "The Hegelian heresy does not appear most often in the straightforward version in which it was expounded by the philosopher. It appears insidiously in countless veiled forms, all the more effective for being disguised. Today it has, as one of its expressions, the idea that economic, political, and social pluralism— a market economy, a representative democracy, and a free civil society— has an established and limited range of institutional expressions, the very ones established in the rich North Atlantic democracies".

64 UNGER; SMOLIN. *The singular universe and the reality of time..., cit.*, p. 74.

65 Cf. UNGER, Roberto Mangabeira. *The Critical Legal Studies Movement*: another time, a greater task. New York: Verso, 2015, p. 42.

66 *V.* UNGER, Roberto Mangabeira. *False necessity:* Anti-necessitarian Social Theory in the service of radical democracy. New York: Verso, 2001, p. xxxv.

67 UNGER, Roberto Mangabeira. What should legal analysis become? New York: Verso, 1996, p. 72.

desenvolvimento do Direito. Caberia à ciência jurídica, como a coruja de Minerva, apontar, ex post facto, a presença das "astúcias da razão" no caos dos conflitos de poder que marcam a criação das normas.[68]

CONCLUSÃO: HEGEL LEITOR DE UNGER

Os movimentos pós-modernos norte-americanos – dentre os quais poderíamos situar os Critical Legal Studies – foram fortemente influenciados pela French Theory, quer dizer, pelo chamado "pós-estruturalismo francês". No que concerne especificamente aos crits (nome dado aos membros dos Critical Legal Studies), é saliente a influência de Derrida e Foucault. Isso pode explicar, em parte, a interpretação que Unger faz da Filosofia Especulativa, que reverbera cacoetes pós-modernos – como a ideia de que Hegel seria um "Kant enlouquecido", responsável pela hipertrofia de uma racionalidade monológica, homogeneizadora e totalitária. Há – como Philippe Sabot, acompanhando Judith Butler, argumenta –[69] um "hegelianismo residual" no pós-modernismo francês: do Idealismo Absoluto, herdam o construtivismo (isto é, a crença de que nossa percepção do real é historicamente condicionada), mas rejeitam a dialética (e, com ela, a aspiração de se erigir uma "grande narrativa" acerca do desenvolvimento das civilizações). Desde Alexandre Kojève, célebre espião soviético, os estudos hegelianistas, na França, foram condicionados pelo marxismo, e o tema da "luta pelo reconhecimento" – geralmente esvaziado de suas dimensões ontológicas – ganhou destaque desproporcional.[70] Essa versão mutilada de Hegel impediu,

68 *V.* UNGER. What should legal analysis become?..., *cit.*, p. 69. V., ainda, UNGER. *The religion of future..., cit.*, p. 311.

69 Cf. SABOT, Philippe. Spectres de Hegel. Judith Butler. Trouble dans le sujet, trouble dans le sujet, PUF, pp.21-34, 2009, *Débats philosophiques.* Disponível em <https://halshs.archives-ouvertes.fr/file/index/docid/746759/filename/Spectres_de_Hegel.pdf>, acessado em 28 de dezembro de 2018.

70 Sobre o tema, *v.* MCGOWAN, Todd. The insubstantiality of substance, or, Why we should read Hegel's Philosophy of Nature. *International Journal of Zizek Studies*, Leeds, *v.* 8, n. 1, p. 1 a 19, 2014. Disponível em <https://zizekstudies.org/index.php/IJZS/article/viewFile/779/784>, acessado em 2 de janeiro de 2019. Uma leitura contemporânea

por anos, que o verdadeiro potencial subversivo (de crítica política e social) ínsito no Idealismo Absoluto fosse compreendido, seja pela direita, seja pela esquerda.[71] A leitura que Unger faz de Hegel não escapa a esses vícios.

Como o jusfilósofo brasileiro Joaquim Carlos Salgado ensina,[72] a filosofia, para Hegel, é uma ontologia da liberdade. Assume a tarefa de "pensar o pensamento", de forma a unificar, em um saber da realidade como totalidade, o conhecimento desenvolvido pelas ciências particulares de seu tempo, pelas formas simbólicas da cultura da sua época. Dessa forma, é especulativa e reflexiva. Speculum, o pensamento que se espelha; reflexu, o pensamento que se dobra e que se flexiona sobre si. Ao refazer o itinerário da filosofia que o precede, Hegel traça a narrativa de um tempo que gradualmente faz-se presente a si – ou, ainda, de uma liberdade que progressivamente toma consciência de si. Longe de, como pensa Unger, reverberar os dualismos da filosofia moderna (e de Kant), Hegel, desde os albores de seu trabalho intelectual, procurou dinamitá-los, para libertar seu tempo das reificações promovidas por uma razão despida de sensibilidade. Já em Fé e saber (escrito de juventude publicado em 1802 nas páginas do Jornal Crítico de Filosofia, criado por Schelling e co-editado por Hegel), o filósofo alemão aponta para a necessidade de se superar a chamada "metafísica da subjetividade" – que teria alcançado sua forma acabada (e seu esgotamento) nos sistemas filosóficos de Kant, Jacobi e Fichte.[73] Hegel tomou para si a missão de superar o que via como "idealismo do finito", desdobramento, no mundo protestante, do que ironicamente

sobre a importância da "luta pelo reconhecimento" no pensamento hegeliano pode ser encontrada em LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. *Síntese Nova Fase, v.* 21, p. 7 a 29, 1981.

71 A propósito, recomendamos o brilhante HORTA, José Luiz Borges. Hegel contra Kojève? Notas sobre a transfiguração de Hegel e a profanação da política na filosofia francesa novecentista. Em CORREIA, Adriano et. al. (Org.). *Hegel e Schopenhauer*. São Paulo: ANPOF, 2017.

72 Sobre o tema, recomendamos a leitura do já clássico SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. V., também, SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges (Orgs.). *Hegel, liberdade e Estado*. Belo Horizonte: Fórum, 2010.

73 *V.* HEGEL, Georg W. F. *Fé e saber*. Tradução de Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2007.

designa como "mania de Esclarecimento".[74] Para Hegel, a Filosofia Crítica – em sua pretensão, legítima, de problematizar a teoria da correspondência – representaria tão-só a passagem do dogmatismo do ser (relativo à metafísica do objeto, encampada pela filosofia clássica e medieval) ao dogmatismo do pensamento (concernente à metafísica da subjetividade). Ora, se a filosofia antiga partia do pressuposto, infundado, da identidade imediata entre a representação e a coisa, a filosofia moderna se baseará na crença, igualmente infundada, na radical incomensurabilidade entre uma e outra.

Na metafísica da subjetividade, Hegel vê o "pisoteamento da razão" e o "júbilo do entendimento e da finitude".[75] Já se anuncia, aqui, distinção que será cara ao pensamento hegeliano, e que se mostra de fundamental importância à compreensão de sua Metafísica: de um lado, temos o entendimento; de outro, a razão. O entendimento é analítico; a razão, dialética. O entendimento isola; a razão relaciona. O entendimento disseca; a razão vivifica. A primeira conduz do todo às partes; a segunda, das partes ao todo. Podem ser interpretados, grosso modo, como duas posturas cognitivas. Uma, que se aproxima do objeto apartando-o dos demais, colocando o mundo "entre parênteses" (para fazer remissão à redução transcendental da fenomenologia de Husserl). Outra, que se aproxima do objeto conectando-o ao mundo. Na bela imagem de Paulo Meneses: "[...] para além do entendimento, Hegel mostrou que havia a razão, que dissolvia as cristalizações do

74 A explicação que Hegel dá para o desenvolvimento do idealismo subjetivo pode ser elucidativa, aqui: "Segundo a tarefa da filosofia, tal como ela foi determinada pela cultura [*Kultur*] lockeana e humeana, o mundo deve ser calculado e explicado do ponto de vista do sujeito; para dentro desse mundo a ser explicado é transportada essa contraposição que ocorre entre o mundo e o sujeito: ela se separa em um lado ideal e um lado real, de modo que o ideal ora se torna a identidade pura, abstraída da realidade, ou o conceito puro, ora é a identidade referida à realidade, o espaço, o tempo, as categorias, a idealidade do real. [...] Esse idealismo crítico, que Fichte ressaltou em contornos mais precisos, é algo formal, como fica claro a partir do mesmo: o universal do mundo contraposto ao sujeito é posto como universal, como ideal, como pensamento e, com isso, como Eu; mas necessariamente fica para trás o particular, e se devemos falar de explicação segundo a posição predileta da idéia da filosofia, então permanece inexplicado o lado mais interessante do mundo objetivo, o lado de sua realidade". HEGEL. *Fé e saber..., cit.*, p. 135.

75 HEGEL. *Fé e saber..., cit.*, p. 56.

entendimento, e transformava sua galeria de estátuas num delírio de bacantes, dançando ao ritmo da orquestração do Todo".[76]

A Modernidade se constitui, para Hegel, no triunfo do entendimento – e, por conseguinte, das cisões. No entanto, ela não consegue suprimir, na consciência do homem moderno, a nostalgia do ser, de uma comunhão originária com o todo – o movimento romântico pode ser interpretado como uma expressão de tal nostalgia.[77] A superação dos dualismos que então se avolumavam impunha-se como tarefa de máxima urgência ao pensamento filosófico. Hegel nota, argutamente, a incapacidade da metafísica da subjetividade para responder a semelhante imperativo. A tentativa de conceber o Absoluto – a reconciliação plena das cisões – nos marcos do entendimento conduziria a anomalias. O Absoluto, em Kant e Fichte, se ancoraria na fé religiosa, enquanto, em Schelling, se ampararia na intuição artística. Em tais autores, o Absoluto seria dimensão apartada dos entes finitos, relativos – seria assim, paradoxalmente, também finito e relativo. É Hegel que assume o desafio de encontrar o Absoluto no Conceito, por meio do saber filosófico especulativo.[78] Para tanto, é necessário superar o "idealismo do finito". A razão não se propõe a suprimir, mas a suprassumir o entendimento – quer dizer, negá-lo, conservá-lo e elevá-lo. Dessa maneira, não se trata de retornar a uma unidade imediata anterior às cisões (um retorno à filosofia clássica), mas estabelecer uma unidade mediada, do diverso, que reconhece e incorpora as cisões no seio de uma totalidade da contradição (ou, o que é mesmo, de uma contradição da totalidade).

E se invertêssemos a questão inicial levantada por nosso artigo, e investigássemos, não a leitura que Unger faz de Hegel, mas a interpretação que Hegel, se vivo fosse, faria de Unger? É provável que as críticas de Hegel à Revolução Francesa[79] se aplicassem, à perfeição,

76 MENESES, Paulo. Hegel como mestre do pensar. Síntese, Belo Horizonte,v. 23, nº. 73, 1996, p. 153.

77 Cf. SALGADO. *A idéia de justiça em Hegel..., cit.*, p. 17.

78 SALGADO. *A idéia de justiça em Hegel..., cit.*, p. 21.

79 Apresentadas, especialmente, na *Fenomenologia do Espírito*. A propósito, *v.* HEGEL, G. W. F. *La phénoménologie de l'Esprit.* Tradução de Jean Hyppolite. Paris: Éditions

ao sistema proposto pelo filósofo brasileiro.[80] Para Hegel, a liberdade absoluta ansiada pelos jacobinos, "pensamento como vontade universal", é apenas uma nova alienação, uma nova abstração, retorno consciente e deliberado ao mundo imediato do Espírito e à Cidade Antiga. É o que explica o fato de a conjuntura política revolucionária oscilar entre a anarquia e a ditadura, sem conseguir fixar-se em uma configuração estável. "O mundo é unicamente a minha vontade, e esta é vontade universal" – para Hegel, é essa percepção que alimenta a consciência revolucionária. Ora, a Revolução Francesa fracassa, não por se basear em princípios incorretos, mas por tentar realizar imediatamente (isto é, abstratamente, sem mediações que os concretizem) princípios corretos. A Revolução Francesa teria se fundado no puro saber e na pura vontade, que, por não se alienar (se negando), apresenta-se como "natureza", não se interioriza.

Pela liberdade absoluta, o indivíduo reconhece-se, não mais como mero homem privado, mas como cidadão: sua vontade particular se eleva à vontade geral, e ele dá-se conta que a sociedade é obra de todos, e que todos devem se reconhecer nela. A consciência individual torna-se consciência universal, e todos podem encarar a si mesmos como criadores do ser espiritual, livres de qualquer reificação. Mas a consciência revolucionária não sabe se exteriorizar e, nela, a substância desaparece. A vontade geral não se cristaliza em leis e instituições concretas, constituição, organização social, decisões e ações governamentais. Não há elisão entre o homem e o mundo, que permita que a sociedade construída pelo sujeito adquira objetividade e independência, positividade, alienada do Eu. Assim, o universal da Revolução Francesa resta abstrato e puramente negativo, "a fúria da destruição" – daí advento do Terror. Dessa maneira, a única obra autêntica da liberdade absoluta (de um "experimentalismo

Montaigne, 1939, 2 vol.

80 Vale lembrar que, na juventude, Hegel, juntamente com Schelling e Hölderlin, plantou a "Árvore da Liberdade" em homenagem à Revolução Francesa. Mesmo quando em 1807 (data da finalização da *Fenomenologia do Espírito*), Hegel adota um "conservadorismo prudente", continua identificando a abortada Revolução Francesa como "um esforço prodigioso do Espírito do mundo para realizar sobre a terra 'o Racional em si e por si'".

democrático" sem peias), para Hegel, será a morte. O Terror é a prova cabal de que a alienação e a mediação (o "fetichismo institucional") são necessários à vida do Espírito – cuja liberdade não pode se realizar de forma imediata. A liberdade absoluta é pura negatividade, a soberania que anula a individualidade. Hegel vê, aqui, a necessidade de se interiorizar, na consciência individual, a vontade pura revolucionária – transformada em subjetividade criadora e em um mundo moral.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Philippe Oliveira de. O neoliberalismo e a crise dos *Critical Legal Studies*. *Revista Direito e Práxis,* Rio de Janeiro, v. 9, n. 4, p. 2229 a 2250, 2018.

ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Raízes medievais do Estado moderno: a contribuição da Reforma Gregoriana.* Dissertação de mestrado em Direito. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

ALMEIDA, Philippe Oliveira de; OLIVEIRA, Mateus Augusto de. Entre ideologia e utopia: a dialética da imaginação em Mannheim. *Revice – Revista de Ciências do Estado*, Belo Horizonte, v. 2, n. 1, p. 101 a 125, janeiro a julho de 2017.

BERLIN, Isaiah. *Four essays on liberty*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1969.

BOUCHER, David; KELLY, Paul (Orgs). *The social contract theory from Hobbes to Rawls.* Londres/New York: Routledge, 1994.

BRANDON, Robert B. Hegel e a filosofia analítica. Tradução de Italo Lins Lemos. *Veritas,* Porto Alegre, v. 56, n. 1, p. 78 a 94, janeiro a abril de 2011.

CARVALHO, Maria Cecília Maringoni de (Org.). *O utilitarismo em foco*: um encontro com seus proponentes e críticos. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2007.

COSTA, Pietro; ZOLO, Danilo (Org.). *O Estado de Direito*: história, teoria, crítica. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FANON, Frantz. Racismo e cultura. *Em defesa da revolução africana*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1969.

FONSECA, Eduardo Giannetti da. *Vícios privados, benefícios públicos?*: a Ética na Riqueza das Nações. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética? Tradução de Ana Carolina Freitas Lima Ogando e Mariana Prandini Fraga Assis. *Lua Nova*: Revista de Cultura e Política, São Paulo, n. 70, p. 101 a 138, 2007.

GARGARELLA, Roberto. *As teorias da justiça depois de Rawls*: um breve manual de Filosofia Política. Tradução de Alonso Reis Freire. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GOYARD-FABRE, Simone. *Filosofia crítica e razão jurídica*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HABERMAS, Jurgen. Bestialidade e humanidade: uma guerra no limite entre Direito e moral. Tradução de Luiz Repa. *Cadernos de filosofia alemã*. São Paulo, n. 5, p. 77 a 87, 1999.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*: 1830, volume I – A ciência da Lógica. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, Georg W. F. *Fé e saber*. Tradução de Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2007.

HEGEL, G. W. F. *La phénoménologie de l'Esprit*. Tradução de Jean Hyppolite. Paris: Éditions Montaigne, 1939, 2 vol.

HEGEL, G. W. F. Quem pensa abstratamente? Tradução de Charles Feitosa. Síntese, Belo Horizonte, v. 22, n. 69, p. 235 a 240, 1995.

HELLER, Agnes. *Além da justiça*. Tradução de Savannah Hartmann. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

HELLER, Agnes. Marx, justice, freedom: the libertarian prophet. *Philosophica*, Lisboa, n. 33, v. 1, p. 87 a 105, 1984.

HELLER, Agnes. The complexity of justice – a challenge to the 21st century. *Ethical Theory and Moral Practice*, Dordrecht, n. 3, p. 247 a 262, 2000.

HORTA, José Luiz Borges et. al. A era pós-ideologias e suas ameaças à política e ao Estado de Direito. *Confluências*, Niterói, v. 14, nº. 2, p. 120 a 133, dezembro de 2012.

HORTA, José Luiz Borges. Hegel contra Kojève? Notas sobre a transfiguração de Hegel e a profanação da política na filosofia francesa novecentista. Em CORREIA, Adriano et. al. (Org.). *Hegel e Schopenhauer*. São Paulo: ANPOF, 2017.

HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011.

HORTA, José Luiz Borges. *Uma breve introdução à Filosofia do Estado de John Locke.* Revista Brasileira de Estudos Políticos, Belo Horizonte, n. 90, p. 239 a 260, julho a dezembro de 2004.

HYPPOLITE. "Fenomenologia" de Hegel e psicanálise. *Ensaios de psicanálise e filosofia*. Introdução e organização de Joel Birman; tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Taurus-Timbre Editores, 1989.

HYPPOLITE, Jean. *Genèse et structure de la Phénomenologie de l'Esprit.* Paris: Éditions Montaigne, 1946.

JAESCHKE, Walter. Hegel; la conciencia de la modernidad. Trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid: Akal, 1998.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. *Síntese Nova Fase*, v. 21, p. 7 a 29, 1981.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Transcendência e religião. *Filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos*. Tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2006.

MAC DOWELL, João Augusto Anchieta Amazonas. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*: ensaio de caracterização do modo de pensar de *Sein und Zeit*. São Paulo: Loyola, 1993.

MCGOWAN, Todd. The insubstantiality of substance, or, Why we should read Hegel's Philosophy of Nature. *International Journal of Zizek Studies*, Leeds, v. 8, n. 1, p. 1 a 19, 2014.

MACINTYRE, Alasdair C. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Tradução de Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Loyola, 2008.

MAYOS, Gonçal. *G. W. F. Hegel*; Vida, pensamento e obra. Trad. Catarina Mourâo. Barcelona: Planeta De Agostini, 2008.

MENESES, Paulo. Hegel como mestre do pensar. *Síntese*, Belo Horizonte,v. 23, nº. 73, 1996.

MOUFFE, Chantal. *O regresso do político*. Tradução de Ana Cecilia Simões. Lisboa: Gradiva, 1996.

MOUFFE, Chantal. Por um modelo agonístico de democracia. Tradução de Pablo Sanges Ghetti. *Revista de Sociologia Política*, Curitiba, n. 25, p. 11 a 23, novembro de 2005.

MOUFFE, Chantal. The "end of politics" and the challenge of right-wing populism. Em PANIZZA, Francisco (Org.). *Populism and the mirror of democracy*. New York: Verso, 2005.

NADAI, Bruno. *Progresso e moral na filosofia da história de Kant.* São Bernardo do Campo: Editora UFABC, 2017.

NOZICK, Robert. *Anarchy, state, and utopia.* New York: Basic Books, 2013.

PORTA, Mario Ariel Gonzáles. "Zurück zu Kant" (Adolf Trendelenburg, la superación del idealismo y los orígenes de la filosofía contemporánea). *doispontos: Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos*. Curitiba, São Carlos, v. 2, n. 2, p. 35 a 59, outubro de 2005.

KISTEUMACHER, Guilherme Fernando Rennó; DECAT, Thiago Lopes. Hegel através do pragmatismo: uma introdução à pesquisa do pragmatismo hegeliano. *Cognitio-Estudos: Revista Eletrônica de Filosofia*, São Paulo, v. 6, n. 1, p. 28 a 35, janeiro a junho de 2009.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise*: uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Tradução de Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro; EDUERJ; Contraponto, 1999.

KÖTHE, Flávio R. O caso Kant. *Cadernos de Linguística e Teoria da Literatura*, [S.l.], n. 8, p. 129 a 150, dezembro de 2016, p. 130 e 131.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Tradução de Olívia Bauduh. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

RADBRUCH, Gustav. *Filosofia do direito.* Tradução de Marlene Holzhausen. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Almiro Pisetta e Lenitta M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *O contrato social*, ou, Princípios do direito político. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Escala, 2005.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel.* São Paulo: Loyola, 1996.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*: seu fundamento na liberdade e na igualdade. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995.

SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges (Orgs.). *Hegel, liberdade e Estado*. Belo Horizonte: Fórum, 2010.

SALGADO, Karine. *A paz perpétua de Kant*: atualidade e efetivação. Belo Horizonte: Mandamentos; FCH/FUMEC, 2008.

SALGADO, Karine; ALMEIDA, Philippe Oliveira de. Kant entre republicanismo e liberalismo. Em SALGADO, Karine; HORTA, José Luiz (Org.). *Razão e poder*: (re)leituras do político na filosofia moderna. Belo Horizonte: Initia Via, 2018.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. Regresso a Kant. Sobre a evolução e a situação actual dos estudos kantianos. *Philosophica*, Lisboa, n. 24, p. 119 a 182, 2004.

SOLER ALSINA, Luís. Los nadies de la turboglobalización. Em MAYOS SOLSONA, Gonçal *et. al. Postdisciplinaridad y desarrollo humano*: entre pensamiento y política. Barcelona: Linkgua, 2014.

SOUZA, José Crisóstomo de. Unger, pragmatismo romântico e democracia radical. Em ARAÚJO, Tiago. *Pragmatismo romântico e democracia*. Salvador: Edufba, 2016. Sobre o impacto de Hegel no trabalho de Unger, *v.*, ainda, TEIXEIRA, Carlos Sávio. Uma filosofia política para a transformação. *Revista Estudos Políticos*, Rio de Janeiro, n. 3, p. 22 a 34, segundo semestre de 2011.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self*: a construção da identidade moderna. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 2013.

TAYLOR, Charles. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

UNGER, Roberto Mangabeira. *False necessity*: Anti-necessitarian Social Theory in the service of radical democracy. New York: Verso, 2001.

UNGER, Roberto Mangabeira. *Knowledge and politics*. New York; London: The Free Press; Collier Macmillan Publishers, 1975.

UNGER, Roberto Mangabeira. *Passion*: an essay on personality. New York; London: The Free Press; Collier Macmillan Publishers, 1984.

UNGER, Roberto Mangabeira. *The Critical Legal Studies Movement*: another time, a greater task. New York: Verso, 2015.

UNGER, Roberto Mangabeira. *The religion of the future*. Cambridge; London: Harvard University Press, 2014.

UNGER, Roberto Mangabeira. *The self awakened*: pragmatism unbound. Cambridge; London: Harvard University Press, 2007.

UNGER, Roberto Mangabeira; SMOLIN, Lee. *The singular universe and the reality of time*: a proposal in natural philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

VIANNA, Oliveira. *Problemas de direito corporativo*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1938.

VITA, Álvaro de. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

WARAT, Luis Alberto. Dialogos del excluido: la ciudadanía y los derechos humanos como pedagogía: movimientos y desdoblamientos sobre el carácter pedagógico y poco terapéutico de la mediación. *Surfando na pororoca*: ofício do mediador. Florianópolis: Boiteux, 2004.

WOLKMER, Antonio Carlos. *Introdução ao pensamento jurídico crítico*. São Paulo: Saraiva, 2002.

YIFTACHEL, Oren. *"Etnocracy" and its discontents*: minorities, protests, and the Israeli Polity. *Critical Inquiry*, Chicago, v. 26, n. 4, p. 725 a 756, verão de 2000.

DOS AUTORES

BRUNO RODRIGUES

É bacharel em Direito, Mestre e Doutor em Filosofia do Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais e Mestre em Educação Tecnológica pelo Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais. É Juiz federal do Trabalho e presidiu a Associação dos Magistrados da Justiça do Trabalho da 3ª Região. Foi professor na Faculdade de Direito Milton Campos e, entre outros ensaios, co-organizou, pela Editora LTr, *Tecnologias Disruptivas e a exploração do trabalho humano.* E-mail: bruno-a-rodrigues@hotmail.com.

DANIELA MURADAS

É bacharel em Direito, Mestre e Doutora em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, com pós-doutorado em Sociologia do Trabalho pela Universidade Estadual de Campinas. É Professora Associada de Direito do Trabalho da UFMG, onde foi Chefe do *Departamento de Direito do Trabalho e Introdução ao Estudo do Direito* e coordena o Grupo de Pesquisa T*rabalho e Resistências.* Foi professora visitante na Università degli Studi di Roma Tor Vergata. Entre outros ensaios e livros, publicou, pela Editora RTM, *Manipulações capitalistas e o Direito do Trabalho*. E-mail: danielamuradas@gmail.com.

GABRIEL LAGO DE SOUSA BARROSO

É bacharel em Direito, bacharel em Filosofia e Mestre em Filosofia do Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais e Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro(UERJ). Foi pesquisador visitante na Friedrich-Schiller-Universität Jena e na Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, ambas na Alemanha. É professor substituto no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Entre outros ensaios, publicou, pela Editora Via Verita, *Arte e Política no Romantismo Alemão.* E-mail: lagobarroso@gmail.com.

GUSTAVO SARTI MOZELLI

É bacharel em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, Mestre em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia e Doutor em Filosofia do Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, com pós-doutorado em Direito pela Escola Superior Dom Hélder Câmara. Entre outros ensaios, publicou, pela Editora D'Plácido, *A teoria crítica da sociedade em Habermas.* E-mail: gustavosarti@yahoo.com.br.

GUSTAVO SIQUEIRA

É bacharel em Direito pela Universidade Estadual de Ponta Grossa, Mestre em Filosofia do Direito e Doutor em Filosofia do Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, com pós-doutorados pelo Max-Planck-Institut für Europäische Rechtsgeschichte (Frankfurt) e pela Harvard University. Foi pesquisador visitante na Universidade Nova de Lisboa e na Universitat de Barcelona e é professor visitante na Universidade Autônoma de Lisboa. É Professor Associado da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, onde coordenou o bacharelado em Direito e coordena o Programa de Pós-Graduação em Direito. Pesquisador do CNPq e da Faperj, é Professor na Universidade Estácio de Sá e Secretário do Instituto Brasileiro de História do Direito. Entre outros ensaios e livros, publicou, pela Editora Lúmen Juris, *História do Direito de Greve no Brasil.* E-mail: gsique@gmail.com.

HENRIQUE JOSÉ DA SILVA SOUZA

É bacharel em Ciências do Estado, Mestre em Filosofia do Direito e Doutorando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Foi pesquisador visitante na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. E-mail: henriq.ssouza@gmail.com.

HUGO REZENDE HENRIQUES

É bacharel em Direito pela Universidade de São Paulo e em Ciências Biológicas pela Universidade Federal de Minas Gerais, Mestre em Biologia e em Filosofia do Direito pela USP e Doutor em Filosofia do Direito pela UFMG. É Professor Adjunto de Fundamentos do Direito da Universidade Federal de Uberlândia. E-mail: hugorezende20@yahoo.com.br.

JOÃO BATISTA MIGUEL

É licenciado em Filosofia pelo Instituto São Tomás de Aquino de Belo Horizonte, Mestre e Doutorando em Filosofia do Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Foi Secretário de Estado, Adjunto, de Cultura de Minas Gerais, Vereador pelo município de Guaranésia e Frade da Ordem de Santo Agostinho. E-mail: joaomiguel@ufmg.br.

JOSÉ DE MAGALHÃES CAMPOS AMBRÓSIO

É bacharel em Direito pela Universidade Federal de Uberlândia, Mestre e Doutor em Filosofia do Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Foi pesquisador visitante na Katholieke Universiteit Leuven e na Universitat de Barcelona. É Professor de Fundamentos do Direito da Universidade Federal de Uberlândia, onde coordenou o bacharelado em Direito e coordena o *Polemos*: Grupo de Pesquisa em Conhecimento e Política. E-mail: magalhaesjose@gmail.com.

JOSÉ LUIZ BORGES HORTA

É bacharel em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, laureado com o Prêmio Hugo de Andrade Santos, Mestre em Direito Constitucional e Doutor em Filosofia do Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, com pós-doutorado em Filosofia pela Universitat de Barcelona, onde foi professor visitante. É Professor Titular de Teoria do Estado na UFMG e foi professor na Universidade Federal do Rio Grande do Norte e na Universidade Federal de Ouro Preto e diretor da Revista Brasileira de Estudos Políticos. Coordena o

Grupo de Pesquisa dos *Seminários Hegelianos* e o Grupo internacional de Pesquisa em *Cultura, História e Estado*, e integra o Centro de Excelência Jean Monnet em *Estudos Europeus* da UFMG. Entre outros ensaios e livros, publicou com Karine Salgado, pela Editora UFMG, *História, Estado e Idealismo Alemão*. E-mail: zeluiz@ufmg.br.

LUIZ FILIPE ARAÚJO

É bacharel em Direito pela Universidade Federal de Viçosa, Mestre e Doutor em Filosofia do Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, com pós-doutorados pela Faculdade de Direito de Vitória e pela Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Foi pesquisador visitante na Universität Salzburg. É Professor Adjunto de Filosofia do Direito e Teoria do Direito da Universidade Federal de Viçosa, onde foi coordenador do bacharelado em Direito e coordena o Grupo de Pesquisa e Estudos em *Hermenêutica e Retórica – HERETHIK*. Entre outros ensaios e livros, publicou, pela Editora Via Verita, *Nietzsche e a justiça para além da ideia.* E-mail: luiz-filipe@ufv.br.

LUIZ ISMAEL PEREIRA

É bacharel em Direito, Mestre e Doutor em Direito Político e Econômico pela Universidade Presbiteriana Mackenzie, com pós-doutorado em andamento pela Universidade Federal da Bahia. É Professor Adjunto do Departamento de Direito da Universidade Federal de Viçosa, onde coordena o Grupo de Pesquisa *Direito e políticas na América Latina – DIPAL.* É pesquisador no Consejo Latino-Americano de Ciencias Sociales (CLACSO) e foi professor na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Entre outros ensaios e livros, publicou, pela Editora Ideias & Letras, *Adorno e o Direito*. E-mail: luiz.ismael@ufv.br.

MATHEUS CAMPOS CALDEIRA BRANT

É bacharel em Direito e Mestre em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Advogado, músico e compositor mineiro, entre outras peças e obras, publicou, pela Editora Initia Via, o livro/

disco *A música e o vazio no trabalho.* E-mail: brantmatheus@yahoo.com.br.

PAULO CÉSAR PINTO DE OLIVEIRA

é bacharel em Direito pela Universidade Federal de Viçosa, Mestre e Doutor em Filosofia do Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. É Professor Adjunto do Departamento de Direito da Universidade Federal de Viçosa. Entre outros ensaios e livros, publicou, pela Editora Via Verita, *Filosofia do Direito e Hermenêutica Filosófica.* E-mail: pclafaiete@hotmail.com.

PHILIPPE OLIVEIRA DE ALMEIDA

É bacharel em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais e em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Mestre e Doutor em Filosofia do Direito pela UFMG, com pós-doutorados em História do Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina e pela UFMG. É Professor de Filosofia do Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Foi professor na UFMG e, entre outros ensaios e livros, publicou, pela Editora Loyola, *Crítica da razão antiutópica.* E-mail: philippealmeida@direito.ufrj.br.

RAONI BIELSCHOWSKY

É bacharel em Direito pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Mestre em Ciências Jurídico-Políticas pela Universidade de Lisboa e Doutor em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. É Professor Adjunto da Universidade Federal de Uberlândia, onde coordena o Programa de Educação Tutorial do Curso de Direito – *PET Direito* e o Grupo de Pesquisa *Politeia: cultura política, teoria e identidade constitucional.* Foi professor na UFRN e, entre outros ensaios e livros, publicou, pela Editora Saraiva, *Democracia Constitucional.* E-mail: raonibielschowsky@ufu.br.

RENAN VICTOR BOY BACELAR

É bacharel em Direito pela Universidade Federal de Viçosa, laureado com a Medalha Presidente Bernardes, Mestre e Doutorando em Filosofia do Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Foi pesquisador visitante na Universidade de Coimbra. Entre outros ensaios e livros, publicou com Karine Salgado *et al.*, pela Editora Initia Via, *Arte, Política e Direito.* E-mail: renan.bacelar@outlook.com.

RICARDO HENRIQUE CARVALHO SALGADO

É bacharel em Direito, Mestre e Doutor em Filosofia do Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. É Professor Associado de Teoria Geral e Filosofia do Direito da UFMG, onde é Chefe do *Departamento de Direito do Trabalho e Introdução ao Estudo do Direito* e coordena o Grupo de Pesquisa dos *Seminários Hegelianos*. Entre outros ensaios e livros, publicou, pela Editora Conhecimento, *A fundamentação da ciência hermenêutica em Kant.* E-mail: rhcsalgado@gmail.com.