

Lógica e Direitos Humanos

Organização
Marly Carvalho Soares
Francisco de Assis Sobrinho
Marcelo Igor da Silva e Souza

Coleção
Argentum nostrum

Ed
UECE



LÓGICA
E
DIREITOS HUMANOS





UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITOR

HILDEBRANDO DOS SANTOS SOARES

VICE-REITOR

DÁRCIO ÍTALO ALVES TEIXEIRA

CENTRO DE HUMANIDADES

KADMA MARQUES RODRIGUES

EDITORIA DA UECE - EdUECE

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PPGFil - UECE

VICENTE THIAGO FREIRE BRAZIL

Coleção
Argentum nostrum



EDITORES

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

COORDENAÇÃO EDITORIAL

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO

CONSELHO EDITORIAL

ALBERTO DIAS GADANHA

AYLTON BARBIERI DURÃO

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

ENÉIAS FORLIN

ESTENIO ERICSON BOTELHO DE AZEVEDO

GUSTAVO BEZERRA DO NASCIMENTO COSTA

JAN GERARD JOSEPH TER REEGEN

JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

LUIS ALEXANDRE DIAS DO CARMO

MANFREDO RAMOS

MARIA LUISA RIBEIRO FERREIRA

MARLY CARVALHO SOARES

REGENALDO RODRIGUES DA COSTA

RUY DE CARVALHO RODRIGUES JÚNIOR

VICENTE THIAGO FREIRE BRAZIL

WANDÉILSON SILVA DE MIRANDA

CONSELHO EDITORIAL

ANA CAROLINA COSTA PEREIRA

ANA CRISTINA DE MORAES

ANDRÉ LIMA SOUSA

ANTONIO RODRIGUES FERREIRA JUNIOR

DANIELE ALVES FERREIRA

FAGNER CAVALCANTE PATROCÍNIO DOS SANTOS

GERMANA COSTA PAIXÃO

HERALDO SIMÕES FERREIRA

JAMILI SILVA FIALHO

LIA PINHEIRO BARBOSA

MARIA DO SOCORRO PINHEIRO

PAULA BITTENCOURT VAGO

PAULA FABRICIA BRANDAO AGUIAR MESQUITA

SANDRA MARIA GADELHA DE CARVALHO

SARAH MARIA FORTE DIOGO

VICENTE THIAGO FREIRE BRAZIL

Coleção
Argentum nostrum

LÓGICA E DIREITOS HUMANOS

ORGANIZAÇÃO

**Marly Carvalho Soares
Francisco de Assis Sobrinho
Marcelo Igor da Silva e Souza**



**1ª EDIÇÃO
FORTALEZA/CE - 2025**

LÓGICA E DIREITOS HUMANOS © 2024 *copyright* by Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, João Emiliano Fortaleza de Aquino, Marly Carvalho Soares, Francisco de Assis Sobrinho e Marcelo Igor da Silva e Souza.

O conteúdo deste livro, bem como os dados usados e sua fidedignidade, são de responsabilidade exclusiva do autor e/ou dos organizadores. O *download* e o compartilhamento da obra são autorizados desde que sejam atribuídos créditos ao Autor (Vida e Obra), tradutor e/ou aos organizadores. Além disso, é vedada a alteração de qualquer forma e/ou utilizá-la para fins comerciais.

COORDENAÇÃO EDITORIAL (EdUECE)

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO

EDITORES (ARGENTUM NOSTRUM)

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

CAPA, CONTRACAPA (DIAGRAMAÇÃO E IMAGENS)

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA

EDITORIAÇÃO

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

REVISÃO DE TEXTO

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

IMAGEM DA CAPA

A utilização deste arquivo é regulada nos termos da licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional. Link: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Voo_da_coruja_de_Minerva.png

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

L832 Lógica e direitos humanos / Marly Carvalho Soares, Francisco de Assis Sobrinho, Marcelo Igor da Silva e Souza. - Fortaleza: EdUECE, 2025.

E-book: 250 p. (Coleção *Argentum Nostrum*)

ISBN: 978-85-7826-984-5

1. Lógica. 2. Ética. I. Título

CDD 160

ELABORADA POR LUCÉLIA MARA DE SOUZA SERRA - CRB 3ª REGIÃO-886

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – EdUECE

Av. Dr. Silas Munguba, 1700 – Campus do Itaperi – Reitoria – Fortaleza – Ceará

CEP: 60714-903 – Tel: (085) 3101-9893

www.uece.br/eduece – E-mail: eduece@uece.br

EDITORA FILIADA À



SUMÁRIO

Apresentação

p. 7

Capítulo 1

O VOO DA CORUJA DE MINERVA NA TERRA DA LUZ: RECEPÇÃO DE HEGEL NO CEARÁ

Francisco José da Silva

p. 11

Capítulo 2

A CIÊNCIA DA LÓGICA DE HEGEL: UMA BREVE EXPOSIÇÃO SOBRE O PRIMEIRO CAPÍTULO DA DOCTRINA DO SER

José Salvador de Almeida

Eduardo Ferreira Chagas

p. 31

Capítulo 3

O SER E O DEVER NO INÍCIO DA CIÊNCIA DA LÓGICA AO LADO DA NOÇÃO VERDADE NA INTRODUÇÃO DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO

Jefferson Luis Rodrigues de Farias

p. 49

Capítulo 4

A NOÇÃO DE PESSOA DOTADA DE DIREITOS E LIBERDADE COMO A BASE JURÍDICA DO DIREITO ABSTRATO NA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL

Francisco de Assis Sobrinho

p. 67

Capítulo 5

A CONCEPÇÃO DE FAMÍLIA EM HEGEL: SUBJETIVIDADE, UNIVERSALIDADE E LIBERDADE

Marcelo Igor da Silva e Souza

p. 89

Capítulo 6

DEMOCRACIA VERSUS ÉTICA NUM ENFOQUE LÓGICO HEGELIANO

Marly Carvalho Soares

p. 111

Capítulo 7

UMA CRÍTICA A CRÍTICA: ERIC WEIL E O ESTADO HEGELIANO

Daniel Benevides Soares

p. 139

Capítulo 8

**HEGEL, MARX E A RELEVÂNCIA DA REALIDADE
NA FILOSOFIA DE HERBERT MARCUSE**

Alberto Dias Gadanha

Paulo Glayson Lima Lopes

p. 157

Capítulo 9

**A INFLUÊNCIA DE HEGEL NA
TEORIA DA PERFORMATIVIDADE EM JUDITH BUTLER**

Renata de Queiroz Brito

p. 177

Capítulo 10

**ÉTICA E DIREITOS HUMANOS EM SANTO AGOSTINHO – O HUMANO:
POR UMA MORAL DO AMOR**

Zeneide Nunes Bezerra

p. 197

Capítulo 11

**ÉTICA COMO RELAÇÃO METAFÍSICA,
NO PENSAMENTO DE EMMANUEL LEVINAS**

Maria Bernardete Gonçalves de Paula

p. 219

APRESENTAÇÃO

Com grande satisfação apresentamos este e-book, fruto do evento **IX COLÓQUIO NACIONAL HEGEL** realizado no período de 12 a 16 de junho de 2023, na UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ (UECE), pelo GRUPO DE PESQUISA EM ÉTICA E DIREITOS HUMANOS, mais especificamente pelo Grupo de Trabalho em Hegel, sob a orientação da Professora. Dra. Marly Carvalho Soares. O evento em questão reuniu pesquisadores de diversas instituições para um estudo aprofundado das obras de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, filósofo alemão de grande relevância para a filosofia em geral.

A ética enquanto reflexão filosófica atua como o fio condutor de nossas ações e escolhas, além de nos colocar diante não só do que é legal, mas também do que é moralmente correto. Os direitos humanos, por sua vez, podem ser definidos como os pilares de construção de uma sociedade justa e igualitária que por está pautada em valores éticos e humanistas, promove a dignidade humana nos seus diversos aspectos. Assim, a ética na sua relação com os direitos humanos nos fornece elementos teóricos para refletirmos, a luz da filosofia política de Hegel e de outros filósofos, sobre as diversas temáticas que nos desafiam no mundo contemporâneo, cujo parâmetro deve ser sempre o da efetividade da dignidade inerente aos seres humanos, e a preservação da vida no planeta Terra como expressão de respeito e amor a vida nas suas diferentes esferas.

Laboratório de Estudo e Pesquisa em Ética e Direitos Humanos, órgão vinculado ao Curso de Filosofia – na modalidade Mestrado Acadêmico em Filosofia do Centro de Humanidades - UECE – criado pela Resolução nº 2617/CEPE, de 27 de abril de 2009 – tem como principal objetivo realizar-se como espaço de estudo e fomento a pesquisa e a extensão na área de Filosofia e Ciências afins, direcionando suas temáticas e abordagens para a ética e sua relação com os diversos universos políticos jurídicos sociais e econômicos e de modo específico para a efetivação das relações humanas no contexto local, regional, nacional e internacional. Como exemplo: temos o projeto acadêmico Hegel e o Direito que vem adquirindo cada dia mais conhecimento e reconhecimento a partir da Sociedade Hegel Brasileira. O *e-book* em questão tem por finalidade disponibilizar ao grande público recortes de pesquisas dos colaboradores do grupo, objetivando assim, promover a discussão entre o pensamento de Hegel e diferentes autores sobre os Direitos Humanos.

Hegel é um autor sistemático, complexo e desafiador que revolucionou a filosofia da sua época, mas suas ideias continuam a ter enorme relevância para a compreensão do mundo contemporâneo. Seus escritos sobre ética, direito, política e história oferecem contribuições valiosas para pensarmos as problemáticas do nosso tempo, como a desigualdade social, a globalização, a crise ambiental e os avanços tecnológicos na perspectiva da efetivação da ideia de liberdade.

Neste *e-book*, os autores exploram diferentes temáticas que dialogam com os diversos aspectos da filosofia hegeliana, partindo do próprio autor ou de seus comentadores, desde sua crítica à filosofia do seu tempo até sua concepção de Estado e de direito. Neste

sentido, os textos aqui reunidos demonstram o resultado de uma trajetória intelectual a respeito da riqueza e da fecundidade do pensamento hegeliano da *Ciência da Lógica* em sua conexão com a *Filosofia do Direito*, como também o seu potencial para iluminar os debates contemporâneos sobre ética e direitos humanos.

Em síntese, compreendemos que a *Lógica* e a *Filosofia do Direito* são de grande relevância para o pensamento científico e filosófico da tradição, sendo necessário o seu estudo e aprofundamento por trazerem ideias que são relevantes na atualidade. A lógica hegeliana é considerada de grande importância para compreensão e análise do método dialético especulativo presente em toda a sua obra, trazendo elementos necessários para compreensão do sistema filosófico do autor. A *Filosofia do Direito*, parte do sistema hegeliano, é local de desenvolvimento especulativo da liberdade, contém o desenvolvimento lógico da ideia de liberdade que vai do abstrato ao concreto.

Agradecemos a todos os autores e a todas as autoras que colaboraram na construção deste *e-book*, bem como aos participantes do evento hegeliano de 2023. Esperamos que as pesquisas que fomentaram esse trabalho possam estimular o diálogo e a reflexão crítica sobre os temas abordados, contribuindo para a construção de uma sociedade mais justa e fraterna.

Prof.^a Dra. Marly Carvalho Soares
Francisco de Assis Sobrinho (Doutorando-UFC)
Marcelo Igor da Silva e Souza (Doutorando- UFC)
GRUPO DE PESQUISA EM ÉTICA E DIREITOS HUMANOS



CAPÍTULO 1

O VOO DA CORUJA DE MINERVA NA TERRA DA LUZ: RECEPÇÃO DE HEGEL NO CEARÁ

FRANCISCO JOSÉ DA SILVA ¹

*A coruja de Minerva só começa seu voo com a irrupção do crepúsculo
Hegel, Prefácio à Filosofia do Direito*

1 INTRODUÇÃO

Hegel (1770-1831) é um filósofo desafiador, não apenas pela grandiosidade de seu sistema oníabrangente, que abarca uma gama imensa de questões e temas, atravessando toda a tradição filosófica, de tal modo que parte das tradições orientais², passando pela filosofia grega, pelo pensamento cristão medieval e chegando até aos modernos, com destaque para a filosofia alemã. A filosofia de Hegel é um verdadeiro oceano onde desaguam as mais diversas correntes filosóficas, as quais são por ele refletidas e suprasumidas e, desta forma, se tornarão os germes de novas concepções, tais como o Marxismo, o Existencialismo, a Fenomenologia, a Teoria Crítica, etc. Não fossem apenas estes aspectos, temos um outro que é fundamental e imprescindível para o acesso à sua filosofia, qual seja, a sua linguagem e sua terminologia lógica rigorosa e intrincada que dificulta a assimilação pelo público geral e não iniciado em sua leitura.

1 Professor Adjunto do curso de Filosofia UFCA (Juazeiro do Norte-CE), Doutor e Mestre em Filosofia pela UFC e licenciado pela UECE.

2 Em sua *História da Filosofia*, Hegel inclui como introdução as filosofias do oriente (da Índia e da China), embora não reconheça como filosofias *tout court*.

No que diz respeito a filosofia hegeliana, as primeiras referências ao autor da *Fenomenologia do Espírito* no Ceará se darão a partir da segunda metade do século XIX em jornais e periódicos literários e por meio das traduções francesas. Dentre os primeiros pensadores a citar Hegel no Ceará, devemos dar destaque ao jovem literato Raimundo da Rocha Lima (1855-1978) em sua produção ensaística, além do filósofo Farias Brito (1862-1917), o qual no primeiro volume de sua obra máxima *A Finalidade do Mundo* (1895) nos apresenta sua compreensão do filósofo alemão. Por fim, apresentaremos a contribuição dos primeiros tradutores cearenses de Hegel: Lívio Xavier, Djacir Menezes, Paulo Meneses e José Machado. Pretendemos neste breve ensaio apresentar a recepção de Hegel no Ceará a partir das primeiras citações deste filósofo na vida cultural cearense no século XIX, contribuindo assim para reafirmar e consolidar o lugar e a importância de nosso estado no campo das pesquisas sobre o autor da *Ciência da Lógica*.

2 A RECEPÇÃO DE HEGEL NO CEARÁ NO SÉCULO XIX

Antônio Paim nos informa sobre a recepção de Hegel no Brasil dando destaque às figuras de Antônio de Figueiredo, Tobias Barreto e Farias Brito. Em um primeiro momento o contato com Hegel será indireto através das referências destes autores e a partir das traduções francesas. Seguindo essa tendência do pensamento francês, uma das primeiras correntes filosóficas que se consolidou no Brasil foi o Ecletismo de Victor Cousin (1792-1867)³.

3 Victor Cousin (1792-1867) foi um filósofo, político, reformador educacional e historiador francês, fundador da Escola Eclética. O ecletismo foi brevemente influente da filosofia francesa que combinava elementos do idealismo alemão e do Realismo do Senso Comum escocês.

Esse movimento teve uma linha historicista inspirada na filosofia hegeliana, no caso brasileiro devemos nos remeter ao pernambucano Antônio Pedro de Figueiredo (1814-1859)⁴, filósofo, jornalista e ensaísta, tradutor da obra de Victor Cousin em português (Paim, 2007, p.44-45) sob o nome *Curso de Filosofia* em 3 volumes, cuja abordagem traz a marca desse historicismo de inspiração hegeliana.

A recepção da filosofia alemã no Brasil se amplia na segunda metade do século XIX, especialmente através da Escola de Recife (Paim, 1966), onde o pensamento alemão alcançará verdadeira cidadania, principalmente por obra do filósofo sergipano Tobias Barreto (1839-1889), o qual além de introduzir e debater o pensamento evolucionista de Ernst Haeckel (1834-1919)⁵, será responsável pela elaboração de um jornal em língua alemã, o qual ele será o editor, articulista e um dos poucos leitores, este jornal foi intitulado *o Lutador Alemão* (*Der Deutsche Kämpfer*). Sob esse influxo e como herdeiro dos debates filosóficos da Escola do Recife, o Ceará se destaca como um lugar privilegiado no campo da pesquisa filosófica em geral, uma vez que muitos de seus filhos ampliaram o alcance do pensamento recifense, exemplo disso são Farias Brito, Clóvis Beviláqua e Capistrano de Abreu.

Segundo Paim,

Tobias Barreto teria o mérito de aproximar-se da compreensão do significado da consciência transcendental. Mas, além de que a radicalização dessa perspectiva somente ocorreria neste Pós-Guerra –

4 Sobre Antônio Pedro Figueiredo conferir o livro de LARA, Tiago A. *As Raízes Cristãs do Pensamento de Antônio Pedro de Figueiredo*. MG, Faculdade Dom Bosco, 1977.

5 Ernst Heinrich Philipp August Haeckel (1834–1919) foi um biólogo, naturalista, filósofo, médico, professor e artista alemão que ajudou a popularizar o trabalho de Charles Darwin, sendo um dos grandes representantes do cientificismo positivista.

precisamente através da corrente culturalista – pretendeu circunscrever a contribuição de Hegel ao plano científico, tomando-o como evolucionista. O entendimento de Farias Brito seria muito mais impróprio, desde que supunha ser o hegelianismo uma tentativa de conciliar o irreconciliável e regredir até a metafísica wolfiana (Paim, 2007, p. 44-45)⁶.

A partir da primeira metade do século XIX, entre 1840 e 1900, encontraremos diversas citações ao filósofo alemão em jornais e periódicos literários⁷, entre os quais o *Pedro II* (8 vezes, 1863 a 1889)⁸, a *Razão* (7 vezes, 1929 a 1937), *Revista da Academia Cearense*⁹ e o *Cearense*¹⁰ (4 vezes em cada, 1887-1899), o *Libertador* (4 vezes, 1887-1890)¹¹, *Jornal do Ceará* (3 vezes, 1904-1909), *Revista do Instituto do Ceará* (2 vezes, 1937)¹², *Gazeta do Norte*¹³ e a *Constituição* (2 vezes, 1882)¹⁴ e a *Ordem* (3 vezes, 1924 a 1933), entre outros. Estas referências a Hegel se dão na maioria das vezes juntamente a outros filósofos alemães seus contemporâneos, ou citando alguma obra como a *Ciência da Lógica* (citada no jornal *Pedro II* no artigo *Cristo e o Mundo* pelo Abade Gabriel em 1863),

6 Transcrito da Revista Brasileira de Filosofia, n. 80, outubro/dezembro, 1970.

7 As referências foram tiradas da Hemeroteca digital. Acesso em: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>

8 Jornal *Pedro II* foi um periódico conservador que circulou em Fortaleza entre 1840 e 1889.

9 A *Revista da Academia Cearense* de Letras surgiu em 1896.

10 Jornal *O Cearense* é um periódico liberal que circulou em Fortaleza que circulou a partir de 1846.

11 O *Libertador* foi um periódico da Sociedade Libertadora Cearense (1880) que circulou entre 1881 e 1890.

12 A *Revista do Instituto do Ceará* foi fundada em 1887, mesmo ano de fundação do Instituto.

13 *Gazeta do Norte* foi um periódico liberal que circulou desde 1880, depois tornou-se o Estado do Ceará.

14 *Constituição* ou *A Constituição* foi um jornal conservador editado desde 1863.

ou mesmo ainda de forma crítica ao assinalar alguma concepção erroneamente atribuída a este.

Fazendo um recorte mais preciso na recepção do filósofo alemão em nossas terras, um dos primeiros autores que devemos citar é Raimundo da Rocha Lima (1855-1978). Esse menino prodígio foi um dos grandes gênios cearenses, cuja vida foi infelizmente tolhida no alvorecer dos seus 23 anos, um livre pensador que com desenvoltura tratava dos mais diversos temas literários e filosóficos, citando desde os antigos gregos aos modernos ingleses, franceses e alemães com invejável erudição. Seus ensaios foram incluídos no volume póstumo *Crítica e Literatura* (1878). A principal vinculação filosófica de nosso jovem filósofo foi o Positivismo de Augusto Comte, o qual ele introduziu em terras cearenses paralelamente aos influxos da Escola do Recife, além de fazer referências a autores da literatura e filosofia francesa e alemã, como H. Taine, Schiller e Goethe, Kant, Herder e Schlegel, embora haja poucas citações diretas de obras de Hegel, podemos encontrar traços da presença do pensamento hegeliano em suas reflexões.

Uma de suas primeiras citações do filósofo alemão é encontrada no artigo *O Caráter* publicado no jornal ‘*O Cearense*’ por volta de 1875, nele Rocha Lima se refere a Hegel após citar vários autores ingleses no que diz respeito as sínteses e sistematizações de filosofias modernas, a partir de Stewart Glennie que “corrige o empirismo da lei sociológica de Comte e o idealismo transcendente de Hegel, conciliando-os e integrando-os um pelo outro” (Lima, 1868, p. 185).

Também encontramos outra referência ao filósofo alemão no artigo *A Nova poesia portuguesa. Um poeta do tempo*, numa reflexão sobre a poesia do português Guerra Junqueiro (1850-1923), neste texto o pensador cearense analisa a obra do poeta português destacando

o pensamento histórico de Hegel (Lima, 1968, p. 293), o que demonstra conhecimento de sua filosofia. Por fim, nosso jovem filósofo sintetiza sua convicção sobre a poesia de Junqueiro,

As correntes que o dirigem são literárias e modernas, nascidas na filosofia hegeliana. Sob o domínio das ideias alemãs, reinantes até antes de Schopenhauer, de Hartmann e da moderna escola materialista; sob a fórmula preconizadora da identidade absoluta de todas as causas, expandiu-se essa poesia toda panteica, onde Augusto Comte enxerga os últimos clarões do fetichismo. Foi desta última erupção teológica que vieram as lavas para fertilizar o cérebro do Sr. Junqueiro (Lima, 1968, p. 296).

Apesar de poucas referências diretas a Hegel na obra de Rocha Lima, é preciso enfatizar que sua compreensão de diversos aspectos do mundo social e histórico, da maneira abrangente e sistemática de apresentar as questões, bem como de certas convicções sobre o lugar e o papel da arte, da religião e da filosofia, as quais aproximam-se muito da abordagem hegeliana.

Entre outras das várias citações ao filósofo alemão, nos chamou atenção um artigo atribuído à sua lavra intitulado *A ortodoxia e o livre pensamento* (1874)¹⁵, no qual encontramos além de uma citação direta da *Estética* de Hegel (Lima, 1968, p. 346), em sua versão francesa feita por Charles Benard em 1843¹⁶, uma reflexão sobre o lugar da Religião. Nesta passagem percebemos uma leitura nitidamente hegeliana sobre a Religião e sua relação com uma visão especulativa sobre o Universo.

15 Publicado no número 39 do jornal *O Cearense* em 18 de agosto de 1874.

16 A tradução francesa mais antiga da *Estética* de Hegel foi feita por Charles Bénard (*l'Esthétique*, 5 volumes, Paris, 1840-1851). Ele partiu do texto alemão estabelecido por Heinrich Gustav Hotho (3 volumes, Berlin, 1835-1838).

[...] não se deduza maldição da nossa parte sobre tal ou tal forma que dominou um povo, uma raça ou uma época. Nem também consideramos a religião à maneira do século XVIII, isto é, como uma especulação do clero sobre a ignorância do povo. Felizmente, para a glória dos nossos dias, o nosso ponto de vista é mais transcendente [...] a religião deixou de ser considerada como uma especulação do clero, para tornar-se uma concepção do universo e de suas causas primordiais (Lima, 1968, p. 352).

Sua conclusão sintetiza o que entendemos como uma influência do pensamento de Hegel, principalmente se levarmos em consideração a mudança de perspectiva de Rocha Lima em relação aos momentos conflituosos entre os jovens maçons da Academia Francesa e o tradicionalismo católico reinante no final do século XIX em nosso Estado.

Segundo Rocha Lima

A religião é portanto a concretização de uma tendência do espírito, tateando sem método na imensidade que o envolve uma interrogação do homem aos mistérios da natureza, uma resposta ao espírito que vacila. É a gênese da ciência o começo da decifração do grande enigma (Lima, 1968, p. 352-353).

O filósofo Farias Brito (1862-1917), por sua vez, é um dos nossos principais pensadores cearenses que ousou travar um debate profundo com os maiores sistemas de pensamento de sua época, sem se vincular estritamente a nenhuma escola específica, mas se colocando de forma autônoma e original diante de todas. Sua obra divide-se, segundo Laerte Ramos de Carvalho (1977, p.33) em três períodos: 1) *a fase cearense (1886-1901)*, 2) *a fase paraense (1901-1908)*, e, 3) *a fase carioca (1900-1917)*. Nossa abordagem concentra-se apenas na fase cearense, em especial a partir de sua obra máxima.

Na primeira fase (a cearense), a referência inicial de Farias Brito a Hegel aparece no primeiro volume de *A Finalidade do Mundo* (1895), sua obra mais importante, em um capítulo que trata da Metafísica e Positivismo, numa citação dos *Estudos de dialética* de Paul Janet (1823-1899)¹⁷, um seguidor de Victor Cousin e indiretamente influenciado pela filosofia hegeliana.

Depois de Fichte e Schelling, ainda vem Hegel, e para dar uma ideia da extraordinária influência que Hegel chegou a ter não somente na Alemanha, como mesmo fora da Alemanha, basta citar as palavras com que Paulo Janet começa a análise de sua dialética, no livro *Estudos sobre dialética* (Brito, 2012, p.24).

Na ausência de traduções do filósofo alemão em português no século XIX, Farias Brito utiliza a tradução em francês da obra de Hegel realizadas pelo filósofo e político italiano Augusto Vera (1813-1885)¹⁸, que verteu para o francês os três volumes da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, entre 1859 e 1868. Podemos considerar que as citações usadas por Farias Brito da tradução francesa de Vera são versões livres em português desta última.

Assim, Farias Brito resume a reflexão hegeliana, citando Janet

O sistema de Hegel compõe-se de três partes: a Lógica, a Filosofia da Natureza e a Filosofia do Espírito. O

17 O francês Paul Alexandre René Janet (1823-1899) foi professor na Universidade de Strasbourg e na Faculdade de Letras de Paris, seguidor de Victor Cousin e, através dele, de Hegel, publicou entre outras obras *Estudos sobre a dialética em Platão e Hegel* (1861), obra citada por Farias Brito.

18 Augusto Vera (1813-1885) foi um filósofo e político italiano do século XIX representante da primeira fase do hegelianismo europeu, publicou *Introdução a Filosofia de Hegel*, e tornou o pensamento hegeliano conhecido na França ao traduzir o sistema hegeliano, em especial as três partes da *Enciclopédia das ciências filosóficas*: Lógica (1859), Filosofia da Natureza (1863-66) e Filosofia do Espírito (1867-68), ainda a Filosofia da Religião (1878).

fundamento de tudo é a ideia e é a ideia considerada em suas relações universais que constitui o objeto da lógica. Mas a ideia torna-se exterior a si mesma; daí a natureza. E depois de tornar-se natureza volta-se sobre si mesma e torna-se o espírito que é a ideia tornando-se consciente de si mesma. E o próprio espírito atravessa, por seu turno, três fases distintas: é sucessivamente subjetivo, objetivo e absoluto. O espírito subjetivo é o espírito humano; o espírito objetivo são os costumes, as leis, as cidades; o espírito absoluto é a arte, a religião, a filosofia; e, na própria filosofia, é a filosofia de Hegel que é a expressão mais completa do espírito absoluto, acima da qual nada mais há, diz Janet (Brito, 2012, p. 25-26).

No segundo volume de *A Finalidade do Mundo*, denominado “filosofia moderna”, Farias Brito expõe suas críticas ao método racionalista partindo da exposição do pensamento de Descartes, Malebranche e, por fim, chegando a Hegel, considerando que em seu método há uma substituição do real pelo ideal que ocupa lugar central e, por consequência, levaria ao “sobrenatural”.

Isto, como se sabe, chegou ao cumulo em Hegel: mas já muito antes de Hegel já fazia a fascinação dos espíritos. Transportada desta forma a substancialidade, das coisas para as ideias, fácil foi o desenvolvimento deste processo dialético: logo se fez ao lado do mundo real, um mundo ideal anterior e superior àquele. De modo que, em vez de ser o sistema das ideias, como é natural, uma derivação ou mais precisamente um reflexo do mundo real, pelo contrário, o mundo ideal é que é a causa, o real é efeito. Não é, pois, da realidade que nasce, por desenvolvimento a ideia; pelo contrário, a ideia é que produz a realidade (Brito, 2012b, p. 140).

Percebe-se que nosso filósofo traça um entendimento de Hegel que peca por sua superficialidade, em razão da ausência então de uma tradição de estudos hegelianos em nossa terra, restando assim uma compreensão indireta do autor.

Só no século XX surgem as primeiras traduções do filósofo de Stuttgart, permitindo assim uma melhor apropriação de seu pensamento e pesquisas mais bem fundamentadas na leitura das obras.

3 DA RECEPÇÃO ÀS TRADUÇÕES E PESQUISAS CEARENSES SOBRE HEGEL NO SÉCULO XX

O panorama dos estudos hegelianos no Ceará receberá significativa mudança na primeira metade do século XX, quando teremos as primeiras traduções de Hegel em português, entre as décadas de 30 e 90, as quais serão um legado imprescindível para o estudo e compreensão das ideias do filósofo alemão, obras fundamentais como a *Fenomenologia*, a *Enciclopédia* e a *Filosofia do Direito*, aos quais permitirão uma compreensão mais global de seu sistema. Neste sentido, se faz necessário um breve panorama desse processo e seus resultados.

Em primeiro lugar, citemos Livio Xavier (1900-1988), natural da cidade de Granja (CE)¹⁹, o qual embora não seja um especialista em Hegel, mas um pensador marxista-trotskista, colaborou de forma essencial no conhecimento de sua filosofia ao traduzir pela primeira vez em língua portuguesa os três volumes

19 Lívio Barreto Xavier nasceu em 25 abril de 1900, em Granja (CE), zona norte cearense, seus pais dona Elisa Barreto Xavier e Ignácio Xavier, o “coronel”. Foi um dos 13 filhos do casal. Após cursar os primeiros estudos em Granja e em Fortaleza, mudou-se para o Rio de Janeiro, lá fez o preparatório para a Faculdade de Direito da Universidade do Rio de Janeiro, concluindo em 1924. Em 1927 filia-se ao PCB. No final dos anos 20, correspondendo-se com Mário Pedrosa (na Alemanha), tornou-se o principal interlocutor da oposição de esquerda no Brasil. Fundou os grupos comunistas *Lenine* e a *Liga Comunista Internacionalista*, abandona a militância partidária em 1935. Por decisão de Trotsky, tornou-se responsável pela edição de suas obras no Brasil, traduziu deste a autobiografia *Minha Vida*. Foi tradutor (obras de Maquiavel, Hegel, etc.) e crítico literário. Faleceu em 1988.

da *Enciclopédia das Ciências filosóficas* em 1936, abrindo assim um caminho aos jovens pesquisadores que até então só teriam acesso ao mesmo a partir do original alemão ou através de traduções francesas. No prefácio de sua tradução da obra, Livio Xavier reconhece a importância do pensamento de Hegel, mas replica as críticas marxistas ao seu sistema, definindo-o como uma mistificação da dialética, onde a ordem da realidade se apresenta como invertida (Hegel, 1936, p. V).

Um dos primeiros e mais importantes estudiosos de Hegel no Ceará (e no Brasil), foi o professor Djacir Lima Menezes, nascido em Maranguape (1907) e falecido no Rio de Janeiro (1996), tendo sido um intelectual de formação multifacetada, sociólogo, jurista, economista, filósofo e um dos primeiros tradutores da obra do filósofo alemão.

Assim resume João Alfredo Montenegro o pensamento de Djacir Menezes,

Parece haver unanimidade relativamente aos ajuizamentos sobre a obra jusfilosófica de Djacir Menezes, admitindo-se que ela dá prosseguimento à postura cientificista de Soriano de Albuquerque. Em outras palavras, ele refaz essa postura, acrescentando-lhe a dimensão neopositivista, para depois sem se desvincular de todo o cientificismo, enveredar pelas trilhas do hegelianismo, concluindo no culturalismo dialético, expressão por ele inventada para designar a corrente filosófica por ele criada (Montenegro, 1996, p. 46).

O jusfilósofo Djacir Menezes, um dos nossos maiores pensadores, produziu obras de cunho especificamente hegeliano, tais como: *Hegel e a filosofia soviética* (1959), *A querela anti-Hegel* (1960), *Proudhon, Hegel e a Dialética* (1966), *Teses quase hegelianas* (1972), *À Sombra de Hegel (s/d)*, *Motivos alemães* (1977). Em *Hegel e a filosofia soviética*, nosso autor faz uma crítica a certa deturpação do pensamento de Hegel no âmbito

do marxismo soviético e alerta sobre a necessidade de uma melhor compreensão de sua dialética. Em *Motivos alemães*, Djacir reúne uma série de artigos sobre filosofia alemã (Nietzsche, Hegel e Marx), com especial destaque para os artigos sobre *a interpretação hegeliana da tragédia grega, variações sobre o léxico filosófico de Hegel, as hegelianizações soviéticas, Shakespeare nas lições de Hegel e uma introdução a Hegel*. Por fim, consideramos essencial seu trabalho como tradutor de uma coletânea de textos do filósofo alemão, *Textos Dialéticos* (publicado em 1969), e dividido da seguinte forma: *Temas históricos, temas políticos, temas estéticos e temas filosóficos*, além de uma breve apostila ao léxico filosófico de Hegel.

Já na segunda metade do século XX, há uma nova etapa de tradução de textos de Hegel, agora por parte do Padre Paulo Meneses. Paulo Gaspar de Meneses nasceu em Maranguape, região metropolitana de Fortaleza (Ceará), em 11 de janeiro de 1924. Nascido no seio de uma família de intensa espiritualidade. Desde então, o sacerdócio tornou-se o sonho e o ideal de sua vida. Assim, na década de 1940 aos 16 anos fez o curso de noviciado. Aos 29 anos, em 1953, ordenou-se sacerdote Jesuíta²⁰. Paulo Meneses faleceu em 10 de dezembro de 2012, aos 88 anos, na cidade de Fortaleza (Ceará).

No campo dos estudos hegelianos publicou: *Para ler a Fenomenologia do Espírito* (1985), *Hegel e a Fenomenologia do Espírito* (2003) e *Abordagens Hegelianas* (2004). Por sugestão do Pe Henrique Claudio

20 Sua formação universitária deu-se no período de 1940 a 1955 ao realizar no Recife, no Rio de Janeiro e no Rio Grande do Sul os cursos de Humanidades, Letras Clássicas, Bacharelado e Licenciatura em Filosofia e Teologia. Em 1959 obteve o título em Doutor em Filosofia, na então Universidade do Recife e na década de 60, o Diploma de *L'Institute d'Etudes Politiques*, em Paris, e ainda em Beirute, no Líbano, obteve equivalência da licença em Direito pela Universidade Saint Joseph.

de Lima Vaz²¹, Pe Paulo efetivou sua tradução da *Fenomenologia do Espírito* em parceria com Karl Heinz Effen e colaboração de José Machado (em 1992)²², além de um estudo sobre o mesmo livro que resultou no *Roteiro de leitura da FdE* (primeiro volume da série *Filosofia* da editora Loyola), resultado de seminários que havia realizado na UNICAP (Recife).

Paulo Meneses foi responsável pela primeira tradução da *Fenomenologia do Espírito* (1992) em português, em um primeiro momento dividida em dois volumes, e 10 anos depois (2002) em uma nova tradução corrigida em volume único (cotejado com as traduções francesas de Lefebvre e Labarrière, 1991 e 1993 respectivamente, além da inglesa de Miller, 1977, e a italiana de Negri, 1973). Também traduziu *Enciclopédia das Ciências filosóficas em compêndio* (1995), ambas com a colaboração de Pe José Machado, além da *Filosofia do Direito* (2010), com a colaboração de Agemir Bavaresco e outros, e por fim, *Órbitas dos planetas* (2012), com Danilo Vaz Curado.

Por fim, devemos concluir nossa breve apresentação da recepção de Hegel em terras cearenses nas décadas de 80 e 90, destacando o trabalho fundamental do Prof. Manfredo Oliveira. Manfredo Araújo de Oliveira, nascido em 1941 em Limoeiro do Norte (CE), é Professor Emérito da UFC (2016), graduado pela Faculdade de Filosofia de Fortaleza (1962), Mestre em Teologia pela Universidade Gregoriana de Roma (Itália, 1966) e Doutor em Filosofia pela *Universität Ludwig Maximilian* (Munique-Alemanha, 1971). Manfredo tem

21 O próprio Lima Vaz havia traduzido os dois primeiros capítulos da *Fenomenologia* e elaborado um artigo sobre *O Senhor e o Escravo, uma parábola da filosofia ocidental* (publicada na revista SÍNTESE, n. 21), esse artigo seria inserido como introdução da edição da Vozes.

22 Pe Machado traduziu a segunda parte da *Fenomenologia*, o capítulo sobre o Espírito até o final (saber absoluto).

produzido uma obra que merece nossa atenção pelo rigor e profundidade na abordagem do pensamento filosófico e teológico moderno e contemporâneo, em especial a filosofia transcendental (Kant) e especulativa (Hegel), o tomismo transcendental de Karl Rahner e B. Lonergan, além da Ética do Discurso (Apel e Habermas) e da Filosofia sistemático-estrutural (Lorenz Puntel). Concomitantemente à pesquisa e ensino de Filosofia, Manfredo marca presença do debate teológico brasileiro desde então, tendo inclusive colaborado como formador na regional Nordeste da CNBB.

Sua produção mais expressiva sobre a filosofia hegeliana inicia-se com o Congresso Hegel na UnB (em pleno período da Ditadura, em 1967), do qual resultou uma coletânea intitulada *Hegel, um seminário na Universidade de Brasília* (1981), desta coletânea merece atenção o artigo *Hegel e o Cristianismo*. Desde então Manfredo Oliveira tem se dedicado a pesquisa e ensino de Filosofia (UFC) e Teologia (Seminário da Prainha / ITEP), promovendo a pós-graduação através de eventos, grupos de estudo, cursos, palestras e uma produção escrita prolífica e rigorosa. Suas publicações adquiriram profunda relevância em âmbito nacional, e mesmo internacional, onde Hegel aparece como um dos interlocutores mais expressivos e constantes, tendo publicado nessas áreas citadas, dentre as quais destacamos: *A Filosofia na crise da modernidade* (1989), *Ética e sociabilidade* (1993), *Ética e racionalidade moderna* (1993), *Sobre a fundamentação* (1993), *Para além da fragmentação* (2001), *Dialética hoje: Lógica, metafísica e historicidade* (2004), entre outras.

Também merece destaque a atuação da Profa Marly C. Soares (UECE). Marly Carvalho Soares nasceu no Fortaleza (1947-), graduou-se em Filosofia pela Faculdade de Filosofia de Fortaleza (1978), Mestre em Filosofia

(UFMG), sob orientação do grande estudioso de Hegel, Pe Henrique Claudio de Lima Vaz, desta pesquisa resultou a dissertação *Direito e Sociedade Civil em Hegel* (publicada posteriormente como livro, EdUECE, 2006), Doutora em Filosofia pela Universidade Gregoriana de Roma (Itália). Atualmente é Professora titular da UECE, sendo a única mulher entre os membros fundadores da Sociedade Hegel Brasileira (SHB), além de pesquisadora da filosofia de Hegel no Ceará, tem publicado sobre o pensamento hegeliano, vaziano e sobre Eric Weil (outro respeitado estudioso de Hegel). A Profa. Marly é coordenadora do GT Hegel Ceará, promovendo diversas atividades, como por exemplo, os eventos: *Comemoração aos 200 anos da Fenomenologia do Espírito* (2006), os *Colóquios Hegel* (desde 2007 até hoje)²³ e o *V Congresso Internacional da Sociedade Hegel Brasileira – A Noiva do Espírito: Natureza em Hegel*, que aconteceu em Fortaleza em 2008.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como considerações finais enfatizamos a importância desta pesquisa ao contribuir com uma melhor compreensão da inserção da filosofia hegeliana em nosso Estado, desde as primeiras referências em jornais e periódicos literários no século XIX até as pesquisas acadêmicas no século XX, destacando especialmente o

23 I Colóquio de estudos hegelianos (10 a 13 de setembro de 2007), II Colóquio de estudos hegelianos: Natureza e espírito (15 a 18 de setembro de 2008), III Colóquio de estudos hegelianos: Hegel e o direito (08 a 12 de novembro de 2010), IV Colóquio de estudos hegelianos: a lógica e a filosofia do direito (07 a 11 de novembro de 2011), V Colóquio de estudos hegelianos: 200 anos da Ciência da Lógica e VI seminário de pesquisa do mestrado acadêmico em filosofia da UECE (03 a 07 de dezembro de 2012), VI Colóquio de estudos hegelianos e VII Seminário de pesquisa (Sempesq) do mestrado acadêmico em filosofia da Universidade Estadual do Ceará – UECE (19 a 23 de maio de 2014), VII Colóquio nacional de Hegel: ética e direitos humanos (05 a 09 de dezembro de 2016), VIII Colóquio nacional de Hegel: Espírito absoluto - arte, religião, filosofia (22 a 24 de maio de 2018), IX Colóquio nacional de Hegel: lógica e filosofia do direito (12 a 15 de junho de 2023).

trabalho pioneiro de nossos pesquisadores e tradutores que tornaram possível o acesso à leitura das principais obras do filósofo alemão.

Por fim, chamamos atenção os frutos desse trabalho pioneiro no Ceará que começa na pesquisa e tradução do filósofo de Stuttgart, que resultou na criação de diversos Grupos de Pesquisa e Estudos de Hegel em várias Universidades cearenses, tais como a UECE²⁴, a UFC, a UVA²⁵, mais recentemente a UFCA²⁶ e no IFCE. Essa contribuição está presente nos inúmeros artigos, monografias, dissertações e teses de Doutorado que versam ou dialogam com a obra de tão importante pensador. Os membros desses Grupos de Pesquisa em sua maioria são associados à SHB - Sociedade Hegel Brasileira, que integra o GT Hegel da Anpof, promotora de Congressos e atividades ligadas à pesquisa em Hegel no Brasil.

É inegável que o Ceará tem um lugar especial na pesquisa sobre Hegel no Brasil, como podemos constatar aqui, uma vez que neste Estado o filósofo alemão alcançou uma grande repercussão, isso é evidenciado pelo interesse não apenas em pesquisar sua obra, mas traduzi-lo, promovendo assim uma verdadeira tradição de estudos hegelianos em nosso Estado com núcleos em suas principais Universidades. Desta forma, esperamos não apenas trazer a memória esta presença de Hegel entre nós, mas incentivar as próximas gerações a ampliar tal pesquisa e dar continuidade a esta investigação, consolidando os estudos hegelianos cearenses.

24 GT Hegel UECE.

25 LEH - Laboratório de Estudos Hegelianos, coordenado pelo Prof Dr Marcos Fábio Alexandre Nicolau (UVA-Sobral).

26 LEIA – Laboratório de Estudos do Idealismo Alemão, com os Professores Ericsson Coriolano, Patrick Almeida, Alexandre Moura (*in memoriam*) e Francisco José da Silva (então na UFC – Campus Cariri, a partir de 2013 como Universidade Federal do Cariri).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAVARESCO, Agemir e KONZEN, Paulo Roberto. Panorama Histórico da Recepção de Hegel no Brasil. In: UTZ. K. **Sujeito e Liberdade**: Investigações a partir do Idealismo Alemão. Porto Alegre: Edipurcs, 2012.

BRITO, F. **A Finalidade do Mundo**, vol. 1. Brasília: Edições do Senado, 2012a.

BRITO, F. **A Finalidade do Mundo**, vol.2. Brasília: Edições do Senado, 2012b.

CARVALHO, Laerte R de. **A formação filosófica de Farias Brito**. São Paulo: Saraiva/USP, 1977.

GOMES, Nelson G. (org.). **Hegel, um seminário na Universidade de Brasília**. Brasília EdUnB, 1981.

Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik I (Werke 5)*. Frankfurt am Main: STW, 1986.

Hegel, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução Paulo Meneses e Karl Heinz Effen com a colaboração de José Machado. Petrópolis: Vozes, 2002.

Hegel, G. W. F. **Enciclopédia de ciências filosóficas em compêndio (1830) – Ciência da Lógica**. Traduzido por Paulo Meneses com a colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

Hegel, G. W. F. **Enciclopédia de ciências filosóficas em compêndio (1830) – Filosofia da Natureza**. Traduzido por José Machado com a colaboração de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1997.

Hegel, G. W. F. **Enciclopédia de ciências filosóficas em compêndio (1830) – Filosofia do Espírito**. Traduzido por Paulo Meneses com a colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

Hegel, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências filosóficas**. Tradução Lívio Xavier. Rio de Janeiro: Athena, 1936.

Hegel, G. W. F. **Linhas fundamentais da Filosofia do Direito**. Tradução Paulo Meneses *et al.* São Leopoldo/RS: Unisinos, 2010.

Hegel, G. W. F. **Ciência de la Lógica**. Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Solar/Hachete, 1968.

Hegel, G. W. F. **Estética**. Tradução Artur Ribeiro e Orlando Vitorino. Lisboa: Guimarães editores, 1952-1964.

Hegel, G. W. F. **Propedêutica filosófica**. Tradução Artur Mourão. Lisboa: ed. 70, 1989.

Hegel, G. W. F. **Textos selecionados**. Tradução Henrique C. Lima Vaz. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores).

Hegel, G. W. F. **Órbitas dos planetas**. Tradução Paulo Meneses e Danilo Vaz Curado. Rio de Janeiro: Confraria do Vento, 2012.

LARA, Tiago A. **As Raízes Cristãs do Pensamento de Antônio Pedro de Figueiredo**. Belo Horizonte: Faculdade Dom Bosco, 1977.

LIMA, Carlos Cirne; ALMEIDA, Custódio. **Nós e o absoluto – Festschrift em homenagem a Manfredo Araújo Oliveira**. São Paulo: Loyola, 2001.

LIMA, Raimundo Rocha. **Crítica e Literatura**. Fortaleza: UFC, 1968.

MENESES, P. **Para ler a Fenomenologia do Espírito**. São Paulo: Loyola, 1985.

MENESES, P. **Hegel e a Fenomenologia do Espírito**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

MENESES, P. **Abordagens hegelianas**. Recife: Unicap, FASA, 2004.

MENEZES, D. **Textos Dialéticos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

MENEZES, D. **Motivos Alemães**. Rio de Janeiro: Cátedra, 1977.

MENEZES, D. **Hegel e a filosofia soviética**. Rio de Janeiro: Zahar, 1959.

MONTENEGRO, João Alfredo S. **História das ideias filosóficas da Faculdade de Direito do Ceará**. Fortaleza: EdUFC, 1996.

OLIVEIRA, Manfredo A. **A Filosofia na crise da modernidade**. São Paulo: Loyola, 1989.

OLIVEIRA, Manfredo A. **Ética e Sociabilidade**. São Paulo: Loyola, 1993

OLIVEIRA, Manfredo A. **Ética e racionalidade moderna**. São Paulo: Loyola, 1993.

OLIVEIRA, Manfredo A. **Sobre a fundamentação**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

OLIVEIRA, Manfredo A. **Para além da fragmentação**. São Paulo: Loyola, 2002.

OLIVEIRA, Manfredo A. **Dialética hoje: lógica, metafísica e historicidade**. São Paulo: Loyola, 2004.

PAIM, A. **A filosofia brasileira contemporânea**. <http://www.institutodehumanidades.com.br/arquivos/vol_i_problemas_filosofia_brasileira.pdf>. Edições Humanidades. 2007.

PAIM, A. **A Escola do Recife**. Rio de Janeiro: Saga, 1966.

ROSENFELD, D (editor). **Hegel, a moralidade e a religião**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

SOARES, Marly C. **O filósofo e o político**. São Paulo: Loyola, 1998.

SOARES, Marly C. **Sociedade civil e sociedade política em Hegel**. 1. ed. Fortaleza: EdUECE, 2006.

UTZ, K; SOARES, Marly C; BAVARESCO, A. **A Noiva do Espírito: A Natureza em Hegel** (V Congresso da Sociedade Hegel Brasileira). Porto Alegre: Edipucrs, 2010.

VAZ, H.C Lima. **A formação do pensamento de Hegel**. São Paulo: Loyola, 2014.



CAPÍTULO 2

A CIÊNCIA DA LÓGICA DE HEGEL: UMA BREVE EXPOSIÇÃO SOBRE O PRIMEIRO CAPÍTULO DA DOCTRINA DO SER

JOSÉ SALVADOR DE ALMEIDA ¹

EDUARDO FERREIRA CHAGAS ²

1 INTRODUÇÃO

Ao estudar a *Ciência da Lógica* no sistema hegeliano, Nicolau (2018) enfatiza a relevância da proposta de Hegel a um começo da ciência, que em seu sistema é tomado a partir da ideia de um ser puro. Para o autor, Hegel ousa dizer que é a partir do ser que toda e qualquer ciência deve iniciar, o ser é pressuposto irrenunciável da ciência, marcando assim a referida obra como uma verdadeira “doutrina da ciência” (Nicolau, 2008, p. 57).

Na *Ciência da Lógica*³, Hegel começa com a questão mesma, sem reflexões preliminares, isto é, sem pressupostos. Nessa ciência concebida por ele, entendemos que não há separação entre o objeto e o método científico. Aqui, ele procura, portanto, uma explicação filosófica para a realidade. Pois, para ele, a

1 Doutorando em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual do Ceará (PPGE-UECE), bolsista da Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FUNCAP), e-mail: salvadoralmeida002@gmail.com

2 Pós-doutor em Filosofia pela University of Münster (Alemanha), professor de filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC), e-mail: ef.chagas@uol.com.br

3 De acordo com Marco Aurélio Werle (2011), a *Ciência da Lógica* [*Wissenschaft der Logik*] de Hegel foi publicada pela primeira vez em Nürnberg, junto ao editor J.L Schrag, em três partes, entre os anos de 1812 e 1816. O primeiro volume (a lógica objetiva) foi dividido em dois livros, a saber: a “doutrina do ser” (1812) e a “doutrina da essência” (1813) e o segundo volume (a lógica subjetiva) contém a “doutrina do conceito” (1816).

realidade tem uma origem e pode ser conhecida pela filosofia que é tratada de maneira científica por este pensador alemão.

Rosenfield (2013) explica que a *Ciência da Lógica* é uma obra que trata essencialmente de categorias que se encadeiam em sua dedução conceitual, uma sendo engendrada pela outra, de acordo com uma lógica interna e específica. Ele observa ainda que, durante a leitura da obra, em alguns momentos, pode-se ter a impressão de que Hegel está falando de algo real, externo ao pensamento, quando, na verdade, o pensador alemão está apenas seguindo esse encadeamento categorial.

A *Ciência da Lógica* é um livro que trata de categorias e da forma como elas vão desenvolver-se. Nessa perspectiva, Hegel não estaria somente fazendo um *Organon* no sentido Aristotélico, mas um *Organon* diretamente acoplado a uma filosofia primeira, voltada para a indagação do ser, do começo do saber, e de como atribuir a existência a algo pensado (Rosenfield, 2013).

Na introdução, divisão geral da lógica, Hegel afirma:

A lógica objetiva assume então muito mais o lugar da *metafísica* anterior, a qual era o edifício científico sobre o mundo, que apenas deveria ser executada por meio de *pensamentos*. - Se levarmos em consideração a última configuração do desenvolvimento dessa ciência, então ela é primeira e imediatamente a *ontologia*, em cujo lugar se põe a lógica objetiva, - a parte daquela metafísica que deveria investigar a natureza do *Ens* em geral; o *Ens* compreende em si mesmo tanto o ser como a essência, para cuja diferença nossa língua salvou, de modo feliz, a expressão diferenciada. - A seguir, porém, a lógica objetiva abrange em si mesma a metafísica restante, na medida em que essa procurou apreender com as formas puras do pensamento os substratos particulares, inicialmente tomados da representação, a alma, o mundo, Deus e as *determinações do pensamento*

constituíram o *essencial* do modo de consideração. Mas a lógica considera essas formas livres daqueles substratos, dos sujeitos da *representação* e sua natureza e valor em si e para si mesmos. Aquela metafísica desistiu disso e atraiu para si a acusação justa de tê-las empregado *sem crítica*, sem a investigação prévia para saber se elas e como elas são capazes de serem determinações da coisa em si, segundo a expressão kantiana, ou muito mais do racional. - A lógica objetiva é, por conseguinte, a crítica veraz das mesmas – uma crítica que não as considera segundo a forma abstrata da aprioridade contra a aposterioridade, mas elas mesmas em seu conteúdo particular. (Hegel, 2011, p. 44).

Nessa direção, podemos afirmar que a Lógica de Hegel⁴ é, portanto, uma exposição filosófica sobre a realidade. É uma lógica ontológica, pois o lógico é ontológico e o ontológico é lógico. Assim, ele tem a pretensão de compreender as estruturas do processo do real. Esse começo é, para Hegel, um começo absoluto, isto é, ele deve ser o fundamento de si e de toda a ciência. Logo, um começo que não pode possuir uma fundamentação anterior, ou seja, não pode possuir nada como pressuposto.

4 [...] Hegel compreende por “lógica” não um tratado sobre uma disciplina específica, sobre a lógica como ciência das regras do pensamento ou até mesmo sobre uma “nova” lógica, algo como uma lógica dialética, como pretendiam especialmente os pós-hegelianos e certos filósofos marxistas. Pelo contrário, sua reflexão se move no terreno do puro pensamento (tanto subjetivo quanto objetivo), legado pela história da filosofia e que somente é reordenado e redimensionado em sua obra em termos especulativos, conforme lemos no início da Enciclopédia das Ciências Filosóficas: “A lógica especulativa contém a lógica anterior e a metafísica, conserva as mesmas formas do pensamento, leis e objetos, mas ao mesmo tempo as desenvolve e transforma com categorias ulteriores. Assim, o empreendimento hegeliano pode ser considerado como uma metafísica ou uma espécie “metalógica”. E a lógica se converte na ciência das puras determinações do pensar [*reinen Bestimmungen des Denkens*]. (Werle, 2011, p. 10).

[...] Hegel não começa por algo já determinado, de um ponto de partida fixo, por uma substância definida ou por um absoluto imaginário, mas parte do ser como indeterminado, vazio e abstrato. Não se trata do ser como conceito mais rico, como na tradição ontológica clássica, mas como começo mais pobre, sem nenhuma pressuposição de algo determinado. (Wohlfart, 2017, p. 468).

Hegel, em nossa compreensão, apresenta a *Ciência da Lógica* como uma obra autônoma e como uma ciência pura. Nesta obra, ele apresenta inúmeros conceitos com a finalidade de explicar a realidade a partir da própria realidade.

2 O SER COMO PRINCÍPIO DE TUDO NA CIÊNCIA DA LÓGICA DE HEGEL: UMA ANÁLISE SOBRE O PRIMEIRO CAPÍTULO DO LIVRO INTITULADO “A DOUTRINA DO SER”

Analisando atentamente o primeiro livro que compõe a *Ciência da Lógica* intitulado “A doutrina do Ser”, verificamos que Hegel inicia a sua exposição a partir de um começo. Nesse começo, Hegel apresenta o ser como princípio de tudo, isto é, o ser como o início de tudo na *Ciência da Lógica*. Pois o ser, de acordo com esse pensador alemão, é a estrutura do real, ou seja, o fundamento do real. Nesse momento, o ser é algo que é, mas que não é ainda determinado.

No começo, o ser pode se lhe apresentar como uma palavra vazia, sem significado, destituída de conteúdo, mas nisso consiste precisamente o trabalho da ciência, o trabalho da filosofia que consiste na apresentação da coisa mesma, o de expor as determinações lógicas aí contidas. Mais especificamente, o conceito ele mesmo aparece sob esse nome, isto é, o ser vai revelar-se como conceito tornando-se ele mesmo o conteúdo do saber que assim se sabe, torna-se o seu próprio objeto (Rosenfield, 2013).

Na compreensão de Rosenfield (2013), o ser é portador do seu processo lógico de constituição. A filosofia, ao pensar-se, expõe o ser em suas determinações, o ser como começo, o ser como conceito.

Assim, o começo da Ciência absoluta, da filosofia primeira, deve ser ele mesmo um começo absoluto, nada podendo pressupor, senão aquilo que ele dá como determinação-de-pensamento, como categoria, como resultado de seu processo de constituição de si. Ele só tem a si mesmo como seu próprio começo, como seu próprio conceito. Esse começo não deve ser mediado por nada extrínseco a si, ou seja, ele não pode depender de algo outro, extrínseco. Ele deve, na verdade, ser o fundamento de todo o conhecimento. Ele também não pode ter determinação alguma em relação à outra coisa. Esse começo é, então, o ser puro (Rosenfield, 2013).

Neste primeiro livro (A doutrina do Ser), como já colocamos, Hegel, começa com a questão mesma, sem reflexões preliminares. Aqui, neste momento, ele parte do puro ser, sem nenhuma determinação ulterior, o conceito só em si, abstrato, que constitui o vazio indeterminado, algo imediato, sem conteúdo, indefinido, e, principalmente, sem nada como antecedente. Ele (puro ser) é a indeterminidade e o vazio puros.

Hegel escreve:

Ser, puro ser, - sem nenhuma determinação ulterior. Em sua imediatidade indeterminada, ele é igual apenas a si mesmo e também não desigual frente a outro; não tem diversidade alguma dentro de si nem para fora. Através de uma determinação ou de um conteúdo qualquer que seria nele diferenciado ou por meio do qual ele seria posto como diferente de um outro, ele não seria fixado em sua pureza. Ele é a indeterminidade e o vazio puros. – Não há nada a intuir nele, caso aqui se possa falar de intuir; ou ele é apenas este mesmo intuir puro, vazio.

Tampouco há algo nele que se possa pensar ou ele é, igualmente, apenas este pensar vazio. O ser, o imediato indeterminado, é, de fato, nada e nem mais e nem menos do que nada. (Hegel, 2016, p. 85).

Para Hegel, o puro ser só é captado pelo pensamento. Então, a fim de compreender melhor esta exposição, em nível de representação, de acordo com o próprio Hegel, devemos deixar de lado a opinião de que a verdade tem de ser algo palpável.

Segundo este pensador alemão, o conceito é um pensável (um dizível) que não se separa do que é. Assim, sem conceito não podemos pensar o real, falar algo sobre o real ou entender o real. Aqui, é interessante ressaltar que, para Hegel, a realidade não é externa ao pensar e que, portanto, o real é racional e inteligível.

Na exposição de Hegel, o ser é e não é ao mesmo tempo, todavia, o “não é”, conforme Hegel, é igual ao nada (puro nada, ausente de determinação e conteúdo) e o nada é igual ao ser e ao não ser.

Hegel explica:

Nada, o puro nada; ele é igualdade simples consigo mesma, perfeita vacuidade, ausência de determinação e conteúdo; indiferencialidade nele mesmo. – Na medida em que intuir ou pensar podem ser aqui mencionados, então, vale como uma diferença se algo ou nada é intuído ou pensado. Intuir ou pensar nada tem, então, um significado; ambos são diferenciados, então nada é (existe) em nosso intuir ou pensar; ou antes, ele é o próprio intuir ou pensar vazios e é o mesmo intuir e pensar que o ser puro. – Nada é, com isso, a mesma determinação ou, antes, ausência de determinação e, com isso, em geral o mesmo que o ser puro é. (Hegel, 2016, p. 85).

O nada, em geral, é o mesmo que o ser puro é. O puro ser e o puro nada são, portanto, idênticos. É notório, assim, que esse ponto de partida de Hegel

possui contradições dentro dele mesmo e que, em nossa compreensão, é impossível separar o ser do nada, pois Hegel fala aqui no nível conceitual.

Na compreensão de Rosenfield (2013), que corrobora com a nossa posição, o começo não é o nada puro, mas o ser que em sua negação, no nada, faz surgir uma nova categoria. O ser está já contido no nada, na negação do ser. Ele observa que o começo, nesse sentido, contém um e outro, o ser e o nada, o ser que é, ao mesmo tempo, não-ser. Ou seja, um termo é engendrado pelo outro. Assim, para o autor, “Não há, hegelianamente falando, o vir-a-ser do ser que não passe pela sua negação” (Rosenfield, 2013, p. 213).

Para Hegel, portanto, a verdade do ser e do nada é a unidade de ambos. Essa unidade é alcançada no devir (vir-a-ser), esse movimento de desaparecer imediato de um no outro, um movimento no qual ambos são diferentes, mas uma diferença que se dissolve imediatamente. Temos, então, esse movimento como ponto de partida, conforme coloca o próprio filósofo alemão:

O puro ser e o puro nada são, portanto, o mesmo. O que é a verdade não é nem o ser nem o nada, mas que o ser não passa, mas passou para o nada e o nada não passa, mas passou para o ser. Igualmente, porém, a verdade não é a sua indiferencialidade, mas que eles não são o mesmo, que são absolutamente diferentes, mas são igualmente inseparados e inseparáveis e cada um desaparece em seu oposto imediatamente. Sua verdade é, então, este movimento de desaparecer imediato de um no outro: o devir; um movimento no qual ambos são diferentes, porém, através de uma diferença que igualmente se dissolveu imediatamente. (Hegel, 2016, p. 86).

Rosenfield (2013) assinala que os dois primeiros momentos, ser e nada, que, na verdade, só se concretizam no devir, onde começarão as transições

dialéticas propriamente ditas, possuem a especificidade de remeterem as condições mesmas que fazem com que o dizer seja possível.

Ele comenta:

[...] Ser, nada, afirmação, negação, mas também, e esta é sua especificidade hegeliana, transição de um a outro, são as condições mesmas graças às quais dizemos que algo seja ou exista, o que coloca a questão que dizer o ser (e o nada) já é um dizer desde sempre inscrito no ser que ele quer dizer. O dizer lógico deverá interiorizar-se em si mesmo, no devir, a partir de suas próprias condições de ser, via manejo da cópula e de sua negação. Nesse sentido, pode-se dizer, Hegel parte aqui do uso natural da linguagem, porém um uso natural já portador de todo o seu percurso fenomenológico de constituição, que deve agora, ser purificado pelas categorias, que, nele, se encontram atuantes. (Rosenfield, 2013, p. 214).

Ainda sobre o assunto, é interessante registrar o seguinte comentário: “como o ser é totalmente vazio, e como se identifica radicalmente com o nada, a primeira determinação da *Ciência da Lógica* é o devir” (Wohlfart, 2017, p. 468). Essa categoria, na compreensão do autor, concentra em si mesma a universalidade vazia do ser, porque simplesmente é, e o nada, pois o devir compreende o já realizado e o ainda não realizado, na condição do devir (Wohlfart, 2017).

Para explicar melhor esse momento tríade inicial (SER-NADA-DEVIR), encontraremos na mesma obra analisada (*Ciência da Lógica*: 1. A doutrina do Ser) quatro observações elaboradas pelo próprio autor, a saber: Observação 1 [A oposição do ser e do nada na representação]; Observação 2 [Insuficiência da expressão: unidade, identidade do ser e do nada]; Observação 3 [O isolar dessas abstrações] e Observação 4 [Incompreensibilidade do início].

No que se refere à primeira observação [A oposição do ser e do nada na representação], Hegel apresenta sua advertência no que toca ao entendimento errôneo de se contrapor o nada a algo, pois, segundo Hegel (2016), algo é já um ente determinado que se diferencia de um outro algo. Afirmando, assim, que nesse momento, é preciso tomar o nada em sua simplicidade indeterminada. Ainda, de acordo com Hegel,

[...] caso se considerasse como mais correto que, em vez do nada, fosse o *não ser* contraposto ao ser, não se teria nada a objetar ao resultado, pois no *não ser* está contida a relação com o ser; o não ser é ambos, ser e sua negação, enunciados em *um*, o nada, tal como ele é no devir. Porém, não se trata, inicialmente, da forma da contradição, isto é, ao mesmo tempo, da *relação*, mas da negação abstrata e imediata, o nada puramente por si, a negação sem relação, - o que se poderia expressar, caso se queira, também pelo mero *não*. (Hegel, 2016, p. 86).

Segundo Hegel (2016), os Eleatas, oriundos da cidade-Estado de Elea (Sul de Nápoles), em primeiro lugar, e, principalmente, Parmênides (515 a.C. – 540 a.C.) enunciaram o pensamento simples do *ser puro* como o absoluto e como a verdade única. Diz Hegel que *Parmênides*, “com o entusiasmo puro do pensar que pela primeira vez se apreende a si em sua abstração absoluta, enunciou: *apenas o ser é, e o nada não é de modo algum*” (Hegel, 2016, p. 86).

Ainda, segundo Hegel, “O profundo Heráclito salientou contra aquela abstração simples e unilateral o conceito total mais elevado do devir e disse: *o ser é tampouco como o nada*, ou também, tudo *flui*, o que significa: *tudo é devir*” (Hegel, 2016, p. 86-87).

Diante dessa exposição, Hegel (2016) afirma ainda que, os ditos populares, em especial, os orientais, de que tudo é, teria o germe de seu perecer em seu

próprio nascimento, e de que a morte seria um ingresso em uma nova vida, expressam, no fundo, a mesma unificação do ser e do nada. Essas expressões têm um substrato no qual a passagem acontece. Porém, aqui, ser e nada são mantidos separados um do outro no tempo, representados como alternando-se nela (passagem), todavia, não são pensados em sua abstração e, portanto, não de modo que eles sejam em e para si o mesmo.

Para esse pensador dialético, o devir contém que nada não permaneça nada, mas passe para seu outro, para o ser.

Ele escreve:

[...] A proposição “*De nada devém nada, nada é precisamente nada*” tem sua importância própria pela sua oposição ao *devir* em geral e, com isso, também a criação do mundo a partir do nada. Aqueles que afirmam a proposição “*Nada é precisamente nada*”, a ponto de se exaltar por causa dela, não tem 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, 2016, p. 87).

De acordo com Hegel, não seria difícil de indicar a unidade do ser e do nada, em cada efetivo ou pensamento, pois “*não há nada em parte alguma, no céu e na terra, que não contenha em si ambos, ser e nada*” (Hegel, 2016, p. 88).

Na observação 2 [Insuficiência da expressão: unidade, identidade do ser e do nada], Hegel inicia com a seguinte exposição:

Faz-se necessário indicar uma outra razão que se presta para a aversão à proposição sobre o ser e o nada; essa razão é que a expressão do resultado que surge da

consideração do ser e do nada, através da proposição “*Ser e nada são um e o mesmo*”, é imperfeita. O acento é especialmente colocado no *ser-um-e-o-mesmo*, tal como no juízo em geral, em que o predicado apenas enuncia o que o sujeito é. O sentido parece ser, portanto, que a diferença que ocorre imediatamente na proposição, no entanto, é ao mesmo tempo negada; pois ela enuncia *ambas* as determinações, ser e nada, e as contém como diferentes. – Isso não significa, ao mesmo tempo, que se deve abstrair deles e apenas fixar a unidade. Este mesmo sentido se daria a entender como unilateral, visto que aquilo de que deve ser abstraído está, não obstante presente e nomeado na proposição. Na medida em que, agora, a proposição: “*Ser e nada são o mesmo*” enuncia a identidade destas determinações, contendo, contudo, também de fato, ambos como diferentes, contradiz a si dentro de si mesma e se dissolve. [...]. (Hegel, 2016, p. 94).

Observando atentamente a citação destacada acima, encontraremos nessa proposição (Ser e nada são o mesmo) o movimento de desaparecer por meio de si mesma. Com isso, porém, acontece nela mesma aquilo que deve constituir seu próprio conteúdo, a saber: o *dever*, ou seja, a proposição contém o resultado e ela é, em si mesma, esse resultado.

Assim, o resultado todo, verdadeiro que surgiu aqui é o *dever*, o qual não é meramente a unidade unilateral ou abstrata do ser e do nada. Mas ele consiste neste movimento: o ser puro é imediato e simples, por isso, igualmente o nada puro; no qual a diferença dos mesmos é, porém, igualmente se suprassume e não é. O resultado afirma, então, igualmente a diferença entre o ser e o nada, mas como uma diferença apenas visada [*gemeinten*]. (Hegel, 2016, p. 95).

Diante do exposto, portanto, é igualmente fácil compreender que é impossível indicar a diferença entre o ser puro e o nada puro. Assim, Hegel (2016) vai além quando coloca que “*Aqueles que querem persistir na*

diferença entre o ser e o nada podem se sentir convidados a indicar no que ela consiste” (Hegel, 2016, p. 96). Pois, se o ser e o nada tivessem qualquer determinação através da qual eles se diferenciasssem, seriam então, ser determinado e nada determinado. Sua diferença é, com isso, completamente vazia; cada um dos dois é, da mesma maneira, o indeterminado; ela consiste, portanto, não nelas mesmas, mas apenas em um terceiro, no *visar*. Porém, o *visar* é uma forma do subjetivo, o qual não pertence a esta etapa da apresentação. Na verdade, o terceiro, no qual ser e nada tem o seu subsistir, precisa também ocorrer aqui; ele é o *devir*.

Ainda, de acordo com Hegel,

O convite para indicar a diferença entre o ser e o nada encerra também em si o outro convite para dizer, pois, o que é o *ser* e o que é o *nada*. Aqueles que teimam em não reconhecer tanto um como o outro só como um *passar* recíproco e afirmam isto ou aquilo sobre o ser e o nada, podem indicar do *que* eles falam, isto é, expor uma *definição* do ser e do nada e indicar que é correta. Sem ter satisfeito esta primeira exigência da ciência antiga, cujas regras lógicas, aliás, fazem valer e aplicam, todas aquelas afirmações sobre o ser e o nada são somente asseverações, ou seja, invalidades científicas. [...]. (Hegel, 2016, p. 96).

Na observação 3 [O isolar dessas abstrações], Hegel apresenta, logo no início, a verdade do ser e do nada, isto é, o *devir* que é sua unidade.

Leiamos, então, a seguinte passagem:

A unidade, cujos momentos, ser e nada, são como inseparáveis, é, ao mesmo tempo, diversa deles mesmos; assim, um terceiro frente a eles, o qual, em sua forma mais peculiar, é o *devir*. Passar é o mesmo que *devir*, só que, naquele, os dois, a partir dos quais um passa para o outro, são representados mais como tais que repousam um fora do outro e o *passar* é

representado como tal que acontece entre eles. Agora, onde e como se trata do ser e do nada, este terceiro precisa estar presente; pois aqueles não subsistem por si, mas apenas no devir, nesse terceiro. Porém, este terceiro tem múltiplas figuras empíricas, as quais são postas de lado ou negligenciados pela abstração a fim de fixar aqueles seus produtos, o ser e o nada, cada um por si e mostrá-los protegidos contra o passar. [...]. (Hegel, 2016, p. 97).

Nesta passagem, destacada acima, temos, mais uma vez, a afirmação de que o ser e o nada são o mesmo, entendidos aqui, como pura abstração. A unidade do ser e do nada é o devir, ou seja, o tornar-se, esse movimento de desaparecer imediato de um no outro.

Assim, na perspectiva hegeliana, é impossível pensar o ser e o nada separados um do outro, pois, ao isolar o ser do nada, nega-se o devir, ou seja, o passar está negado e, com isso, o ser isolado do nada não poderia se afirmar como único início absoluto.

Explicitando sobre o começo da ciência, que deve ser algo indeterminado e imediato, sem determinações anteriores, Hegel assevera que

Parmênides fixou o ser e foi o mais consequente ao dizer, ao mesmo tempo, do nada, que ele não é de maneira alguma, que apenas o ser é. O ser assim totalmente para si é o indeterminado, logo, não tem nenhuma relação com outro; parece, portanto, que, a partir deste início, a saber, de dentro dele mesmo, não se poderia mais progredir adiante e uma progressão apenas poderia acontecer pelo fato de que algo estranho fosse ligado de fora a ele. A progressão, na qual o ser é o mesmo que o nada, aparece, com isto, como um segundo início absoluto, - um passar que é por si que se acrescenta externamente ao ser. Ser não seria, de modo algum, o início absoluto, caso ele tivesse uma determinidade; logo, ele dependeria de um outro e não seria imediato, mas seria o início. Porém, sendo ele indeterminado e,

com isso, início verdadeiro, então, não tem também nada pelo qual se conduz a um outro; ele é, ao mesmo tempo, o fim. [...]. (Hegel, 2016, p. 98).

Por fim, na observação 4 [incompreensibilidade do início], observando a tradição filosófica anterior, Hegel comenta que aquela dialética comum e simples repousa no fixar da oposição entre ser e nada. Ao separar cada um do outro, vale como verdade perfeita que ser e nada estejam apenas separados. No entanto, o autor explica que, por outro lado, essa dialética deixa valer um iniciar e cessar como determinações igualmente verdadeiras; nestas, porém, assume, de fato, a inseparabilidade do ser e do nada.

Ele escreve:

Na pressuposição da separação [*Geschiedenheit*] absoluta entre ser e nada, o início ou o devir são indubitavelmente – o que frequentemente se ouve dizer – algo *incompreensível*; pois se faz uma pressuposição que suprassume o início ou o devir, o qual se admite, no entanto, *novamente*; e esta contradição que se põe e cuja dissolução [se] faz impossível, significa o *incompreensível*. (Hegel, 2016, p. 108).

Analisando, com atenção, esta passagem destacada, percebemos a clareza da tese hegeliana, que se opõe a separação absoluta entre ser e nada, de que o ser jamais poderá ser compreendido separado do nada, que, de fato, ser e nada são, portanto, o mesmo; e, por conseguinte, dessa relação dialética surgirá o ser determinado, ou melhor, o ser-aí que aparecerá do devir, que, por sua vez, é a unidade do ser e do nada.

Ainda, no mesmo texto, Hegel lança novamente a sua crítica contra aqueles que procuram apresentar a separação absoluta do ser e do nada (não ser) e, na oportunidade, apresenta a seguinte consideração:

O raciocínio exposto, o qual faz a falsa pressuposição da separação [*Getrenntheit*] absoluta do ser e do não ser e que nela permanece, não é *dialética*, mas o que se pode chamar de *sofistaria*. Pois, sofistaria é um raciocínio que parte de uma pressuposição sem fundamento, que se deixa valer sem crítica e irrefletidamente; dialética, porém, denominamos o movimento racional superior, no qual tais, que parecem pura e simplesmente separados, passam um para o outro através de si mesmos, através daquilo que eles são, o movimento no qual a pressuposição [da separação deles] se suprassume. Pertence à natureza dialética imanente do próprio ser e do próprio nada o fato de que eles mostram sua unidade, o devir, como sua verdade. (Hegel, 2016, p. 109).

O ser e o nada, na proposta da *Ciência da Lógica* de Hegel⁵, constituem o princípio de tudo, logo, constituem o princípio da filosofia como ciência pura. Assim, tal unidade é a própria realidade que, em nossa maneira de compreender, é dialética. O devir, nascer e perecer é a inseparabilidade do ser e do nada e, conforme Hegel,

[...] não a unidade que abstrai do ser e do nada, mas, como unidade *do ser e do nada*, ele é esta unidade *determinada* ou a unidade na qual tanto o ser quanto o nada é. Mas, na medida em que ser e nada são inseparados de seu outro, cada um deles *não é*. Eles são, então, nessa unidade, mas como desaparecentes, apenas como *suprassumidos*. Eles decaem de sua *autossubsistência* inicialmente representada para *momentos, ainda diferentes*, porém, ao mesmo tempo, *suprassumidos*. (Hegel, 2016, p. 109).

Hegel (2016) explica que, apreendidos segundo essa sua diferencialidade, cada um é na mesma como

5 A lógica perfaz a primeira parte do sistema hegeliano, sendo a segunda a filosofia da natureza e a terceira a filosofia do espírito. Cada uma dessas partes da filosofia, compreendida como sistema, é, no entanto, um círculo acabado em si e remete a um círculo maior enquanto manifestação da ideia. [...]. (Werle, 2011, p. 11).

unidade com o outro. Desse modo, uma é o ser como imediato e como relação com o nada; a outra é o nada como imediato e como relação com o ser; assim, as determinações estão num valor desigual nessas unidades.

Nessa direção, o devir está, desse modo, numa determinação dupla, a saber: em uma, o nada é como imediato, isto é, ela inicia do nada, que se relaciona com o ser, isto é, passa para o mesmo; na outra, o ser é como imediato, ou seja, ela inicia do ser, que passa para o nada – nascer e perecer (Hegel, 2016).

Para Hegel (2016), portanto, ambos são o mesmo, devir, e também, enquanto direções assim diferentes, eles se penetram e se paralisam reciprocamente. “Uma direção é o *perecer*; ser passa para nada, mas nada é, igualmente, o oposto de si mesmo, passar para o ser, nascer” (Hegel, 2016, p. 110). Ele esclarece ainda que esse nascer é a outra direção: “nada passa para ser; mas ser, igualmente, suprassume-se a si mesmo e é, antes, o passar para nada, é perecer” (Hegel, 2016, p. 110). Isto posto, é importante observar que, conforme o autor, eles não se suprassumem reciprocamente, um não suprassume exteriormente o outro, mas cada um se suprassume em si mesmo e é nele mesmo o oposto de si.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apresentamos, portanto, algumas considerações gerais sobre a *Ciência da Lógica*, de Hegel, e, especificamente, sobre o primeiro capítulo do primeiro livro intitulado “A doutrina do Ser” para compreender a exposição dialética do próprio filósofo alemão no que toca a sua explicação científica sobre a realidade.

Verificamos que, para Hegel, a realidade tem uma origem e esta pode ser explicada pela filosofia que é tratada como ciência para este pensador alemão. A realidade não é externa ao pensar. Assim, nessa direção,

podemos concluir que ele realiza, nesta obra analisada, uma exposição filosófica sobre a realidade.

Sem dúvida, a *Ciência da Lógica*, de Hegel, é uma obra de muita relevância para o pensamento ocidental e para a filosofia alemã. Na referida obra, Hegel apresenta seu projeto de uma lógica pura, uma vez que considerava a lógica tradicional abstrata, incapaz de explicar sobre o começo de tudo. A lógica de Hegel, diferente da lógica tradicional, é lógica e ontológica. O que quer dizer que o conceito é lógico e ontológico. Assim, para o autor, ser e pensar não se separam, formam um todo, uma totalidade.

REFERÊNCIAS

Hegel, G. W. F. **Ciência da Lógica**: 1. A doutrina do Ser. [traduzido por: Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini]. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

Hegel, G. W. F. **Ciência da Lógica**: (excertos) / G. W. F. Hegel; seleção e tradução Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011.

NICOLAU, M. F. A. **O ser como começo da ciência**: a Ciência da Lógica de Hegel. 2008. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e Arte, Departamento de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2008.

ROSENFELD, D. L. A Ciência da Lógica de Hegel como Filosofia primeira. **Revista Ágora Filosófica**, v. 1, n. 4, p. 201–216, 2013.

WOHLFART, J. A. A lógica do ser de Hegel. **Veritas (Porto Alegre)**, v. 62, n. 2, p. 467–475, 2017.





CAPÍTULO 3

O SER E O DEVR NO INÍCIO DA CIÊNCIA DA LÓGICA AO LADO DA NOÇÃO VERDADE NA INTRODUÇÃO DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO

JEFFERSON LUIS RODRIGUES DE FARIAS ¹

1 INTRODUÇÃO

A filosofia, desde seu princípio, se caracteriza como o saber que tematiza o todo da realidade a partir da busca pelo seu fundamento. A grande questão é a partir de qual fundamento se deve pensar o todo. O pensamento filosófico procura dispor das realidades plurais partindo da unidade que as origina e, por isso, é o princípio de sua inteligibilidade. Ela é, portanto, metafísica, nascida da intuição do ser. Pensar o absoluto para tematizar os relativos: eis o ponto de partida da filosofia.

A *ciência dos primeiros princípios*², tem como pressuposto certa unidade entre *ser* e *pensar*³. O pensamento grego, que possibilitou o nascimento da filosofia, assume que o *Logos* dispõe todas as coisas no universo, e que o ser humano pode acessar pela razão essa totalidade, pois é, de certo modo, todas as coisas. Dizer a realidade, atracar o pensar no ser, assim, não era objeto em questão, mas ponto de partida para se pensar filosoficamente. Esse pressuposto, entretanto, foi largamente criticado na modernidade.

Chega-se então à ruptura entre ser e pensar operada pelo criticismo de Kant, que estabelece a modernidade como um abandono radical do paradigma próprio da

1 Mestrando e graduado em filosofia pela Universidade Federal do Ceará.

2 *Metaph. A*, α e *B*.

3 Presente no pensamento ocidental desde Parmênides.

filosofia desde seus primórdios. Essa é crítica à filosofia primeira que instaura a revolução copernicana operada pela filosofia transcendental, assumindo que a metafísica não dá conta de provar seus pressupostos. Neste sentido, a modernidade apresenta-se como uma inversão radical do pensamento clássico. Para Lima Vaz (2002, p. 351), a modernidade filosófica trouxe a “passagem decisiva do regime gnosiológico do ser ao regime gnosiológico da representação”.

Deve-se, nessa perspectiva, na esteira do Idealismo Alemão, catalogar Hegel como a mais audaz tentativa de retornar o *pensar* ao *ser*, de devolver o pensamento à realidade. A *Ciência da Lógica*, assim, se caracteriza como *filosofia primeira*, “voltada à interrogação sobre o começo do conhecimento, sobre o ser e suas determinações categoriais (Rosenfield, 2013, p. 1), fundamento sobre o qual o autor pretende construir seu pensamento e tematizar as determinações posteriores do absoluto. O plano conceitual em que se insere é fundamento do real mesmo e, de certo modo, é o *mais real*.”

Apresentar ao lado do princípio da *Ciência da Lógica*, o conceito de verdade presente na Introdução da *Fenomenologia do Espírito* explicita não somente uma espécie de compreensão evoluída organicamente, mas também explora e esclarece ambas questões fundamentais. Qualquer filósofo deve apresentar seu ponto de partida e a compreensão de verdade da qual dispõe para produzir seu intento filosófico, a compreensão aqui deve explorar o método hegeliano nos seus meandros fundamentais de uma perspectiva introdutória.

2 O SER COMO PONTO DE PARTIDA DA CIÊNCIA DA LÓGICA

A questão do começo é fundamental para todo o Idealismo Alemão, justamente pela necessidade mesma

de dialogar com Kant. Na *Ciência da Lógica*, ao contrário das outras ciências, não há nenhuma pressuposição possível, nenhum discurso acerca do método ou discussões preliminares, pois todas essas coisas já fazem parte de seu conteúdo, e devem ser fundamentadas em seu próprio interior (Hegel, 2016, p. 26). Segundo Nicolau (2008, p. 59),

Assim expõe Hegel a questão central desse problema – a saber, como se faz o começo –, o que demonstra seu compromisso com os ideais já buscados por Fichte e Schelling sobre o começo, que tem que ser absoluto, não pressupondo nada, nem sendo mediado por nada ou ter um fundamento, pois deve ser ele mesmo o fundamento de si e de toda a ciência. Portanto, tem que ser absolutamente algo imediato, indeterminado e sem conteúdo, o que, segundo Hegel, somente poderia ser o puro ser.

Desse modo, o pensamento de Hegel se caracteriza como crítica radical, enquanto pergunta pelo pressuposto dos pressupostos, já que nesse nível, enquanto *Lógica*, o pensamento pensa aquilo que ele pressupõe para compreender tudo e qualquer coisa. O ser puro, então, aparece como propício para o começo absoluto na medida em que, no plano conceitual do discurso da *Lógica*, garante a imediatividade, indeterminidade e a falta de conteúdo que requer o pensamento dialético do real, pois, segundo o pensador alemão,

Ser, puro ser, – sem nenhuma determinação ulterior. Em sua imediatividade indeterminada ele é igual apenas a si mesmo, e também não desigual frente a outro: não tem diversidade alguma dentro de si nem para fora. Através de uma determinação ou conteúdo qualquer que seria nele diferenciado ou por meio do qual ele seria posto como diferente de um outro, ele não seria fixado em sua pureza. Ele é a indeterminidade é o vazio puros. – Não há *nada* a intuir nele, caso aqui se possa falar em

intuir; ou ele é apenas este mesmo intuir puro, vazio. Tampouco há algo nele que se possa pensar ou ele é, igualmente, apenas este pensar vazio. O ser, imediato indeterminado é, de fato *nada*, e nem mais e nem menos do que nada. (Hegel, 2016, p. 85).

Nesses termos, pensar o ser puro é idêntico ao mero pensar sem qualquer nível de determinação ou conteúdo, é o pensamento enquanto indigente, vazio. Intuir puro, pensar puro, vazio puro, pura indeterminidade, o ser só pode ser nada. E pensar o ser, desse modo, é efetivar um pensar vazio ou, para dizer com Utz (2005) , uma tabula rasa, fazendo-se exatamente o que o pensar puro faz no início do seu desenvolvimento. O ser puro, como *minimum cogitum*⁴, identifica-se ao nada, pois que,

Nada, o puro nada; ele é igualdade simples consigo mesma, perfeita vacuidade, ausência de determinação e conteúdo: indiferencialidade nele mesmo. – Na medida em que intuir ou pensar podem ser aqui mencionados, então, vale como uma diferença, se algo ou nada é intuído ou pensado. Intuir ou pensar nada tem, então, um significado; ambos são diferenciados, então nada é (existe) em nosso intuir ou pensar; ou, antes, ele é o próprio intuir ou pensar vazios e é o mesmo intuir ou pensar vazios que o ser puro. – Nada é, com isso, a mesma determinação ou, antes, ausência de determinação e, com isso, em geral, o mesmo que o ser puro é. (Hegel, 2016, p. 85).

O nada é, de forma idêntica ao ser, vazio e indeterminado, pura vacuidade de conteúdo. Assim, no plano conceitual, ser e nada coincidem. Mas qual o significado disso para o momento fonte da *Ciência da Lógica*, ou para a questão acerca do começo absoluto? O mínimo de determinação, que articula radicalmente *ser e nada* numa relação fundamental, é, para Hegel, o começo da ciência justamente pela necessidade de

4 Mínimo pensado.

se ir do mais geral, o minimamente determinado, para avançar progressivamente rumo ao conteúdo do próprio modo de conceituação, assim, chegando a totalidade determinada conteudal do pensar. Os momentos desse progressivo pensar estão inseridos no plano conceitual, onde a relação *ser-nada* coloca o pensamento em movimento, fazendo surgir o *devir*.

2.1 O *DEVIR* COMO PRINCÍPIO DE MOVIMENTO DO PENSAR

Se o ser e o nada são o mesmo, não o são de forma estática, imóvel, muito pelo contrário. O devir é a passagem do ser ao nada e do nada ao ser, o intercâmbio entre os dois opostos-idênticos e, portanto, o movimento fundamental no interior mesmo do pensamento. Nesse estágio conceitual, o movimento passa a ser a verdade do pensamento que se pensa a si mesmo, no que diz Hegel,

O puro ser e o puro nada são, portanto, o mesmo. O que é a verdade não é nem o ser nem o nada, mas que o ser não passa, mas passou para o nada, e o nada não passa, mas passou para o ser, igualmente, porém a verdade não é sua indiferencialidade mas que eles não são o mesmo, que são absolutamente diferentes, mas são igualmente inseperados e inseparáveis e cada um desaparece em seu oposto imediatamente. Sua verdade é, então, esse movimento de desaparecer imediato um no outro: o devir, um movimento no qual ambos são diferentes, porém, através de uma diferença que igualmente se dissolve imediatamente. (2016, p. 86).

Essa constante passagem dialética de um para o outro, de um no interior do outro, constitui a primeira suprassunção no plano do puro conceito. É dita a sua *verdade*, na medida em que é real. Pensar no ser é pensar no nada, justamente por que, na realidade, ser e nada são a articulação fundamental na qual a dialética do real se radica. Assim,

Tal unidade é tida por Hegel como a própria realidade, que antes de tudo é dialética, pois a verdadeira realidade se constitui não só de ser e nem só de nada, mas sim de um transpassar de um transpassado ao outro, da passagem constante do ser no nada e do nada no ser. O ser se transforma no nada ao mesmo tempo que o nada se transforma em ser, de forma que pensar em um deles já é pensar no outro, pois este “cair no outro” é algo tão incessante que não há forma de tê-los separadamente, a isso Hegel chama o devir: o constante nascer-morrer, que faz com que tanto o ser como o nada desapareçam e reapareçam um no outro [...] Mas dessa dialética surge uma negação da negação, que se torna uma afirmação, ou seja, um positivo, que aqui na Lógica será anunciado como ser, nesse caso, o ser-aí que surge do devir (Nicolau, 2008, p. 117).

O devir, no que tange o desaparecer do ser no nada, e do nada no ser que, de acordo com Hegel (2016, p. 110), contradiz a si mesmo, na medida em que unifica em si aquilo que é oposto a si, na dialética da identidade na diferença. Essa unificação se destrói e, nesse movimento, o devir é suprassumido. Segundo Hegel (2016, p. 111), “algo é suprassumido na medida em que entra em unidade com o seu oposto; nesta determinação mais precisa como um refletido, ele pode ser mais adequadamente denominado *momento*.” O devir é visto, pois, como um terceiro elemento capaz de fazer do movimento do pensar uma mediação para o real da determinidade do *Dasein*, o *ser aí*, que tem um lugar importantíssimo no processo.

O *ser aí* é o devir tido como resultado, na medida que, segundo Nicolau (2008, p. 74), o ser se torna mediado. Até o presente ponto, não havia mediação, visto que o puro ser-em-si do ser, ou do nada, é idêntico em si mesmo e, portanto, imediato. A mediação, a relação, é um elemento necessário para o surgimento

da realidade, é necessário para o movimento dialético do real. No *Dasein*, o ser e o nada permanecem como que conservados numa unidade determinada, *momentos* determinados, tornam-se algo outro, no que diz Hegel,

O sentido e a expressão mais precisos que ser e nada adquirem, na medida em que são, a partir de agora, *momentos*, devem surgir na consideração do ser aí como na unidade na qual são conservados. Ser é ser e nada é nada apenas em sua diferencialidade um do outro; na verdade deles, porém, na unidade deles, desaparecem como essas determinações e são agora algo outro. Ser e nada são o mesmo; *porque são o mesmo, não são mais ser e nada* e têm uma determinação diversa; no devir, eram nascer e perecer; no ser aí, como uma unidade determinada de outro modo, eles são novamente momentos determinados de outro modo. Essa unidade permanece agora base deles, da qual eles não saem mais para o significado abstrato de ser e nada. (2016, p. 112).

Essa determinação diversa no ser aí é a articulação da realidade na qual o ser e o nada permanecem numa unidade de algo outro. A determinação do ser aí pode ser esclarecida como a relação entre luz e trevas. Na luz absoluta não se pode simplesmente ver, distinguir ou delimitar algo, como no ser puro. Na absoluta escuridão, tampouco se pode determinar algo pela vista, como no nada. É necessário, pois, o contraste da luz na escuridão, das sombras na luz, para que se possa ver algo de modo determinado, esclarecido, como é necessário o ser no nada, e o nada no ser, determinado no ser aí do real. Assim, através da dialética é possível partir de um imediato indeterminado e alcançar o mediato determinado.

3 A VERDADE NA INTRODUÇÃO DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO

Ao introduzir a *Fenomenologia do Espírito*, Hegel inicia por apresentar-nos o processo pelo qual seu método se dá. Dando ênfase na perspectiva da verdade,

demonstrando sua importância para o empreendimento filosófico e distinguindo-a para suprimir possíveis erros. Esse empreendimento, o do método fenomenológico. Tal projeto pode ser descrito como uma forma de pesquisa que:

Analisa seus objetos simplesmente enquanto são dados ao investigador, na forma de seu ser-dado a nós, na forma de sua aparência. Ela não pergunta se existe algo atrás das aparências e muito menos o que seja isto, assim como ela não pergunta qual seja a relação do objeto fenomenológico e este “objeto atrás” ou qualquer outro objeto. Noutras palavras, a fenomenologia não se ocupa nem com questões ontológicas, nem epistemológicas (Utz, 2006, p. 1).

Portanto, é na *experiência da consciência* que o método hegeliano cria suas bases. O *ser dado* pela sua aparência nos dá a experiência fenomenológica de uma forma incompleta, é necessária, então, a experiência da consciência enquanto sujeito que conhece. Em Hegel, a verdade segue esse movimento da consciência que se percebe enquanto dialético conhecedor do que se apresenta-lhe. Esse é o caminho fenomenológico que, segundo o autor, deve ser considerado como “o caminho da consciência natural que abre passagem rumo ao saber verdadeiro” (Hegel, 2014, p. 72). A esse saber verdadeiro buscar-se-á rastrear aqui.

A esse caminho, Hegel dá o nome de *caminho da dúvida ou do desespero*, pois a *consciência natural* ao tomar-se como saber real, esse saber lhe tem uma atribuição negativa, pois ao realizar o conceito, perde-se a si mesma, em outras palavras, ao afirmá-lo, nega a si sua própria verdade. Mas não é esse caminho do desespero um mero desvanecer, se arrepender e retornar a mesma verdade antes concebida. Esse caminho é frutífero quando “a dúvida é a penetração consciente na inverdade do saber fenomenal; para esse saber

o que há de mais real é antes somente o conceito irrealizado”(Hegel, 2014, p. 73). Esse ceticismo é tido como um bom instrumento para iniciar uma penetração na consciência e adentrar no fenômeno como objeto. Mas ele não é suficiente, visto que, mesmo alcançando a perfeição, não serve aos propósitos do zelo pela verdade que a ciência busca por autonomia.

Ao percorrer esse caminho a consciência entra em contato com uma série de figuras que se mostram como “a história detalhada da formação para a ciência da própria consciência”(Hegel, 2014, p. 73). O que demonstra ser o caminho certo, mas, indubitavelmente, a escolha de sua própria opinião à autoridade da ciência, mesmo certa, não muda o conteúdo mesmo da verdade, e a única diferença dessa escolha está na vaidade. Mesmo assim, ao contrário do que se pensa, diz o autor:

Ao contrário, o ceticismo que incide sobre todo o âmbito da consciência fenomenal torna o espírito capaz de examinar o que é verdade, enquanto leva a um desespero, a respeito de representações, pensamentos e opiniões naturais. É irrelevante chamá-los próprios ou alheios: enchem e embaraçam a consciência, que procede a examinar diretamente [a verdade], mas por causa disso é de fato incapaz do que pretende empreender (Hegel, 2014, p. 73, §78).

Esse modo de examinar o que é verdade traz à tona a verdade do sujeito. Nesse momento da consciência natural, passando pela *negação determinada*, o processo já se produz por si mesmo. Porém, tendo o saber uma meta fixada equivalente à do processo, diz Hegel: “a meta está ali onde o saber não necessita ir além de si mesmo, onde a si mesmo se encontra, onde o conceito corresponde ao objeto e objeto ao conceito”(Hegel, 2014, p. 74). Sendo a consciência para si mesma seu conceito,

esse limite lhe pertence, e ir além deste significa ir além de si mesma.

Caracterizado como um sistema fechado, esse processo necessita de um método de desenvolvimento sobre o qual, diz o filósofo:

Parece que essa exposição, representada como um procedimento da ciência em relação ao saber fenomenal e como investigação e exame da realidade do conhecer, não se pode efetuar sem um certo pressuposto colocado na base como padrão de medida. (Hegel, 2014, p. 75, §81).

Mais adiante argumenta que, sem uma medida, não há padrão de medida, portanto nem correto ou incorreto, nem igualdade nem desigualdade, portanto não há método. Para Hegel, “a medida em geral, e também a ciência, se for medida, são tomadas como essência ou como coisa em si”. (Hegel, 2014, p.75). Assevera isso dizendo que, nesse estágio, a ciência que está surgindo, não podendo ser justificada como essência ou coisa em si, parece não ser viável para ocorrência de nenhum exame. Mas a consciência, que “distingue algo de si e ao mesmo tempo se relaciona com ele”, nas palavras de Hegel, dão a conhecer essa contradição e sua remoção. Mesmo assim, “esse aspecto determinado desse relacionar-se – ou do ser de algo para uma consciência – é o saber”, comumente não é tido como o fim do processo:

Nós, porém, distinguimos desse ser para um outro ser-em-si; o que é relacionado com o saber também se distingue dele e se põe como *essente*, mesmo fora dessa relação: o lado desse Em-si chama-se *verdade*. O que está propriamente nessas determinações não nos interessa [discutir] mais aqui; pois, enquanto nosso objeto é o saber fenomenal, suas determinações são também tomadas como imediatamente se apresentam; e, sem dúvida, que se apresentam como foram apreendidas. (Hegel, 2014, p. 75, §82).

O autor mostra claramente que seu método se preocupa com o *Em-si* enquanto para a consciência, no *apresentar-se* fenomenologicamente. Qualquer objeto que fosse examinado assim formaria não um saber do objeto *Em-si*, mas seu ser *para nós*. Assim diz Hegel ao investigar a verdade do saber:

Se investigarmos agora a verdade do saber, parece que estamos investigando o que o saber é em si. Só que nesta investigação ele é *nosso* objeto; é para nós. O *Em-si* do saber resultante dessa investigação seria, antes, se ser *para nós*: o que afirmássemos como sua essência não seria sua verdade, mas sim nosso saber sobre ele. A essência ou o padrão de medida estariam sem nós, e o [objeto] a ser comparado com ele e sobre o qual seria decidido através de tal comparação não teria necessariamente de reconhecer sua validade. (Hegel, 2014, p. 76, §83).

Nessa perspectiva, o método não questiona o objeto “*por trás*” das aparências, mas enquanto é dado ao sujeito. Sua investigação mostra-se, portanto, fora do campo ontológico ou epistemológico que rastreiam o *ser-em-si* como algo fora da consciência, uma essência independente e distante e, portanto, por si própria. Segundo Utz (2006):

Ela (fenomenologia do espírito) é uma teoria das formas de aparência da consciência (e, portanto, do espírito). Sua meta é mostrar que existem várias “formas da consciência”, que essas podem, em geral, ser verdadeiras ou falsas e que existe apenas uma forma da consciência que de fato é verdadeira: o Saber Absoluto. Este transcende a consciência, ou, melhor dizendo, transcende aquela forma da aparência do Espírito à qual Hegel reserva o termo técnico “consciência”. No Saber Absoluto o Espírito não é mais consciência, mas “saber”.

Percebe-se, pois que, é a consciência que desempenha o papel principal e a verdade aqui é de acordo com ela. Tendo o método a necessidade intrínseca da medida para correlacionar ao fenômeno, uma importante questão é como ocorre o processo de medida. Sobre isso, diz o autor: “A consciência fornece, em si mesma, sua própria medida; motivo pelo qual a investigação se torna uma comparação de si consigo mesma, já que a distinção que acaba de ser feita incide na consciência”(Hegel, 2014, p. 76). Essa comparação se traduz na capacidade, inerente à consciência, de abarcar e traduzir tudo enquanto fenômeno. Porém a consciência não somente é medida para o objeto e, por consequência, para si mesma, mas também para o seu saber:

Há para a consciência um *para* um Outro, isto é, a consciência tem nela a *determinidade* do momento do saber. Ao mesmo tempo, para a consciência, esse Outro não é somente *para ela*, mas é também fora dessa relação, ou seja, é em si: o momento da verdade. Assim, no que a consciência declara dentro de si como o *Em-si* ou o verdadeiro, temos o padrão que ela mesma estabelece para medir o seu saber. (Hegel, 2014, p. 76, §84).

Essa perspectiva se traduz em dois momentos: *conceito* (podendo ser denominado *saber*, *essência* ou *Em-si* do objeto) e *objeto* (podendo ser denominado o *verdadeiro*, *essente* ou o *próprio conceito como objeto*). De acordo com isso, Hegel afirma: “o exame consiste em ver se o objeto corresponde ao seu conceito”. (Hegel, 2014, p. 76). Lembrando sempre que é *objeto* enquanto para a consciência, e *conceito* enquanto processo também na consciência. Portanto esses dois momentos, estando presentes na consciência mesma, enquanto “padrão de medida”(conceito) e “o que deve ser testado” (objeto), significam que “a consciência examina a si mesma”,

decorre disso que “só nos resta o puro observar”(Hegel, 2014, p. 76). Sobre essa relação, o autor formula que:

Com efeito, a consciência, por um lado, é consciência do objeto; por outro, consciência de si mesma: é consciência do que é verdadeiro para ela, e consciência de seu saber da verdade. Enquanto ambos são *para a consciência*, ela mesma é sua comparação: é *para ela mesma* que seu saber do objeto corresponde ou não a esse objeto (Hegel, 2014, p. 77, §85).

Fica evidente então que nada pode estar fora da consciência. O objeto é enquanto aparece a consciência e esta não pode ir buscá-lo fora de si. Justamente por isso, o exame pode basear-se na distinção dada para a consciência entre os dois momentos supracitados. O *Em-si*, então, não é mais em si, sempre foi “*em si para ela*”, enquanto na consciência. Porém, “o exame não é só um exame do saber, mas também de seu padrão de medida”(Hegel, 2014, p. 77). O que significa dizer que o exame se põe também sobre a própria estrutura da consciência. Esse auto examinar-se da consciência é o que lhe permite a *experiência* de si mesma: “Esse movimento dialético que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro para a consciência, é justamente o que se chama *experiência*”(Hegel, 2014, p. 77).

Sobre o desenvolvimento do processo, essa passagem do *Em-si* para o *ser-para-ela desse Em-si*, diz Hegel, “vemos que a consciência tem agora dois objetos: um, o primeiro *Em-si*; o segundo o *ser-para-ela desse Em-si*”(Hegel, p. 78). Trata disso mais completamente adiante, ao expressar:

É assim que o processo aqui se desenvolve: quando o que se apresentava primeiro à consciência como objeto, para ela se rebaixa a saber do objeto – e o *Em-si* se torna um *ser-para-a-consciência do Em-si* – esse

é o novo objeto, e com ele surge também uma nova figura da consciência, para qual a essência é algo outro do que era para a figura precedente [...] Portanto, no movimento da consciência ocorre um momento do *ser-em-si* ou do *ser-para-nós*, que não se apresenta à consciência, pois ela mesma está compreendida na experiência [...] *Para ela*, o que surge só é como objeto; *para nós*, é igualmente como movimento e vir-a-ser. (Hegel, p. 79, §87).

É por ter a si mesma como objeto do saber que a consciência, enquanto busca no processo a verdade do *Em-si*, chega a experiência de si mesma. Ela dá-se a si mesma, ela experimenta-se a si mesma, ela apresenta-se a si mesma somente enquanto em contato com o objeto, o *Em-si*. Caminhando para o fim da introdução da *Fenomenologia do Espírito*, sendo todo esse processo o caminho da ciência, é em si próprio *ciência do caminho*, algo que explicita ao afirmar que “é por essa necessidade que o caminho para a ciência já é ele mesmo, e portanto, segundo seu conteúdo, é ciência da experiência da consciência”. (Hegel, 2014, p. 79). Essa experiência não pode dar a si mesma nada menos que o *sistema completo da consciência* ou o *reino total da verdade do espírito*. Sendo esses momentos *figuras da consciência*, não podem ser abstratos ou puros, mas somente enquanto relação para com a consciência.

A consciência, ao abrir caminho rumo à sua verdadeira existência, vai atingir um ponto onde se despojará de sua aparência: a de estar presa a algo estranho, é só para ela, e que é como um outro. Aqui a aparência se torna igual à essência, de modo que sua exposição coincide exatamente com esse ponto da ciência autêntica do espírito. E, finalmente, ao apreender sua verdadeira essência, a consciência mesma designará a natureza do próprio saber absoluto (Hegel, 2004, p. 79, §89).

Ao despojar-se de sua aparência, deixa para trás a falha ideia de que há algo outro fora de si, e então atinge a plena igualdade entre sua aparência e sua essência e, tendo chegado à ciência autêntica do espírito, chega a apreender sua verdadeira essência e ela mesma, tendo percorrido todo esse longo processo, definirá, como medida absoluta, a natureza do saber absoluto, instância última da verdade e da ciência.

4 CONCLUSÃO

Como filosofia primeira, Hegel parece tematizar, na *Ciência da Lógica*, as determinações lógicas do pensar, de maneira que nada a escape. Desse modo, a lógica pressupõe a coisa na medida em que é pensada, ou enquanto ideia pura, livre da oposição da consciência, tratando daquilo que tudo o que é compreendido pressupõe para poder ser compreendido, noutras palavras, se propõe como uma crítica radical, que pergunta pelo pressuposto dos pressupostos. A lógica se propõe, então, como formal, na medida em que trata do real de modo categorial, não de suas determinações efetivadas como as ciências do real enquanto conteúdo. Assim, a totalidade das coisas estão presentes no quadro lógico enquanto pressupostos de possibilidade do conhecimento do todo, sistematiza a explicitação da *Ciência da Lógica* como estruturação do esboço, ou planta arquitetônica na qual o real determinado se estrutura.

Quanto ao tema da verdade, fica claro o capital papel da consciência enquanto campo único e termo exclusivo da verdade e do conhecimento. Poder-se-ia dizer ainda que, nos termos médios do caminho que a consciência faz, como método da verdade, é em um sistema fechado que a verdade opera, sendo então como medida sua, a consciência que se relaciona com o objeto e adequa o conceito criado por essa relação a si mesma. Aqui a

verdade é, pois, a ação da consciência sobre si mesma, sua medida sobre si mesma, sua determinação sobre si mesma. Porém, é no fim do processo que realmente a verdade se encontra, enquanto a consciência traz em si a identidade absoluta de sua aparência com sua essência.

Desvelando-se no saber absoluto, a consciência torna-se detentora da verdade e da ciência, tento como do saber que sabe e de sua autorreferência. Ela não precisa buscar fora dela a verdade, pois é nela que a verdade acontece, sua ação desvela a verdade escondida. Não há nada fora da consciência. Tudo lhe pertence. E é daí que Hegel irá formular todo o seu sistema. Um sistema que traz à tona o rastro do caminho que a consciência faz até o saber absoluto. A Fenomenologia do Espírito, não nos apresenta somente mais uma nova forma de filosofia, mas mostra a perspectiva imponente do saber fenomenológico.

A intuição fundamental da necessidade de superar a dicotomia kantiana, que gera a tentativa de devolver o pensar para o ser, é, sem dúvida, um acerto estrutural na filosofia hegeliana. Essa tentativa, em Hegel, assume uma forma que, por mais que se tenha tornado célebre entre os filósofos como um todo, também é alvo de duras críticas que, de forma justa, busca determinar o valor de suas colocações e o alcance de suas intenções. De fato, essa espécie de Idealismo é estranha ao modo de estruturação do pensamento filosófico mais recente, por mais que dialogar com Hegel seja sempre um desafio necessário.

O contato com o esforço autêntico de devolver-nos a possibilidade de conhecer a realidade é sempre proveitoso, sobretudo na medida em que nos interpela acerca da própria inteligibilidade do real e de seus pressupostos. Se a forma como Hegel tenta resolver

essa questão fundamental é insuficiente, cabe a nós prosseguir na mesma prerrogativa pela busca dos pressupostos fundamentais de articulação do real e de sua inteligibilidade. Podemos, assim, colocar-nos nos ombros de um gigante para olhar além das delimitações do paradigma da representação, a fim de superar a posição negativa sobre nossa capacidade de conhecer, também numa superação de seu idealismo.

REFERÊNCIAS

EULER, Werner Ludwig (2017). O projeto da Ciência da Lógica de Hegel e o problema do início da Filosofia. **Revista Opinião Filosófica**, 5(1). Recuperado de <<https://opiniaofilosofica.org/index.php/opiniaofilosofica/article/view/531>>. Acesso em: 9 jun. 2023.

Hegel, Georg Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da lógica : doutrina do ser**. 1 ed. Rio de Janeiro: Vozes, v. 1, 2016.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio. **Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio. *A Metafísica na Modernidade*, in: **Filosofia e Cultura: Perspectiva Histórica**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

MAYBEE, Julie. **Picturing Hegel: An illustrated guide to Hegel's encyclopedia logic**. 1 ed. USA: Lexington books, 2009.

NICOLAU, Marcos Fábio Alexandre. **O ser como começo da Ciência: a Ciência da Lógica de Hegel**.

Orientador: Eduardo Ferreira Chagas. 2008. 110 f. v. 1, Dissertação (Mestrado). Curso de Programa Pós-Graduação Filosofia, Filosofia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2008. Disponível em: <<http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/6490>>. Acesso em: 30 jun. 2023.

ROSENFELD, Denis Lerrer (2013). A Ciência da Lógica de Hegel como Filosofia primeira. **Revista Ágora Filosófica**, 13(1), 201–216. <<https://doi.org/10.25247/P1982-999X.2013.v1n01.p201-216>>. Acesso em: 20 jun. 2023.

UTZ, Konrad. O projeto da ciência da lógica . **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**, Meio eletrônico, ed. 1, ano 2008, p. 43-57, 11 dez. 2011. Semestral. Disponível em: <<https://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/download/56/49>>. Acesso em: 2 jun. 2023.

UTZ, Konrad (2005). O método dialético de Hegel. *Veritas (Porto Alegre)*, 50(1). <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/1797>>. Acesso em: 20 jun. 2023.

UTZ, Konrad (2006). “A questão do método na **“Fenomenologia do Espírito”**.” *Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel*: 83-104.



CAPÍTULO 4

A NOÇÃO DE PESSOA DOTADA DE DIREITOS E LIBERDADE COMO A BASE JURÍDICA DO DIREITO ABSTRATO NA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL

FRANCISCO DE ASSIS SOBRINHO ¹

1 INTRODUÇÃO

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), na obra *Princípios da Filosofia do Direito* (1821), define o direito como a expressão da liberdade, o qual se determina no direito abstrato, na moralidade e na eticidade. É consenso entre os estudiosos do autor que sua filosofia é fruto do seu tempo, na medida em que é a manifestação de seu momento histórico, constituindo-se como uma explicação racional da época denominada de mundo moderno. Este cenário é aquele contemporâneo a Hegel, marcado por grandes transformações que se afirmam como o resultado dos acontecimentos históricos da *Revolução Francesa* e da *Revolução Industrial*: o mundo do final do século XVIII e início do século XIX.

O direito abstrato intitula a primeira das três partes, a qual, juntamente com a moralidade e a eticidade, articula a *Filosofia do Direito* de Hegel, concebida como a esfera da objetivação e da efetivação da vontade livre. Não se refere à vontade arbitrária e particular, mas àquela forma da vontade verdadeiramente livre que “tem a si mesma enquanto forma infinita por seu conteúdo, objeto e fim” (Hegel, 2022, §21, p. 200-201) de modo universal e racional, isto é, “a vontade livre em si e para si” (Hegel, 2010, §34, p. 79). Assim, na perspectiva de

1 Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará – UFC. E-mail: diassis.sobrinho@gmail.com

sua temática, a *Filosofia do Direito* é extensiva a *Filosofia do Espírito Objetivo*, presente na obra *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, entre a *Filosofia do Espírito Subjetivo* e a *Filosofia do Espírito Absoluto*.

O espírito objetivo envolve o direito, a moralidade e a eticidade. Nele, a ação, em especial a ação moral, é vista como a busca de realização da vontade na sua universalidade essencial que, como vontade livre e racional, é a verdadeira liberdade. O espírito objetivo é também a parte da filosofia do espírito que estuda o homem nas suas relações sociais, especificamente no que se refere às marcas de sua atuação nas instituições presentes na sociedade. Nesse sentido, o social tem como ponto de partida o direito que inicialmente é abstrato e, por conseguinte, formal, não concreto, pois é este o primeiro momento do espírito objetivo. “O espírito objetivo é a ideia absoluta, mas essente apenas em si; por isso, enquanto está no terreno da finitude, sua racionalidade efetiva conserva nela o lado do aparecer exterior” (Hegel, 1995, §483, p. 279). Assim, as formas de manifestação do espírito objetivo são o direito, a moralidade e a eticidade, sendo que o primeiro tem como pressuposto a ideia de liberdade da pessoa enquanto ser racional e livre que está em constante relação com outras pessoas.

Este artigo tem como objeto de estudo a noção de pessoa dotada de direitos e liberdade concebida como a base jurídica no direito abstrato. Seu objetivo é explicitar como se fundamenta a realização dos direitos da pessoa no âmbito do ordenamento jurídico do direito privado ou abstrato tendo como parâmetro a compreensão e o acesso à propriedade jurídica em seus aspectos materiais e imateriais, assim como a relação entre a propriedade e a determinação da pessoa como ser livre, abrangendo sua importância e suas limitações no processo de efetivação

da liberdade. A argumentação proposta consiste em analisar a liberdade como princípio da filosofia hegeliana do direito e arrazoar que esta não é apenas uma ideia que serve como aspiração para a satisfação de interesses individuais, mas se volta para a necessidade da criação de condições adequadas para que se estabeleçam as bases de uma vida verdadeiramente livre.

Ao longo do desenvolvimento deste artigo será realizado um estudo da primeira parte da obra *Princípios da Filosofia do Direito* de Hegel. Tendo como parâmetro o método dialético-especulativo do autor, tratar-se-á da relação entre liberdade e direito com ênfase na abordagem que concebe o segundo como realidade objetiva da primeira. Em seguida serão analisadas as noções de pessoa e de personalidade como as bases jurídicas do direito abstrato, assim como o direito à propriedade como pressuposto da liberdade.

2 AS CONFIGURAÇÕES DA LIBERDADE E SUA RELAÇÃO COM O DIREITO

O objeto da *Filosofia do Direito* é o conceito de direito e sua realização. Como parte da filosofia, a ciência do direito tem como tarefa desenvolver, “a partir do conceito²

² Em Hegel o conceito é designado como um processo de diferenciação que possibilita a superação das dicotomias universal-particular, sujeito-objeto, entre outras. É ele o universal, não como identidade abstrata de forma indeterminada ou vazia, mas enquanto um todo inteligível, um pensamento que se concretiza determinando-se e particularizando-se em uma unidade inseparável que vincula as partes e o todo. “O conceito é o pensamento enquanto se determina e se dá um conteúdo; é o pensamento em sua vivacidade e atividade. Mais uma vez, o conceito é o universal que se particulariza, o pensamento que se cria e se engendra ativamente. [...] O conceito é, portanto, o princípio vivo interior de toda a realidade. [...]” (Knox, TM. Translator’s Preface, *Philosophy of Law* viii, tradução nossa. In: HEGEL, G. W. F. **Outlines of the philosophy of right**. Oxford world’s classics, 2008, p. XXXV. Disponível em <http://lnnk.in/daeF> acesso em 11 dez. 2022.

a *ideia*³, razão de um objeto ou, o que é o mesmo, tem de observar o desenvolvimento imanente da Coisa mesma” (Hegel, 2010, §2, p. 47). Para Hegel, o domínio do direito é, em geral, o elemento espiritual, o qual tem como base a vontade livre, sendo a liberdade sua substância e sua determinação. O sistema do direito é o reino da liberdade realizada, o mundo do espírito produzido como uma segunda natureza a partir de si mesmo.

Assim, o direito é a própria manifestação da existência racional do homem, é a dinâmica da vontade que deseja ser livre em sua relação com o querer da liberdade enquanto tal. “O fato de uma existência em geral ser a existência da vontade livre constitui o direito. O direito é, pois, a liberdade em geral como ideia” (Hegel, 1997, §29, p. 31). Deste modo, a liberdade constitui-se como a temática central da *Filosofia do Direito* de Hegel.

O ponto de partida de qualquer reflexão sobre a liberdade, para Hegel, é sempre a vinculação da vontade ao pensamento e, com isso, à intelectualidade da vontade. Como o sujeito pensante se realiza nessa vontade, ele não dispõe de liberdade, mas é, ele mesmo, a liberdade (Utz, 2004). É nesse sentido que o filósofo compreende a liberdade como o processo no qual se dá a passagem do nível da universalidade abstrata e indeterminada para o âmbito da singularidade concreta e determinada.

A primeira etapa do referido processo é a da liberdade como pura abstração e indeterminação que, como pensamento do Eu voltado para si mesmo, resiste a toda e qualquer limitação. Destaca-se, nesse nível,

3 A ideia é a própria realização do conceito em sua forma adequada, “é o verdadeiro em si e para si, a unidade absoluta do conceito e da objetividade” (Hegel, 2012, §213, p. 348). A ideia é, nesse sentido, a semente que se desenvolveu e se tornou fruto, a efetivação da verdade em si e para si.

a ideia de que o homem é livre pelo simples fato de pensar, o que o leva a conceber a liberdade como mera teoria, pois, enquanto universalidade abstrata, não é outra coisa senão a vontade ilimitada, indeterminada, desprovida de qualquer restrição e conteúdo. Esta, na verdade, é a liberdade do vazio e, por conseguinte, se configura por sua forma negativa, uma vez que, quando levada ao extremo, torna-se absoluta e desemboca em fanatismo, fúria e destruição.

Na nota ao §5 da obra *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel esclarece que essa liberdade do vazio, quando elevada ao nível da paixão – caso em que se reduz a mera teoria – se torna, no aspecto religioso, o fanatismo da pura contemplação dos hindus. Por outro lado, quando essa concepção abstrata da liberdade passa do intelecto para a realidade, torna-se, no campo da política, assim como no domínio religioso, o fanatismo da destruição de toda ordem social estável, que se reverbera na eliminação dos indivíduos suspeitos de se oporem a uma determinada ordem, da mesma forma que aniquila toda organização que se queira estabelecer. A fase do terror implantada pelos jacobinos durante a Revolução Francesa é, para Hegel, a exemplificação histórica de uma forma de liberdade da destruição e do terror.

Hegel considera que nesse nível ainda não existe liberdade, pois nele o que o homem assim concebe é apenas a mera ausência de proibições. Enquanto vontade vazia, a liberdade rejeita qualquer conteúdo, o que a faz permanecer presa na universalidade abstrata, estado no qual não é possível a produção de uma ação verdadeiramente livre e positiva.

Na sua forma abstrata a vontade é livre só em si e, portanto, é também vontade natural. Como tal, se encontra determinada pelos instintos, desejos e

tendências. Nesse nível, a vontade é capaz de tomar decisões apenas abstratas, pois ainda não se encontra de posse do conteúdo que é a obra de sua liberdade. Ou seja, a vontade, do ponto de vista natural, não é verdadeiramente livre, uma vez que, imersa na sua própria natureza, ela se torna escrava de seus desejos e instintos.

A segunda etapa do desenvolvimento da ideia de liberdade é a da particularização, que resulta na passagem da indeterminação para a determinação. É este o momento do Eu diferenciado que sai do estado de uma abstração absoluta e se define como sujeito que, ao invés de querer tudo ao mesmo tempo, opta por algo conforme sua vontade.

É essa a potência do pensamento de distinguir, determinar, limitar e pôr algo. Quanto à liberdade, isso significa: o Eu efetiva a particularização da vontade. Ele quer algo. É importante compreender que essa força determinante da vontade é a força da negatividade que existe no próprio Eu. Determinando e assim negativamente, limitando a vontade, o Eu tem como objeto do seu ato não algo externo, mas a si mesmo, quer dizer, sua própria vontade na qual ele efetiva seu próprio ser (Utz, 2004, p. 262-263).

Nesse nível, a vontade deixa de lado o querer da negatividade universal e busca aquilo que é determinado, configurando-se como negação da vontade do Eu abstrato, fundamentado no momento anterior. É esse movimento em direção a determinidade que faz com que a fase da liberdade do Eu diferenciado e determinado não seja definida como simples liberdade do vazio, pois do mesmo modo que o particular está desde sempre presente no universal, também o último constitutivamente faz parte do primeiro, inclusive indicando o posicionamento que é próprio deste enquanto livre-arbítrio. Contudo, essa liberdade do livre-

arbítrio, ou liberdade de escolha, ainda não é a liberdade verdadeira, posto que permanece em contradição com a primeira concepção de liberdade. Isto ocorre porque a ação de escolher implica fixar a vontade em uma única coisa e, com isso, elimina-se o ser indeterminado da vontade, característico do primeiro nível.

Para Hegel, o livre-arbítrio é o meio termo que a reflexão introduz entre a vontade do puro pensar indeterminado e a vontade livre em si e para si. Embora o livre-arbítrio seja a representação mais vulgar que se pode fazer da vontade livre em si e para si, é preciso dizer que “o livre-arbítrio [...] abre caminho a uma universalidade do entendimento que não é mais a que procurava apenas escolher o desejo que iria satisfazer, mas trata-se, agora, de uma universalidade que se dá a forma da razão” (Rosenfield, 1983, p. 47). Desta forma, o livre-arbítrio representa um avanço em direção à realização da liberdade verdadeira enquanto vontade livre que quer a vontade livre.

A terceira e última etapa do processo de determinação da vontade natural em vontade livre ou liberdade consiste na síntese das duas etapas anteriores. Assim, ao realizar o movimento de saída do universal em direção ao particular, a vontade natural e infinita torna-se “particularidade refletida” de si mesma e, como tal, se lança em direção ao universal enquanto singularidade. Nesse processo ela não se anula porque sua determinação é, na verdade, uma autodeterminação do Eu, ou seja, sua negação é relação consigo mesma e se constitui na sua própria decisão de limitar as suas escolhas. Isso significa que as limitações não representam mais uma ameaça para liberdade, já que sua determinação foi ocasionada por deliberação própria, oriunda do fato de saber o que é necessário e ideal para si. Pois, como diz Hegel, “o

que é concreto e verdadeiro (tudo o que é verdadeiro é concreto) são o universal que tem no particular o seu oposto, mas num particular que, graças à reflexão que em si mesmo faz está em concordância com o universal” (Hegel, 1997, §7, p. 16).

Assim, a vontade livre só alcança a sua verdade quando nela se dá a identidade da forma com o conteúdo. “A partir do momento em que o conteúdo, o objeto e o fim do querer passam a ser ele mesmo, o universal, como forma infinita, o querer deixa de ser apenas a vontade livre em si, para ser também a vontade livre para si: é a ideia em sua verdade” (Hegel, 1997, §21, p. 25).

Há, portanto, na *Filosofia do Direito* de Hegel, uma relação direta entre liberdade e direito, uma vez que a vontade livre que quer a vontade livre se autoafirma universalmente e, com isso, ela constitui a realidade do direito. O direito é, portanto, a realidade da liberdade autoconsciente da vontade livre que anseia e opta pela vontade livre.

3 O CONCEITO DE PESSOA E A BASE JURÍDICA DO DIREITO ABSTRATO

No parágrafo 40 de sua obra *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel define o direito como existência imediata que confere à liberdade uma realidade igualmente imediata. Ele parte do conceito de pessoa enquanto pessoa de direito que se relaciona com outras pessoas igualmente portadoras de direitos. Tal relação tem origem na esfera jurídica e diz respeito à capacidade jurídica do indivíduo. Com efeito, a compreensão de pessoa como indivíduo dotado de capacidade jurídica é a expressão mais abstrata e indeterminada do conceito de pessoa, visto que todos são portadores de direitos e deveres. Contudo, trata-se de uma abstração necessária para que haja uma igualdade entre os homens.

Desta forma, o conceito abstrato de pessoa indica, por um lado, que o homem vale como homem e, por outro, que existe também uma insuficiência pelo fato de que nesse nível ele se encontra desvinculado das relações sociais e políticas concretas, nas quais se dá o verdadeiro exercício de sua liberdade. É como se o indivíduo fosse um ser imediatamente livre e provido da capacidade de possuir propriedades sem a mediação dos outros, no contexto de uma relação de direitos. De acordo com Hegel, a pessoa pode dispor livremente de si, barrando toda consideração teórica ou prática que vise tratá-la como um ser natural, isto é, isolado, ou até mesmo como um simples objeto. Pois, como bem afirma Schick (2015, p. 189),

[...] se o conceito de pessoa fosse destinado a apreender o sujeito individual tomado isoladamente e em suas características gerais como um sujeito de ação autoconsciente, esse conceito seria de fato inevitavelmente autocontraditório (tradução nossa).

Conforme essa suposta concepção de pessoa estaríamos diante de um indivíduo isolado de toda e qualquer interação social, preocupado apenas consigo mesmo e com seus próprios propósitos, o que conformaria uma imagem autodestrutiva da pessoa.

Diante do que está escrito no §36 da *Filosofia do Direito*, “*Sê uma pessoa e respeita os outros enquanto pessoas*”, pode-se afirmar que a definição de pessoa como pessoa de direito não implica que ela tenha assumido todos os direitos da cidadania, podendo referir-se apenas a uma parte deles. Diante dessa afirmação, é possível considerar que a plenitude de tais direitos só é alcançada na esfera da eticidade enquanto último nível de desenvolvimento do direito. Assim, a noção de pessoa envolve um processo de realização que se inicia no

direito abstrato e termina no Estado, na medida em que nele o indivíduo passa a ser cidadão de um determinado corpo político.

Disto se conclui que a forma ou a manifestação mais elementar e universal do direito é a pessoa de direito, pois é esta a noção na qual se funda a capacidade legal e a igualdade de todas as pessoas. Ora, se todos são portadores de direitos e dotados de legalidade e igualdade, significa que toda pessoa tem a competência para a titularidade de direitos e, como tal, não deve ser tratada como coisa. E assim, ao serem qualificados na sua forma mais abstrata e indeterminada, os sujeitos humanos são tidos como pessoas de direitos.

Em seu sentido jurídico, o termo pessoa adquire a conotação de personalidade, podendo ser definido como pura relação da liberdade consigo mesma, que se manifesta como relação indefinida e, por conseguinte, formal, operando entre ela e as coisas. Para Hegel, a conceituação de personalidade é consequência da compreensão que a pessoa tem de si mesma, o que apresenta reverberações no tratamento dos outros, estando eles em condições iguais. Nesse sentido, o autor estabelece a distinção entre personalidade, em seu sentido mais geral, e a subjetividade prática, que se define no pensamento, na vontade e na ação da pessoa.

A personalidade começa somente na medida em que o sujeito não tem simplesmente, em geral, uma autoconsciência como de um eu concreto, determinado dessa ou daquela maneira, mas enquanto tem antes uma autoconsciência de si como a de um eu perfeitamente abstrato, no qual todo caráter delimitado e todo valor concreto são negados e desprovidos de validade. (Hegel, 2010, §35, p. 79-80).

A personalidade como categoria do direito procura enfatizar que inalienavelmente o indivíduo, enquanto

pessoa de direito, não deve ser tratado como uma coisa no cenário constituído pelas relações mercantis. O efeito disto é que pela imediação da liberdade as relações de trocas estão condicionadas às relações jurídicas entre as pessoas, na medida em que as últimas possibilitam a atualização da capacidade do indivíduo de se afirmar como pessoa de direito. A capacidade jurídica exprime o fato de que a personalidade constitui a base por si mesma abstrata do direito abstrato e, por conseguinte, formal. Essa manifestação acontece pelo ato jurídico de apropriação das coisas, dentre as quais está o próprio corpo da pessoa, juntamente com os objetos naturais e os produtos da arte. “Aqui já se torna bastante claro que somente a *personalidade* confere um direito a *Coisas* e que, por isso, o direito pessoal é essencialmente *direito real ou das Coisas*” (Hegel, 2022, §40, p. 235).

Assim, na esfera do direito abstrato a pessoa é livre de forma apenas abstrata, uma vez que todas as relações entre sujeitos são relações jurídicas mediadas pelas coisas. Tais relações se dão “pela passagem da propriedade de um para a de outro, por sua vontade comum e com a manutenção de seus direitos, no *contrato*” (Hegel, 2010, §40, p. 81). Com relação à vontade, vale esclarecer que para Hegel a vontade jurídica que se dá no âmbito do direito não é a vontade subjetiva, mas objetiva. A diferença entre elas é que enquanto a vontade subjetiva, ou seja, a pessoa, finda no querer de sua própria liberdade, a vontade jurídica objetiva, isto é, a personalidade, vai além da relação estabelecida com ela mesma, que faz da sua liberdade uma objetividade indeterminada e formal, própria do mundo das coisas. A vontade objetiva se afirma, no primeiro momento, como potência ilimitada de apropriação da objetividade, enquanto no segundo momento ela se confirma como

poder infinito de objetivação de si nas coisas (Kervégan *apud* Hegel, 2022, p. 70-71). “A ‘personalidade’ vem a ser a determinação que expressa este processo mediante o qual a vontade começa a se saber infinita na sua finitude, universal na sua singularidade e individualidade livre no ser-aí” (Rosenfield, 1983, p. 65).

No parágrafo 41 da *Filosofia do Direito*, Hegel observa que a pessoa precisa assegurar um espaço externo de sua liberdade a fim de ser enquanto ideia, porquanto nessa primeira determinação, ainda totalmente abstrata, a pessoa é a vontade infinita em si e para si. Esse aspecto distinto da pessoa, que pode constituir o domínio de sua liberdade, é igualmente determinado como algo imediatamente diferente e separável. Em outras palavras, isso significa que a pessoa necessita efetivar sua vontade livre numa realidade exterior que lhe seja correspondente. Dessa forma, a sua individualidade é determinada pela apropriação das coisas e do mundo. “A posse diz respeito ao indivíduo livre e não a alguém que não o é. Ela torna o indivíduo, propriamente, pessoa, isto é, efetiva a sua capacidade jurídica” (Weber, 1993, p. 67). Sendo assim, negar a perspectiva de apropriação equivaleria a negar a noção de pessoa.

É no ato da posse de um objeto que o indivíduo se torna pessoa, o que implica diretamente na afirmação de sua individualidade. Enquanto forma jurídica mais originária, a posse é a realização da vontade livre da pessoa.

A posse representa a primeira forma imediata pela qual a pessoa se dirige ao mundo. É a manifestação mais direta do agir. Ela é determinação pela projeção de minha vontade particular sobre uma coisa, de acordo com a qualidade de uso ou do interesse que a mesma tem para mim. A ‘pessoa do direito’ se determina mediante o antagonismo surgido entre a sua singularidade e a

realidade exterior, que se apresenta diante dela (Weber, 1993, p. 66).

A posse é, portanto, composta por alguma coisa que a pessoa dispõe e que está submetida ao seu poder exterior, de tal modo que o fato da pessoa se apropriar efetivamente dela a torna sua propriedade. Com efeito, a propriedade é a expressão concreta do direito universal de apropriação das coisas naturais, na qual se funda a capacidade jurídica dos homens. A propriedade, segundo Hegel, exprime a essência do direito abstrato, que é realizar a liberdade pessoal.

O Direito abstrato, como primeira figura da *Filosofia do Direito*, é a vontade livre para si, enquanto o universal, ao apresentar-se como formal, se afirma como a simples relação consciente de si com a sua individualidade própria. Hegel ressalta que a personalidade só se inicia a partir do momento em que o indivíduo passa a ter consciência de si não enquanto o conhecimento de um eu concreto e determinado, mas como realidade abstrata através da qual toda determinação e valor concreto são suprimidos e invalidados. “É assim que na personalidade existe o conhecimento de si como de um objeto exterior, mas elevado pelo pensamento à infinitude simples e, portanto, puramente idêntico a ela” (Hegel, 1997, §35, p. 40).

É a personalidade que principalmente contém a capacidade do direito e constitui o fundamento (ele mesmo abstrato) do direito abstrato, por conseguinte formal. O imperativo do direito é, portanto: sê uma pessoa e respeita os outros como pessoas. [...]. Também no direito formal não se considera o interesse particular (o que me é útil ou agradável) nem o motivo particular da determinação do meu querer, nem a minha intenção nem o meu conhecimento de causa (Hegel, 1997, §§36; 37, p. 40-41).

Nesse contexto, pode-se afirmar que o direito abstrato⁴ dispõe, como ponto de partida, do poder que a vontade livre possui de efetivação da liberdade que, em um primeiro momento, se apresenta como vontade livre em si, imediata, sem nenhuma mediação e, por isso, se trata de um conceito abstrato. Assim, podemos dizer que a efetivação plena da liberdade só vai acontecer em si e para si na esfera da eticidade.

A pessoa possuidora da capacidade de direito é o ponto de partida para a compreensão do processo de efetivação do direito que, no nível abstrato, tem seu fundamento na ideia de liberdade privada. Assim, por meio do direito abstrato, a pessoa se abre a um movimento de superação da oposição entre sua natureza formal e abstrata e o conteúdo particular de sua ação. Por conseguinte, o direito abstrato se configura como expressão imediata da realização da ideia de liberdade que, por sua vez, alcança sua concretização no âmbito da propriedade.

4 O DIREITO À PROPRIEDADE COMO PRESSUPOSTO DA LIBERDADE

Como já dito, a primeira parte da *Filosofia do Direito* de Hegel (o direito abstrato) trata da pessoa imediata e sua vontade, isto é, a concebe como ser de particularidade e, principalmente, dotado de liberdade. É esse o primeiro nível da liberdade, no qual o indivíduo

4 “A esfera do direito abstrato expõe, então, partindo desta determinação imediata e primeira da liberdade como pessoa, a reconstrução positiva e, ao mesmo tempo, crítica, – presidida pelas estruturas lógicas da efetivação do conceito especulativo de liberdade, que atua como essência do espírito que se objetiva, – das categorias e princípios fundamentais do Direito Romano e do jusnaturalismo, na medida em que ambos constituem o fundo histórico e o molde categorial da formação do direito privado moderno, que alcançará o ápice da sua elaboração nos grandes códigos civis dos séculos XIX e XX” (Müller, 2009, p. 166).

é tido como pessoa de direito em sua noção mais universal e abstrata. No entanto, esse particular que faz parte do domínio da liberdade, ainda que no seu nível mais elementar, representa o ponto de partida de efetivação da ideia da liberdade, quer seja sob o aspecto da objetividade imediata que lhe pertence de modo essencial, quer seja recebido mediante um ato da vontade subjetiva. Em termos do direito, trata-se “da efetivação da capacidade legal da pessoa de Direito. Ora, a forma jurídica mais imediata de a pessoa realizar a sua vontade livre é a posse” (Weber, 2010, p. 62). Isso significa que é pela posse de um objeto natural que o indivíduo se torna pessoa dotada de capacidade jurídica.

É por esse motivo que as qualidades intelectuais, tais como o saber, só podem ser consideradas objetos de posse jurídica. Assim também a posse do corpo e do espírito que o indivíduo adquire através da cultura, do estudo e do trabalho, entre outros meios, se refere a uma propriedade interior do espírito e, por isso, não deve ser levada em conta na argumentação de que a propriedade é algo extrínseco à pessoa. Portanto, a saída que aponta deste nível primário de propriedade para a esfera na qual ela pode ser determinada como propriedade jurídica exterior só poderá ser considerada dentro do propósito da alienação.

Há alguma coisa que o Eu tem submetida ao seu poder exterior. Isso constitui a posse; e o que constitui o interesse particular dela reside nisso de o Eu se apoderar de alguma coisa para a satisfação das suas exigências, dos seus desejos e do seu livre-arbítrio. Mas é aquele aspecto pelo qual Eu, como vontade livre, me torno objetivo para mim mesmo na posse e, portanto, pela primeira vez real, é esse aspecto que constitui o que há naquilo de verídico e jurídico, a definição da propriedade (Hegel, 1997, §45, p. 46-47).

Nessa perspectiva, a efetivação da liberdade se dá no âmbito do direito e seu primeiro passo é a exteriorização da vontade individual. A primeira forma de concretização da vontade livre é, então, o direito à propriedade, que só tem sentido na tomada de posse, no uso da coisa ou na alienação da propriedade, na qual a liberdade individual objetivamente se comprova. Como possibilitadora do processo de determinação da pessoa, a propriedade, segundo Hegel, deve ser privada, uma vez que a vontade livre só se determina em um ser-aí, ou seja, em algo que lhe pertence e que enseja o elemento privado da sua vontade.

Como na propriedade, a minha vontade enquanto pessoal, por isso enquanto vontade do [indivíduo] singular, torna-se objetiva para mim, ela recebe, assim, o caráter de *propriedade privada*, e a propriedade comunitária, que, segundo sua natureza, pode ser possuída separadamente, recebe a determinação de uma comunidade *em si dissolúvel*, em que deixar minha quota-parte é por coisa do arbítrio (Hegel, 2010, §46, p. 86).

Em Hegel, a propriedade é a primeira etapa do movimento de concreção da pessoa na sua relação com a exterioridade das coisas, sendo este “o processo graças ao qual a vontade abandona os labirintos de sua subjetividade individual para aventurar-se nos domínios da imediação do ser⁵”. Dessa forma, a pessoa define a sua “imediatidade” e a sua “individualidade” buscando no mundo exterior “uma realidade que esteja de acordo com a sua natureza livre” (Rosenfield, 1983, p. 68). Tal ideia refere-se ao direito da pessoa de imprimir sua vontade nas coisas que se tornam suas e que, portanto,

5 Hegel vê na propriedade a condição do indivíduo indeterminado, voltado para si mesmo, iniciar seu processo de determinação e de construção de sua liberdade na relação com os outros. Isso significa que a propriedade é sempre um meio, e não um fim, no processo de determinação da pessoa como ser livre.

recebem sua vontade em sua finalidade substancial, a qual não tem em si mesma, por sua determinação e sua alma, o direito de apropriação absoluto do homem sobre todas as coisas (Cf. Hegel, 2010, §44, p. 85). É exatamente esse direito de posse das coisas que faz com que a propriedade favoreça o processo de determinação da pessoa no mundo como ser livre e de direitos.

Assim, em sua *Filosofia do Direito*, Hegel entende a propriedade como o direito da pessoa a ter coisas, sendo contingente a sua quantidade. Com efeito, o direito de apropriação das coisas do mundo é uma determinação do processo pelo qual a pessoa se afirma como individualidade livre, consciente de si. Neste sentido, a propriedade é o resultado de um movimento de concreção do indivíduo. Para Hegel, ela equivale a uma forma de reificar a liberdade da pessoa e, por conseguinte, a sua determinação. Há, portanto, uma relação intrínseca entre liberdade e propriedade, porque é na propriedade que a liberdade tem seu primeiro ser-aí, no sentido de existência, sua finalidade essencial para si (Cf. Hegel, 2010, §45, p. 85).

Desta forma, é a propriedade que possibilita o processo de concretização de uma objetividade “que traz em si a determinação de ser de um produto da atividade da vontade, como ‘exteriorização’ que afirma desta forma o caráter universal do indivíduo” (Rosenfield, 1983, p. 69).

Vale ressaltar que Hegel não compreende a propriedade como um dado natural, mas como um produto da vontade que se torna realidade no ato de apropriação das coisas naturais. Nisto consiste a capacidade jurídica conferida à pessoa pelo direito universal de apropriação das coisas naturais. “A propriedade exprime, portanto, segundo Hegel, a essência do direito abstrato, que é a de objetivar, e mesmo de reificar a liberdade pessoal”

(Kervégan *apud* Hegel, 2022, p. 71). Do ponto de vista do direito abstrato, as relações jurídicas ocorrem sempre entre pessoas e, na medida em que são mediadas também pelas coisas, tais interações devem ser compreendidas a partir da liberdade de propriedade, que concede ao homem o direito de imprimir nas coisas a insígnia de sua vontade.

Na propriedade, a minha vontade é pessoal, mas a pessoa é um este; portanto, a propriedade vem a ser o elemento pessoal desta vontade. Já que pela propriedade eu dou ser-aí à minha vontade, a propriedade também tem de ter, por isso, a determinação de ser esta, a minha. Esse é o importante ensinamento sobre a necessidade da *propriedade privada* (Hegel, 2022, §46, p. 247).

O que é necessário, para Hegel, é que a ideia da liberdade se concretize na forma de posse e que esta se constitua enquanto propriedade. Contudo, do ponto de vista do direito, são consideradas contingentes tanto a natureza quanto a quantidade de bens que o indivíduo possui. É nesse sentido que, segundo o autor, a distribuição da propriedade constitui algo meramente circunstancial e acidental, em uma leitura que concebe que o racional consiste no fato de que todos tenham propriedade, enquanto a sua quantidade e qualidade sejam predominantemente acidentais, logo, contingentes. No §49 da obra *Princípios Filosofia do Direito*, Hegel considera que os homens são iguais somente enquanto pessoas, o que implica dizer que todo homem deveria possuir propriedades, mesmo que o quanto possua seja um dado contingente.

No que se refere às determinações da propriedade, Hegel elege três esferas que possibilitam perfazer e desenvolver o conceito de propriedade em sua totalidade. São elas: a posse, o uso da coisa e a alienação da propriedade.

A posse se constitui como a forma jurídica mais originária que possibilita a pessoa realizar a sua vontade livre. Ela figura, então, como a primeira forma imediata, utilizada pela pessoa para se dirigir ao mundo. A possessão é, de acordo com Hegel, um sinal da vontade do sujeito, uma vez que com ela a coisa recebe o predicado de ser minha, enquanto a vontade estabelece com ela uma relação positiva.

Para Hegel, a tomada de possessão ocorre em dois momentos: o primeiro consiste no caso de uma pessoa apropriar-se de um objeto dizendo que “ele é seu”; o segundo se funda através da designação, que sobrevém quando o objeto se torna uma representação da própria pessoa, ou seja, traz em si a marca daquele que proclama sua posse.

No §59 da *Filosofia do Direito*, Hegel afirma que o uso se constitui na satisfação da exigência da pessoa, enquanto particularidade, mediante modificação e consumo da coisa. Por conseguinte, o uso recai no aspecto particular de uma vontade que procura a satisfação de suas necessidades por considerá-lo o único modo de tornar objetiva a apropriação. Entretanto, “a primeira base substancial da propriedade é a vontade do proprietário de que uma coisa seja sua; num posterior desenvolvimento, o uso é apenas fenômeno e modalidade particular e só se afirma depois daquele fundamento universal” (Hegel, 1997, §59, p. 58).

Há, portanto, em Hegel, no nível do direito abstrato, uma relação intrínseca entre propriedade e liberdade. A propriedade confere a pessoa o direito de apropriar-se das coisas, concretizando-se no uso e na sua transferência, de um proprietário a outro, por meio de relações livres e mediadas por contratos.

5 CONCLUSÃO

Tendo por base a problemática abordada, chegamos à conclusão de que, em Hegel, o direito é a expressão da liberdade de forma objetivada, o qual tem como determinações o direito abstrato, a moralidade e a eticidade. No âmbito da *Filosofia do Direito*, Hegel discute a ideia da liberdade como princípio fundador e orientador de sua ciência filosófica do direito, tendo como parâmetro suas diferentes determinações.

A esfera do direito abstrato, enquanto primeira figura de concretização da ideia de liberdade, possui como ponto de partida a noção da pessoa de direito na sua relação com as coisas. De origem jurídica, o termo pessoa de direito aponta para a capacidade jurídica própria da pessoa, mesmo que executada só potencialmente. Trata-se da manifestação mais abstrata e indeterminada da pessoa, uma vez que todos são dotados de direitos e deveres e, nesse sentido, são essencialmente iguais. Isso significa que a forma ou expressão mais básica e universal do direito moderno é a pessoa de direito, o que supõe a existência de leis que garantam que cada um, em sua dignidade de ser humano, seja tratado como pessoa, e não como uma coisa da qual se possa dispor. Portanto, a pessoa com capacidade jurídica é o ponto de partida do processo de efetivação da ideia de liberdade.

Contudo, no âmbito do direito abstrato, a pessoa pode ser definida ainda como pura relação da liberdade consigo mesma, que se expressa como interação indefinida e, por conseguinte, formal, se compreendida a partir de sua relação com o mundo exterior. Na prática, isto se manifesta em relações interpessoais pautadas no individualismo e no isolamento das pessoas que presas a interesses particulares, encontram sua satisfação e liberdade na propriedade das coisas. No processo de

determinação da liberdade, Hegel salienta as limitações do direito abstrato que, mesmo sendo expressão da liberdade, não é capaz de garantir a realização plena do sujeito enquanto pessoa.

No entanto, a problemática do direito abstrato é de grande relevância na estrutura da *Filosofia do Direito*, pois é ele o ponto de partida para alcançar a esfera da eticidade, especificamente no Estado, âmbito em que ocorre a efetivação do direito e da liberdade em sua forma verdadeira. Em outras palavras, é no Estado ético que se dá a conciliação da subjetividade com o social. Do mesmo modo, é na síntese do individual com o social que consiste a originalidade da *Filosofia do Direito* de Hegel, ou seja, é na relação das partes com o todo que se alcança a racionalidade enquanto realidade do espírito.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Hegel, G. W. F. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito**. Tradução, apresentação e notas de Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.

Hegel, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2012. v. 1.

Hegel, G. W. F. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio**. Tradução Paulo Menezes [et al]. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.

Hegel, G. W. F. **Princípios da Filosofia do Direito**. Tradução Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

Hegel, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio**. V. 3. Tradução de Paulo Menezes com a colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

KERVÉGAN, Jean-François. A instituição da liberdade. *In*: Hegel, G. W. F. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito**. Tradução, apresentação e notas de Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.

KNOX, TM. Translator's Preface, *Philosophy of Law* viii. *In*: Hegel, G. W. **Outlines of the philosophy of right**. Oxford world's classics, 2008. Disponível: <<http://lnnk.in/daeF>>. Acesso em 11 dez. 2022.

MÜLLER, Marcos Lutz. O direito abstrato de Hegel: um estudo introdutório (parte 1). **Analytica**: revista de filosofia. v. 9, n. 2. p. 161-197, 2005.

ROSENFELD, Denis L. **Política e Liberdade em Hegel**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SCHICK, Friedrike. The concept of the person in Hegel's Philosophy of Right: thinking about §§34-41 of his elements of the Philosophy of Right. **Rev. Fac. Direito UFMG**, Belo Horizonte, n. 66. p. 177- 200, 2015.

UTZ, Konrad. Liberdade em Hegel. **Veritas**, Porto Alegre, v. 50, n. 2. p. 257-283, 2004.

WEBER, Thadeu. **Hegel, Liberdade, Estado e História**. Petrópolis – RJ: Vozes, 1993.

WEBER, Thadeu . Pessoa e Autonomia na Filosofia do Direito de Hegel. **Veritas**, Porto Alegre, v. 55, n. 3. p. 59-82, 2010.



CAPÍTULO 5

A CONCEPÇÃO DE FAMÍLIA EM HEGEL: SUBJETIVIDADE, UNIVERSALIDADE E LIBERDADE

MARCELO IGOR DA SILVA E SOUZA ¹

1 INTRODUÇÃO

A presente pesquisa² está fundamentada bibliograficamente na obra *Filosofia do Direito*, de Hegel. Temos como pretensão, compreender o porquê de a concepção de família ser posta como primeira instituição na eticidade hegeliana, objetivando a partir disso, problematizar a necessidade dialética e sistemática da primeira instituição no reino da eticidade.

É preciso notar que durante muito tempo na história da filosofia o interesse filosófico sobre a problemática da família como uma questão filosófica, deixa de ser evidenciada. De forma mais específica, na filosofia hegeliana, encontramos o conceito de família dentro de um alicerce robusto e com uma configuração especificamente estruturada para a efetivação da ideia de liberdade.

Reconhecemos que a configuração de família estabelecida na filosofia hegeliana é fruto de determinado contexto histórico e filosófico, não cabendo fazer uma comparação anacrônica com a nossa realidade. Contudo, consideramos como de extrema relevância a vinculação ética concebida no desenvolvimento da liberdade trazida pelo autor na constituição da família, bem como a

¹ Doutorando do programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC). E-mail: prof.igorsilva@gmail.com

² Parte adaptada da dissertação de mestrado do autor.

atenção especial que foi dada à família como instituição basilar do processo de desenvolvimento da liberdade. Assim, questionamos que o conceito de família proposto pelo autor não se trata de um mero conceito, mas antes se finca na configuração do universal diante de uma problemática filosófica da eticidade que se estabelece sistematicamente como forma de desenvolver a liberdade através das instituições.

No primeiro momento após a conceituação da eticidade, Hegel, busca conceituar a instituição família, objetivando explicitar as principais determinações concretas do espírito na instância citada. Logicamente a família está articulada como ponto de partida do reino das instituições, nela, o indivíduo é posto não apenas como particular, mas como membro de um determinado grupo. Contudo, ao ser membro, é levado em conta o ser particular e a sua devida relação com os outros particulares, evidenciando o direito do indivíduo como particular em fazer parte de uma unidade estabelecida através do amor.

A família é a primeira instituição posta como parte do desenvolvimento da ideia ética, mas ainda de forma imediata ou natural. A questão de ser estabelecida como uma instituição imediata não significa afirmar que a mesma não tenha uma vinculação com o substancial ético, mas é justamente o momento basilar no qual os indivíduos estão presentes desde o primeiro momento.

Na perspectiva evidenciada por Utz (2004), a família hegeliana assume uma função de estruturação social específica, pois é responsável pela criação das estruturas relacionadas à subjetividade que possibilitam ao indivíduo a sua realização de forma livre dentro do reino das instituições. Para tanto, o amor é posto com o fundamento da relação que objetiva uma vinculação

substantial no processo de realização da liberdade, visto que é a partir da relação imediatamente concebida no âmbito familiar que as estruturas intersubjetivas criam raízes e se estabelecem dentro da personalidade dos que ali se encontram, possibilitando assim, a realização do indivíduo na vida efetiva.

O amor exposto por Hegel apresenta algumas características específicas, nas quais perpassam a questão do desejo sexual, partindo para a realização de um cuidado específico, objetivando proporcionar o desenvolvimento da liberdade no contexto da eticidade. A ideia de amor livre, descomprometido está dissociada dessa configuração proposta, além de que a relação envolve duas pessoas de sexo oposto que, juntas, tomaram a decisão de união visando algo superior aos instintos naturais, o amor consciente. Nesse sentido, o amor configura-se como a realização da vontade subjetiva verdadeiramente livre.

Em analogia à vitalidade da unidade sistêmica presente entre os diferentes órgãos no corpo humano com a família, cada membro do corpo familiar é único, mas é preciso que cada um esteja em plena harmonia com o outro, objetivando o bem-estar do corpo. Assim, no contexto familiar o membro que não tiver compromisso com a relação sistemática de realização da germinação da liberdade inerente ao corpo da família, compromete a unidade em questão. O corpo, portanto, é a família. A importância da constituição familiar é posta como algo substancial para existência do indivíduo, como condição natural e espiritual da existência, sendo, portanto, configurada como a base de desenvolvimento da ideia de liberdade que se efetivará no estado.

Em síntese, Hegel, no intuito de conceber o conceito de família no seu tempo e dando uma reviravolta no

pensamento da época, fez a constituição da família ser baseada no amor e na autoconsciência, ao passo que estabelece a questão da importância que a vontade subjetiva possui na aceitação da relação. As questões da consciência e da vontade subjetiva se entrelaçam, mas são distintas. A primeira compreende toda a complexidade de aceitação da vida ética na família, já a segunda questão envolve o direito de escolha na tomada de decisão para o início da relação.

Com base nesse entendimento, a família é a porta de entrada do indivíduo para o mundo das instituições. A primeira instituição possui um papel fundamental na educação para o universal, pois ninguém nasce com essas concepções formadas, o indivíduo precisará ser educado como membro, visto que a coletividade presente nesse contexto imediato prepara para uma situação mais ampla. A relação entre indivíduo particular e membro é realizada na perspectiva dialética, porém, a universalidade presente na instituição família deve prevalecer, caso contrário estaria fora do conceito em questão na concepção hegeliana. Fica explícito, portanto, que o indivíduo ao nascer possui o direito de ser membro de uma família e nela se realizar no percurso da autoconsciência e da universalidade na perspectiva do pleno desenvolvimento do ser humano.

Vale ressaltar que as relações contratuais outrora estabelecidas no Direito Abstrato encontram o seu lugar na constituição familiar somente na consolidação dos diferentes momentos de realização da mesma, haja vista que a verdade da relação está posta no autorreconhecimento e na consciência subjetiva dos sujeitos. Portanto, as relações contratuais têm a sua função prioritária somente na mediação dos diferentes momentos da família com o mundo exterior. Logo,

o conceito de família na perspectiva hegeliana se fundamenta não apenas na disposição natural dos sexos, mas na universalidade como condição para a efetivação da ideia de liberdade no estado, eis a grande problemática a ser compreendida em relação ao desenvolvimento e efetivação da ideia de liberdade.

Por fim, diferente da tradição histórica e de outros autores do idealismo alemão, Hegel, na sua concepção de liberdade estabelece no contexto da eticidade a família de forma a suprasumir a vontade particular e as determinações da natureza. Logo, a configuração institucional fundamentada na universalidade tem a vez na verdade substancial das relações. A família se realiza prioritariamente em alguns momentos distintos e complementares, sendo eles: 1) o casamento no sentido de ser a cerimônia formal que se consolida exteriormente; 2) o patrimônio: propriedade como forma de manter o bem-estar da família nos seus diferentes momentos de desenvolvimento; 3) a educação dos filhos na vertente de preparação para a eticidade; além da dissolução da família que poderá ser por morte, divórcio ou mesmo por conta da constituição natural de novas famílias.

2 A REGULAMENTAÇÃO DA FAMÍLIA ATRAVÉS DO CASAMENTO

O casamento pode ser considerado em vários aspectos, sendo ele o físico, o contratual e o universal. Caso a relação física seja a sua única verdade, seria considerada apenas a relação sexual, de igual forma não encontraria a sua verdade se for posta a intenção de casar apenas na relação contratual. O vínculo verdadeiro é o amor estabelecido na consciência, e que se consolida na perspectiva jurídica e na universalidade ao suprasumir os momentos anteriores, objetivando assim, tornar a família uma instituição da eticidade em favor da universalidade.

O amor posto como jurídico³ se constitui no fato de ser algo instituído com base nas leis; universalidade seria por fazer parte da configuração da ideia de liberdade, e, com isso, garantir a consolidação da relação, visto que de outro modo poderia ser passageiro e não garantiria os direitos dos membros.

A terceira representação que é preciso rejeitar é aquela, segundo a qual o casamento apenas põe o amor, pois o amor, que é um sentimento, admite a contingência em cada consideração, uma figuração que não necessita do ético. O casamento deve ser definido de forma mais precisa, que ele é amor ético-jurídico, por meio do qual o efêmero, o caprichoso e o meramente subjetivo desaparecem dele. (Hegel, 2021, p. 183).

De uma forma geral, a concepção do que Hegel chama de amor é justamente a unidade da consciência de si com o outro para que seja possível alcançar a autoconsciência do casal dentro da relação, sendo, portanto, a autoconsciência o momento de superação da particularidade dentro da necessidade específica de saber de si na relação com o outro para aceitação da realização dos diferentes momentos da família.

O amor ao ser posto na perspectiva da consciência dos indivíduos torna a relação ainda mais sólida, pois dificulta a dissolução do casamento por situações relacionadas à contingência da vontade. O casal que

3 Concebemos que o fundamento do casamento é o amor jurídico. O amor é o que estabelece o início da relação, jurídico seria pelo fato desse amor não ser um sentimento de pouca importância e de fácil dissolução, mas justamente algo que esteja protegido e consolidado juridicamente como uma forma de estruturar o casamento de forma universal. Caso o casamento seja posto apenas pelo sentimento do amor, sem levar em consideração questões jurídicas, deixaria não apenas os adultos da relação desprotegidos, como também os filhos. O lado jurídico é o que representa a família externamente nos diferentes momentos de consolidação ou acidentes.

toma uma decisão racional com base na universalidade deixa determinados aspectos da particularidade para que seja possível realizar as diferentes funções nos momentos necessários de desenvolvimento da família. Logo, a questão de o casamento ser fundamentado na autoconsciência⁴ é justamente para que o relacionamento não seja apenas uma aventura, mas que esteja estabelecido subjetivamente nos indivíduos, para que assim, os mesmos possam se apresentar objetivamente como uma família que compreende a sua finalidade institucional. Seria uma aceitação subjetiva da concepção de casamento no contexto da eticidade e da realização do mesmo como unidade indistinta, onde a personalidade apenas autônoma é suprasumida.

O ético do casamento consiste na consciência dessa unidade, enquanto fim substancial, com isso no amor, na confiança e na comunidade de toda a existência individual, – nessa disposição de espírito e efetividade, o impulso natural é rebaixado à modalidade de um momento natural, que é precisamente determinado a extinguir-se em sua satisfação, e o vínculo espiritual eleva-se em seu direito enquanto o substancial, assim enquanto o que se situa acima da contingência das paixões e do bel-prazer temporal particular, enquanto indissolúvel em si. (Hegel, 2010, p. 176).

As disposições naturais são postas à mediação da racionalidade, objetivando que o casamento seja concebido à luz da universalidade. Nesse sentido, a ideia de casamento assume uma configuração própria para realização da liberdade que se efetivará no estado. Não se trata de negar e esquecer a natureza, mas de conceber o casamento também na perspectiva racional, levando em consideração o natural como ponto a ser suprasumido,

4 Vale ressaltar que a vontade subjetiva do indivíduo é respeitada na constituição inicial do casamento.

objetivando alcançar a verdade da relação dentro do reino das instituições.

Em síntese, a constituição da família através do casamento capta algo que imediatamente está posto como natural, que é a continuidade biológica da espécie humana, além da continuidade espiritual, sendo ainda o local onde a coletividade é evidenciada na sua primeira instância. A continuidade natural é intrínseca da espécie humana por conta da limitação temporal, como também a continuidade espiritual faz parte da realização do espírito universal na história. Portanto, percebemos que o casamento na perspectiva hegeliana perpassa o natural e o espiritual, buscando conciliá-los de uma forma específica para que a liberdade germine na continuidade da humanidade.

3 A IMPORTÂNCIA DO PATRIMÔNIO PARA A CONSTITUIÇÃO FAMILIAR

O direito de propriedade é evidenciado primeiramente no Direito Abstrato, onde foi explicitado a importância do direito de “ter” da pessoa como fundamento basilar dos diferentes momentos de realização exterior da liberdade, entendida tanto como material, quanto imaterial.

A propriedade, portanto, é concebida como necessária para a liberdade⁵ individual e coletiva, visto que para o estado ser considerado efetivamente livre por Hegel, deve respeitar o direito de propriedade dos seus cidadãos. Nesse sentido, a família para ser realmente livre precisa exteriorizar a sua necessidade em algo concreto, não pode ser livre apenas formalmente. Por esse motivo, a liberdade deve existir na subjetividade e na objetividade dentro da sociedade como forma de realização dos diferentes momentos da família enquanto instituição.

⁵ Hegel, 2021, p. 46.

Compreendemos que tudo começa com o direito que a pessoa tem de possuir determinada propriedade, pois é na propriedade que existe a possibilidade de exteriorizar a liberdade, o que era antes abstrato, torna-se determinado em algo, ou seja, concreto. Na família, a propriedade assume a característica de patrimônio, que seria a posse de uma propriedade de forma segura e estável, pois a propriedade tem a sua finalidade social estabelecida no contexto de desenvolvimento ético. Assim, não se trata apenas de ser uma riqueza da instituição, mas uma condição para realizar a manutenção dos diversos momentos de realização da mesma de forma livre, objetivando-se como uma necessidade para realização da liberdade dos indivíduos no reino da eticidade.

A família não tem apenas propriedade, porém para ela, enquanto é uma pessoa universal e durável, surgem o carecimento e a determinação de uma posse estável e segura, de um patrimônio. O momento arbitrário do carecimento particular do mero singular na propriedade abstrata e o egoísmo do desejo transformam-se aqui em cuidado e aquisição em favor de algo em comum, em algo ético. (Hegel, 2010, p. 180).

A família como instituição do mundo ético não pode ser considerada apenas diante da liberdade subjetiva dos indivíduos, precisa de uma propriedade na qual possa exteriorizar a sua liberdade, e, com isso, garantir o desenvolvimento dos membros nos diferentes momentos de realização da instituição.

O indivíduo que antes buscava apenas a satisfação das suas particularidades na objetividade do mundo social, na família, o egoísmo anteriormente existente se transforma na satisfação da coletividade, dando lugar a aquisição de algo que seja comum a todos os membros, ou seja, a vontade de satisfação

apenas do singular oferece lugar a subsistência de todos os seus membros nos diferentes momentos de realização social.

Em síntese, a propriedade no contexto da família ganha uma configuração específica, pois é justamente a propriedade que ficou relacionada ao coletivo e não mais apenas a um indivíduo de forma isolada, como condição de garantir a existência dos indivíduos no contexto da eticidade. Portanto, no desenvolvimento dos diferentes momentos de realização existem atribuições próprias relacionadas ao contexto familiar que precisará de uma posse segura e estável como forma de subsidiar a função social da família.

É o potencial, mediante o qual a família pode cumprir suas tarefas específicas. Pode-se observar que a propriedade, enquanto determinação imediata do direito abstrato, está superada e guardada na eticidade, enquanto patrimônio da família, que é uma só “pessoa jurídica”. Aplica-se, assim, a função social da propriedade. (Weber, 1993, p. 108).

O patrimônio, portanto, é estabelecido como algo importantíssimo para garantia do desenvolvimento da vontade enquanto universal em todos os membros da família, defendido por Hegel, sempre na perspectiva da coletividade, o que significa dizer que é um bem comum a todos os indivíduos enquanto pertencentes à família, ou seja, um recurso pertencente a todos os membros da família de forma igualitária. Logo, a vontade arbitrária de algum membro em favor de si e em detrimento do grupo familiar deve ser suprasumida em função da realização ética, a particularidade é deixada de lado na medida em que viola o direito do outro. Todas as posses da instituição família devem ter o seu sentido voltado para a realização igualitária dos seus membros enquanto cidadãos. Logo, o indivíduo ao nascer, imediatamente já

possui o direito⁶ de ter o direito de uma estrutura social segura, garantindo assim, o desenvolvimento da sua existência com base na universalidade.

4 A EDUCAÇÃO DOS FILHOS E A DISSOLUÇÃO DA FAMÍLIA NA PERSPECTIVA DA UNIVERSALIDADE

Precisamos compreender o ser humano na contingência da sua existência, na medida em que existem as condições para a continuidade da espécie, o nascimento do filho que ora é concebido dentro do casamento. Nesse sentido, evidenciamos que as crianças ao nascerem têm dentro de si a vontade na sua imediatidade, cabendo à família, como primeiro momento existencial no reino das instituições, elevar o indivíduo da particularidade da vontade à universalidade. É um processo inicialmente desenvolvido dentro da primeira instituição, no qual a subjetividade dos membros será transformada gradualmente para que possam ser efetivamente livres através do estado.

Segundo o aspecto natural, a pressuposição de pessoas que estão imediatamente ali presentes, - enquanto país, - toma-se aqui resultado, - uma progressão que se desenrola no progresso infinito das gerações que se engendram e se pressupõem, - a maneira, como na naturalidade finita, o espírito simples dos Penates expõe sua existência enquanto gênero. (Hegel, 2010, p. 182).

Com base no que foi dito, percebemos a relação estreita que existe entre a constituição familiar e a educação dos filhos, sendo a própria educação no âmbito familiar um dos momentos necessários de realização da função social da instituição citada. Portanto, é dever da unidade familiar germinar o desenvolvimento da liberdade nos seus membros. Os filhos têm o dever primordial, através do que foi possibilitado,

6 Hegel, 2010, p. 182.

de se desenvolverem plenamente para o exercício da cidadania.

A universalidade na família se encontra presente desde a decisão de iniciar uma relação baseada no amor consciente, e se estende na medida em que nascem os filhos, passando assim, todos os componentes da família para a concepção de membros. O entendimento sobre ser membro remonta à necessidade de saber do outro como detentor dos mesmos direitos, estabelecendo a ideia de coletividade numa instância ainda prematura, mas essencial na perspectiva do germinar da universalidade. Vale ressaltar que o desenvolvimento dos filhos no seio familiar requer um processo que acontece em diferentes graus de realização da família até que os mesmos alcancem uma determinada autonomia social, onde passam a compor uma nova família.

A concepção do indivíduo concebido como membro é vista como pessoa que possui direito dentro do pertencimento da sua família, frente a uma sociedade, até que possa alcançar o desenvolvimento e a sua autonomia. O direito externo em relação à família é vinculado na perspectiva da unidade que ela representa, não sendo especificamente representado por todos os membros, mas estabelecido em prol da constituição familiar, salvo nos contextos de descumprimentos ou dissoluções das situações estabelecidas em que a determinação jurídica prevalecerá para garantir o direito de todos os membros.

A questão da responsabilidade da família na educação dos filhos nos remete a refletir sobre a atualidade do pensamento hegeliano em relação à nossa época. Quantas famílias extremamente desestruturadas compõem toda a sociedade? A desestruturação familiar impacta diretamente no desenvolvimento da liberdade da pessoa e da sua devida liberdade, pois o sujeito

que nasceu em uma família sem amparo, terá grandes dificuldades para se desenvolver no contexto da sociedade civil, além da dificuldade de realização dentro do estado, pois terá problemas de se reconhecer frente à perspectiva dos direitos e deveres.

Em síntese, os filhos ao nascerem dentro do contexto familiar já se mostram detentores de direitos e deveres em relação a sua família, pois terão direito ao patrimônio existente na constituição familiar de forma igualitária com os diferentes membros, além dos deveres, no sentido de aprender dentro da referida instituição a universalidade através das relações. Nesse sentido, nenhum outro membro é detentor de maior direito ou deveres, todos possuem os mesmos direitos e deveres dentro da constituição familiar conceitualmente defendida por Hegel. Logo, os filhos já nascem detentores de direitos e de uma estrutura social pré-estabelecida.

Os filhos têm o direito de ser sustentados e educados com o patrimônio familiar comum. O direito dos pais aos serviços dos filhos, enquanto serviços, funda-se e se delimita ao que tem de comum o cuidado da família em geral. Igualmente o direito dos pais sobre o arbítrio dos filhos determina-se pelo fim de mantê-los e de educá-los na disciplina. O fim das punições não é a justiça enquanto tal, porém é uma intimidação de natureza subjetiva, moral, da liberdade ainda encerrada na natureza, e uma elevação do universal em sua consciência e em sua vontade. (Hegel, 2010, p.182).

Os filhos por serem considerados como pessoas no entendimento hegeliano, mesmo pertencendo aos cuidados dos pais, são pessoas livres e não devem ser tratados como objetos pertencentes a qualquer situação. Evidenciamos que o ato de educar na perspectiva hegeliana culmina na autonomia e respeito ao indivíduo, vislumbrando que o mesmo tenha capacidades para

constituir uma nova família e se relacionar com as diferentes situações da vida adulta. Nesse ponto, o autoritarismo é deixado de lado, pois a criança em qualquer fase da vida deve ser respeitada como uma pessoa diferente dos pais, evitando qualquer tipo de educação desrespeitosa ou extrema. “As crianças são livres em si, e a vida é apenas o ser-aí imediato dessa liberdade, por isso elas não pertencem a outros nem aos pais enquanto coisas” ⁷.

Hegel concebe o direito dos pais em relação aos filhos em duas instâncias, na primeira em relação aos serviços dos filhos vinculado aos compromissos de cuidado da família, e, na segunda instância, em relação ao arbítrio. São admitidos os serviços dos filhos em questões que envolvam cuidados com a família, ou seja, situações que não sejam de exploração, mas de colaboração em relação aos demais membros. Os pais precisam disciplinar os filhos, nesse caso, não se considera que os pais realizem a justiça arbitrariamente, mas que providenciem o caminho do bem, na medida em que intimida a natureza imediata do indivíduo, proporcionando a devida elevação da vontade para a universalidade. Assim, a universalidade proposta não seria apenas em uma ação guiada, mas na perspectiva de elevação da consciência de si, e, com isso, no direcionamento da vontade na perspectiva da escolha correta, diferenciando-a do simples livre-arbítrio e instintos naturais.

O elevar-se do indivíduo à universalidade é justamente um dos grandes pontos de realização da liberdade na eticidade, sendo considerada a justificativa da família ser sistematicamente a primeira instituição no reino da eticidade. A família, na configuração hegeliana é a raiz ética, pois é nela e somente através

⁷ Hegel, 2010, p.182.

dela que germina o desenvolvimento do espírito ético, possibilitando a passagem de forma concreta para o reino da liberdade, pois os indivíduos ao nascerem, dentro da continuidade natural das espécies, precisaram passar por um processo de educação, criando um sentimento de pertença a um grupo, ao mesmo tempo em que sabe de si como particular. Portanto, a relação de pertencimento na família seria um dos momentos para o desenvolvimento da subjetividade de forma livre, ou seja, o acolhimento do indivíduo enquanto membro através do amor cria as bases para o florescimento subjetivo da ideia de liberdade.

5 A TRANSIÇÃO DA FAMÍLIA À SOCIEDADE CIVIL

A ideia de sociedade hegeliana é expressa pelo termo “*bürgerliche Gesellschaft*”, que deve ser compreendido como sociedade civil. Importante ressaltar que Hegel não trata de qualquer ideia de sociedade, mas justamente de uma sociedade em que os parâmetros das relações sociais estão baseados dentro de um sistema capitalista emergente, justamente onde os indivíduos foram reconhecidos como um ser de necessidades que poderiam ser satisfeitas através do trabalho.

Hegel relaciona o conceito de eticidade a uma ideia de sociedade própria do período moderno⁸, ou seja, uma sociedade em que as relações comerciais burguesas são predominantes na medida em que

8 O ser humano na modernidade foi compreendido como um ser de necessidades que necessariamente precisam encontrar sua realização na objetividade da sociedade burguesa, o ato de realizar o arbítrio se configura como uma forma de preservação e realização do indivíduo enquanto pessoa. Ver OLIVEIRA, Manfredo. *Ética e Sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 21: “Na modernidade, o horizonte fundante do pensar político transforma-se radicalmente. O homem agora se compreende, acima de tudo, como ser de necessidades que precisam ser satisfeitas, sua autorrealização é interpretada, em primeiro lugar, como autoconservação”.

superam os resquícios históricos do feudalismo. Assim, a concepção hegeliana de sociedade faz parte de um contexto histórico que foi influenciado especificamente pela Revolução Francesa.

O contexto da modernidade vivenciado por Hegel traz o homem na perspectiva da individualidade, diferente das épocas anteriores em que a concepção de pertencimento do indivíduo em relação à comunidade suprimiu o caráter individual das pessoas, impossibilitando justamente o conceito de pessoa articulado no Direito Abstrato.

É preciso evidenciar que a partir da ideia de família como primeira instituição ética, surgirá a sociedade civil como o segundo momento necessário da eticidade que se coloca como distinto da ideia de estado e ainda, como forma de desenvolvimento da ideia de liberdade no contexto da eticidade. A ideia hegeliana de sociedade civil difere completamente do que foi posto pelos jusnaturalistas, onde a sociedade foi concebida a partir do estado de natureza.

A sociedade civil que eles representaram partindo do estado de natureza, não é o Estado, em sua realidade profunda: é apenas um momento do desenvolvimento do espírito objetivo, que não começa no estado de natureza para terminar na Sociedade Civil, mas tem início na família para chegar ao estado, passando através da Sociedade Civil. Essa é o momento que se situa entre a Família e o Estado, e representa, ou seja, a fase do desenvolvimento histórico em que ocorre a dissolução da unidade familiar. (Soares, 2009, p. 133).

A passagem da família para a sociedade civil faz parte de um processo natural e sistemático, pois os indivíduos ao atingirem a maioria (maturidade) se desprenderam da família de origem formando novas

famílias⁹ que se relacionam autonomamente em caráter de necessidade. Existe uma passagem que acontece naturalmente da família para a sociedade, ao passo que a relação entre as diferentes famílias acontece como forma de garantir as diferentes necessidades.

O relacionar¹⁰ externamente entre as famílias é estabelecido dentro de um movimento de necessidade, onde as diferentes relações particularidades se encontram como forma de realização das mais diversas carências; embora o universal nesse momento seja apenas abstrato, ou seja, os indivíduos não possuem noção da universalidade existente na imensidão das relações particulares. Logo, a sociedade civil é formada pelas diferentes famílias que produzem diferentes coisas que fazem parte das mais diversas necessidades do ser humano; o que primeiramente aparece como uma satisfação das necessidades existentes nas particularidades de cada família, acaba se vinculando ao universal, mesmo sem ter a intencionalidade objetiva.

Em síntese, compreendemos que a partir da família temos a composição da sociedade civil, além de que a mesma se encontra relacionada com a diversidade de famílias que dispersas e reunidas formam uma nação. Assim, a união das famílias enquanto nação está alicerçada

9 Ver HEGEL, G. W. F. *Filosofia do Direito*. Tradução de Paulo Meneses. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010, p. 188: De maneira natural e essencialmente mediante o princípio da personalidade, a família dissocia-se em uma *pluralidade* de famílias, que se comportam de maneira geral como pessoas concretas autônomas e, por isso, exteriores umas às outras. Ou é preciso que os momentos ligados na unidade da família, enquanto a ideia ética, que está ainda em seu conceito, sejam desprendidos dele para ser uma realidade autônoma; – [é] o grau da *diferença*. Expressado inicialmente de modo abstrato, isso dá a determinação da *particularidade*, que de fato se vincula com a *universalidade*, de modo que essa é seu fundamento, mas ainda apenas *interior*, e por causa disso é de maneira formal, *aparecendo* apenas no particular.

10 Hegel, 2010, p. 189.

na necessidade de satisfação recíproca dos carecimentos que as ligam, pois precisam da universalidade presente no contexto da sociedade civil para possibilitar a os seus diferentes aspectos de realização. Vale ressaltar que a sociedade civil não pode assumir a efetivação da liberdade inerente à esfera do estado.

6 CONCLUSÃO

A família na perspectiva hegeliana é posta não apenas de forma inovadora como um problema filosófico, mas como uma instituição sem a qual a liberdade não poderá acontecer efetivamente na eticidade, ou seja, como condição sistemática de realização da ideia de liberdade. A família, a sociedade civil e o estado estão interligados em caráter de necessidade, na perspectiva de uma dialética especulativa, visto que os conceitos outrora postos no direito abstrato e na moralidade se apresentam dentro da realidade da vida concreta. Os indivíduos que foram concebidos imediatamente na família se apresentaram no estado como autônomos na perspectiva da substancialidade universal.

É perfeitamente racional avançar no tempo e compreender as diferentes configurações de família. Apesar disso, é preciso considerar que a família hegeliana alcança a sua primazia em relação à sua época no fato de que ela estrutura a complexidade das relações sociais, captando novos aspectos da subjetividade evidenciados naquele momento histórico, possibilitando assim, que a partir da família, a liberdade aconteça nas diferentes instâncias da eticidade. Portanto, para que o ser humano viva de forma livre, precisa levar em consideração os degraus e a relação desses com o desenvolvimento da liberdade na vida concreta. A efetivação da liberdade em questão acontece dentro das relações sociais, ou seja, na

coletividade, onde o indivíduo só pode ser considerado livre em relação aos outros indivíduos.

Quando se evidencia que o alicerce da família é o amor e que esse mesmo amor é autoconsciente, não se faz referência simplesmente à questão da liberdade subjetiva na hora da escolha do parceiro, algo que também foi incorporado na concepção hegeliana de família, pois evidencia que os indivíduos a partir do amor, tiveram a consciência de realizar uma união de forma substancial, ou seja, estabelecer uma família na qual será uma das estruturas sólidas do reino das instituições. A existência da família enquanto instituição é necessária, sendo concebida dentro de uma configuração específica para realização da liberdade na eticidade. Logo, não se trata de uma forma de família que poderia ser estruturada de qualquer maneira, mas do conceito de família proveniente da configuração social da modernidade hegeliana.

A preocupação de Hegel com a configuração de família se finca, portanto, como uma condição para realização da liberdade de forma efetiva, pois de outra forma a existência da família, da sociedade civil e do estado poderiam existir, mas não possibilitariam a realização plena da ideia de liberdade na perspectiva da consciência. Ressaltamos a importância da subjetividade na família: para que a liberdade aconteça é preciso que as estruturas subjetivas do ser humano estejam formadas e fincadas na razão universal, objetivando que se identifiquem com as estruturas postas pelo estado, algo que só acontece de forma gradual.

A família é posta como instância que estrutura a existência da liberdade na complexidade das relações sociais no mundo concreto, na medida em que prepara como cidadãos os seus próprios membros para a vida em coletividade, e, com isso, possibilita a conciliação da

vontade do indivíduo com a racionalidade presente nas instituições. O mundo concreto livre significa um mundo onde a liberdade é possível para todos os indivíduos na vida vivida. Assim, a família hegeliana ganha uma importância para a problemática da efetivação da liberdade no contexto da contemporaneidade.

Com base no que foi posto, a família enquanto instituição é muito mais do que simplesmente uma união natural, na qual possibilita a continuidade da espécie humana. É o lugar onde a configuração da racionalidade da espécie humana germina, possibilitando a preparação do ser humano na complexidade do desenvolvimento espiritual, o reino da liberdade.

Por fim, compreendemos que a vinculação estabelecida entre família e estado é justamente a relação sistemática para possibilitar que a liberdade aconteça de forma concreta. A raiz ética repousa especificamente no fato de o estado precisar da família para se estabelecer como garantidor da liberdade efetiva, visto que os nutrientes da universalidade são fornecidos aos indivíduos especificamente apenas no âmbito da família, alimentando-os para que floresçam na compreensão da substancialidade ética. Assim, a vontade que se tornou livre, vai realmente desejar a vontade livre e se realizar plenamente, ou seja, a subjetividade que foi amadurecida na instância da família na perspectiva da racionalidade universal encontra dentro das instituições mediante o estado, a real possibilidade de existir de forma livre, a liberdade que se consolidará na vida concreta.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **A Política. Tradução de Nestor Silveira Chaves.** São Paulo: Ed. EDIPRO, 1995.

Hegel, G.W.F. **Ciência da Lógica.** Seleção e Tradução de Marco Werle. São Paulo: Barcarolla, 2010.

Hegel, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio**. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995. Vol. III.

Hegel, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio**. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995. Vol. I.

Hegel, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. 4ª edição. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado e Karl-Heinz. São Paulo: Vozes, 2007.

Hegel, G. W. F. **Filosofia do Direito**. Tradução de Paulo Meneses. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.

Hegel, G. W. F. **Princípios da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência Política em Compêndio**. Tradução Parágrafos e Anotações: Paulo Meneses (*In Memoriam*), Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Tradução Adendos: João A. Wohlfart, Márcio E. Schäfer e Thadeu Weber. Porto Alegre: Fênix, 2021.

Hegel, G. W. F. **Princípios da Filosofia do Direito**. Trad. de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

OLIVEIRA, Manfredo. **Ética e Sociabilidade**. 1. ed. São Paulo: Loyola, 1993.

SOARES, Marly Carvalho. **Sociedade civil & sociedade política em Hegel**. 2. ed. Fortaleza: EdUECE, 2009.

UTZ, Konrad. Liberdade em Hegel. **Veritas**, Volume 50, n. 2. Porto Alegre, junho 2004, p. 257-283.

UTZ, Konrad. Liberdade teórica e liberdade prática em Hegel. In: BAVARESCO, Agemir. u. a. ed. **Projetos de filosofia III**. Porto Alegre: EDIPUCRS 2013, 89-110.

UTZ, Konrad. O existencial da liberdade: Hegel e as pré-condições da democracia. Florianópolis: **Ethica 8**, 2009, p. 169-186.

WEBER, Thadeu. **Hegel: Liberdade, Estado e História**. 1. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.



CAPÍTULO 6

DEMOCRACIA VERSUS ÉTICA NUM ENFOQUE LÓGICO HEGELIANO¹

MARLY CARVALHO SOARES ²

1 INTRODUÇÃO

A defesa de uma ordem democrática e a formação da cidadania é o ponto de partida que norteia estas reflexões e constitui também um grande desafio. Um desafio que não é fácil, mas que aceitei assumir mesmo correndo o risco de equívocos e incompreensões. De antemão não quero fazer um relato da ideia de Democracia – pois suponho ser um conteúdo certo das nossas aulas de Filosofia. Limitar-me-ei mais à sua efetivação e aos questionamentos suscitados no contexto atual.

Consideramos que de todos os sistemas políticos, a Democracia é aquele que crucialmente depende da clareza intelectual, de ser responsável e adequadamente compreendido. Portanto há uma necessidade de hoje se reordenar a teia confusa de argumentos que se apoiam no que a Democracia deve ser, pode ser, não é e não deve tornar-se. Por outro lado também – o tema da Ética salta em todos os lugares – aqui e ali e nos mais diversos discursos. Há uma imensa bibliografia suscitando os mais diferentes interesses – o que exige também de nós uma profunda reflexão e atualização. Hoje para falarmos como os filósofos considerados “filósofos da libertação” a

1 Texto parcialmente publicado na **Kairós** - Revista acadêmica da Prainha Ano II/2, Jul/Dez 2005.

2 Doutora em Filosofia pela Universidade Gregoriana em Roma. Profa. Titular em Filosofia - UECE. Orientadora do GT Hegel-CEARÁ. E-mail: marly.soares@uece.br

Ética tornou-se “a filosofia primeira”. Nesta perspectiva a ética é pensada como mediação de transformação social e instrumento de práxis libertadora.

Para estabelecer a relação entre Ética e Política (Democracia), apelamos para uma interpretação lógica dos termos e depois realçamos o seu alcance existencial e humano. Essa interpretação tem como embasamento filosófico a lógica hegeliana nas suas categorias de fenômeno e de essência e sua respectiva relação. Pois toda a produção de conceitos que vise assegurar um conhecimento legítimo e eficaz, passa pela lógica hegeliana, ainda que seja para ir além dela ou mesmo contra.

A dialética, como estrutura do discurso, é o processo pelo qual o filósofo precisa assegurar a transparência integral do ser, dialética essa que tem a mágica virtude, de estabelecer a correspondência entre os momentos do pensamento e a diversidade sistemática da existência. Como numa cena de tragédia, ela insiste na presença dos contrários, das oposições e das contradições, das afirmações e negações e revela toda verdade do existente – delimitando as possibilidades teóricas da teoria. “A verdade não é nem o Ser nem o Nada, mas o fato de o Ser ter passado e não passado para o Nada e o Nada ter passado para o Ser: o *Devir*³”. Tudo isto constitui o processo livre do pensamento à procura das suas mais profundas determinações. Neste primeiro momento, o Ser é o Absoluto (ou a verdade). Mas o que é, é necessariamente alguma coisa. Isto significa que ele recebe uma definição, uma qualificação, em geral. Além de receber uma qualidade, ele é um existente, um ser-presente [...]. O ser presente só é o que é enquanto se relaciona com o que não é ele e, por conseguinte,

3 Hegel, G.W.F. **Science de la logique, logique de l'Essence.** Tomo II, p. 73.

enquanto limitado. A verdade de qualquer coisa está na sua relação com a outra coisa.

Para melhor adentrarmos no nosso conteúdo trabalhamos com alguns tópicos do segundo livro da Lógica – a Lógica objetiva – que especificamente tem por título a Essência para fundamentar teoricamente e analogicamente a relação entre Ética e Democracia.

A verdade do ser é a Essência. Discorrendo sobre esta afirmação podemos trabalhar os respectivos conceitos: Essência x Fenômeno e analogicamente Ética e Democracia. À primeira vista temos dois conceitos aparentemente diferentes – um conceito político e um conceito ético. Mas a identidade dos dois conceitos se dá exatamente na relação de tipo ontológico como vamos tentar demonstrar no decorrer do discurso. Em que fundamento teórico se comprova a proposição que, primeiro – a relação ética e Política é uma relação simétrica e segundo que a Democracia no plano político é a expressão mais adequada da dignidade humana.

2 ESTRUTURA ONTOLÓGICA: DEMOCRACIA E ÉTICA

Uma reflexão filosófica sobre Democracia e Ética começa por indicar o sentido do tema e vê nessa formulação tão clara, uma certa ambiguidade. Por que dizemos que há uma certa ambiguidade no tema proposto? A relação Democracia e Ética é uma relação simétrica. A primazia objetiva pertence à política (Democracia), pois é só no plano político que existe e se realiza a moral, mas a primazia subjetiva cabe à Moral, pois a questão da política razoável só se põe e só pode ser razoavelmente respondida como questão ética. A verdadeira interação não redutiva entre Ética e Política, se dá, não por um refluxo ao privado, como pretende obrigar a universalização do moderno mecanismo social, mas pela realização responsável da vida moral no espaço

público. Com efeito, são insensatos, tanto a exigência moral que não possa se realizar na comunidade, como o projeto político que não crie condições para o exercício da liberdade razoável (possível). De modo que – para usar uma expressão weilliana – “a Política é a moral em marcha”⁴. É evidente que aqui não se entende moralização no sentido vulgar e desgastante que lhe empresta os discursos oportunistas e eleitoreiros da grande parte dos nossos políticos profissionais. Mas moralização – significa – segundo Péricles – a perfeição individual vivida na totalidade das relações consigo mesmo e com os outros. Portanto “Democracia e Ética se conjugam numa relação de tipo ontológico, vem a ser aquela que tem lugar entre o ser e o fenômeno, entre a essência e sua manifestação”⁵. Assim a essência da Democracia é a dignidade da pessoa humana; e a Democracia é o espaço, ou melhor, a expressão dessa dignidade – isto é, que manifesta a essência.

3 ENFOQUE LÓGICO-DIALÉTICO: ESSÊNCIA E FENÔMENO

Adentramo-nos na aventura e nossa preocupação inicial é esclarecer as questões em torno da própria noção de fenômeno e suas possíveis relações com a aparência. Detectada a ambiguidade em torno de tal relação, detemo-nos no momento mais importante do fenômeno, ou seja, o seu aparecer. Dando sequência ao processo de manifestação do fenômeno, percebemos que tal processualidade se dá em nível de uma dialética interna onde as categorias de existência, coisa e propriedade participam de seu movimento interno. Possibilitando não somente seu aparecer, mas outras relações até sua dissolução, passando a ser então relação essencial.

4 WEIL, E, **Filosofia Política**, p. 15-76.

5 VAZ, H. C. L, Democracia e Dignidade Humana, **Síntese 44** (1988): 11-25.

3.1. A NOÇÃO DE FENÔMENO

Do grego *λα φαινμενα*, a expressão fenômeno ao longo da história do pensamento ocidental tem sofrido modificações no que se refere ao seu uso e significação. Originariamente, a palavra fenômeno tem sentido equivalente a aparência sensível e esta por outro lado é marcada por significados simetricamente opostos.

Em primeiro lugar, aparência implica o ato de ocultar a realidade e em segundo, aparência significa a manifestação ou revelação dessa mesma realidade. Desse modo, a aparência obscurece a realidade, salvo procedendo além da aparência e prescindindo dela ou de outra forma, a aparência é o que se manifesta ou revela a própria realidade de modo que esta encontra na aparência, a sua verdade, a sua revelação. Se no primeiro caso, a relação entre aparência e realidade é de oposição, no segundo, é de semelhança ou de identidade.

Para os clássicos de um modo geral, havia a coincidência entre aparência e realidade. Aristóteles chegou a perceber a neutralidade da aparência e quando esta se manifesta como sensação ou como imagem, pode ser verdadeira ou falsa. Mesmo sem garantias de verdade, a aparência pode, segundo Aristóteles, ser considerada como ponto de partida da pesquisa científica ou da verdade a qual é reconhecida na sua necessidade somente mediante o uso dos princípios do intelecto.

A noção de aparência ganha uma espécie de revalorização a partir do século XVII, quando a filosofia reconhece seu caráter real e é com o pensamento de Hobbes que se dá tal reconhecimento, ao afirmar que de todos os fenômenos que nos cercam o mais importante é o seu aparecer.

Hobbes identifica a aparência real com a sensação e esta se constitui o ponto de partida da indagação

relacionada às coisas não criadas pelo homem, assim como as definições são o ponto de partida para a pergunta pelas coisas criadas pelo homem, ou seja, os entes matemáticos e políticos. Hobbes formulava assim os fundamentos do empirismo moderno. Locke reforçará a perspectiva hobbesiana sublinhando o caráter relativo e subjetivo das aparências sensíveis, mas assume-as como único fundamento do conhecimento humano.

Kant faz a distinção entre aparência (Fenômeno) e aparência ilusória. As aparências são os fenômenos, como objetos da intuição sensível e em geral da experiência enquanto os fenômenos são as únicas realidades que o homem pode conhecer e das quais pode falar.

Enquanto na perspectiva kantiana, o fenômeno é o primeiro momento da coisa-em-si e esta não se manifesta para o sujeito, em Hegel, o fenômeno é o que aparece na sua verdade. A aparência fenomênica é possibilidade do aparecimento da essência e esta mantém identificação com a aparência. A aparência é a essência que existe na sua imediatidade, seu aparecer é a determinação através da qual a essência não é ser, mas essência cujo aparecer se desenvolveu, resultando em fenômeno.

Enquanto determinação imediata, a aparência é destinada a ser absorvida ou superada por outras determinações refletidas ou mediadas no desenvolvimento dialético da Ideia Absoluta e na perspectiva hegeliana, não há realidade tão recôndita que, de algum modo não se manifeste e apareça. Daí a afirmação contida na Introdução da segunda seção da Lógica da Essência, §1º quando ele afirma: “A essência deve aparecer⁶”, ou seja, a razão de ser da essência é manifestar-se como

6 Hegel, G. W. F. **Science de la logique, logique de l'Essence**, p. 68.

algo e aqui tal manifestação se dá na existência, isto é, no fenômeno que é a imediatidade restabelecida pela suprassunção da essência enquanto fundamento, ou seja, da essência como ser-em-si (fenômeno).

A partir destes esclarecimentos em torno da relação fenômeno x aparência, procuraremos aprofundar o sentido específico desta relação na Lógica da Essência de Hegel, mostrando que o processo da lógica hegeliana é um processo fluído, diferindo radicalmente da ontologia clássica cujo princípio na ótica parmenediana implicava que todo ser é verdadeiro porque ele é nele mesmo. No pensamento hegeliano este princípio se fundará na contradição dele mesmo, ou seja, a verdade de ser se explicita na medida em que ele é não-sendo.

O processo de restabelecimento da essência se dá mediante a existência, tida aqui como a mediação do ser. Essa mediação é em-si a reflexão da essência em si mesma. Enquanto a essência saiu de seu fundamento como existência e o fundamento em seu processo dialético a ultrapassou, a existência torna-se mediação refletida nela mesma, enquanto absoluta negatividade; é dessa forma que a existência é posta em face de sua determinação como aparência (fenômeno).

Como vimos anteriormente, na visão hegeliana, a relação fenômeno x essência não é uma relação de coincidência mas de possibilidade do emergir da essência, visto que ela se faz a partir da oposição entre seus próprios termos. Consequentemente, a aparência é antes a essência em sua existência ou seja, a essência se encontra nela de forma imediata. O fato da aparência não se apresentar como existência mediatizada mas refletida, constitui nela (aparência), o momento da essência ou melhor, a existência enquanto existência essencial é aparência.

A aparência existe no sentido de que a existência como tal é algo posto num ser existente em-si e por si mesmo. O que constitui a essencialidade da aparência é o fato dela ter em si mesma a negatividade da reflexão que constitui a natureza da essência. A reflexão aqui mencionada, não é uma reflexão estranha ou extrínseca a qual pertença a essência e que por meio de sua comparação com a existência, explique a aparência enquanto tal. A essencialidade da existência, ou melhor, o seu ser aparência, é a própria verdade da existência.

Quando se diz que o ser é somente aparência, no sentido de que diante dele a existência imediata seja a verdade, então a aparência se apresenta como a verdade deste ser e ela (aparência), representa a existência como essencial; neste sentido a existência é a aparência carente de essência em face de ter em si somente um momento da aparência ou seja, a existência como imediata sem sua reflexão negativa. Enquanto inessencial, a aparência se apresenta como negatividade, como se a imediatidade diante dela fosse o positivo e o verdadeiro. Mas esse imediato não contém a verdade da essência em-si e a existência acaba necessitando de essência, na medida que se sucede o movimento de passagem pela aparência.

La esencia aparece ante todo en sí misma, en su simple identidad; de esto modo es la reflexión abstrata, el puro movimiento que procede de la nada a través de la nada, de retor no hacia sí mismo. La esencia aparece, y así es desde ahora, apariencia real, puesto que los momentos de sua apariencia tienen existencia⁷.

A aparência é coisa como mediação negativa de si consigo mesma. As diferenças contidas na aparência são matérias independentes e constituem a contradição entre ser um subsistir imediato e o fato de ter ao

7 Hegel, G.W.F. **Ciencia de la Lógica**: La Doctrina de la Esencia, Libro II, p.440.

mesmo tempo sua subsistência na negação da própria aparência. Nesse sentido, a aparência é mediação em face da instabilidade de seus momentos o que de certa forma submete a existência à condição de momento e em consequência, a aparência se torna unidade do aparecer da existência.

A aparência se determina com maior precisão enquanto existência essencial, por outro lado, sua essencialidade se distingue dela enquanto inessencial e neste ponto o essencial quanto o inessencial entram em relação de reciprocidade, possibilitando a aparência de manifestar-se. (A aparência antes de tudo é simples identidade consigo mesma, mas contém diferentes determinações de conteúdo), enquanto lei do fenômeno. Tal manifestação ultrapassa a oposição (essencial x inessencial), onde o essencial da aparência se opõe a si mesmo e diante do mundo fenomenológico, se põe o mundo existente em-si. Esta oposição volta ao seu fundamento, o existente em-si se encontra na aparência e vice-versa, enquanto o aparente está determinado e contido em seu ser em-si. Aqui a aparência passa a ser relação.

3.2. O FENÔMENO E SEU APARECER

A existência se apresenta como imediatidade do ser, mas a essa imediatidade está subjacente à essência. Tal imediatidade é em-si a reflexão da essência sobre ela mesma; assim a essência enquanto existência eleva-se de sua base, transformando-se em essência. Enquanto imediatidade refletida, a existência é negatividade absoluta e apresenta-se como sendo esta negatividade no processo de determinação do fenômeno. Desse modo, o fenômeno é a própria essência sob o aspecto de sua existência, onde a essência se encontra de modo imediato. Tais momentos da essência se traduzem como existência refletida, possibilitando de outro lado, o aparecimento do fenômeno enquanto existência essencial.

Como dissemos anteriormente, há uma diferença radical entre Kant e Hegel no que se refere à concepção de fenômeno. Enquanto a coisa-em-si kantiana é o suporte incognoscível, mas pensável (para o sujeito) do fenômeno, a coisa-em-si (essência) hegeliana é o suporte ou resíduo da coisa como categoria concreta da existência, enquanto este resíduo está em oposição à exterioridade da imediatidade. A negação da coisa-em-si será a coisa-para-outro que em Kant apresenta-se como fenômeno e em Hegel como essência.

O processo de negação da coisa-em-si envolve toda uma dialética da propriedade, onde esta aparece como exteriorização da coisa e negação de si mesma na exterioridade ou seja, há aqui a possibilidade de passagem ao ser (Sein) que é a unidade para o ter, a qual implica na multiplicidade ou diferença.

Na perspectiva hegeliana, o que vai fazer com que o fenômeno seja (no seu aparecer), é a sua própria essencialidade, ou melhor, a existência contém em si mesma a negatividade da reflexão, tendo, portanto, na sua interioridade a natureza da essência. Nessa perspectiva, o fenômeno não mais necessita de uma reflexão exterior cuja essência faria parte e que comparando tal reflexão à existência, se concluiria o caráter fenomenal e não fenomenológico dessa mesma existência.

Quando se diz de um fenômeno que ele é desprovido de essência, quer se representar sua negatividade como se a imediatidade tivesse por seu contrário o positivo e o verdadeiro; o que é mais exato, é que o imediato não contém ainda a verdade essencial. A existência deixa de ser estranha à essência para que ela chegue ao fenomenal⁸.

8 Hegel, G. W. F. **Science de la logique, logique de l'Essence**, p. 144.

O aparecer da essência se dá através dela mesma, de sua identidade simples, se apresentando pois como a reflexão abstrata, isto é, o movimento puro que parte do nada passando pelo nada com retorno nela mesma. A partir desse movimento de negatividade interna, a essência aparece como realidade e cada momento do seu aparecer tem existência.

O fenômeno enquanto unidade da aparência e da existência é coisa, no sentido de uma mediatização negativa consigo mesmo contendo porém diferenças que são as matérias independentes. A aparência presente a esta mediatização juntamente com seus momentos instáveis adquirem no fenômeno, independência imediata proveniente da existência, possibilitando seu aparecer.

Ao tentar precisar uma definição para o fenômeno, diremos que ele é a existência essencial e que sua essencialidade difere dele mesmo (fenômeno), enquanto inessencial; tal contradição possibilita o que chamaremos relação. Lembramos ainda que o fenômeno é primeiramente identidade simples em-si e tal identidade comporta diferentes determinações de conteúdo para si mesmo e suas relações apesar das modificações sofridas, o que permanece invariável é a própria lei do fenômeno, isto é, a contradição interna que possibilita seu aparecer.

A lei do fenômeno em face da diversidade, se transforma em seu contrário, aqui a essencialidade do fenômeno se opõe a ele mesmo e o mundo sendo-em-si, se opõe ao mundo fenomenal. Tal oposição caminha para sua base, seu ponto-de-partida, o sendo-em-si passa a fazer parte do fenômeno, por outro lado, o fenomenal se define como sendo absorvido por seu ser-em-si, neste momento o fenômeno passa a ser relação essencial.

O fenômeno é a essência na sua exterioridade, a aparência é a essência que se manifesta em seu ser puro. Nesse sentido, a aparência emerge como realidade constituinte que reconhece na existência toda sua positividade.

4 ENFOQUE HISTÓRICO DA RELAÇÃO ÉTICA E DEMOCRACIA

Como essa adequação “Ética e Democracia” se confirma na história do pensamento ético e político do Ocidente? Estamos diante de um paradoxo que nos surpreende. De uma parte, temos o pensamento clássico que admite uma profunda unidade entre Ética e Política. Doutra parte apresenta-se o pensamento político moderno, inaugurado por Maquiavel, desenvolve-se acentuando sempre mais a separação entre Ética e Política e contemporaneamente a exigência em articularmos e recuperarmos essa relação entre Ética e Democracia, em outros moldes tão necessários ao pensamento político contemporâneo, neste tempo de globalização negadora da Democracia e da Ética. Esse, é igualmente o alvo que aqui nos propomos.

O roteiro da nossa reflexão desenha-se a partir de dois problemas: primeiro a pressuposição dessa relação na unidade entre Ética e Política e consequentemente o problema teórico da relação entre dignidade humana e democracia, que é baseado no fundamento lógico-ontológico e o segundo é o aspecto histórico no seu desenrolar até aos nossos dias. Como se efetiva a construção da Democracia?

4.1. UNIDADE ENTRE ÉTICA E POLÍTICA

A formação das polis na Grécia clássica expressa também simbolicamente a vida política como uma vitória da liberdade sobre o destino – uma vez que o antigo destino agia sobre a liberdade – obedecendo

aos caprichos dos Deuses. Com o nascimento da ideia de lei (*nomos*) que passa a ocupar na cidade o lugar do tirano – são assegurados aos cidadãos a igualdade de (isonomia) e a equidade (*eunomia*). De modo que a lei permite ordenar a vida da cidade sob a égide de uma constituição (política) que submete o agir dos indivíduos à norma da justiça. O destino cede lugar à razão. É o logos penetrando na sociedade política e não mais somente a força do destino (Poder).

Aristóteles aborda a política sob a categoria da *práxis*, i.e, como uma particularização do *ethos* numa determinada região da atividade humana, a *práxis* comunitária. Com isso, ele confere automaticamente à realidade política um caráter ético. Pertence à política, como ciência do *ethos* político, fundamentar racionalmente a convivência social, ou seja, o existir e agir em comum, a partir do livre consenso. A razão imanente à *práxis* consensual exprime-se na lei justa, que regula os direitos e deveres dos cidadãos. Ela assegura a participação equitativa de todos no bem comum. É através de sua participação na vida da *polis* que o indivíduo realiza a sua liberdade, enquanto o bem comum coincide com o seu próprio bem. Assim entendida, a política representa o esforço de ordenar racionalmente a associação dos indivíduos, decorrente de uma necessidade natural. Para tanto, faz-se mister submeter o exercício do poder como força e violência ao império da lei, que o legitima na medida em que é regido pela justiça. A *polis* ou o Estado não consiste senão no conjunto de instituições que regulamentam o exercício do poder em termos de direitos e deveres.

Destarte, a política, como organização das relações sociais segundo o critério da justiça, adquire necessariamente também o caráter de *poiesis*. Da ação

política resulta uma obra, que é o Estado, o conjunto das instituições e instrumentos jurídicos que regem a práxis comunitária. Enquanto edificação da *polis*, a política apresenta uma dimensão técnica. O produto da atividade política deve obedecer não somente às regras da justiça, mas também às da eficácia. Não há necessariamente oposição entre estes dois aspectos da política. Eles não podem ser nem confundidos, nem suprimidos. Cada um tem sua racionalidade própria. As decisões políticas levam em conta não só os fins, mas também os meios mais adequados para realizá-los. Também estes meios estão sujeitos ao critério da justiça. Eles devem ser avaliados ainda em função de sua capacidade de conduzir ao fim colimado. Não basta examinar as decisões políticas sob o ponto de vista ético. Discuti-las também sob o ângulo técnico é uma exigência ética, se bem que essa discussão, como tal, escape à racionalidade ética. Distintas, as dimensões técnica (*poesis*) e ética (*práxis*) da política não se encontram em pé de igualdade: a primeira está subordinada à segunda, como o condicionado ao condicionante.

A partir dessas origens, as teorias políticas clássicas de Platão a Cícero, se propõem como teorias da melhor constituição: não da que garante mais eficazmente o exercício do poder, mas que define as condições melhores para a prática da justiça. Se como ensina Aristóteles, o homem é um ser político – porque é um ser racional, a ciência política tem como objeto definir a forma de racionalidade que vincula o livre agir do cidadão à necessidade, intrínseca à própria liberdade e, portanto, eminentemente ética, de conformar-se com a norma universal da justiça. A racionalização política na concepção clássica é pois essencialmente teleológica. Ela é ordenadora de uma prática em vista de um fim, que é

a justiça na cidade. E foi para assegurar um fundamento ontológico à ação justa que Platão edificou a analogia grandiosa, estabelecida segundo o finalismo da ideia do Bem, entre a justiça na alma e a justiça na cidade. O longo período da metafísica do Bem, na República, tem assim como termo a ação justa na cidade da justiça. É esse o alvo da *paideia* platônica que une indissolivelmente, nos vínculos de uma mesma Dialética, a ciência do Bem e a diferença de natureza metodológica entre ciência teórica e ciência prática, a definição da ciência prática fortalece o finalismo do Bem que unifica Ética e Política segundo a mesma razão do melhor, ou seja do que é mais justo para o indivíduo e para a cidade⁹.

4.2. CISÃO ENTRE ÉTICA E POLÍTICA

O que se identifica na concepção clássica – Ética e Política – se opõe no pensamento político moderno. Quando essa ordem começa a ruir, na aurora dos tempos modernos, a vontade de poder se impõe como constitutiva do político, cuja finalidade é ela mesma e cuja razão legitimadora é a força soberana. O mundo da ação política passa a pesar sobre o homem moderno como um destino trágico, que encontra sua primeira figura, de incomparável vigor, no Príncipe de Maquiavel. A Política agora se identifica com a “técnica do poder” e solidifica a cisão entre “Ética e Política” que foi também consagrada pelo reflexo individualista da Ética moderna que irá condicionar a ideia de “comunidade ética” ao postulado rigoroso da autonomia do sujeito moral tal como o definiu Kant.

Mas mesmo com essa cisão entre Ética e Política, mudança de horizontes a partir da constituição da política e do político – não podemos renunciar ao princípio fundamental da herança clássica: o poder

⁹ VAZ, H. C. L, **Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura**, p. 258-259.

só é político na medida em que for legítimo, isto é, circunscrito e regido por leis. Mantém-se a oposição entre o poder político e o poder despótico. Por outro lado, a lei que legitima o poder deve ser uma lei justa, isto é, garantidora e reguladora do direito do cidadão. Mas a justiça é uma virtude e, como predicado da lei, que é uma proposição abstrata, deve encontrar seu conteúdo concreto na prática virtuosa do cidadão. Eis a Ética introduzida no coração da Política e eis definidos os termos aparentemente inconciliáveis, e essa síntese passa a desafiar o pensamento político moderno: “como definir o Estado do poder como Estado de direito?”

O problema da soberania passa a constituir-se em problema fundamental na formação dos Estados nacionais modernos e torna-se o conceito central das teorias políticas. É vista como condição de possibilidade da unificação dos indivíduos, sem o que não se pode falar de comunidade. O soberano é, então, a “*pessoa absoluta*”, que recebe, por parte de cada indivíduo, seu direito total e absoluto sobre qualquer coisa, a fim de que doravante só Ela possua um querer absoluto. Torna-se assim o ponto de convergência das vontades de todos os indivíduos. Cada qual submete antecipadamente a sua vontade e o seu juízo à vontade e ao juízo do soberano, do grande Leviatã, construído através desse processo de relações interindividuais. Tal ótica a respeito do poder emerge a partir da nova configuração estruturada pela modernidade.

Com efeito, o desaparecimento, do antigo solo ontológico que fundava a justiça na teleologia do Bem e sua substituição, no século XVII, pelo racionalismo mecanicista, obriga o pensamento político moderno a buscar na hipótese do pacto de sociedade, ou seja, no vínculo contratual que une os indivíduos na aceitação do poder soberano, o fundamento da justiça política.

4.3. RELAÇÃO *POIESIS* VERSUS ÉTICA

Da identificação entre política e “técnica do poder” surge uma outra problemática na crise das sociedades contemporâneas que é o confronto entre o agir (ético) e “fazer” e o “produzir” (*poiesis*). Este confronto foi bem trabalhado por Eric Weil na sua categoria da ação (Política) e da condição (*poiesis*) na Lógica da Filosofia¹⁰ e consequentemente na sua filosofia política¹¹.

A categoria da Ação tem por objetivo exatamente a unidade teórico prática, o ponto máximo que o homem pode chegar, o que faz que esta categoria seja considerada a mais alta a ser atingida e a última categoria concreta a qual não pode ser ultrapassada. Em síntese seria a reconciliação entre a justiça e a eficácia.

O indivíduo neste contexto é pensado aqui primeiramente como ser de carência e necessidade e o sistema político passa a ser regido pela racionalidade instrumental do “fazer” ou da produção dos bens. O “fazer” e o “produzir” (indiferentes à Ética) tornam-se fins em si, submetendo todos os meios e rejeitando os fins propriamente éticos na esfera das convicções subjetivas do indivíduo, levando-o a uma função de combatente e insatisfação.

O indivíduo não pode ser o ponto de partida. Em qualquer hipótese de construção de sociedade deve pressupor a ideia de comunidade ética como anterior, de direito aos problemas de relação com o poder do indivíduo isolado e submetido ao imperativo da satisfação das suas necessidades e carências. É no terreno da ideia de comunidade ética que se traça a linha de fronteira entre ética e política.

10 WEIL, É., **Logique de la Philosophie**, p. 203-231 e 394-412. Ver M. C. Soares, *O filósofo e o político*, São Paulo, Loyola, 1. ed., 1998, pp. 107-130.

11 WEIL, É., **Philosophie Politique**, Paris, Vrin, 1984.

4.4. INTERAÇÃO DA ÉTICA E DA POLÍTICA NA DEMOCRACIA PARTICIPATIVA

O ideal da Democracia já fora posto no solo grego, encontrando em Sócrates a sua realização paradigmática. Já era uma alternativa ao governo monárquico ou ao aristocrático. Dá-se a passagem da palavra a discussão. Aqui emerge o discurso político. A Discussão tem como objeto o Bem-Comum – que é reconhecido e desejado por todos. Ela procura estabelecer um acordo de todos e de cada um, através do plano da linguagem, excluindo assim a violência. A realidade da comunidade é o falar. E aquele que não fala não pode pertencer à comunidade e esta o exclui. Sócrates é por excelência o homem da Discussão numa comunidade. Nele se configura o formalismo lógico e o consenso político. Sócrates inventa a técnica da Discussão. “Sócrates discute e só faz isto: não ensina nada - porque não possui a certeza; não aprende nada, porque os outros também não possui a certeza¹²”.

Porém foi preciso vários séculos, até que uma nova figura histórica, a moderna democracia participativa - reunisse as condições necessárias – ainda que não suficientes, para a realização política adequada entre o privado e o público, entre o homem e o cidadão – que o antigo ideal supunha como exigência moral. De fato a moderna ideia de Democracia supõe como já minimamente realizado, um novo tipo de relação intersubjetiva – regido pela dialética da igualdade na diferença que representa a passagem ao nível político propriamente dito, estruturado segundo a ideia de justiça e de direito. Mas a Democracia supõe aprofundamento da igualdade na diferença à medida que “sua idéia geratriz não é mais a idéia de justiça – mas a idéia de liberdade participativa que supõe evidentemente, a justiça

12 SOARES, M. C., **O Filósofo e o Político**, p. 63-94.

política”. A Democracia, portanto é compreendida pela ideia de participação, pela possibilidade real de instaurar e manter “a discussão racional e razoável”¹³ exigida pela realidade da comunidade ética. A participação universal na discussão racional e razoável supera de fato a relação mandamento – obediência – senhor-escravo, como relação de direito imposta pela política.

Com efeito, só no Estado democrático fundado sobre a Discussão universal racional e razoável, todo cidadão é considerado e se considera como capaz de partilhar as responsabilidades do governo e como governante em potência. Só no nível democrático a ação política do indivíduo é necessariamente especificada pelo ético, e a sua ação moral, mesmo quando estritamente prescrita, não pode ignorar suas consequências políticas, pois a publicidade e a transparência passam a ser exigências constitutivas de toda ação pública, e a honestidade, segundo Hegel, bastaria para caracterizar uma conduta como vitoriosa – isto é, justa.

É esta interação de Ética e Política na Democracia participativa que permite pensar a responsabilidade política, segundo parâmetros éticos e não somente em termos de conformidade com as leis e de conexão política. O problema da responsabilidade do homem político, responsabilidade pela formulação dos verdadeiros problemas da comunidade pela descoberta de soluções e pela execução das decisões tomadas, não é exclusivamente um problema jurídico, mas, acima de tudo, ético. É problema ético, porque o homem político é responsável diante da moral da sua comunidade; é a ela que ele deve prestar contas.

Estes dois sentidos (Democracia e ética) embora distintos – não se excluem, mas mutuamente se esclarecem

13 WEIL, É. **Philosophie Politique**, p. 218.

e completam. Em sua oposição, estão dialeticamente unidos – na figura da Democracia participativa. A “Democracia exige ética – a ética impõe exigência ao regime democrático e o regime democrático exige um comportamento ético dos cidadãos ¹⁴”.

Por que então dizemos que a Democracia exige Ética. Por que a Democracia consiste na simultânea realização da liberdade da pessoa humana e da participação de todos nas decisões econômicas, políticas, sociais e culturais que dizem respeito a toda a sociedade pessoal do cidadão e da liberdade social da participação. De modo que Democracia e Ética se conjugam numa relação de tipo ontológico, como já comentamos anteriormente. Com efeito, é aquela que tem lugar entre o ser e o fenômeno, entre a essência e sua manifestação¹⁵.

Daí que a essência da Democracia é a dignidade humana e a Democracia é o espaço, ou melhor, a expressão que constrói essa dignidade – isto é que manifesta essa essência. Podemos confirmar ainda que “Democracia é um conceito político – enquanto Pessoa Humana é um conceito ético”.

A raiz da Democracia é a Pessoa Humana, a qual no seu mais íntimo ser, é razão e liberdade. Abdicar da liberdade é, para ela, renunciar a sua humanidade, entregar-se à violência é deixar a razão naufragar no comportamento dos primatas subhumanos. O ser humano é sempre um valor em si e por si, exige ser considerado e tratado como tal, e nunca ser considerado e tratado como um objeto que se usa, um instrumento, uma coisa. A única ordem política que convém plenamente ao Homem é a organização de sua liberdade – mundo social e histórico, em sua liberdade se exprima e desenvolva.

14 MENESES, P. Democracia e Ética, **Síntese** 48, 1990, p. 85-94.

15 VAZ, H.C.L., Democracia e dignidade humana, **Síntese** 44, 1988, p. 11-25.

Um ordenamento social que crie condições para o ser humano ser mais – porque libertos das necessidades e limitações da matéria.

É a partir do conceito da pessoa humana, que se deve pensar a sociedade política. A pessoa é um Todo, mas não um todo fechado. É um todo aberto por sua própria natureza que tende para a vida social e para a comunhão, que faz cada um necessitar dos outros para a sua vida material intelectual e moral, mas também por causa da generosidade radical inscrita no próprio ser da pessoa e por ser o espírito aberto às comunicações da inteligência e do amor, que exige a relação com outras pessoas. A pessoa não pode estar só – mas com outros e em comunidade. O homem é por sua natureza íntima, um ser social. E, na participação plena e efetiva da pessoa humana na vida da comunidade, numa ordem democrática – que ela encontra a sua verdade. A pessoa humana exige a vida política.

Este regime, além de personalista, deve ser também comunitário - promovendo a integração, a união e a amizade, sem discriminação entre os cidadãos, e enfim, pluralista, reconhecendo e respeitando as diversidades inúmeras entre as pessoas e grupos sociais que se devem unir mantendo as diversidades e não as reduzindo a um denominador comum homogêneo. A liberdade, portanto é a condição *sine qua non* para que a Democracia se estabeleça institucionalmente como melhor regime político.

Qual a exigência que a Ética impõe a Democracia? O fim da sociedade política, como de outra sociedade humana, implica realizar uma obra comum – isto é, “promover o bem-comum”. Espera-se notadamente que as liberdades formais se tornem liberdades reais – isto é, que os direitos do homem sejam todos efetivados.

Essa obra que tem de ser realizada em comum, consiste em proporcionar a todos os seus membros, o melhoramento das condições da própria vida humana, o aperfeiçoamento e o progresso material mas também moral e espiritual, graças a qual os atributos do homem devem realizar-se e manifestar-se na história. O objeto essencial e primordial pelo qual os homens se reúnem em comunidade política é procurar o bem-comum da multidão, de tal sorte que a pessoa concreta e não somente uma categoria de privilegiados, mas toda a massa aceda realmente aquela independência que convém à vida civilizada e que é assegurada ao mesmo tempo, pelas garantias econômicas do trabalho e da propriedade – pelos direitos políticos, civis e culturais do espírito. Isto é, efetiva-se outra dimensão do agir ético que é a solidariedade. A solidariedade é uma opção pela vida e pela justiça. Negar a solidariedade é o erro fundamental do liberalismo, tão vigorosamente denunciado por João Paulo II – na *Laboren Exercens*. Em nome de uma libertação egoísta, o liberalismo fomentou imensa iniquidade social que, o comunismo marxista não conseguiu eliminar mesmo com sacrifício da liberdade (Doc. CNBB - 42, Exigências Éticas da ordem democrática). A falta de consciência deste bem comum universal e a ausência de uma ética de solidariedade é responsável pelos mecanismos perversos de opressão que pesam sobre o 3º e o 4º mundo, verdadeiras estruturas diabólicas que ameaçam a própria unidade de gênero humano. Cada ser humano é chamado a responsabilidade solidária de fazer acontecer o bem-comum não só para a respectiva sociedade, mas para toda humanidade.

O reconhecimento da dignidade da pessoa humana e a atuação da solidariedade são hoje, universalmente

considerados como exigências éticas fundamentais, mesmo que muitas vezes não sejam efetivamente praticados.

Agora se o Estado não efetivar essas exigências? Certamente as consequências serão catastróficas para a sociedade política e para a Democracia; pois se houver o fracasso da ordem democrática, – o país soçobra numa crise ética do porte da que estamos vivendo hoje em nossa pátria e além-fronteiras.

Os sinais desta crise são evidentes e a opinião pública os aponta. Falta honradez na vida política, profissional e particular. Impressionantes são os níveis de violência, discriminação social, abuso do poder, permissivismo, cinismo e impunidade. Chega-se a deformação das consciências que aceitam como inevitável ou normal – o que não tem nenhuma justificativa ética.

A ética nos impele a dar passos indispensáveis à renovação ética da sociedade e da pessoa. Nessa tarefa é fundamental superar a distância entre ética pública, que define a responsabilidade de todos e de cada um na busca do bem-comum, e outra privada, que define o caminho da realização da pessoa. Essas duas áreas não devem ser separadas como se fossem dois caminhos, duas éticas; ao contrário, visam a um único projeto de renovação pessoal e social.

A Ética pública diz respeito à condução da “coisa pública”, ou seja, a responsabilidade do cidadão, dos grupos, ou instituições da sociedade pelo bem-comum. Exige uma proposta ética e um projeto político, com suas estratégias, que iluminados pelos princípios de solidariedade e subsidiariedade, orientem pessoas e instituições no exercício de seus direitos e deveres – isto é, na formação da cidadania. De modo que a formação de cidadania constitua o eixo de centro não só dos novos

discursos, isto é, das Declarações Modernas de Direitos Humanos – mas seja realmente constituída e efetivada.

Por isso, é necessário reforçar o elo entre cidadania e ação política. Ou seja tirar o indivíduo da atuação passiva e fazê-lo participar ativamente de sua responsabilidade política, assumindo o fato de ser co-participante no governo. Para efetivar essa participação na vida pública implica uma igualdade dos indivíduos em relação ao saber e à formação, isto é, permitir ao indivíduo, enquanto governado, ter conhecimento de seus direitos e deveres e que forneça subsídios para assumir sua posição de governante potencial.

Só assim a sociedade terá condições de lutar contra os seus males mais evidentes tais como a violência e o desprezo pela vida, a tortura, a droga, os sequestros, os excessos do poder policial, a corrupção e a sonegação fiscal, o desvio do dinheiro e a malversação dos bens públicos, o abuso do poder econômico e político, o poder discricionário dos meios de comunicação social.

Não se trata de um moralismo fácil, reivindicando, de forma genérica honestidade na vida pública, mas sim, da busca de um projeto comum da sociedade eticamente regulada. Isso exigirá dos vários setores que servem à sociedade, não o engodo de promessas que suscitava expectativas irreais e provocam depois decepção e indignação, mas programas e projetos que respondam às reais necessidades do povo.

A política é por essência ética, pois se refere sempre à liberdade e, essencialmente à justiça. Não é numa arte ou técnica de exercer o poder, mas no exercício da justiça pública. Santo Agostinho, muito oportunamente, declarou: “*De Civita Dei* 1, IV 4”. Removida a justiça, o que são os reinos senão um bando de ladrões? Pois é sobre a justiça que o trono se firma. Sem essa base,

instala-se a opressão, como a história não se cansa de mostrar.

Lembramos ainda que, na Política, duas forças devem ser unidas e, quanto possível conciliadas: a força do poder e a força da razão e da justiça. Ambas são necessárias. Mas a força ideal da justiça deve guiar a força bruta do poder. Como dizia Pascal. “A justiça sem a força é impotente; a força sem a justiça é tirânica”. É preciso juntar a justiça e a força; para consegui-lo é preciso fazer com que o que é justo seja forte e o que é forte seja justo.

Recupera-se o espírito público, seja na administração, seja na vida política não apenas combatendo abusos e desvios, nem apelando para a boa vontade dos sujeitos, mas adotando estruturas e instituições adequadas. Para isso é necessário tomar medidas objetivas de descentralização do poder, de informação e transparência, de participação nos diversos níveis, de promoção das instituições da sociedade civil – como associações profissionais, sindicais, escolas, organizações não governamentais, Igreja, etc. que garantam o exercício da responsabilidade cívica e controle do poder político.

A recuperação da política passa pela formação e pela moralização dos políticos. Se existe hoje um descrédito da atividade política e da administração pública em todos os níveis (federal, estadual e municipal), é que há maus políticos. Eles são os maiores responsáveis pelas imoralidades que acabam por desmoralizar a política. Importa pois, encorajar os políticos bem intencionados para que atuem como fermento de uma nova prática política – ou seja a Democracia – Que sejam verdadeiros homens de Estado compenetrados de sua alta vocação ética, magnânimos e não omissos ou “coniventes” com os “negociantes” do poder, enredados em jogadas pessoais e mesquinhas. Ainda é tempo de recuperarmos a justiça,

a transparência, a verdade e o senso de serviço. Assim, a razão de ser do estado é usar do poder que emana do povo para servir o próprio povo. É sua obrigação desenvolver um modelo sócio-econômico, capaz de erradicar a miséria e promover efetivamente o bem-comum. Caso contrário, a própria democracia está em risco. Portanto a Democracia exige um procedimento ético dos cidadãos. A ordem democrática está nas mãos dos cidadãos. Se os valores éticos não são cultuados pela cidadania, então não há democracia que se sustente.

Por alguma parte tem de se começar; e parece já haver tímidos sintomas de uma reversão – uma preocupação maior pela ética; pelo menos a julgar por numerosos seminários dedicados a este tema – coisa que antes não se via. Já um raio de esperança – o discurso ético pelo menos já se faz presença.

As dificuldades hodiernas não nos devem fazer esquecer que a História tem sentido e que todo o tempo foi dado ao homem para a sua verdadeira realização – que é a efetivação cada vez mais plena de sua liberdade e não esqueçamos a célebre frase de Hegel: “a história caminha para o melhor”. A vida comum tem como base a justiça, mas com termo e inspiração a igualdade.

A Democracia é um alvo perseguido pela razão política ao longo da história das sociedades ocidentais, e vai delineando-se progressivamente, recolhendo as lições que A. Toqueville denominou “o duro aprendizado da liberdade”. De um lado a Democracia é um Estado ideal – supõe uma comunidade muito restrita, em que o povo pode ser reunido para decidir suas próprias questões; cidadãos perfeitamente virtuosos, preferindo constantemente o bem-comum a seu interesse particular. Trata-se, nesses moldes, de um sistema dificilmente aplicável aos grandes Estados Modernos.

Lucidez política, consciência cívico-social e perseverança de propósito são requisitos hoje imprescindíveis a cada membro da nossa sociedade, ante o quadro de incertezas e perplexidades que permeia nosso cenário político-econômico.

Claro que não se pode perder de vista, em momento algum o fato de que não há nenhuma explicação única para uma realidade complexa. Porém uma questão bem mais profunda há de ser tocada, se se quer melhorar ou modificar a vida em sociedade, a questão ética. Isso implicaria numa mudança de atitudes, de paradigmas, a fim de que se consiga superar a turbulência do atual momento.

Podemos depois de todas essas reflexões, levantar várias perguntas práticas: você exerce a sua cidadania? O brasileiro é cidadão? Quais são os seus direitos, deveres e garantias? Como exercê-los? Minha pretensão, desde o início, era não ser exaustivo, mas sim analítico e oxalá, questionador.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Documento 42:** as exigências éticas da ordem democrática. Brasília: Edições CNBB, 1989.

Hegel, G.W.F. **Science de la logique, logique de l'Essence.** Paris: Aubier Editions Montaigne, 1972. Tomo II.

Hegel, G. W. F. **Ciencia de la Lógica.** Tradução. Augusta y Rodolfo Mondolfo. Argentina: Ediciones Solar, 1968.

MENESES, P. Democracia e Ética. **Síntese: Revista de Filosofia**, n. 48, p. 85-94, 1990.

SOARES, M.C. **O Filósofo e o Político**. São Paulo: Loyola, 1998.

VAZ, HCLima. Democracia e dignidade humana. **Síntese: Revista de Filosofia**, v. 15, n. 44, p.11-25, São Paulo, 1988.

VAZ, HC Lima. **Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura**. São Paulo: Loyola, 1993.

WEIL, Eric. **Filosofia Política**. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1984.

WEIL, Eric. **Logique de la Philosophie**. Paris: Vrin, 1985.

WEIL, Eric. **Philosophie Politique**. Paris: Vrin, 1984.



CAPÍTULO 7

UMA CRÍTICA A CRÍTICA: ERIC WEIL E O ESTADO HEGELIANO

DANIEL BENEVIDES SOARES ¹

1 INTRODUÇÃO

Para o pensamento weiliano, Hegel é um autor caro. Na sua *Lógica da filosofia*², o absoluto é a categoria³

1 Doutor em Filosofia (UFC) com pós-doutorado pelo Programa de Pesquisador Voluntário (UFC). Professor na Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). E-mail: benevides.soares@gmail.com

2 A obra *Lógica da filosofia* apresenta um conjunto de possibilidades de discursos filosóficos, o *logos* do discurso filosófico na sua historicidade. Esse conjunto compõe uma lógica da filosofia. A lógica da filosofia trata da compreensão que os seres humanos têm da sua forma de viver no mundo. A compreensão dessas várias formas de compreensão forma a lógica da filosofia weiliana. Ou seja, a lógica da filosofia compreende compreendendo os próprios pressupostos. A ordem lógica das categorias apresentada na *opus magnum* weiliana não é a ordem imanente do autodesenvolvimento da razão, como em Hegel, mas a ordem das possibilidades da liberdade que, recusando um conteúdo tornado antigo por sua recusa, se dá um novo conteúdo. Finalmente, como é na lógica da filosofia que todas as atitudes e categorias são compreendidas, no sistema weiliano, ela é a filosofia primeira Cf. a esse respeito Perine, 1987, p. 138-139 e 2006, p. 316, 318-320; Quillien, 1970, p. 405; Kirscher, 1992, p. 49-50; Weil, 2012, p. 110-127.

3 Na lógica da filosofia weiliana existem duas possibilidades: uma possibilidade concreta e uma possibilidade formal. A atitude é a possibilidade concreta, o modo de viver e existir que é natural para um ser humano. As atitudes são as diferentes formas que os homens adotam para negar aquilo que para eles é o outro e que não devem ser confundidas confundida com a descrição de um tipo de comportamento psicológico, sociológico, histórico, etc. Quando essa possibilidade busca ser compreendida no que tem de essencial e é expressa em um discurso, ela se torna uma categoria. O esquema de sucessão das categorias é necessário apenas para a lógica da filosofia, pois a realidade não necessariamente segue o esquema de sucessão das categorias. É uma ruptura livre que faz a passagem de

cuja lógica encontra uma ilustração no pensamento hegeliano. A obra *Hegel e o Estado* mostra a lógica inerente à categoria do absoluto⁴ em desenvolvimento com o direito e as instituições políticas, permitindo o

uma atitude para outra, assim, para se chegar a uma determinada atitude não necessariamente é preciso passar pela atitude anterior conforme descrito na lógica. Do ponto de vista da categoria que é ultrapassada, essa passagem é violenta. Sob a perspectiva da nova atitude, entretanto, a recusa se mostrará como justificável. Uma categoria é um tipo ideal de discurso. Já uma retomada expressa a passagem de uma categoria a outra tanto na sua circularidade quanto na sua linearidade, enquanto fenômeno histórico como a apropriação de uma linguagem antiga, de uma categoria já ultrapassada, pela nova atitude que lhe sucede. Retomadas são elementos comuns e imprescindíveis para compreender os pensamentos dos filósofos da tradição com a lógica weiliana. São 18 as categorias que compõem a lógica weiliana: verdade, não sentido, verdadeiro e falso, certeza, discussão, objeto, eu, Deus, condição, consciência, inteligência, personalidade, Absoluto, obra, finito, ação, sentido e sabedoria. Importa ainda ressaltar que as 18 categorias weilianas não são categorias metafísicas. As categorias metafísicas são os conceitos fundamentais determinando as questões segundo as quais deve-se considerar, analisar ou questionar aquilo que se quer saber no que é. Essas categorias são formas de compreensão presentes como essencial nas categorias weilianas, são compreensão do essencial de uma atitude. A compreensão dessa compreensão enquanto discurso presente na lógica da filosofia é uma categoria weiliana. Cf. a esse respeito Perine, 1987, p. 135-145 e 2006, p. 318; Canivez, 1999, p. 20-36; Quillien, 1970, p. 414; Kirscher, 1989, p. 163; Kirscher, 1999, p. 151- 152;

4 Evidentemente, há distinções entre os pensamentos hegeliano e weiliano. Essas diferenças permitem antever que a categoria do absoluto não é a própria *Lógica da Filosofia*. Para Weil, a sucessão das categorias filosóficas é aquela das rupturas descontínuas, a categoria anterior sendo a condição da categoria posterior, cada categoria nova refutando a anterior pela afirmação de um novo sentido. Para o absoluto, o sentido é o próprio absoluto, e para a lógica da filosofia, o absoluto não é a totalidade do sentido, mas um sentido determinado que não se compreende como tal e que confunde o sentido como um todo com o próprio absoluto. O sentido está presente em toda a *Lógica da Filosofia*, sendo irreduzível a uma só categoria (Kirscher, 1970, p. 377 - 378). Para uma apresentação detalhada da categoria do absoluto cf. Weil, 2012, p. 449 – 486. Para uma apresentação das proximidades e distâncias que podem ser traçadas nas relações Weil-Hegel, cf. Perine, 2006, p. 321 – 324.

tratamento da liberdade e do reconhecimento (Canivez, 1999, p. 55). Assim, na sua obra *Hegel e o Estado*, Weil não propõe uma exegese da *Filosofia do direito* de Hegel ou mesmo da sua concepção de Estado. Seu alvo é a crítica do período. Seu objetivo, portanto, é passar sob o crivo a crítica segundo a qual Hegel seria um *apologista do Estado prussiano* (2011 A, p. 7). Weil não pretende, com o seu *Hegel e o Estado*, realizar um comentário do texto, mas sim focar na sua problemática (2003, p. 243-244). O argumento que defenderá é que Hegel analisa corretamente o Estado do seu tempo. A análise hegeliana fornece um dos fundamentos do Estado moderno, portanto, do nosso tempo também, embora a filosofia política weiliana não seja apenas uma mera repetição da hegeliana⁵ (Kirscher, 1992, p. 97-98). Nesse momento convém trazer à tona pela primeira vez as palavras de Labarrière. Labarrière considera que o presente não se resume ao que é assim acessível fenomenalmente; do presente faz parte a complexa potencialidade de futuro que a situação encerra (1992, p. 18); o presente, portanto, está prenhe de futuro. “Filósofo, justamente, é aquele que não se deixa obnubilar pela aparência, mas situa sempre de novo uma fase do tempo na totalidade, próxima ou longínqua, que ela testemunha e ajuda a plasmar” (Labarrière, 1992, p. 18). Dito isso, passemos a seguir a exposição weiliana.

2 O ENFRENTAMENTO DA CRÍTICA: O AUTOR

Na abertura do seu texto, Weil apresenta um resumo do estado da questão: “Apesar de toda uma série de bons livros aparecidos ao longo dos últimos trinta anos, tanto na Alemanha como na França, Hegel é de todos os grandes filósofos o menos conhecido, ou, ao

5 Para um vislumbre da teoria weiliana do Estado remetemos o leitor a Weil, 2011 B, p. 159-272.

menos, o mais mal conhecido” (Weil, 2011 A, p. 13). O que significa esse conhecimento defeituoso de Hegel? Significa sua cristalização em um retrato: o *profeta do estatismo*⁶ (Weil, 2011 A, p. 9-13).

Se na França essa é a visão difundida de Hegel, na Alemanha não é fundamentalmente diferente, de acordo com Weil, que recorda o testemunho do historiador Friedrich C:

Pensadores conservadores, liberais e radicais, históricos e doutrinários, nacionais e cosmopolitas podiam recorrer à escola desse sistema... Ele (i.e., Hegel) ocupa o primeiro lugar entre os grandes pensadores do século XIX que difundiram em geral o senso do Estado (*Staatsgesinnung*), a convicção da necessidade, da grandeza e da dignidade moral do Estado (Labarrière *apud* Weil, 2011 A, p. 16-17, nota 5).

Uma notável exceção é um artigo publicado em 1870. O editor do jornal que o publica acha por bem acrescentar uma nota para lembrar que Hegel é

⁶ Kervegan também endossa essa análise weiliana de uma imagem caricatural atribuída, no que diz respeito à filosofia política, não apenas de Hegel, mas do idealismo alemão de modo geral, incluindo Ficht e Kant. Conferir a esse respeito Kervegan, 2007, p. 109-130. Outra crítica comumente atribuída a Hegel é a de defensor, em conjunto com Maquiavel e Mazarin, do “político pelo político” (Laumonier, 2013, p. 18-19). Segundo Caillois (1977, p. 4), o tema essencial da filosofia política weiliana é o entrecruzamento de violência e liberdade razoável na condição humana, ou seja, a relação do indivíduo com a racionalidade da sociedade e o aspecto histórico, vivido e razoável do Estado. A partir dessa definição de Caillois se torna mais clara a distância que existe entre o estado hegeliano e qualquer Estado autoritário, o que, segundo Perine, se caracteriza como um difuso preconceito (1984, p. 41-42). Para as críticas de Hegel como “filósofo da Restauração”, de “totalitarismo” e de idealismo, ver VAZ, 1980, p. 23 e 27-28. A respeito das críticas a Hegel como apologista do Estado prussiano, cf. Weil, 2003, p. 244-245 e 249. As críticas aos §§261-313 da *Filosofia do direito* de Hegel por Marx estão em: 2013, p. 33-147.

conhecido “como aquele que descobriu e glorificou a ideia ‘real prussiana’ de Estado” (Weil, 2011 A, p. 17). Após a publicação com essa nota, o autor do artigo escreve uma carta a um amigo, compartilhando sua impressão do editor, carta cujo trecho reproduzimos a seguir:

Esse animal se permite imprimir notas de rodapé a meu artigo sem nenhuma indicação de autor, notas que são puras inépcias. Eu já havia protestado, mas no presente a estupidez corre tão espessa, que isso não pode mais continuar... [...] esse ignorante teve o atrevimento de querer liquidar um sujeito como Hegel com a palavra ‘prussiano’... Estou farto disso... É preferível não ser impresso a ser apresentado... como um asno” (Weil, 2011 A, p. 18).

Seu interlocutor responde que o editor repetiu apenas “velhas asneiras”. O autor da carta e do artigo é Engels e a resposta é de Marx⁷ (Weil, 2011 A, p. 18-19).

Mas o que teria causado essa verdadeira cadeia de detrações da *Filosofia do direito* e, conseqüentemente, essa caricatura do seu autor? Weil elenca alguns elementos contidos no texto hegeliano, tais como a superioridade do Estado sobre a sociedade⁸, a superioridade da vida política sobre a vida moral e a lista segue. A suprema blasfêmia hegeliana seria, então, ousar advogar pela existência de uma racionalidade no mundo moral no Estado (2011 A, p. 29-30). Weil sintetiza a fórmula da

7 Weil considera que era possível supor um conhecimento do público a respeito de Hegel em 1843 - 1844, por exemplo – quando da publicação do texto de Marx contendo a *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, o que não existe quando ele publica sua obra *Hegel e o Estado* (1950) (2011 A, p. 130-131).

8 “No sentido que será especificamente hegeliano, a ‘sociedade civil’ refere-se à esfera do trabalho e da satisfação das necessidades, tal como se formara na emergência da sociedade industrial no século XVIII” (Vaz, 1980, p. 23).

seguinte maneira: “Assim como há ciência da natureza, assim também há ciência do Estado, e a razão não está mais oculta nas produções da consciência humana que nos fenômenos naturais⁹” (2011 A, p. 32). Seria isso motivo suficiente para as críticas?

3 O ENFRENTAMENTO DA CRÍTICA: A OBRA

Para Weil a confusão se dá em grande parte por não se penetrar no texto hegeliano a ponto de distinguir uma teoria do Estado enquanto *investigação* do Estado de um *desejo* do Estado. A investigação é uma procura

9 Rawls (2003, p. 1-3) concebe quatro funções para a filosofia política. Após apresentar as duas primeiras – *função prática* de evocar questões controversas e tentar alguma base para um acordo filosófico e moral e uma *função de orientação* que permite distinguir metas e aspirações individuais, familiares e associativas daquela que pode-se ter enquanto um povo que pensa o conjunto das suas instituições sociais –, chega à terceira. “Uma terceira função, destacada por Hegel em *Filosofia do direito* (1821), é a da reconciliação: a filosofia política pode tentar acalmar a raiva e a frustração contra a sociedade e sua história mostrando-nos como suas instituições, quando propriamente entendidas de um ponto de vista filosófico, são racionais, e se desenvolvem ao longo do tempo da maneira como o fizeram para atingir sua forma racional atual” (Rawls, 2003, p. 4). De acordo com Rawls, a sociedade política democrática não pode ser olhada nem como uma comunidade e nem como uma associação. Ao introduzir o conceito de *pluralismo razoável*, Rawls argumenta que as profundas e irreconciliáveis diferenças religiosas, filosóficas – as chamadas doutrinas abrangentes – tornam impossível considerar toda a sociedade democrática política como uma comunidade. Tampouco é possível considerar essa sociedade uma associação, pois a entrada nela não é voluntária, seus membros apenas estando situados nessa sociedade política em um determinado momento histórico. Assim, a função de reconciliação permite dirigir um olhar racional à forma atual das instituições políticas, tomando-as como um sistema equitativo de cooperação social entre cidadãos livres e iguais cuja continuidade se dá entre as gerações, procurando princípios de justiça adequados à essa concepção de sociedade (2003, p. 4-5). Rawls, entretanto, pondera que a função de reconciliação pode ser ideológica no sentido empregado por Marx: o de uma defesa de um *status quo* injusto e indigno para o ser humano (2003, p. 5, nota 4).

teórica do que é real. Eis a ciência do Estado: uma teoria do Estado que é, da razão realizada no ser humano por ela mesma e para ela mesma, não de um Estado idealizado e sonhado, mas que é na razão (2011 A, p. 33). Devemos nos entender a respeito do momento em que Weil afirma que a teoria do Estado hegeliana não é a teoria de um Estado ideal e sonhado. O conhecimento do Estado tal como ele é compreende sim uma ideia de Estado. Mas essa ideia¹⁰ difere da ideia platônica por ser histórica, não ser dada fora do devir. O conhecimento dessa ideia se ocupa de sentimentos, desejos e opiniões apenas na medida em que conduzem à ação e formam uma realidade que, ao fim do seu processo de formação, é compreendida pela filosofia. Segundo Weil, isso é bem diferente de considerar que qualquer Estado, simplesmente por ser Estado, é perfeito e tem razão em tudo o que faz. Embora cada Estado desenvolvido no tempo contenha seus momentos essenciais, isso não significa que os Estados particulares sejam essa ideia de Estado. Assim como mesmo em cada ser humano que tenha defeitos há a vida, o *positivo*, a ideia de Estado trata desse positivo, não dos defeitos ou do Estado particular qualquer que seja (Weil, 2011 A, p. 33-35).

O Estado empírico pode ser imperfeito, e nem tudo é sempre o melhor no melhor dos mundos; o direito positivo pode ser não razoável, o Estado concreto pode ser ultrapassado pela história. Permanece a verdade simples de que não se pode dizer nada de válido antes de saber de que se fala, de que se não pode julgar os *Estados* sem saber o que é o *Estado* (Weil, 2011 A, p. 37).

Weil aponta que a crítica feita a Hegel amiúde invoca dois pontos: a) direito e moral não lhe inspirariam

10 Essa ideia exerce papel *normativo* por possibilitar o ensejo para avaliar o existente; ela não é um modelo supratemporal ou atemporal (Weil, 2011 A, p. 34, nota 12).

importância, pois ele os toma inicialmente como *abstratos* e b) os dois apenas se realizam e adquirem sentido concreto no Estado. Para Weil, essa crítica se baseia no erro terminológico que identifica *abstrato* com *falso* ou *prescindível*, quando na verdade o abstrato é indispensável, ainda que incompleto, o desenvolvimento posterior guardando, ab-rogando o abstrato, para lhe dar uma “função positiva no todo organizado da razão” (2011 A, p. 51). Some-se a isso que a liberdade não pode “ser real senão num mundo da razão, num mundo já (ou seja, historicamente), organizado, na família, na sociedade, no Estado¹¹” (Weil, 2011 A, p. 52).

Weil restringe sua discussão à teoria do Estado hegeliana, não à sociedade. À primeira, corresponde o que o autor chama “Estado da liberdade e da razão”, já a segunda é denominada Estado da necessidade e do entendimento, que cria “a primeira organização conscientemente desenvolvida”, composta de sistema judiciário, polícia e corporações (2011 A, p. 53). O Estado, ou melhor, a ideia de Estado hegeliana alvo de crítica, é o Estado da liberdade e da razão¹². “Pode haver – já vimos – Estados tirânicos, Estado injustos, Estados que não atingiram a etapa que é a do espírito de sua

11 O desenvolvimento das formas concretas da vida moral que chegam até a sociedade é sintetizada por Weil (2011 A) nas páginas 52 a 53.

12 Na interpretação proposta por Weil o essencial da *Filosofia do direito* hegeliana está contido nos §§257 e 258 (2011 A, p. 53 – 55). O texto dos §§ afirma o seguinte, começando pelo 257: “O Estado é a realidade em acto da Ideia moral objectiva, o espírito como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se conhece e se pensa, e realiza o que sabe e porque sabe. No costume tem o Estado a sua existência imediata, na consciência de si, no saber e na actividade do indivíduo, tem a sua existência mediata, enquanto o indivíduo obtém a sua liberdade substancial ligando-se ao Estado como à sua essência, como ao fim e ao produto da sua actividade” (Hegel, 1986, p. 200 – 201. No §, lê-se: “O estado, como realidade em acto da vontade substancial, realidade que esta adquire na consciência particular de si

época, e veremos como esses Estados serão arrastados ao tribunal da história, para nele ser condenados” (Weil, 2011 A, p. 59). É nesse horizonte que deve ser compreendido, segundo Weil, o tratamento da religião no Estado bem como a afirmação da divindade do Estado contida na *nota* ao §257¹³ (Hegel, 1986, p. 201).

Weil procura assim acertar contas com os críticos do *estatismo* hegeliano. Eles deveriam perceber, prossegue o pensador, o significado da razão no Estado. A razão no Estado, para Weil, é a unidade da liberdade objetiva, ou seja, da vontade substancial e universal e da liberdade enquanto saber do indivíduo e vontade que persegue fins particulares. O Estado hegeliano, assim, se opõe ao Estado erigido sobre “uma teoria legitimista e absolutista, fundada e fundando o conceito de Estado sobre o conceito de poder” (Weil, 2011 A, p. 60). Essa noção de poder discutida por Weil pode ser identificada com arbitrariedade, não devendo ser entendida com poder político estrito¹⁴. Seria uma das

universalizada, é o racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio absoluto, imóvel, nele a liberdade obtém o seu valor supremo, e assim este último fim possui um direito soberano perante os indivíduos que em serem membros do Estado têm o seu mais elevado dever” (Hegel, 1986, p. 2001). Para uma tradução diferente dos §§, bem como uma discussão deles segundo a interpretação weiliana, remetemos a Perine, 1984, p. 42-47.

13 “Declarando que o Estado é divino Hegel quer dizer, em última análise, que ele é um dos momentos imanentes do Absoluto, um momento que, porém, ainda que muito elevado, não concentra em si todo o Absoluto e nem mesmo é o seu momento supremo. O que é divino, segundo Hegel, não é simplesmente o Estado tal como ele existe de fato, com todos os seus defeitos, mas é aquilo que nele revela os traços da essência ideal do Estado: o que se deve considerar no Estado é a idéia, este “Deus efetivo”, isto é: que dá a si mesmo a sua realidade” (Perine, 1986, p. 45).

14 Nesse momento, é importante trazer à discussão a diferença que Han estabelece entre poder e violência no pensamento hegeliano: “A violência é algo apenas externo ao objeto e o invade e destrói. O poder,

muitas formas que a violência pode assumir: a violência política. “A essência do Estado é a lei, não a lei do mais forte, a lei do capricho, a lei da ‘generosidade natural’, mas a lei da razão em que todo ser racional pode reconhecer sua própria vontade racional” (Weil, 2011 A, p. 61). Consoante com esse princípio, “a liberdade do indivíduo que se recusa a reconhecer o universal e a objetividade, na medida em que ele quer manter-se em sua individualidade enquanto ela não é senão subjetiva, não é nada mais que o arbitrário” (Weil, 2011 A, p. 63). É nesse sentido que se compreende que o Estado, contra essa arbitrariedade, é considerado encarnação da razão (Weil, 2011 A, p. 63).

Que é pois concretamente o Estado de Hegel?

Eis: este Estado é uma monarquia, mais precisamente uma monarquia constitucional, fortemente centralizada em sua administração, largamente descentralizada no que concerne aos interesses econômicos, com um corpo de funcionários profissionais, sem religião de Estado, absolutamente soberana tanto no interior quanto no exterior. Em suma, é o Estado moderno tal como existe ainda hoje em dia todas as partes, com uma exceção apenas, na verdade importante aos olhos de Hegel: o princípio monárquico¹⁵ (Weil, 2011 A, p. 66).

ao contrário, essa é a tese fundamental de Hegel, não destrói. Opera, ao contrário, unindo. O poder *pode* se associar com a violência, mas não *consiste* nela” (2022, p. 81). A esse respeito, conferir também Han, 2022, p. 8-9, 84-85, 88-91, p. 131-137).

15 O poder monárquico não é eletivo, assegurando, pela sucessão hereditária, uma continuidade quase biológica ao Estado. É o elemento decisivo encarnado não em uma individualidade em geral, mas em um indivíduo; é a personalidade do Estado, sua certeza de si. Sobre o poder do príncipe cf. Hegel, 1986, p. 233-251. Segundo Bobbio, Hegel assume a tripartição das formas de governo herdada de Montesquieu fazendo delas três momentos fundamentais do desenvolvimento histórico, o despotismo como forma de governo do mundo oriental, a república do mundo romano e a monarquia do mundo moderno (2017, p. 16).

Avançando na sua exposição, Weil localiza o caráter propriamente moderno do Estado hegeliano no que se segue. A razão e a organização não se apresentam aos seus cidadãos como estranhas, de modo que estes, sem abandonar seus interesses concretos, reconhecem o universal objetivo: o Estado moderno não é uma organização que *inclua* os cidadãos, ele é a *sua* organização (2011 A, p. 69-70). Isso porque ele se dá seguindo o conceito de *satisfação*. A satisfação constitui o motor da história, seu termo sendo atingido quando “quando cada indivíduo for *reconhecido* como valor absoluto por qualquer outro indivíduo e por todos os indivíduos” (Weil, 2011 A, p. 70), ou seja, não é possível ignorar a necessidade de encontrar uma satisfação *no* reconhecimento de todos e de cada um, de encontrar uma satisfação *pelo* reconhecimento. Como essa exigência permanece, segundo Weil, para o Estado moderno, reconhecimento e satisfação são conceitos que podem servir como uma chave de leitura para a interpretação do pensamento político hegeliano (2011 A, p. 128, nota 6).

O Estado, então é unidade da organização racional. Para que essa organização aconteça é necessário um poder que determine o universal (poder legislativo), um poder que aplique as leis, subsuma o caso particular sob a regra universal (poder administrativo e “enfim; a autoridade que formula a vontade empírica, que, após deliberação, após a discussão, após o conflito de interesses e de doutrinas, diga seu *fiat*: o poder decisório, o soberano, o príncipe” (Weil, 2011 A, p. 70-71). Talvez seja a presença deste último elemento, cogita Weil, que mais prejudicou a imagem de Hegel ao longo do tempo, de tal modo que ela se converteu

em caricatura perante a crítica¹⁶. Para Weil, portanto, é necessário chegar a um entendimento sobre o papel que cabe ao príncipe nessa organização estatal hegeliana para lançar luzes sobre o alcance e correção da crítica.

Nesse momento, cabe recorrer a Labarrière, para quem, sobre a questão intempestiva da origem do poder, cabe menos achar uma resposta sobre seus fundamentos, mas sim compreender que o poder se dá num equilíbrio em tensão entre momentos da singularidade, da particularidade e da universalidade, momentos que correspondem respectivamente ao príncipe, aos corpos intermediários e ao povo. Cada um dentre eles só têm legitimidade com relação à ideia política se traz em si os outros, segundo uma exigência interna de regulação (1992, p. 22). Após trazer a palavra de Labarrière, cabe devolvê-la a Weil na sua consideração a respeito do poder do príncipe.

Por exprimir a soberania de forma concreta, o príncipe não pode tornar-se tal a não ser que seja pelas leis desse mundo, o que significa que ele será real enquanto indivíduo humano. Além disso, como todos os poderes do Estado, representa o universal, mas, também como os demais, enquanto momento distinto, enquanto função essencial, sim, mas que não deve ser compreendida como independente ou essencialmente oposta às outras. O príncipe que decidisse ao arrepio dos outros poderes com sua vontade particular tendo o lugar da lei marcaria a passagem para o despotismo (Weil, 2011 A, p. 71).

16 “Já dissemos que o retrato tradicional de Hegel como pensador político não corresponde à realidade: não é preciso agora ir mais longe e dizer que esse retrato curiosamente tem pouca semelhança com o original, menos ainda que uma dessas caricaturas que deixam reconhecê-lo sob traços deformados, mas que, menos acentuados, mais orgânicos, se encontram na face viva?” (Weil, 2011 A, p. 65).

“Pois o que é o príncipe? O indivíduo que decide¹⁷. Como decide ele? Certamente não enquanto vontade particular, determinando-se por um interesse particular, nem, menos ainda, de forma arbitrária. Se o fizesse, não seria um príncipe, mas um tirano” (Weil, 2011 A, p. 71). A esse príncipe cabe uma ponta de decisão formal, que deve ser tal que não é a particularidade do caráter que importa (Weil, 2011 A, p. 73). A verdadeira autoridade no Estado não se encontra na mão do príncipe, mas no funcionalismo profissional, formando o segundo dos poderes, entre o poder soberano e o poder legislativo, um funcionalismo “qualificado por sua formação (garantida por exames de Estado), por seus conhecimentos, por sua experiência nos negócios de Estado”, “recrutado sem distinção de proveniência, de fortuna, de condição social” (Weil, 2011 A, p. 76); é o modelo de funcionalismo administrativo profissional, técnico e com estabilidade¹⁸.

17 “Mas em que consiste o papel do príncipe hegeliano na prática? Certamente, ele é soberano: é ele que decide em última instância, que indulta os criminosos, que é o chefe do exército, que declara a guerra, que assina as leis, que resolve as divergências entre seus conselheiros, que ele nomeia livremente. Mas seria preciso afastar tudo o que Hegel disse do Estado para crer que esses poderes extremamente estendidos possam ser empregados sem o consentimento e contra o interesse da nação; antes, eles não podem ser empregados senão em vista do que a nação compreende como seu interesse. Não é o príncipe que apresenta os problemas, não é o príncipe que elabora as soluções possíveis, nem sequer é ele que escolhe efetivamente entre as soluções, porque para essa (sic) é necessário ainda o parecer de seus conselheiros” (Weil, 2011 A, p. 72).

18 É importante ressaltar que o § que trata da necessidade de exames objetivos para os membros do Governo, o 291, pertença ao escopo da seção que trata da *Constituição interna para si* – a soberania interior – na alínea que descreve o poder do príncipe. No §291 podemos ler o que segue: “Entre o Governo e os indivíduos não existe uma ligação natural imediata. Não é pela personalidade natural e pelo nascimento que os indivíduos estão destinados às funções governamentais. Para que o estejam, intervém o elemento objectivo representado pelo exame e pela prova da sua aptidão. Tais provas asseguram ao Estado o satisfatório preenchimento das suas funções e garantem a cada cidadão a possibilidade de pertencer à classe universal” (Hegel, 1986, p. 247).

Assim, no Estado hegeliano, “o cidadão trabalha e organiza seu trabalho, o funcionário administra o conjunto da sociedade em sua unidade. Para que este possa administrar efetivamente, é preciso, de um lado, que aquele veja na administração o defensor de seus interesses, e, de outro, é preciso que a administração seja informada sobre a natureza desses interesses; o essencial é, pois, que a administração defenda o interesse comum de forma competente, com conhecimento de causa e de posse da formação profissional requerida para isso, a fim de que o cidadão possa trabalhar em paz” (Weil, 2011 A, p. 80). Segundo Weil, a análise hegeliana do Estado se mostra correta por descrever adequadamente o Estado de sua época e da nossa¹⁹: não há Estado moderno de importância no cenário internacional que não tenha no seu centro uma administração que defende os interesses estatais, treinada e profissional, não importa a forma do

19 Nesse sentido, podemos trazer à discussão, para lhe lançar luzes, as palavras de Labarrière: “A história da interpretação do livro de Hegel que acabamos de citar é sintomática. Em geral pretendeu-se ver nele uma tentativa de apresentar um modelo constitucional tão bem elaborado na sua perfeição racional, que deveria se impor a todos, no correr dos tempos, e reger, até mesmo em seus pormenores, o jogo político. Isso está em contradição com as regras evocadas acima, que são obrigadas a se ater a uma interpretação da época, com as limitações que ela comporta. Quer isso dizer que ali não se deve buscar mais do que uma reflexão tão estritamente limitada por esse tempo, que ela não teria nenhuma incidência possível sobre outra figura, ou então, que se deve buscar ali princípios tão gerais que correriam o risco da ineficácia ou mesmo simplesmente o da impertinência? É evidente que, procurando estabelecer os cânones de um governo razoável no contexto do seu tempo, Hegel devia propor, na sua coerência própria, uma Constituição particular; e ele não ignorava que numerosos traços considerados por ele não seriam transportáveis, tais quais, a uma outra figura histórica. E contudo, ele teve a ambição de fornecer à reflexão elementos de algum modo “universais”, aos quais seria possível referir-se mesmo quando as exigências tivessem mudado de aspecto” (1992, p. 21).

Estado – se “democrática” ou “ditatorial” –, pois o que está em quadro é sua eficiência (Weil, 2011 A, p. 82 – 84).

Há Estados que realizam a forma estatal do modo mais perfeito do momento, a ponta de lança do progresso da liberdade, o que não significa que uma nova forma não possa surgir como portadora de uma nova ideia, servindo de corpo para o Espírito (Weil, 2011 A, p. 94 – 95). Weil sintetiza a forma do Estado hegeliano – forma esta que se desenvolve nos corpos que adota – na seguinte fórmula: “o Estado hegeliano é concebido de forma a proporcionar satisfação a *todos* os indivíduos racionais; se houvesse um grupo que estivesse *essencialmente* insatisfeito, isso seria de preocupar o Estado; o Estado hegeliano não admite partidos, grupos que estejam em luta por questões vitais” (Weil, 2011 A, p. 103-104). Devemos nos entender a respeito da última sentença da fórmula weiliana. O Estado hegeliano admite sim oposição, divergência. Contudo, é preciso distinguir oposição *superficial* de oposição *substancial*.

A primeira, embora possa vir a ser perigosa, se dá como oposição ao governo. Já a segunda é letal para o próprio Estado. Ocorre quando há indivíduos que não aceitam o reconhecimento e a satisfação razoável e negam o Estado e trabalham ativamente para a destruição de sua ideia e realização razoáveis, em que labore o reconhecimento entre os cidadãos. Em casos de oposição substancial, o Estado começa a perecer (Weil, 2011 A, p. 104).

Finalmente, como o Estado dado historicamente é o conteúdo de uma forma, ao se anunciarem, as novas formas deixam antever que o Espírito prossegue com seu laborioso trabalho, com o que é novo substituindo os momentos que, até então, encarnavam as formas

particulares do Espírito mais bem acabadas²⁰. Assim, Weil considera que ao mesmo tempo em que justifica o Estado prussiano, Hegel o condena, pois a cada instante o Espírito prepara um novo passo, dado sobre a sua forma que ao ser anunciada já envelheceu (2011 A, p. 121).

REFERÊNCIAS

BOBBIO, N. **A teoria das formas de governo na história do pensamento político**. Tradução Luiz Sérgio Henriques. São Paulo: EDIPRO, 2017.

CAILLOIS, R. Politique et violence chez Eric Weil. **Revue de l'enseignement de philosophie**, 28^e année, n^o 5, p. 1 – 10. Paris, 1977.

CANIVEZ, P. *Weil*. Paris: **Société d'édition les Belles Lettres**, 1999.

HAN, B. C. **Hegel e o poder**: um ensaio sobre a amabilidade. Tradução de Gabriel S. Philipson. Petrópolis: Vozes, 2022.

Hegel, G.W. **Princípios da filosofia do direito**. Lisboa: Guimarães Editores, 1986.

KERVEGAN, J. F. O Estado de direito no idealismo alemão: Kant, Fichte, Hegel. **Doispontos**, Curitiba, São Carlos, vol. 4, n. 1, p. 107-135, abril, 2007.

20 “Nesta marcha do espírito, os Estados, os povos e os indivíduos erguem-se singularmente no seu definido princípio particular que se exprime na constituição de cada qual e se realiza no desenvolvimento da sua situação histórica; têm eles a consciência deste princípio, no interesse por ele estão absorvidos, mas são ao mesmo tempo instrumentos inconscientes e momentos daquela actividade interior em que desaparecem as formas particulares e o espírito em si e para si se prepara para o trânsito ao grau imediatamente superior” (Hegel, 1986, p. 281).

KIRSCHER, G. **Eric Weil ou la raison de la philosophie**. Paris: Presses Universitaires du Septentrion, 1999.

KIRSCHER, G. **Figures de la violence et de la modernité**: Essais sur la philosophie d'Eric Weil. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1992.

KIRSCHER, G. **La philosophie d'Eric Weil**. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.

KIRSCHER, G. **Absolu et sens**. Archives de Philosophie, n° 33, p. 373 – 400. Paris: Beauchesne, 1970.

LABARRIÈRE, P. J. O filósofo na cidade “não melhor que teu tempo, mas teu tempo do melhor modo”. Trad. Marcelo Perine. **Síntese Nova Fase**, v. 19, n. 56, 1992, p. 15-24.

LAUMONIER, B. Apresentação. Em: MAZARIN, Cardeal. **Breviário dos políticos**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2013.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2013.

PERINE, M. Eric Weil entre Hegel e Kant e além deles. **Síntese**: Revista de Filosofia. São Paulo, v. 33, n. 107, 2006, p. 315-326.

PERINE, M. **Filosofia e violência**: sentido e intenção da filosofia de Éric Weil. São Paulo: Loyola, 1987.

PERINE, M. A essência do estado nos §§257 e 258 da Filosofia do Direito de Hegel. **Síntese**, v. 11, n. 30, 1984, p. 41-49.

QUILLIEN, J. Discours et langage ou ‘Logique de la philosophie’. **Archives de Philosophie**, n° 33, p. 401 – 438. Paris: Beauchesne, 1970.

RAWLS, J. **Justiça como equidade: uma reformulação.** Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

VAZ, H. C. L. Sociedade civil e Estado em Hegel. **Síntese**, v. 7, n. 19, 1980, p. 21 – 29.

Weil, E. **Lógica da filosofia.** São Paulo: É realizações, 2012.

Weil, E. **Hegel e o Estado:** cinco conferências seguidas de Marx e a Filosofia do Direito. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: É realizações, 2011 A.

Weil, E. **Filosofia política.** São Paulo: Loyola, 2011 B.

Weil, E. **Hegel et l'État. Philosophie et réalité II.** Paris, Beauchesne Éditeur, 2003.



CAPÍTULO 8

HEGEL, MARX E A RELEVÂNCIA DA REALIDADE NA FILOSOFIA DE HERBERT MARCUSE

ALBERTO DIAS GADANHA ¹

PAULO GLAYSON LIMA LOPES ²

1 INTRODUÇÃO

A *Relevância da Realidade*³ é nome dado à conferência proferida por Herbert Marcuse em fins dos anos 1960, no Oregon, Estados Unidos. Apesar de assim intitular sua palestra, não é demais deixar claro logo de início que Marcuse dela se vale para voltar-se ao enfrentamento de uma questão que mobiliza o *métier* dos filósofos em graus vários de entusiasmo e angústia: a relevância da filosofia para a realidade, seu compromisso em intervir sobre o existente, sendo nele admitida como pertinente, ao passo em que também se admita a necessidade da realidade para a filosofia. Essa, sim, a verdadeira questão latente. Marcuse ao reafirmar aí sua filiação ao pensamento de Hegel, não o faz à guisa de comentários à *Fenomenologia do Espírito* ou à *Ciência da Lógica*. Em verdade, sua teoria crítica, de síntese, sempre

1 Doutor em Filosofia (UFPB) e professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Email: albertodias.gadanha@uece.br

2 Mestre em Filosofia (UECE) e professor da Secretaria de Educação do Ceará (SEDUC-CE). Email: pauloglaysonlopes@gmail.com

3 *The Relevance of Reality* foi publicado originalmente pela American Philosophical Association. Cf. *Proceedings and Address of The American Philosophical Association*, vol. XLII, 1969, p.39–50. O texto também consta na seleção feita em 2011 por Douglas Kellner, na qual se baseia este ensaio. Cf. *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation*, New York, 2011, p.172-182 (*Collected Papers of Herbert Marcuse*, vol.5).

se situara para além do mero apêndice dos autores de sua formação: fosse Hegel, Marx ou Freud.

Falar em relevância da filosofia, Marcuse enfatiza em mais de uma oportunidade na conferência, é tratar de assunto evidentemente *pro-domo*, em favor da própria “morada” ou em causa própria. Assunto que dá, portanto, centralidade à pertinência de um ofício.

Paradoxalmente, a nova relevância da realidade, sua capacidade de mudar o mundo, longe de tornar supérfluo e um luxo o esforço teórico e filosófico, exige um esforço teórico renovado e reestruturado. Óbvio e inevitavelmente, esta declaração aparece como uma declaração *pro domo*, e o é; mas a própria casa teórica de alguém não é necessariamente um santuário derivado da realidade, ela pode também ser uma oficina de armas intelectuais oferecidas à realidade.⁴ (Marcuse, 2011a, p. 178).

E tanto Hegel quanto Marx têm aí papel-chave para a reabilitação da atividade filosófica na realidade, bem como da realidade para a atividade filosófica. Por “realidade”, assume-se aqui o universo estabelecido dos fatos, a contingência, o mundo dado, mas também o mundo não dado, a existência por ser conseguida na história, a verdade pendente de efetividade. O peso bruto dessa realidade, portanto, impõe-se – como obstáculo ou possibilitador – à convergência entre consciência e existência. Daí que não se possa ignorá-lo.

Conforme o filósofo berlinense adverte, o ingresso da realidade no pensamento abstrato pode resultar

4 “Paradoxically, the new relevance of reality, its capability of changing the world, far from making the theoretical philosophical effort superfluous and a luxury, demands a renewed and restructured theoretical effort. Obviously and inevitably, this statement appears as, and is, a declaration *pro domo*, but one’s own theoretical house is not necessarily a sanctuary from reality, it may also be a workshop for intellectual weapons offered to reality”.

invalidando todo projeto com vistas à transcendência do contingente:

O fardo da realidade tornou-se muito pesado; seu ingresso no pensamento abstrato, muito amplo para a filosofia como disciplina separada – inclusive em termos da divisão acadêmica do trabalho. Hoje, parece impossível pensar, analisar e definir qualquer coisa sem pensar, analisar e definir a linguagem, o comportamento e as condições da sociedade existente. Este é talvez o racional oculto de uma filosofia que, renunciando a toda transcendência, se apega fielmente à análise da linguagem comum [...] ⁵ (Marcuse, 2011a, p.177).

Este ensaio dará prosseguimento à investigação sobre o modo como Marcuse, em *A Relevância da Realidade*, desenvolveu a questão, imposta pela tensão entre filosofia e história, consciência e existência, teoria e prática. No limite, como lidara com a relação entre a tradição do idealismo e a emergência do materialismo. Além disso, de forma complementar à análise sobre a conferência *The Relevance of Reality*, o artigo faz um cotejamento deste texto com o escrito *Idealism and Positivism*, de fins dos anos 1930, onde Marcuse já identificava elementos críticos inerentes aos sistemas idealistas, que, a seu ver, ainda demandam ser adequadamente aprendidos e ensinados, em face da latente necessidade de convergência entre rigor teórico e ação transformadora, isto é, entre teoria e prática.

5 “The weight of reality has become too heavy, its ingression into abstract thought too large for philosophy as a separate discipline—even in terms of the academic division of labor. Today, it seems impossible to think, to analyze, to define anything without thinking, analyzing, defining the language, the behavior, the conditions of the existing society. This is perhaps the hidden rationale of a philosophy which, renouncing all transcendence, faithfully sticks to the analysis of ordinary language [...]”

2 IDEALISMO CRÍTICO-DIALÉTICO

O materialismo, não há dúvida, é profundamente cioso da incumbência de lidar criticamente com a realidade “concreta”. Entretanto, Marcuse salienta que já no idealismo – ou nos sistemas idealistas, de Platão, de Kant e de Hegel – é possível detectar um elemento crítico inerente, que advém da tendência de enxergar a realidade sob o aspecto da razão e da liberdade. Em anotação de fins dos anos 30, publicada sob o título *Idealism and Positivism*⁶, que em muito antecipa a conferência de 1969 - texto, aliás, também preparado para fins de conferência e que traz discussões que seriam mais densamente desenvolvidas em seu *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social* (1941) - Marcuse ponderava que tal filosofia, precisamente por ser idealista, “não pode aceitar os fenômenos da vida social e individual na forma em que se dão, mas deve submetê-los a padrões racionais a partir da análise das potencialidades subjetivas e objetivas prevaletentes”⁷ (Marcuse, 2011b, p.95). E conclui, a partir da leitura de *Princípios da Filosofia do Direito*, que a famosa proposição de Hegel, segundo a qual o racional é real efetivo e o real efetivo é racional, implica que tudo o que não cumpre com os padrões da razão não merece ser chamado de real efetivo, de verdadeiro⁸, mas simplesmente contingente.

6 Cf. Marcuse, Herbert. *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation*, New York, 2011, p.92-100 (*Collected Papers of Herbert Marcuse*, vol. 5).

7 “This philosophy, precisely because it is idealism, cannot accept the phenomena of social and individual life in the form in which they are given, but must subject them to the rational standards taken from the analysis of the prevailing subjective and objective potentialities”.

8 Embora Douglas Kellner, traduzindo o parafrasear de Hegel por Marcuse, empregue simplesmente *real*, opta-se aqui por deixar “real” como equivalente de: 1. “verdadeiro” (*actual*), conforme a tradução britânica de *Princípios da Filosofia do Direito*, feita por Thomas Malcom Knox (Cf. *The Philosophy of Right*. Chicago:

O elemento crítico do idealismo, a contradição entre essência e existência, assume que a maior parte da realidade – leia-se, a maior parte da história humana até aqui conhecida, experienciada, vivida - ainda não é compreendida como racional; ou por outra, não se pode aceitar o contingente como a consubstanciação da verdade.

Eis, portanto, o elemento candente do idealismo: enquanto “filosofia negativa”, nega o veredito da experiência como tribunal supremo do verdadeiro, defendendo o direito da razão em contraposição à prevalência dos fatos, evidentemente imperfeitos e falsos. Não é obra do acaso que os sistemas idealistas expressem em algum nível do processo dialético sua atitude de negatividade diante da existência prevalecente. São características que manifestam as implicações crítico-dialéticas do idealismo, ao ver de Marcuse:

(1) dissolve todas as relações fixas e estáveis num processo que, em última análise, está constituído pelo sujeito em desenvolvimento; (2) vê o mundo como uma totalidade antagônica, na qual as formas em desenvolvimento desenvolvem a negação de seu próprio conteúdo e se desdobram em virtude dessa negação⁹. (Marcuse, 2011b, p. 95).

Partindo daí, não causa espanto que se admita, como Marcuse o faz, que a transição do idealismo dialético para o materialismo dialético não é senão um

Nineteenth Printing, 1971, p.06); e 2. “efetivo” (*effectif*), seguindo a terminologia utilizada por Robert Derathé na tradução francesa (Cf. *Principes de la Philosophie du Droit ou Droit Naturel et Science de l'État em Abrégé*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982, p.56).
9 “(1) it dissolves all fixed and stable relations into a process which, in the last analysis, is constituted by the developing subject, and (2) it views the world as an antagonistic totality in which all forms and relations develop the negation of their own content and unfold themselves by virtue of this negation”.

“desenvolvimento intrínseco” do idealismo, que possui um elemento de “crítica social” inerente (Marcuse, 2011b, p. 95). Não se trata de vulgarizar a teoria crítica como mera negação pela negação, mero patinar imobilista, niilismo desmobilizador ou coisa que os valha. O que isto, sim, denota é um franco compromisso com a centralidade e a urgência do processo contingência-essência-efetividade. Mesmo a pouco defensável “construção teleológica” idealista, que vislumbra o autodesenvolvimento livre e perfeito de potencialidades pré-existentes no mundo orgânico e inorgânico, pode ter sua força motriz evidenciada à luz da “tentativa de ver o *reflexo da liberdade no reino da necessidade*, ou de transformar o reino da necessidade num reino de liberdade”¹⁰ (Marcuse, 2011b, p. 94 – grifos do autor).

Sem nos alongarmos nas variações de compreensão sobre “sujeito” em todos os grandes sistemas idealistas - a ideia de “bem” em Platão, a “consciência transcendental” em Kant e o “espírito” em Hegel – cabe destacar que subjaz em todos eles a noção de sujeito não como um indivíduo, mas como um universal. É este o ponto em que Marcuse distingue o sistema idealista kantiano do hegeliano. Ao passo que o primeiro, se limita à tese de que a consciência epistemológica dá forma ao mundo, sendo o sujeito aí compreendido simplesmente como o “eu que conhece”; no segundo, por seu turno, a verdade da realidade é a totalidade a ser alcançada por sua transformação, realçando no sujeito o livre arbítrio que transforma e adapta a realidade (Marcuse, 2011b, p. 93). A natureza, vista à luz deste idealismo, é tomada não como totalidade qualitativa de fenômenos objetivos, como o fazem as ciências, mas como terreno de livre

10 “It is motivated by the attempt to see the reflex of freedom in the realm of necessity, or, to transform the realm of necessity into a realm of freedom”.

desenvolvimento das potencialidades do sujeito e da natureza igualmente livres.

Ora, admitindo-se que o pleno desenvolvimento das forças e faculdades tende à realização de um “bem” inerente, isto é, ao estabelecimento de uma relação racional entre homem e matéria e à superação das distorções no existente; a pujança do sistema idealista, para Marcuse, não chega a ser invalidada nem mesmo pela “culpa dos filósofos idealistas” que involuntariamente endossaram a associação do idealismo à glorificação da opressão sociopolítica, pelo sacrifício das necessidades humanas imediatas e pela depreciação da realidade concreta (Marcuse, 2011b, p. 94). Sob essa ótica, despotismo e idealismo são inconciliáveis; restando a Marcuse assumir o estado ideal de Platão e a alegada “justificativa metafísica” da monarquia prussiana por Hegel¹¹ como “uma traição aos motivos originais do idealismo, imposta pela situação social em que se encontravam os filósofos idealistas”¹² (Marcuse, 2011b, p. 94, 95 – grifos do autor).

3 FILOSOFIA E HISTÓRIA: TENSÃO E CONCILIAÇÃO

A capitulação da filosofia diante da existência contingente é ponto de partida de *A Relevância da Realidade*. Daí que sirvam de eloquente testemunho do triunfo do particular sobre o universal, do fato estabelecido sobre a análise conceitual transcendente, Sócrates e sua “voluntária, metódica e filosoficamente argumentada rendição à ordem de estado”, isto é, sua resignação diante da sentença que lhe custara a vida e que

11 É estranha a qualificação desta justificativa como “metafísica” porque Hegel compreende a metafísica como um elemento primário do conceito de objetividade, não como um elemento definitivo da compreensão da objetividade.

12 “a betrayal of the original motives of idealism, forced upon it by the social situation in which the idealista philosophers found themselves”

fora proferida pela polis “cuja flagrante irracionalidade ele tão efetivamente demonstrara através de sua vida”¹³ (Marcuse, 2011a, p. 172). Quando restrita à teoria e inaplicável na prática, a “verdade” dos conceitos evoca tão somente o “descompromisso” e a “inofensividade” da filosofia em face da realidade.

Defender a separação entre teoria e prática seria estabelecer uma essencial inofensividade do pensamento filosófico, seu essencial descompromisso – descompromisso transformado num Princípio de Não-Intervenção, segundo o qual o filósofo continua a *pensar* sobre o Belo, o Bem e a Verdade ao mesmo tempo em que se abstém de *fazer* algo respeito deles na realidade, fora da sua academia. Sócrates estava, portanto, terrivelmente consistente quando dizia que filosofia não é mesmo desta vida, que só chega a si própria com a morte. A realidade torna-se irrelevante.¹⁴ (Marcuse, 2011a, p. 174 – grifos do autor).

De todo modo, em Sócrates, por detrás de seu empreendimento crítico e mesmo de sua renúncia diante do *establishment*, a tensão fundamental entre filosofia e história já está posta, embora não resolvida: a validade universal dos conceitos filosóficos, mesmo que estes não lidem com a mera descrição das condições dadas e não importando o quão abstratos e o quão especulativos

13 “And Socrates’ own death was the voluntary, methodical, philosophically argued surrender to the order of the state whose blatant irrationality he had so effectively demonstrated throughout his life”.

14 “To argue for the separation of theory from practice would establish the essential harmlessness of philosophical thought, its essential non-commitment—non-commitment made into a Principle of Non-intervention, according to which the philosopher is to continue to think about the Beautiful, the Good, and the True while refraining from doing something about them in reality, outside his academy. Socrates was thus horribly consistent when he said that philosophy is really not of this life, that it comes into its own only with death. Reality becomes irrelevant”.

sejam, tem suas projeções e avaliações construídas a partir do “material” provido por uma circunstância histórica particular. Dado que a própria mente e a inteligência do filósofo são condições históricas, isso implicaria presumir que o próprio pensar depara-se com condições de existência que não pode dominar nem mudar, como no caso ateniense? Restaria então admitir que a filosofia é obstruída por uma realidade que só consegue transcender em pensamento? Caberia deixar a realidade sob seus próprios termos e aceitar que o pensamento filosófico autônomo finde em obediência civil? O contraditório testemunho de vida de Sócrates, que “não pode invocar a liberdade de pensamento e a servidão na ação” (Marcuse, 2011a, p. 174), apenas poderia ser sustentado na admissão de que a filosofia só chega a efeito com a morte.

Rechaçando não apenas o prescindir da realidade pela filosofia, mas da filosofia pela realidade, as questões com as quais Marcuse se depara levam-no a pontuar que a convergência entre o pensar e o agir exige levar em consideração a “dupla universalidade” do conceito normativo: nomeadamente, “a (subjettiva) universalidade da Razão” e “a (objetiva) universalidade da condição humana” (Marcuse, 2011a, p. 175).

Se é precoce ou puramente um erro a apreciação de Hegel sobre a Revolução Francesa, segundo a qual as condições de existência teriam nela atingido o nível da Razão, Marcuse não deixará de ver no sistema desenvolvido pelo autor de *A Fenomenologia do Espírito* “a grandiosa tentativa de ler a lógica da libertação na história da servidão”, situando a revolução em suas “origens” cronológicas e em seu “fim” estrutural (Marcuse, 2011a, p. 176).

A propósito deste “fim”, Marcuse, ao longo da conferência, faz emprego dele reiteradas vezes e de

modo ambivalente, denotando efetivação dialética: a um só tempo, finalização e finalidade, término e superação, o encerrar e o chegar a termo, cronologia e teleologia. Como se observa a seguir:

Saltemos do início para o fim da filosofia. Precisamente no ponto em que a reivindicação do idealismo absoluto de Hegel parece tornar-se mera fantasia, a filosofia se depara com a realidade. “O Racional é real”: o homem começou finalmente a organizar seu mundo “de acordo com a Razão”, “a reconhecer que numa constituição nada será válido a não ser que esteja de acordo com a Razão”.¹⁵ (Marcuse, 2011a, p. 176).

E ainda:

O Real é racional: em *processo* de *ser feito* racional; e, para Hegel, isto é a realização da liberdade. A filosofia chega a termo quando o homem se faz livre para agir em conformidade com a Razão: tradução do conceito em realidade. A *Aufhebung* (superação) da filosofia está proclamada no sistema de Hegel.¹⁶ (Marcuse, 2011a, p. 176 – grifos do autor).

Todavia, ao refletir sobre o fim da filosofia, Marcuse afirma fazê-lo seguindo a trilha deixada pelo sistema de Hegel, onde, a seu ver, subjaz, se não a antecipação da extinção da filosofia, certamente do declínio do idealismo metafísico ante o materialismo a partir do século XIX. O que não invalida a robustez do idealismo hegeliano, que

15 “Let us make the jump from the beginning to the end of philosophy. Precisely at the point where the claim of Hegel’s absolute idealism seems to become mere phantasy, philosophy comes to grips with reality. ‘The Rational is real’: man has finally set out to organize his world ‘in accordance with Reason’, ‘to recognize nothing in a constitution as valid that is not right according to Reason’.”

16 “The Real is rational: in the process of being made rational, and for Hegel, this is the realization of freedom. Philosophy comes to a close when man makes himself free to act in conformity with Reason: translation of the concept into reality. The “*Aufhebung*” of philosophy is proclaimed in Hegel’s system”.

para Marcuse constitui uma reconciliação – ou síntese - de “curta duração” cronológica entre filosofia idealista e realidade, entre o incorporar da história pela filosofia e o sublinhar da soberania abstrata dos conceitos universais. Brevíssima esta reconciliação, porque no interlúdio de desenvolvimento do pensamento que vai de Hegel a Marx “converte-se em ativismo radical: os conceitos filosóficos, ‘traduzidos’ em materialistas, devem se tornar o guia teórico para a prática social e política”¹⁷ (Marcuse, 2011a, p. 176).

4 TEORIA E PRÁTICA: DISCREPÂNCIA E CONVERGÊNCIA

A relação entre teoria e prática, ademais, passa a demandar um reexame, posto que paira sobre a filosofia, num extremo, o perigo de seus conceitos penderem para um solilóquio purista e descompromissado com a concretude do mundo e o risco, no extremo oposto, de o ativismo sôfrego prescindir do esforço teórico. É notável que Marcuse, no que diz respeito a esta última ameaça, não poupasse críticas aos seus maiores promovedores àquela altura: a juventude contracultural dos anos 1960-1970 – a mesma que o tomava, em larga medida, por ideólogo, mentor ou guru¹⁸:

O filósofo político encara, um tanto embaraçado, a arraigada desconfiança, o profundo menosprezo pela preocupação teórica por parte inclusive dos mais “racionais” entre a jovem intelectualidade rebelde – um aviltamento do pensar em favor da ação imediata e direta por parte dos militantes. Eles estão cientes do fato de que esta posição contradiz categoricamente a teoria marxiana, de que isto é grosseiramente não-dialético,

17 “[...] reconciliation turns into radical activism: the philosophical concepts, ‘translated’ into materialistic ones, are to become the theoretical guide for social and political practice”.

18 Cf. LOPES, Paulo G. L. *Marcuse e o Pasquim: notas sobre uma leitura contracultural*. In: Pasquinagem, v. 24, São Paulo, 2021, p. 230-238.

“vulgar”, etc. Estão dispostos a tolerar essa acusação; insistem na absorção do pensamento pela realidade; o que lhes está sendo ensinado e o que aprendem precisa ser “relevante para sua vida aqui e agora”.¹⁹ (Marcuse, 2011a, p. 178).

A militância que, a pretexto de mudar direta e imediatamente a lógica perversa da realidade estabelecida, antagoniza as formas indiretas de aproximação teórica com a realidade, finda paradoxalmente engolfada pelo dado estabelecido, redundando em não superação ou não transcendência da existência no contingente. O ativismo apedeuta finda esmagado pelo peso da realidade dada, tanto quanto os pusilânimes puristas do pensamento que buscam remover o denominador histórico de seus conceitos, chegando, enfim, a resultados não-dialéticos, que são o exato oposto dos pressupostos marxianos.

Não é de estranhar, portanto, que um esforço filosófico renovado e orientado para a convergência entre consciência e existência não possa abdicar de aprender e ensinar adequadamente aquilo que Marcuse chama “tendências dominantes” na história da filosofia, ao referir-se ao idealismo e ao positivismo no escrito de fins dos anos 30, ou “tradição filosófica”, ao referir-se aos mais elevados conceitos do racionalismo e do empirismo na conferência de 1969, “precisamente porque esses conceitos ainda são antagônicos à realidade dada, e projetam condições do homem e da natureza

19 “The political philosopher faces, rather embarrassed, the deep-seated suspicion, the contempt for theoretical preoccupation on the part of even some of the most ‘rational’ among the rebellious young intelligentsia—a derogation of thought in favor of immediate and direct action on the part of the militants. They are aware of the fact that this position flatly contradicts Marxian theory, that it is grossly undialectical, ‘vulgar’, etc. They are willing to put up with this accusation; they insist on the absorption of thought in reality; what they are being taught and what they learn must be ‘relevant to their life here and now’”.

que se tornaram agora sujeitas à materialização e tradução em realidade”²⁰ (Marcuse, 2011a, p.179). Essa tradição na história do pensamento necessita, enfim, ser adequadamente preservada contra o duplo ataque que visa erradicá-la, seja “pelos militantes e ativistas radicais, por um lado, e pelos técnicos puros e neutros do pensamento” (Marcuse, 2011a, p. 179, 180), seja pelo ardor revolucionário que avilta o pensamento em nome da ação, seja pelo ensimesmamento teórico que ignora o “concreto”.

Conforme Marcuse sustenta, dado que no contingente a falsa consciência e o progresso técnico da sociedade afluyente estão harmonizados na perpetuação da miséria, da opressão, do desperdício e da frustração; a perspectiva de mudança da ordem estabelecida e de emancipação do pensamento não pode dissociar rigor conceitual e energia transformadora: “a disciplina e a energia teóricas que encontrarão concretude na disciplina e na energia da ação”²¹ (Marcuse, 2011a, p. 182). Nada distante do que Marx afirmara na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*: “não basta que o pensamento tenda para a realização: a própria realidade deve tender para o pensamento” (Marx, 1977, p. 09).

No estágio atual do desenrolar histórico ou na forma histórica de razão por nós alcançada sob o capitalismo avançado, a ligação entre filosofia e realidade continua a manifestar-se por meio da submissão da primeira à segunda, alerta Marcuse. Se o frankfurtiano não fala de toda filosofia, certamente trata “de toda filosofia

20 “[...] this tradition must be adequately taught and learned, precisely because these concepts are still antagonistic to the given reality, and project conditions of man and nature which now have become subject to materialization, translation into reality”.

21 “[...] the theoretical discipline and energy which will find concreteness in the discipline and energy of action”.

‘pura’ que procurou remover o denominador histórico de seus conceitos”²² (Marcuse, 2011a, p. 177). Isso explica, segundo ele, que o crescente domínio da ciência e da tecnologia sobre o homem e a natureza aparentemente dispensar investigações epistemológicas mais sutis, que o emprego da linguagem comum como instrumento de controle político insinue passar ao largo da análise linguística, que os massacres e as guerras pareçam prescindir de quaisquer discussões éticas.

Se a realidade tem se imposto a despeito de uma filosofia descompromissada com a realidade, esse quadro não pode servir de salvo-conduto ou *mea culpa* para a rendição terminal e incondicional da filosofia ao contingente. A realidade é ainda “necessitada de filosofia”, pois carece “de modos de pensamento que possam se *contrapor* à doutrinação ideológica massiva praticada pelas sociedades repressivas avançadas de hoje”²³ (Marcuse, 2011a, p. 180 – grifo do autor). É preciso valer-se dessas circunstâncias para assumir a urgência renovada da mais pertinente tarefa filosófica, qual seja, a análise e o desenvolvimento da consciência transcendente, pois:

Quanto mais descompromissado, quanto menos “privado” for o compromisso com a mudança, tanto maior a necessidade de aprendizado das condições, dos recursos e das perspectivas de mudança na sociedade *como um todo*. E desde que as leis, as forças que movem essa sociedade como um todo, sejam ainda experienciadas como forças “cegas”, operando pelas costas dos indivíduos, desde que a aparência ainda oculte a essência, a abstração da aparência ainda será o primeiro passo rumo ao ganho de concretude,

22 “[...] of all ‘pure’ philosophy which tried to remove from its concepts their historical denominator”.

23 “[...] a reality in need of philosophy, that is to say, in need of modes of thought which can counteract the massive ideological indoctrination practiced by the advanced repressive societies of today”.

nomeadamente, a nova concretude que é a da libertação.²⁴ (Marcuse, 2011a, p. 179 – grifos do autor).

A célebre tese XI de Marx “Ad Feuerbach”, de acordo com a qual “os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; porém, o que importa é transformá-lo” (MARX, 2007, p. 539), não é tomada por Marcuse como atestado de dispensa à interpretação da realidade. O esforço radical e histórico da filosofia em mudar o mundo sob a égide da liberdade e da razão, presente desde os primórdios da atividade conceitual, ainda não alcançou sua finalidade, ainda está pendente de efetivação. Razão pela qual se possa afirmar que “o mundo deve ser interpretado novamente para que possa ser mudado; e boa parte dessa interpretação requer pensamento crítico, pensamento filosófico”²⁵ (Marcuse, 2011a, p. 182).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

É compreensível que, na quadra conjuntural ora vivida, o termo “tradição” inspire desconfiança. A exemplo do cançãoeiro popular, nunca é demais questionar quanto horror leva o erigir do edifício monolítico de uma tradição²⁶. Em tempos de assanhamento conservador

24 “The more uncompromising, the less ‘private’ the commitment to change, the greater the need for learning the conditions, resources, and prospects for change in the society as a whole. And since the laws, the forces which move this society as a whole are still experienced as ‘blind’ forces, operating behind the backs of the individuals, since the appearance still conceals the essence, abstraction from the appearance still is the first step toward gaining concreteness, namely, the new concreteness which is that of liberation”.

25 “The world must be interpreted again in order to be changed; and a good part of this interpretation requires critical thought, philosophical thought”.

26 Tom Zé, em seu álbum de 1972, não hesitava em perguntar: “Oh senhor cidadão/ Eu quero saber/ Eu quero saber/ Com quantos quilos de medo/ Com quantos quilos de medo/ Se faz uma tradição?”. Cf. ZÉ, Tom. *Senhor Cidadão*. In: ZÉ, Tom. Se o caso é chorar. Rio de Janeiro: Continental, LP, 1972.

hidrófobo dando o tom do debate público, não é pra menos. A história da filosofia, entretanto, apresenta “várias áreas que necessitam de reinterpretação”²⁷ (Marcuse, 2011a, p. 181), ao lado da epistemologia, da estética e da análise linguística - listadas como campos que evocam um “repensar” (Marcuse, 2011a, p.180), a cada uma delas está reservado um parágrafo em *The Relevance of Reality*. Ao falar em tradição a ser devidamente ensinada e aprendida, Marcuse destaca a necessidade de preservação da pujança capaz de antagonizar a realidade dada, não para ignorá-la, nem tampouco para negá-la por negá-la, mas para superá-la a partir dela mesma. Ora, para que a atividade filosófica seja a cabeça, a ponta de lança, a vanguarda da emancipação humana, conforme Marx anunciara, é preciso um recuo ao idealismo dialético. Este recuo, ou esta preservação, não significa mera repetição, não implica trancar-se em museu de cera, não coaduna com reacionarismos. Trata-se de um repensar que retome o projeto hegeliano de reconciliação/correspondência entre a filosofia e a realidade – realidade dada e por ser conseguida/construída, compreendida como atualidade e possibilidade.

Uma filosofia tal seria, a um só tempo, materialista e idealista:

[...] materialista na medida em que preservasse a plena concretude em seus conceitos, a matéria morta e viva da realidade social; e seria também idealista até ponto em que analisasse essa realidade à luz de sua ‘ideia’, isto é, de suas possibilidades reais.²⁸ (Marcuse, 2011a, p. 180).

27 “The history of philosophy offers many areas in need of reinterpretation”.

28 “Such a philosophy would be materialistic to the extent to which it preserves in its concepts the full concreteness, the dead and living matter of the social reality; it would be idealistic in as much as it analyzes this reality in the light of its ‘idea’, that is, its real possibilities”.

Parece bastante viável, inclusive, estabelecer alguma aproximação entre a noção de tradição em Marcuse e a concepção de “formação cultural” (*Bildung*) em Hegel. Na *Fenomenologia do Espírito*, a formação cultural não se dá por meio de um processo de harmonia ou continuísmo plácidos, mas mediante o trabalho do negativo, isto é, mediante o indivíduo que necessita de uma exteriorização (*Entäusserung*) de si mesmo para retornar a si, para encontrar-se. *Bildung* denota ênfase no desenvolvimento das relações histórico-sociais, considerando, pois, “o desenvolvimento histórico como parte do processo de efetivação do espírito” (Nicolau, 2013, p. 62).

Advém de Hegel e Marx, ainda, a conciliação entre universal e histórico, todo e parte, sempre avistados no horizonte conceitual de Marcuse. É na história que o universal se manifesta e nela deverá ser buscado. Daí que falar em conceito histórico signifique falar em universal concreto, reconhecer que o “*Telos* abstrato e universal da busca filosófica é agora traduzível no *Sujeito* real da história”²⁹ (Marcuse, 2011a, p. 177-178 – grifos do autor). É notável, a propósito, que tanto em *Positivism and Idealism* quanto em *The Relevance of Reality*, o filósofo não declinasse de evidenciar a contingência histórica em que desenvolvia sua reflexão: discretamente no primeiro, ao fazer menção à escalada nazifascista entre os anos 30/40 como “a mais recente exaltação de força e poder”³⁰ (Marcuse, 2011b, p. 94), e explicitamente no segundo, ao listar, por exemplo, a partir do período que vai da Segunda Guerra à guerra fria, “Auschwitz, os massacres indonésios e a guerra no Vietnã”³¹ (Marcuse, 2011a, p. 177).

29 “*The abstract, universal Telos of the philosophical quest is now translatable into the real Subject of history*”.

30 “[...] *the more recente exaltation of force and might*”.

31 “[...] *Auschwitz, the Indonesian massacres, and the war in Vietnam*”.

A relevância da filosofia passa, portanto, pelo assumir de que por trás do particular, das contestações e das lutas imediatas dos povos em rebelião – em sublevação contra as formas diversas e reincidentes de objetificação de mulheres e homens, contra a obliteração das capacidades humanas na contingência da sociabilidade burguesa, contra a barbárie tantas vezes silenciosa, tantas vezes ruidosa, mas sempre atroz, imposta pelo capitalismo – por trás, enfim, dessas difusas formas de enfrentamento ao *status quo* encontra-se também, e sempre, a “exigência universal única pela liberdade humana pura e simples”³² (Marcuse, 2011a, p. 178).

REFERÊNCIAS

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 2002.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. Tradução: Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. **Principes de la Philosophie du Droit ou Droit Naturel et Science de l'État em Abrégé**. Traduit per: Robert Derathé. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. **The Philosophy of Right**. Translated by: Thomas Malcom Knox. Chicago: Nineteenth Printing, 1971.

LOPES, Paulo Glayson Lima. Marcuse e o Pasquim: notas sobre uma leitura contracultural. In: **Pasquinagem**, v. 24, São Paulo, 2021, p. 230-238.

Marcuse, Herbert. The Relevance of Reality. In: **Proceedings and Address of The American**

32 “[...] *the one universal demand for human freedom pure and simple*”.

Philosophical Association, vol. XLII, Newark, 1969, p. 39-50.

Marcuse, Herbert. The Relevance of Reality. In: KELLNER, Douglas; PIERCE, Clayton (orgs.). **Collected Papers of Herbert Marcuse**, v.5. New York: Routledge, 2011a, p. 172-182.

Marcuse, Herbert. Idealism and Positivism. In: KELLNER, Douglas; PIERCE, Clayton (orgs.). **Collected Papers of Herbert Marcuse**, v.5. New York: Routledge, 2011b, p. 92-100.

Marcuse, Herbert. **Razão e revolução**: Hegel e o advento da teoria social. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MARX, Karl. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - *Introdução*. In: **Temas de Ciências Humanas**. São Paulo: Grijalbo, 1977.

MARX, Karl. Sobre Feuerbach. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). Tradução de Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 537-539.

NICOLAU, Marcos Fábio Alexandre. **O conceito de Formação Cultural (Bildung) em Hegel**. Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza, 2013.





CAPÍTULO 9

A INFLUÊNCIA DE HEGEL NA TEORIA DA PERFORMATIVIDADE EM JUDITH BUTLER

RENATA DE QUEIROZ BRITO ¹

1 INTRODUÇÃO

As questões sobre subjetividade ou constituição do sujeito e reconhecimento são temas abordados pela filósofa americana Judith Butler (1956-) para desnudar os processos pelos quais nos tornamos sujeitos ao assumirmos identidades construídas para nós, e por nós, permeadas pelas estruturas de poder existentes em nossa sociedade. Em seu primeiro livro, referente a sua tese de doutorado, *Subjects of Desire* (1987), Butler analisa duas gerações de filósofos que receberam *A Fenomenologia do Espírito* (1807) de G. W. F. Hegel (1770–1831) na França dos anos 1930 e 1940.

Sara Salih (2015), apresenta as questões de Butler que vem de Hegel: a questão sobre a relação entre o desejo e o reconhecimento, e como a constituição do sujeito se desenvolve a partir da alteridade. Segundo Salih, a importância do escrito hegeliano foi criticamente analisado por Judith Butler em duas gerações de filósofos que adotaram, adaptaram ou contestaram as formulações de Hegel sobre desejo e subjetividade e desencadeou elementos para suas futuras discussões, como os que desenvolve em *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade* (2019). Neste livro, Judith Butler (2019) faz uma crítica a identidade, um dos principais fundamentos do movimento feminista, para dizer que precisamos subverter a identidade

de mulher para haver sua libertação. O que a crítica feminista de sua época deveria compreender era que “[...] a categoria das ‘mulheres’, o sujeito do feminismo, é produzida e reprimida pelas mesmas estruturas de poder por intermédio das quais se busca a emancipação” (Butler, 2019, p. 20).

Nesse sentido, não existe uma identidade, mas identidades, no plural. Porém, mesmo com esse avanço à identidade comum, ou seja, o termo mulheres no plural tornou-se problemático, gerando contestações. Butler afirma que não pode haver uma base universal para o feminismo, haja vista que ser mulher não é tudo o que uma pessoa é, porque:

[...] o gênero nem sempre se constituiu de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, e porque o gênero estabelece interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas. Resulta que se tornou impossível separar a noção de ‘gênero’ das interseções políticas e culturais em que invariavelmente ela é produzida e mantida (Butler, 2019, p. 21).

Enquanto existir a categoria mulher em oposição a categoria homem, dentro dessa estrutura binária, mantém-se mulher enquanto categoria de opressão. Por outro lado, nos induz a construir um novo sujeito do feminismo. A tarefa engendrada por Butler é formular uma crítica às categorias de identidade imobilizadas e naturalizadas pelas estruturas jurídicas contemporâneas e formular uma política representacional capaz de renovar o feminismo para contestar as reificações do gênero e da identidade. Assim, o primeiro ponto proposto por Butler, é a subversão da identidade de mulher.

Outro ponto que segue o feminismo e a subversão da identidade é a proposição sobre a binariedade entre sexo e gênero que apresentava o sexo como um

dado da natureza e o gênero como registro da cultura. Utilizaremos, nesse ponto, a fenomenologia existencial da filósofa Simone de Beauvoir (1908-1986) que apesar de uma das escolhas de Judith Butler para sua tese ter sido Jean-Paul Sartre (1905-1980), dentre os filósofos que receberam *A Fenomenologia do Espírito*, a compreensão que perpassa pelo estudo da dialética do senhor e do escravo se encontra desenvolvida na perspectiva da companheira e revisora teórica de Sartre, com desdobramentos filosóficos relevantes para esse artigo. A contestação de Butler conversa com Beauvoir e aponta o sexo também como uma categoria construída culturalmente e o gênero como uma categoria performativamente construída. É essa característica do gênero enquanto performatividade que iremos analisar buscando a influência hegeliana.

Faremos uma breve análise da *Fenomenologia do Espírito* (1807), na dialética do Senhor e do escravo, situando-a como a base da discussão de Problemas de gênero de Judith Butler. No início do capítulo sobre a dominação e servidão, Hegel afirma que “A consciência é em si e para si quando e por que é em si e para si para uma outra; quer dizer, só é como algo reconhecido” (Hegel, 2003, p. 142). A partir do que Butler chamou de gargalhada do reconhecimento, constituído para além do dado social dos gêneros, intencionamos compreender as bases hegelianas do seu conceito de performatividade.

2 A FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO

A Fenomenologia do Espírito (1807), obra de Hegel, desenvolve o processo de formação da consciência, ou seja, narra o amadurecimento da consciência humana a partir da consciência sensível. Do seu desenvolvimento até a consciência filosófica. Na exposição de Salih (2015) em “O Herói infeliz de Hegel”, é um sujeito que

progride gradualmente, que ao final dos estágios, finda em alcançar o final feliz: o saber absoluto.

Por meio desse estudo (2015) demonstramos a *Fenomenologia do espírito* de Hegel no registro do progresso de um espírito cada vez mais consciente em direção ao saber absoluto: da ignorância ao esclarecimento e ao autoconhecimento. A fenomenologia é o estudo das sucessivas formas da consciência e o saber absoluto é o conhecimento do mundo tal como ele é. Isto posto, Hegel aponta que as características da realidade acabam sendo desvendadas como imanentes ao próprio sujeito. Para o filósofo, o conhecimento do mundo só pode ser alcançado quando compreendermos que a realidade do mundo não está separada da mente. Em suma, essa jornada diz respeito ao esforço da consciência de superar os obstáculos da realidade externa, e esse esforço, na verdade, é para conhecer-se a si mesma.

Conseguimos inicialmente apreender a realidade de forma simples: por meio do saber sensível e imediato. Segundo Chagas (2008) a ciência filosófica começa com a consciência natural e seu saber imediato, mas deve prosseguir com sua exposição fenomênica até atingir a autoconsciência ou o Absoluto: a coisa efetivada em sua totalidade. Para tal, precisa investigar, por meio do exame da verdade e da verdade de si mesmo, suas representações, pensamentos e opiniões percebidas como naturais e verdadeiras.

Esse saber da consciência natural, é fenomênico, visto que capta apenas uma parte do objeto e precisa libertar-se desse saber simples, chegando a consciência percipiente, que é uma consciência ativa. Ela capta o objeto na totalidade, o que Hegel chama de Universal. No início do capítulo II, sobre o saber percipiente, Hegel indica que:

A certeza sensível não se apossa do verdadeiro, já que a verdade dela é o universal, mas a certeza sensível quer captar o isto. A percepção, ao contrário, toma como universal o que para ela é o essente. Como a universalidade é seu princípio em geral, assim também são universais seus momentos, que nela se distinguem imediatamente: o Eu é um universal, e o objeto é um universal (Hegel, 2003, p. 95).

Portanto, existem dois universais: o universal do múltiplo e o universal enquanto tal. O universal do múltiplo, é o universal das partes, com as determinações que constituem o universal que estão inerentes ao objeto; e o universal, enquanto tal, é o meio que aglutina para que o universal das partes, seja.

O problema é: se cada parte é um todo, um para-si, como é possível o objeto ou e ser em si? Assim, podemos perguntar: é possível Ser sem as partes? Logo, o Universal aglutina, essa é sua forma positiva, mas também, nega as partes, que é a sua forma negativa. Um precisa do outro para existir. Assim, Hegel apresenta a suprassunção ou em alemão, *aufhebung*¹: a suprassunção é aquilo que se apresenta na sua dupla significação verdadeira que vimos no negativo e no positivo. É, ao mesmo tempo, um negar e um conservar e além dessa dupla, ainda compõe um elevar.

Cada parte é para si, e é para-outros. Desse modo, a consciência vai superar essa dicotomia, a do universal das partes, pelo entendimento. Por fim, chega

1 O artigo de Albuquerque (2021) demonstra a conexão entre o conceito de *aufhebung* e do devir a partir da Doutrina do Ser da Ciência da Lógica, obra relacionada ao método filosófico hegeliano, ao qual sugere uma reflexão do puro pensamento sem pressupostos externos. *Aufhebung* é traduzido pelo termo técnico suprassunção expressando a polissemia da língua alemã, que serve para definir o caráter progressivo de uma ação em três nuances: negar, conservar e elevar. Estes implicam a dualidade da transição dos dois primeiros termos e a unificação do momento mais elevado do último.

a autoconsciência, que tem em si mesma, a medida para a verdade. A autoconsciência exprime a unidade da diferença entre o saber do objeto e o próprio objeto. É essa consciência que elabora leis, concebe, tem abstrações: a consciência que conceitua.

Na mediação com outras consciências, Hegel apresenta ainda no capítulo II, o perigo de não reconhecer os momentos dos universais como essenciais: “De fato, porém por serem ambos o universal ou a essência, os dois são essenciais. Mas enquanto se relacionam como opostos um ao outro, somente um pode ser o essencial na relação; e tem de se repartir entre eles a distinção entre o essencial e o inessencial” (Hegel, 2003, p. 95).

Ao apresentar o movimento dialético do Senhor e do escravo, Hegel nos mostra que, no limite, há um risco de nos perdermos nos reconhecendo numa outra consciência, ou negando a outra consciência como dominadora. Desse modo, recaímos na dicotomia de um negar e um conservar ao reconhecer o outro como inessencial, mantendo apenas o contrário da determinidade na qual foi posta.

Assim, Hegel expõe que “[...] para o reconhecimento propriamente dito, falta o momento em que o senhor opera sobre o outro e que o outro operaria sobre si mesmo; e o escravo faz sobre si o que também faria sobre o Outro. Portanto, o que se efetuou foi um reconhecimento unilateral e desigual” (Hegel, 2003, p. 148).

A supressão, que conserva e nega, precisa elevar-se, precisa do reconhecimento mútuo. Aquele que domina não vê o outro como um outro. Então, nessa relação de batalha constante, é o escravo que está em condições de tomar consciência da negação de seu ser e lutar por sua liberdade. E isso só pode se dá por meio do trabalho, ou seja, a consciência inessencial, a do escravo,

constitui a verdade da certeza de si mesmo. Logo, o objeto não corresponde ao seu conceito, pois a verdade da consciência independente é a consciência escrava. Na passagem, do parágrafo 195, Hegel anuncia:

Mas o sentimento da potência absoluta em geral, e em particular o do serviço, é apenas a dissolução em si; e embora o temor do senhor seja, sem dúvida, o início da sabedoria, a consciência aí é para ela mesma, mas não é o ser-para-si; porém encontra-se a si mesma por meio do trabalho. [...] A relação negativa para com o objeto torna-se a forma do mesmo e algo permanente, porque justamente o objeto tem independência para o trabalhador. [...] a consciência trabalhadora, portanto, chega assim a intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma. (Hegel, 2003, p. 150).

Desse modo, o escravo tem condições de libertar-se e atingir a autoconsciência por meio do trabalho. Porém, existem relações de dominação ou de ignorância do próprio estado de dominação. Nesses casos, como atingir à autoconsciência?

2.1 O BEHAVIORISMO HEGELIANO

Para analisarmos como *A Fenomenologia do espírito* foi recebida na França, nossa escolha foi a partir de Jean-Paul Sartre (1905-1980), seguido pelo que chamamos de behaviorismo hegeliano, implicando a influência de Hegel nos escritos da filósofa existencialista, companheira e revisora crítica de Sartre, Simone de Beauvoir (1908-1986). A questão da autoconsciência ou da real efetivação do reconhecimento das consciências é refletida por Sartre, quando, por um lado, percebeu a profundidade das visões da teoria do Senhor e do Escravo ao colocar o outro como medida para o reconhecimento da consciência de si, e, por outro lado, percebeu o limite desse conflito dialético e se perguntou se a solução

idealista de como o outro pode ser objeto para mim, era suficiente para lhe satisfazer. Assim, Sartre (1997) expõe a genialidade de Hegel na famosa relação Senhor-escravo, assinalando que:

[...] o Escravo é a Verdade do Senhor; mas esse reconhecimento unilateral e desigual é insuficiente, pois a verdade de sua certeza de si é para o Senhor consciência não-essencial; portanto o Senhor não está seguro de ser tal certeza Para-si enquanto verdade. Para que essa verdade seja alcançada, é necessário ‘um momento no qual o senhor faça com relação a si o que faz com relação ao outro, e no qual o escravo faça com relação ao outro o que faz com relação a si’. Nesse momento surgirá a consciência de si em geral, que se reconhece em outras consciências de si e é idêntica a elas e a si mesmo” (Sartre, 1997, p. 308).

O momento denominado de ser para o outro, é o estágio necessário do progresso da consciência de si, ou seja, é pelo outro que eu devo obter o reconhecimento do meu ser. Assim, para me fazer reconhecido pelo outro, devo arriscar minha própria vida, sendo seu objeto, mas, ao mesmo tempo, busco a morte do outro tentando me fazer sujeito colocando o outro como objeto. Para Sartre esse conflito é um círculo vicioso ³². Hegel, soluciona o problema do solipsismo, porém sem sair do idealismo: a reciprocidade se estabelece ao final da evolução dialética por meio da consciência de si universal.

Para compreensão dessa solução hegeliana, Fujiwara (2019) observa que o problema do solipsismo pode ser resumido em: como fundamentar filosoficamente o outro? As respostas dos filósofos podem apresentar os

2 O círculo do sadismo e do masoquismo é descrito em *Subject of desire* na solução sartreana do desejo como imaginação. Segundo Butler (1987) Sartre apreende que o desejo deve submeter o corpo ao imaginário e ele deve criar novamente seu objeto a si mesmo para ficar satisfeito.

vieses das correntes realistas ou idealistas. A corrente realista afirma que “alma e corpo estão separados um do outro, a relação de meu corpo ao corpo do outro é relação de pura exterioridade indiferente: assemelha-se à relação dos objetos entre si” (Fujiwara, 2019, p. 28). Da separação entre corpo e alma, o corpo dos homens possuem consciências análogas, mas como conhecimento externo, afinal, eu só tenho um conhecimento provável desse corpo. Por conseguinte, essa constatação recai no idealismo, pois a existência do outro é provada pelo conhecimento ou pela representação que temos dele.

As posições idealistas propuseram duas alternativas: ou abandonamos o conceito do outro, provando sua inutilidade para a constituição de minha experiência, a qual é a visão do solipsismo; ou afirmo a existência do outro pela comunicação real entre as consciências. Hegel apresenta-se nesta segunda alternativa, porém Sartre o contesta. Apesar de Sartre creditar o cuidado de Hegel em colocar o eu como dependente do outro, ele aponta a crítica ao duplo otimismo hegeliano que identifica ontologia e epistemologia, ser e conhecimento. Logo, Fujiwara (2019) relata que Sartre indicou o otimismo epistemológico hegeliano quando a verdade da certeza de si necessita de outra consciência que, se valendo do conhecimento, torne essa verdade objetiva, e que, ao mesmo tempo, esconde o otimismo ontológico, pois reconhecemos essa verdade ou essa certeza de si pelo reconhecimento objetivo dessa verdade pelo outro. Ao contrário, para Sartre, se a consciência deve se apresentar na relação entre duas consciências de si a si, elas não podem se reduzir ao conhecimento e não podem transcender a uma relação recíproca e universal, pois cada uma a partir de sua interioridade deve reconhecer a transcendência da outra consciência.

Assim é indispensável a multiplicidade das consciências e não a identidade entre elas.

No capítulo IV do livro *Demissão ou assunção da existência: uma questão moral em Simone de Beauvoir*, Viana (2009) versa sobre a noção de liberdade da filosofia existencial. O sujeito existencial tem como ponto de partida o mundo dado, mas é originariamente livre para demitir essa liberdade ou para assumi-la. Por um lado, para constituir-se como sujeito soberano de sua existência ou, por outro lado, para demitir-se dessa existência se deixando ser objeto por outro. Simone de Beauvoir analisa o que ela chama de movimentos ontológicos do existente, pelos quais o sujeito se situa ou na transcendência de si, movimento que indica superação do seu estado inicial, rumo ao seu ser essencial enquanto sujeito, ou no movimento da imanência, ou seja, numa forma de passividade realizada como escolha ou resultado de uma opressão.

Na constituição de si por meio dos movimentos ontológicos, está a decorrência da influência hegeliana em Sartre e Beauvoir. Em *O ser e o nada* (1997), Jean-Paul Sartre descreve as relações intersubjetivas em duas categorias de relações concretas: o masoquismo e o sadismo, ao se deixar ser objeto para o outro, ou ao fazer de si mesmo o dominador, ou o sujeito, fazendo o outro de objeto. Porém, neste círculo, a reciprocidade não é tratada por Sartre³, e Beauvoir desenvolve esse momento dialético. Viana (2009) aborda o romance

3 Para Hegel, o reconhecimento de mim pelo outro e do outro por mim pode se configurar ao final da evolução dialética, em uma forma simultânea e recíproca. Mas, para Sartre (2012) não existe a universalidade da consciência de si, pois há uma separação ontológica entre as consciências, ou seja, não há qualquer medida entre a consciência de si e a consciência do outro: eu não posso me conhecer no outro, se o outro for objeto para mim e não posso captar o outro em seu verdadeiro ser, enquanto sujeito.

de situação de Simone de Beauvoir: *A Convidada*. Nele, a filósofa aborda três movimentos fundamentais nas relações intersubjetivas: primeiro, o movimento pelo qual o sujeito se faz objeto do outro; o segundo movimento, quando o sujeito faz do outro o objeto; e o terceiro movimento, que consiste na reciprocidade das situações, em que tanto um quanto o outro intercalam a posição de sujeito e objeto realizado como escolha ou mesmo como resultado de uma opressão.

Em oposição, outra análise aponta esse primeiro romance da fase moral de Beauvoir, como a expressão ficcional de *O ser e o nada*. Para Ascher, (1991) *A Convidada* baseia-se na própria vida de Beauvoir: no triângulo entre ela, Sartre e sua jovem amiga Olga, no qual expõe o conflito entre as consciências. A saída encontrada nesse período do pensamento de ambos, foi o que chamaram de conversão radical, que significa tomar a decisão de assumir a responsabilidade da própria liberdade pressupondo a dos outros.

O ponto mais declaradamente hegeliano no estudo de Viana sobre a ligação entre Beauvoir e Hegel, foi apresentado por meio de um artigo de Shannon M. Musset, pelo qual a opressão da mulher tratada em *O segundo sexo* (1949) se apresenta como uma versão da dialética do Senhor e do escravo de Hegel. A analogia da dialética hegeliana com a opressão feminina é feita por Musset com alguns cuidados: para o autor, a mulher nem deve chegar a ser considerada como escrava, no sentido da submissão ao homem, sujeito soberano na dialética, pois o caso é que a mulher nem participa da luta pelo reconhecimento de si como sujeito soberano, visto que ela se encontra excluída da batalha pelo reconhecimento. Ela é o Outro Absoluto, que a faz impossível de ser considerada como sujeito, porque:

[...] para ambos, Hegel e Beauvoir, a consciência do ser pretende reduzir o outro a um objeto. Uma das razões que leva Beauvoir a pensar a mulher como alteridade negativa é que sua consciência é transformada em objeto e por isso negativa e essa negatividade é aquela que não admite que o sujeito exista como liberdade pois oprime sua possibilidade de escolha ontológica. (Viana, 2009, p. 166).

No entanto, em *Moral da ambiguidade* (1970) Beauvoir fala sobre Hegel e a singularidade negada pelo reconhecimento universal, que segue a crítica sartreana:

O momento essencial da moral hegeliana é o momento do reconhecimento das consciências uma pela outra. nessa posição, o outro é reconhecido como idêntico ao eu, o que significa que em mim mesmo apenas a verdade universal do meu eu é reconhecida. Eis, pois a singularidade negada, e ela só aparecerá no plano natural e contingente. (Beauvoir, 1970, p. 89).

É nesse ponto que Beauvoir se coloca para além de Sartre na esteira da crítica de Karl Marx à visão otimista de Hegel, a qual olha o futuro do mundo num desenvolvimento contínuo e harmonioso. Beauvoir acompanha a questão denunciada por Marx, pois há casos em que o escravo não conhece sua servidão, e o reconhecimento muitas vezes é mistificado de tal modo que lhe parece naturalizado demasiado para escolher-se naquela situação, ou que nem há possibilidade de outra forma de existência. Assim, há casos em que se torna necessário trazer-lhes de fora sua libertação.

2.2 O BUTLERIANISMO HEGELIANO

Segundo Salih (2015), Butler em *Subjects of Desire* (1987), começa por analisar duas gerações de filósofos franceses que receberam G. W. F. Hegel (1770-1831) e *A Fenomenologia do Espírito* (1807), na França dos

anos 1930 e 1940, para demonstrar como esses filósofos receberam, reformularam ou refutaram as formulações de Hegel sobre desejo e subjetividade.

Salih (2015) aponta os filósofos analisados por Butler: Alexander Kojève, Jean Hyppolite, Sartre, Lacan, Derrida, Deleuze, Foucault e uma breve seção sobre Julia Kristeva. A filósofa estadunidense pergunta se o sujeito idêntico a si mesmo de Hegel ainda seria um ideal filosófico viável para a conjuntura da II Guerra Mundial, marcada pelo isolamento ontológico. Há uma impossibilidade do ideal de reciprocidade no reconhecimento para esses filósofos, porque sinalizam a desintegração da identidade ontológica coerente de Hegel, assim como vimos na seção anterior com Sartre e Beauvoir.

As questões desenvolvidas pela dialética do senhor e do escravo, apresentadas como uma luta de vida e morte, é definida pelos sujeitos ao se confrontarem e tentarem superar os limites do reconhecimento de si e do outro⁴. Desse modo, o reconhecimento de si acontece apenas por meio do desejo de autoconsciência, que a partir do conhecimento do outro, é que se conhece a si. Conforme Salih, (2015) Hegel diz que é por meio do reconhecimento e do conhecimento do outro que o “Eu” pode conhecer-se a si mesmo, de modo que o desejo é sempre o desejo por algo que é “Outro”, o que, por fim, é um desejo pelo próprio sujeito.

A questão hegeliana sobre como a constituição do sujeito se desenvolve a partir da alteridade, segundo Salih (2015) é respondida na afirmação: o sujeito só se reconhece por meio do outro, mas que seria preciso aniquilar o outro para, assim, se afirmar como

4 Butler (1987, p. 230) considera que a recepção francesa e a crítica francesa a Hegel se orientam no Capítulo IV da *Fenomenologia do espírito*.

existência. O problema é que esse aniquilamento não aponta para um reconhecimento recíproco, à maneira que Hegel desenvolve em *A Fenomenologia do Espírito*, porque a consciência do Eu e do Outro não são idênticas, mas estão ligadas, cada uma por meio do seu mútuo reconhecimento, traz a existência de um e do outro.

As constatações desse estudo (2015) demonstram que todos os filósofos analisados em *Subjects of desire*, tentam ir além da dialética hegeliana, mas não conseguem, pois no próprio ato de refutá-la, já estão utilizando o método de Hegel. No que chamamos de butlerianismo hegeliano, o sujeito é um sujeito em processo, e a filósofa entende que esse sujeito é o protagonista de uma comédia de erros numa jornada ou peça teatral que implica o erro repetido, o falso reconhecimento e a reconstituição de si mesmo.

Nesse processo, outra constatação de Salih (2015), é que temos assim, a base de Problemas de gênero, livro posterior a tese *Subject of desire*, porque o desejo nos torna seres fictícios, o que a filósofa vai chamar de gargalhada do reconhecimento⁵. O desejo é ao mesmo tempo construído e teatral, e é pela proliferação paródica que a dialética pode ser desmantelada.

Embora essa constatação de Salih seja plausível e difundida, ampliamos a questão com a hipótese de Rodrigues (2020): a de que Butler articula desejo e reconhecimento abordando o desejo como o desestabilizador da questão do sujeito, e, portanto, desestabilizador da universalidade abstrata do sujeito da razão, que se enfraquece diante da alteridade; mas, que essa questão se desdobra em quais as condições de possibilidade para o reconhecimento de alguns sujeitos

5 No final de *Subject of desire* (1987) Butler nos revela, em síntese, que de Hegel a Foucault, é o desejo que nos torna seres fictícios e a gargalhada do reconhecimento é a causa desse entendimento.

e o apagamento de outros. Segundo Rodrigues, essas questões que apareceram inicialmente com Hegel fazem parte da trajetória filosófica dos escritos ético-políticos de Judith Butler e não apenas na teoria feminista e que, apontadas em *Problemas de gênero*.

Segundo Butler, a construção do gênero em Beauvoir não se configura como algo determinado e fixo, ele é construído culturalmente, mas há um construtor humano anterior, pois: “[...] ele é ‘construído’, mas há um agente implicado em sua formulação, um cogito que de algum modo assume ou se apropria desse gênero, podendo, em princípio, assumir algum outro” (Butler, 2019, p.29). Portanto, em *Problemas de Gênero*, a frase célebre de Simone de Beauvoir: “Ninguém nasce mulher, torna-se mulher”, foi levada ao máximo por Butler na questão da subversão da identidade. O não nascer mulher e sim, tornar-se mulher, significa que somos esse sujeito em processo, e que apropriamos a forma que encenaremos o gênero, por aquilo que nos é dado culturalmente, ou por aquilo que reconfiguramos de outro(s) modo(s). Ou assumimos identidades construídas para nós permeadas pelas estruturas de poder existentes na nossa sociedade, ou por nós, reconfigurando outras possibilidades de sermos.

Reforçando essas últimas considerações, a performatividade de gênero, como afirma Rodrigues (2020), se expressa pelo deslocamento da identidade de gênero como a primeira indicação de que elementos instáveis e artificiais constituem os sujeitos, e de que elementos estáveis e naturais estão atrelados à visão metafísica dos sujeitos. Outro ponto, é que as normas sociais estão esvaziadas também de fundamentação natural ou cultural. E Por fim, a performatividade, em *Problemas de gênero*, é abordada quando Butler aponta

a compreensão da identificação como fantasia ou como incorporação do gênero posta em ato. Ao ocorrer, os atos, gestos e atuações são performativos. Isso quer dizer, que a identidade expressa são fabricações sustentadas por significações corpóreas e outros meios discursivos. Em resumo, Butler entende que o gênero postulado é uma ilusão e uma forma de controle, assim:

Em outras palavras, os atos e gestos, os desejos articulados e postos em ato criam a ilusão de um núcleo interno e organizador do gênero, ilusão mantida discursivamente com o propósito de regular a sexualidade nos termos da estrutura obrigatória da heterossexualidade reprodutora. (Butler, 2019, p. 235 e 236).

No entanto, se o gênero é fabricado e inscrito, deslocado para o “eu” do ator, não pode haver gênero verdadeiro nem falso. Portanto, os gêneros são produzidos como efeitos da verdade de um discurso. Butler ainda inclui a paródia de gênero enquanto performático de um gênero primário ou original, mas que é uma imitação sem origem, e sustenta que: “Esse deslocamento perpétuo constitui uma fluidez de identidades que sugere uma abertura à ressignificação e à recontextualização; a proliferação parodística priva a cultura hegemônica e seus críticos da reivindicação de identidades de gênero naturalizadas ou essencializadas”. (Butler, 2019, p. 238).

É nesse sentido que o reconhecimento, negado por uma consciência, foi desmantelado pela gargalhada do reconhecimento. Ao imitar a identidade ilusoriamente original, na paródia de gênero, o reconhecimento aparece como história pessoal e cultural dos significados recebidos, questionando ou provocando confusões subversivas e desestabilizando as categorias naturalizadas de identidade e desejo.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apresentamos uma breve análise de *A Fenomenologia do Espírito*, na dialética do Senhor e do escravo, percebendo a influência hegeliana em Butler desde a sua tese de doutorado, *Subject of desire*, que se debruça na recepção dessa obra na França por duas gerações de filósofos. Sartre e Simone de Beauvoir, foram a nossa escolha pelas suas análises e desdobramentos da obra hegeliana, principalmente porque foram debatidas por Butler em *Subject of desire* e em *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*.

Os dois momentos universais em Hegel, nos quais as partes são momentos constitutivos do Universal, ou o Absoluto, descreve o progresso pelo qual a consciência chega à autoconsciência. O capítulo IV, conhecido pela dialética do Senhor e do escravo, abrangeu o conhecimento entre as consciências e sua reciprocidade na identidade entre sujeito e objeto. Por conseguinte, se permanecerem como opostos, uma à outra, somente uma pode ser essencial na relação. A solução hegeliana ao conflito indica o trabalho do escravo como forma de assunção da consciência também como essencial.

A partir desse caminho, percebemos a influência basilar hegeliana nos filósofos analisados, principalmente pelas imbricações dessa obra e seus desdobramentos. Sartre demonstrou a impossibilidade da reciprocidade no reconhecimento das consciências e apontou a possibilidade da singularidade do sujeito, denunciando que em Hegel o reconhecimento se dá apenas na universalidade das consciências, e, portanto, em um sujeito ideal e não real. Já as duas filósofas responderam a Hegel, mostrando o desenvolvimento da consciência saindo da impossibilidade de sermos essenciais enquanto existência singular no mundo real: Beauvoir a partir da reciprocidade,

entendendo que a singularidade é legitimada enquanto momentos alternados do reconhecimento da soberania dos sujeitos, mesmo percebendo a impossibilidade de algumas singularidades na negação absoluta da liberdade, mas propondo com Marx que a libertação precisa vir de fora; e Butler ao propor um desmantelamento da dialética, pela noção de performatividade, inscrita na paródia de gênero.

O desmantelamento da dialética hegeliana, é em direção à compreensão de que as identidades não são essências preexistentes. Para Butler o sujeito é um ser em processo, e se faz pelos seus atos, base das teorias existencialistas, mas que utilizam a noção de liberdade de escolha. A partir da ideia de sujeito em processo, o sujeito é compreendido por Butler como um constructo performativo, quer dizer, que podemos construir nossa identidade desmantelando a forma conservada pelas oposições binárias. A performatividade diz respeito aos modos como o sujeito coloca sua identidade em cena, no palco, por meio de sua apropriação. O termo “apropriação”, ao invés de “escolha”, noção existencialista, implica não reduzirmos a construção das identidades a uma escolha, ao contrário: o que Butler compreende por apropriação de um gênero é podermos renovar nossa história cultural, por meio das próprias normas de gênero construídas, organizando-as de outro(s) modo(s).

A apropriação dos gêneros como dados do mundo, pode se configurar como demissão da soberania do sujeito, por isso, para Butler, as identidades mantêm as opressões no seu esperado lugar: reconhecido, porém em opressão. Nesse sentido, Judith Butler propõe a subversão das identidades, e consegue desmantelar a dialética hegeliana na imitação do gênero dado como

natural, pela paródia de gênero, assim questionando sua essencialidade, implicando um reconhecimento de uma história pessoal, na apropriação das significações culturais com possíveis ressignificações e recontextualizações.

Ainda sim, cabe a pergunta: Butler dismantelou a dialética hegeliana, ou ela está ainda inscrita no *aufheben* hegeliano, no conservar, negar e elevar: ao conservar, rindo, mas imitando a identidade primária; ao negar essa essencialidade e naturalização da identidade; e ao elevar, reconfigurando e subvertendo para ir além dessa identidade?

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Rosmane Gabriele. *Aufhebung* e devir: um estudo a partir da Doutrina do Ser da *Ciência da lógica*. **Pólemos–Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília**, v. 10, n. 21, p. 110-130, 2021.

ASCHER, Carol. **Simone de Beauvoir**: uma vida de liberdade. Tradução de Salvyano Cavalcanti de Paiva. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1991

BEAUVOIR, Simone de. **Moral da ambiguidade**. Tradução de Ana Maria de Vasconcellos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970. (Série Rumos da Cultura Moderna Vol. 34).

Butler, Judith. **Problemas de gênero**: Feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. 17 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019. (Sujeito e História).

Butler, Judith. **Subject of desire**: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France. New York: Columbia University Press, 1987.

RODRIGUES, Carla; MORAES, Maria Lygia Quartim de; FRATESCHI, Yara. Judith Butler. **Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas**: Mulheres na Filosofia, v. 6, n. 3, p. 99-113, 2020.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. A experiência da consciência na “introdução” à Fenomenologia do Espírito de Hegel. In: CHAGAS, Eduardo Ferreira; NICOLAU, Marcos Fábio; OLIVEIRA, Renato Almeida de. (org.) **Reflexões sobre a fenomenologia do espírito de Hegel**. Fortaleza: Edições UFC, 2008. (Coleção Diálogos Intempestivos, 64).

FUJIWARA, Gustavo. **A crítica do solipsismo em L'être et le néant**. Filosofia UNISINOS, v. 20, n. 1, 2019.

Hegel, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado, SJ. Volume Único. Edição Revista. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

SALIH, Sara. **Judith Butler e a Teoria Queer**. Tradução e notas Guacira Lopes Louro. 1. ed; 2. reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução e notas de Paulo Perdigão. 7 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

VIANA, Márcia Regina. **Demissão ou assunção da existência**: uma questão moral em Simone de Beauvoir. São Paulo: Annablume, 2009.



CAPÍTULO 10

ÉTICA E DIREITOS HUMANOS EM SANTO AGOSTINHO – O HUMANO: POR UMA MORAL DO AMOR

ZENEIDE NUNES BEZERRA ¹

1 INTRODUÇÃO

Colocar a Ética como lugar de realização humana no pensamento de Santo Agostinho, é situar o sujeito como ser de busca pela sua existência, garantindo seus direitos a partir da procura e compreensão do que é tratado com relação aos Direitos Humanos, no tempo de Agostinho, o século IV, século da queda do Grande Império Romano, e daí, o que podemos trazer para os dias atuais.

O Estudo da ética em seus fundamentos e alcance, é visto como confirmação dessa realização na experiência humana no direito e na justiça, em sua concretização sócio-política que se afirma no Estado. Estado apresentado em seu caráter metafísico, demonstrando a intimidade do sujeito com o Bem. O homem é o centro de toda ética e é o cuidado na garantia dos Direitos Humanos que possibilita uma vida bem aventurada.

Direitos buscados e conquistados com trabalhos de admoestações nas diversas províncias de seu tempo seria para Agostinho uma caminhada árdua em que se colocaria por toda sua vida. Da juventude em suas preocupações iniciais com o ser humano, quando escreve seus diálogos ao, também, Agostinho Jurista e Bispo em Hipona, preocupado com a justiça na cidade e a concretização do bem comum.

1 Mestrado em Filosofia Social e Política – UECE. E-mail: zeneidenunesbezerra@gmail.com

No contexto social, Agostinho fala-nos do preceito do amor, como solução das questões que surgem na filosofia e na teologia, visto que o Grande Bispo não separa uma de outra. “Ser, conhecer e amar” com os seguintes pontos fundamentais: criação, sabedoria, *beatitudine* – *Eudaimonia*, ou busca do conhecimento e do encontro da felicidade. O Centro é Deus, a problemática é antropológica; a busca é conhecer a Verdade. Questões tomadas por Agostinho em todas as suas obras, partindo da influência de Cicero, Platão e Plotino e, principalmente, da Palavra Revelada.

2 A ORDEM – FINITUDE E SEPARAÇÃO DIANTE DA RELAÇÃO COM O *ETHOS*

A categoria da ordem, muito visada em diversas áreas de pesquisa, para construção de um mundo providente de uma vida saudável aos seres criados, marca o pensamento agostiniano, inclusive em sua dimensão ética. É natural a busca pelo equilíbrio, pela preservação buscada por todos os seres, uma humanidade coerentemente posta diante de diversos desafios em meio a nossa construção social e histórico-cultural.

A Humanidade procura a solução de problemas básicos, que deixam à deriva uma sociedade cheia de conflitos diversos. Aqui, Agostinho vai destrinchar muitas alterações encontradas ao longo de sua caminhada, seja como teólogo-filósofo seja como jurista. Partindo do Norte da África, entre os séculos IV e V, Agostinho pôde ver o drama social das demais comunidades com as quais se comunicava, por meio de cartas (Epístolas) de orientações aos seus representantes ou seus dirigentes locais. São mais de 300 cartas discutidas.

Diversas são as províncias africanas e, também, uma relação sua extensa com o Oriente. Temos cartas voltadas às orientações sobre justiça social, questões de relação

humana (povo pobre), fome ou miséria social, tortura de prisioneiros de guerra, perseguições aos cristãos, questões espirituais (Livro XIX da Cidade de Deus ou DCD) quando trata a angustia humana causada como sentimento oriundos da mazela da alma, e com ela, a seguridade de que se fortaleça o espírito em uma vida tranquila.

Agostinho conhecia muito bem a natureza humana, dedicava-se, portanto, ao bem-estar humano, admoestações de amor, respeito e proteção. Quanto à mulher, a preocupação com o bom desenvolvimento da alma feminina, como escrevera em Carta a Proba e Juliana, o cuidado com o órfão e as viúvas. Entre suas preocupações com a mulher, talvez a maior delas diga respeito às mulheres violentadas por soldados, em época de guerra e o grande número de suicídio entre elas.

Já em sua obra, *O Cuidado Devido aos Mortos*, Agostinho expõe a misericórdia para com os moribundos, à observância dos bons tratos aos corpos, bem como a necessidade de voltar-se ao espiritual, em orações. Lembramos de Antígona da peça de Sófocles – 442 AC, primeira na luta por um direito tido como direito natural.

Ao longo do que vamos lendo e encontrando, não faltou sua visão aos considerados “alienados”, sendo por ele recomendado perfeita dignidade na atenção dada às almas destes, tamanha era sua preocupação com o humano. Agostinho também se preocupava com a forma como se tratavam os escravos oriundos dos povos vencidos em guerra e buscava julgamentos justos. Também trazia conselhos sobre empreendimentos em diversos negócios com bom retorno financeiro ou falências; foi um tempo conturbado para o Grande Bispo. Seria muito o que encontramos e poderíamos narrar sobre a grandiosidade com que o pensador aqui discutido teria a nos dizer. Fica para outro trabalho.

Para a ordenação da ação humana, o agir segundo a reta razão, ou agir reto que ordenadamente se coloca como base para a estrutura da sociedade, podendo abarcar qualquer época, desde que se coloque adaptadamente, temos na visão Agostiniana:

A idéia de ordem apresenta, com efeito, duas faces ou dois perfis conceptuais, de resto intrinsecamente ligados: a face ontológica e a face ética. Ela articula, de um lado, numa pluralidade estruturalmente ordenada, o múltiplo de nossa experiência e da finitude dos seres que se manifesta à nossa averiguação intelectual, e o refere a um Princípio transcendente do qual a ordem procede; e, de outro, impõe como norma a nosso agir essa ordenação ontológica como fundamento de sua racionalidade ou de sua prorrogativa de agir ético (Vaz, 1999, p. 196).

E, diz-nos Agostinho, em suas reflexões em diversas obras que seguimos ser o homem também criatura, é o único ser de escolha. Pode-se dizer que a moral e política do pensamento de Santo agostinho é uma moral metafísica, pois é posta em vista do fim último tendo nele a felicidade. Na sua escatologia, as especulações ontológicas perpassam por todas as suas obras quando discute o ser, o não ser, o nada, o Bem, o Sumo Bem.

3 DOS BENS DIVERSOS À BUSCA DO BEM MAIOR

Nos fundamentos ético-teológicos em Santo Agostinho, o homem busca a si mesmo e um fim a ser alcançado partindo do Conhecimento, Verdade e Amor. Cada ser ocupando seu próprio lugar, seu espaço de acordo com a ordem posta (categoria muito discutida desde os antigos) segundo a ordem estabelecida e, referindo-se ao humano, uma teleologia, télos eudaimônico, o fim a se buscar, a felicidade no fim a ser alcançado.

Como ser de desejo, o homem sabe o que lhe falta ou apeetece diante de suas carências e limitações ou,

ainda, diante de sua estrutura e relações. Pois, sendo um ser de estrutura e relações, é necessário dizer: “Se nos perguntam qual o pensamento da Cidade de Deus acerca dos fins dos bens e dos males, ela mesma responderá ser a vida eterna o soberano bem, a morte o soberano mal” (Agostinho, 2010, p. 381).

Uma questão existencial estendida por todo pensamento contemporâneo: o problema humano segue e retorna à problemática de si com o outro e à visão que enfrenta desse si, mesmo nesse auto reconhecimento; árduo é o trabalho para encontrar saída para respostas de tantas preocupações urgentes. Refletir uma vivência de marginalização quando busca justiça, solidariedade, igualdade e cuidado, liberdade e responsabilidade; uma vida bem-aventurada. Agostinho nos fala de uma moral de liberdade e responsabilidade, de amor e dever.

Há, portanto, seguindo o que dizemos desde o início do nosso estudo sobre o pensamento de Agostinho acerca dos seres criados, uma lei em cada natureza, é uma lei que guia cada ente ou o homem ao objeto do seu desejo (uma moral do ser e do desejo).

O objetivo dessa lei é estabelecer o marco para o crescimento humano, somente o homem sabe o que necessita, somente o homem podemos considerar como ser de desejo e buscar sua afirmação na existência vivenciada na tranquilidade da alma. O bem é a felicidade e Agostinho completa:

Por quien pregunta como há de llegar a la vida bienaventurada, no pregunta otra cosa sino e, portanto donde se encontra el fin del bien” (Ep 118, 3, n. 13) ou ainda, que esse bem não se acha no corpo, mas na alma que tem Deus como apetecência: “No es que no haya otros biens, sino que se llama bien sumo aquel al que los otros dicens referência. Se es bien aventurado cuando se goza de esse bien, por el cual e quieren poseer las

demás cosas, mientras que a ese bien ya no se le ama por otro, sino por si mesmo (Ep.118,3, n. 13).

E ainda:

Criatura alguma é autossuficiente, quer para existir para conhecer ou para viver. Todo bem procede de Deus: a existência pela criação, a verdade pela iluminação ou fortalecimento da ordem moral. Todo nosso ser depende de Deus e a felicidade plena é vivida somente em Deus, pois o que desejas senão ser feliz (Agostinho, 2019, p. 35).

Assim, para nosso Santo Doutor, o homem feliz é aquele que tem como fim de sua felicidade, Deus, pois somente Deus é imutável, eterno; eis a *Beatitude* Agostiniana, na busca de conhecer a Deus, verdadeira fonte de todo conhecimento, visto na sua obra *De beata vita*.

Deus é o ser em essência e a Bondade Maior desejada no íntimo de cada criatura, eis o início de estudos agostinianos também sobre uma eco-teologia, a ordem de todos os seres, de todas as criaturas, de todo o universo, que hoje, remete-nos ao cuidado com nossa morada na pátria terrestre e com nossos irmãos, seres criados e mutáveis, mas procedentes daquele ser único imutável *singulariter bonus est*, como já foi dito acima, partir de sua participação, assim nos diz Agostinho:

O homem fragmentozinho da criação, quer louvar-Vos; - o homem que publica a sua mortalidade, arrastando o testemunho do seu pecado e a prova de que Vós resistis os soberbos. Todavia, esse homem, particulazinha da criação, deseja louvar-Vos. Vós o incitais a que se deleite nos vossos louvores, porque nos criastes para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em Vós (Agostinho, 1999, p. 37).

Se a vida feliz é possuir a Deus, de forma que possamos dele fruir, exatamente, como faremos para encontrá-lo? Por que para o homem é tão necessária essa busca pelo que o tornará feliz? É uma questão existencial,

intima. Não podemos nos deixar guiar apenas pelas coisas sensíveis, porque elas limitam o ser. Na filosofia agostiniana, Deus é a única certeza, é “Luz Eterna” para onde os seres se inclinam em busca de repouso:

Oh caminhos tortuosos! Ai da alma audaciosa que afastou de Vós, na esperança de possuir algum bem melhor! Quer se vire ou revire para trás, quer se volte para os lados ou para diante, tudo lhe é duro... Só Vós sois o descanso. Só Vós assistis e libertais de erros deploráveis, metendo-nos e dizendo: correi; eu guiar-vos-ei, conduzindo-vos até ao fim, e ai vos hei de manter (Agostinho, 1999, p.117).

De todas essas e outras questões, Agostinho serve-se de suas epístolas². Como disse acima na obra *Confissões*, ele não deixa de perceber a inquietação humana existencial, sua busca incansável pelo próprio bem, enquanto ser situado diante de um mundo, no qual muitas vezes se sente perdido no meio de todas as coisas, mas busca sua própria paz. E ainda afirmamos que o homem se encontra diante do outro, numa relação para além de suas limitações individuais.

O outro é reconhecimento de si mesmo. Temos a superação desse sentimento de incertezas a partir de sua relação intersubjetiva, questões já tomadas e sempre sendo revisitadas, que marcarão o seu resgate por uma ética da consideração da pessoa humana. Disso cuidaremos mais à frente. A obra *Confissões* é tomada exatamente como a grande obra agostiniana de compreensão do espírito humano.

2 Celestino: Carta 18 - ano 389/390, Nectário: Carta 91 - ano 408/409, Nectário: Carta 104 - ano 409/410, Dióscoro: Carta 118 - ano 410, Proba: Carta 130 - ano 411, Volusiano: Carta 137 - ano 411/412, Marcelino: Carta 138 - ano 411/412, Honorato: Carta 140 ano - 411/412, Macedônio: Carta 153 ano - 413/414, Bonifácio: Carta 185 ano - 417, Bonifácio: Carta 220 ano - 427, Marciano: Carta 258 ano - 395 e outras.

4 ANTROPOLOGIA DA VIVÊNCIA AGOSTINIANA

Ser disperso talvez seja a maior problemática humana. Hoje temos vários campos do saber para compreensão do homem individual e social, político e econômico onde nossas relações demonstram nosso agir. Nossas aptidões colocam-nos como capazes das superações de nossas questões interiores e também sociais. Quem é o homem? Como Agostinho busca compreender o homem diante do Bem? Como buscar o Bem comum nos nossos dias? Por que optamos, muitas vezes, em sustentar a barbárie se deveríamos indiscutivelmente buscar o Bem maior justamente partindo da nossa vontade, da nossa liberdade? Sim, já podemos dizer e confirmar o homem dentro da concepção Agostiniana antro-po-escolástica. Para o Grande Bispo:

Ninguém busque, pois, a causa eficiente da má vontade. Tal causa não é deficiente, porque a má vontade não é ‘efecção’ mas ‘defecção’. Declinar do que em sumo grau ao que é menos é começar a ter má vontade. Empenha-se, portanto, em buscar as causas de tais defeitos, não sendo deficientes, mas, como já dissemos eficientes, é igual a pretender ver as trevas ou ouvir o silêncio. E, contudo, ambas essas coisas, nos são conhecidas, uma pelos olhos e outras pelos ouvidos, não, porém, em sua espécie, mas na privação da espécie (Agostinho, 2010, p. 64).

E, em outra obra, *A Natureza do Bem*, versando sobre a natureza dos seres, mutabilidade e imutabilidade, perfeição e imperfeição, Agostinho nos diz:

“Nenhuma natureza, por conseguinte, é má enquanto natureza; a natureza não é má, senão enquanto diminui nela o bem. Se o bem, ao diminuir nela, acabasse por desaparecer de todo, assim como não subsistiria bem algum, assim também deixaria de existir toda e qualquer natureza...” (Agostinho, 2005, p. 21).

Vejamos quando é tratada a questão do Livre-arbítrio e da Liberdade em Agostinho. Sobre vontade e livre-arbítrio, mesmo que se diferencie da liberdade, Gilson, grande cientista político, diz-nos:

Para agostinho a existência da vontade livre (ou do ‘*liberum arbitrium*’) jamais chegou a ser um problema. Trata-se, a seu ver, de uma verdade primária e evidente, e portanto incontestável. Temos consciência de nos determinarmos a nós mesmos e de sermos responsáveis por nossos atos. O problema propriamente agostiniano diz respeito ao uso desta vontade livre, bem como ao seu valor e à sua bondade. Qual a razão de ser da vontade, e como conquista ela a sua perfeição na liberdade?... O poder da vontade para optar livremente entre o bem e o mal baseia-se na sua aptidão para participar da felicidade – “*formabilis est*” (Gilson, 1953, p. 191).

Aqui, também, fala Agostinho: “Ora, coisa alguma pode se aperfeiçoar a si mesma, porque coisa alguma pode se dar a si aquilo que não possui. E por certo é para receber uma perfeição que o ser é aperfeiçoável” (Agostinho, 1999, p. 45).

Primeiro, conhecer a si mesmo para tomar atitudes centradas, razoáveis, coerentes. “Todo ser mutável é necessariamente também susceptível de perfeição” (Agostinho, 1999, p. 45). O homem é essa singularidade efetivando-se em sua humanização; na comunidade, diante do outro, temos a concretização dessas mesmas relações, pois é dito no Livro XIX da Cidade de Deus, quando nos fala da paz conquistada na realização dessa ordem.

Sobre a liberdade do homem e seus atos individuais que refletem na vida social é necessário ter em conta a vontade como bem médio e a concepção de homem como um ser autossuficiente, mas imperfeito, que pela Graça de Deus levanta-se, do contrário, não poderia

usufruir dos bens menores (neles está a própria relação intersubjetiva): “Ora, essa vida feliz mesma é o que o espírito sente quando adere ao Bem Imutável. Este torna-se para o homem como um bem privativo, o principal de todos” (Agostinho, 1999, p. 52). A alma, segundo Agostinho, é o que torna o homem ativo, ela é o fundamento metafísico da filosofia agostiniana.

Há que considerar o homem como criatura *sui generis*, em sua existência. O aperfeiçoamento e nascimento da pessoa dá-se, justamente, por meio das considerações das virtudes morais, que são: a prudência, a temperança, a fortaleza e a justiça. Entre elas permanece a virtude cristã da caridade como guia da vontade humana que procura o bem.

Na sua visão filosófica, Agostinho considera o homem e o mundo como naturezas boas, pois são participantes daquela natureza melhor e soberana - com clareza, eis uma grande questão que deve ser tomada de acordo com a influência platônica: O homem para o Ser Absoluto que é o Sumo Bem, o homem diante da Razão Universal que tudo orienta e ordena, permitindo-lhe conhecer para transformar.

A contemplação do Bem é o caminho do retorno à interioridade humana, dito na sua obra *Confissões*, perfeita obra de contemplação interior, grande preocupação para os dias atuais inclusive nas ciências tidas como ciências do espírito (psicologia). Agostinho trabalha aqui com maestria:

Deus, pois sapientíssimo Criador e justíssimo Ordenador de todas as naturezas, que na Terra estabeleceu o gênero humano para ser-lhe o mais belo ornamento, deu aos homens certos bens convenientes a esta vida, quer dizer, a paz temporal, pelo menos a de que nosso destino mortal é capaz, a paz na conservação, integridade e união da espécie, tudo o que é necessário

à manutenção ou à recuperação dessa paz (Agostinho, 2010, p. 397).

Eis, mais uma vez, a colocação de Agostinho em sua Ética com uma moral do desejo e do amor, porque só se deseja aquilo que se considera como bem, aquilo que é amado. Neste sentido, percebe-se a influência estoica no pensamento de Agostinho: Sêneca afirma que será próprio do homem racional viver seguindo as virtudes, tornando sua felicidade uma realidade.

O mesmo acontece com nosso Doutor, ao falar da vida virtuosa do sábio: “Quem sabe antepor o retor ao torto e a ordem à perversidade reconhece que, comparada com a paz dos justos, a paz dos pecadores não merece sequer o nome de paz”. (Agostinho, 2010, p. 395) Tem-se como pecador, aquele que se afastou do bem por vontade própria, diga-se mais uma vez para melhor compreensão: “A raiz de todos os males é a cobiça” 1 (Tm. 6, 10)” e ainda: “[...] isto é a disposição de querer além daquilo que é suficiente e que cada natureza exige conforme sua própria condição a fim de se conservar” (Agostinho, 1995. p. 48) ou relacionando-se ao bem utilitarista e o “uti” visto por Agostinho ao diferenciar de “frui”, fruir ou gozar dos bens maiores e melhores.

A lei natural impressa na razão e coração, hoje, muito discutida como capaz de favorecer a solidariedade e amizade social, é o pressuposto para a constituição do bem comum. O homem, dotado de vontade, orienta-se racionalmente pela lei natural, que é racional e busca o equilíbrio entre o conhecimento e ao agir:

Ignorava a verdadeira justiça interior, que não julga pelo costume, mas pela lei retíssima de Deus Onipotente. Segundo ela formam-se os costumes das nações e dos tempos, consoante as nações e os tempos, permanecendo ela sempre a mesma em toda parte, sem se distinguir na essência ou nas modalidades, em qualquer lugar... Mas

o homem, dotado de alma racional, submete á paz da alma tudo quanto podemos ver (Agostinho, 1996, p. 13).

De acordo com Vaz temos o seguinte:

Quando faz alusão à riqueza das Obras do Grande Bispo e à categoria do Eu, matriz da Antropologia desde Santo Agostinho até nossos dias fala “a extraordinária riqueza e variedade dessa obra fazem, no entanto, de seu estudo e interpretação uma tarefa praticamente interminável e sempre recomeçada” (Vaz, 1999, p. 182).

Entre os autores antigos, Agostinho foi, sem dúvida, o que deixou na sua obra a marca pessoal mais profunda e, é mesmo permitido dizer, com Agostinho emerge pela primeira vez com nitidez inconfundível na história literária e intelectual do Ocidente, ao que Vaz chama atenção, o Eu presente em Agostinho reforçando:

Nesse sentido, ele pode ser considerado o primeiro anúncio do homem moderno, o apelo a experiência interior e a busca dos caminhos da interioridade estão presentes em cada um de seus grandes literários intelectuais (Vaz, 1999, p. 182).

5 ÉTICA E CONDIÇÃO HUMANA

Vimos, anteriormente, que a condição humana é para Agostinho o ponto de partida para a elaboração da sua concepção ética. Diante da fragilidade humana com o Estado agostiniano concebido em sua dimensão de transitoriedade, a Verdade imutável é o paradigma para se medir o valor de um Estado, com ela, a existência concreta e autêntica existência humana.

Santo Agostinho é, sem dúvida alguma, um pensador existencial, pois é na experiência concreta do homem, engajamento e luta, que se baseia seu pensamento político. Daí, porque iniciamos nossa pesquisa nesse artigo com Agostinho abordando a ordenação dos seres e a dimensão Antropo-escatológica.

Seguindo a tradição clássica, Agostinho preocupou-se com o problema da beatitude, resultando naquela preocupação com o fim último do homem. Em todos os seus escritos, o homem é visto como um ser não-estático e de existência histórica, sendo capaz de superar a própria limitação da sua natureza imperfeita em dois momentos: primeiro na sua sociabilidade, no Estado; segundo, num plano ainda mais abrangente, revelador da sua ascendência rumo ao Ser.

“Ontologia, existência e escatologia”³ são dimensões interligadas no contexto sócio-político agostiniano. Seguindo esses passos, o filósofo apresenta o homem individual e comunitário. As principais cartas políticas 137, 138, 153 e 155, expõem-nos o itinerário das análises que levaram o Grande Bispo até seu conceito de *civitas –multitudo hominum in quoddam vinculum redacta concordiae*, expresso na Epístola 138, n. 10 e sua definição de *populus* “uma multidão de seres racionais, associados pela participação concorde dos bens que eles amam”. (Agostinho, 2010, p. 413).

Do indivíduo à eticidade, assim chegamos as nossas colocações, segundo os capítulos referentes, tanto à obra *A Cidade de Deus* quanto ao *Livre-Arbítrio* e às obras *Confissões*, *A Natureza do Bem*, dentre as demais. Aliás, como estamos tecendo essas poucas interpretações sobre o pensamento de Santo Agostinho, toda obra sua revela-se a partir dos primeiros tratos, na dimensão ético-política e teológica da vida do homem. Também no estado Agostiniano, expondo aquela Metafísica do amor, centrada na categoria da ordem e fundamentando a teoria política do Grande Bispo, pois “a caridade não é apenas o coração da moralidade; ela é a própria vida moral”⁴.

3 Cf. RAMOS, M. *A ideia de Estado...*p. 347.

4 Cf. GILSON. E. *História da Filosofia Cristã*, p. 190.

Em Agostinho, Gilson nos diz:

[...] Dás de vestir aos nus; seria mais grato ao céu se todos os homens dispusessem de vestuários e não fosse necessário dar de vestir a ninguém. Trata de eliminar a miséria entre os homens, e assim as obras de misericórdia serão supérfluas (Gilson, 1988, p. 190).

Reforçando, dessa forma, a partir da vontade livre, os homens buscam o bem capaz de torná-los felizes e procuram alcançar uma vida moral aperfeiçoada: “o respeito a esta ordem do amor tem por corolário a mais perfeita sujeição do criador. E esta sujeição nos torna livres em face de todas as criaturas”.⁵

Direcionando-se pela ordem (reflexo da Lei Eterna), toda sociedade pode chegar à paz. A história humana para Santo Agostinho é, também, redenção. O amor a Deus e ao próximo é a base constitutiva do Estado agostiniano, é a concórdia mais ordenada e fundante da *civitas*, porque somente será considerado sob a *vera amicitia*. Esse bem comum é o objeto da busca social, visto que é importante falar da finalidade do Estado, que é a felicidade dos seus membros. Entretanto, falar de felicidade para Agostinho é referir-se à posse daquele “*Sumo e Veríssimo bem comum*”. (Ep. 137, n. 17).

Portanto, a metafísica do direito, conclui-se demonstrando a existência de uma abertura do plano natural para o plano sobrenatural na doutrina de Agostinho. Ora, o Estado justo de acordo com o pensamento agostiniano é, também, aquele Estado considerado como um meio para a vida bem-aventurada do homem peregrino, enquanto encontra-se nessa existência, sempre considerando no pensamento de agostinho o filosófico-político e o teológico (crer para compreender – compreender para crer – Ep. 118,32):

5 Cf. GILSON. E. *História da Filosofia Cristã*. p. 195.

Nesse sentido, aquele ‘ideal’ de Estado justo não só admite mas naturalmente se orienta na direção daquele último bem supremo que é Deus mesmo na sua paz que supera todo entendimento, alcançável perfeitamente, por graça, só na outra vida, e do qual também o bem comum promovido pelo Estado, é de certo modo, uma realização (Ramos, 1988, p. 34-40).

Pela concórdia temos um estado verdadeiramente justo, tanto mais justo quanto maior for o valor de fruição também, referente à vida em comum – “*Só se possui de direito o que se possui justamente, e é só justo o que é bom*” (Epístola 153. n. 26). Podemos deduzir, a partir do que foi dito, que Agostinho vê a concretude da vida ética como diz Ramos, do homem em seu estado de alienação, mas com a possibilidade de retornar a si mesmo:

Deus, portanto, é bom de um modo que é só seu, ... porquanto o bem pelo qual Ele é bom é Ele mesmo (*bonum...ipse sibi est*). O homem, ao invés, é bom enquanto a sua bondade deriva de Deus (*ab illo bonus est*) ...É por virtude do Espírito de Deus que os bons se tornam tais, pois a nossa natureza foi criada capaz de ser participante d Ele (*cujus capax creata*) mediante a própria vontade. É-se portanto, bom na medida em que se age bem, isto é, se faz o bem com conhecimento de causa, com amor e com piedade (*scienter et amanter et pie bonum operatur*); é-sé, ao invés, mau na medida em que se peca, isto é, se afasta da verdade, da caridade e da piedade... Por isso mesmo o próprio Senhor aos mesmos que chama bons por causa da participação da graça divina, chama igualmente maus devido aos vícios da fraqueza humana...⁶ (Ramos, 1984, p. 114).

Logo, o Estado tem por finalidade o “bem comum do povo”, tal como nos diz em sua Epístola 138, n. 10: “Que coisa é de fato o Estado senão o bem comum do

6 Ep.153, n. 12-13 apud Ramos. *Ética e Direito em Agostinho...* p. 114.

povo? É o bem comum de todos e, por conseguinte, sem dúvida, o bem dos cidadãos de um Estado”.⁷

Agostinho, em suas epístolas, mostra-se preocupado com a escravidão, o sofrimento e, como já comentado, as torturas aplicadas aos povos vencidos em guerras e tomados como escravos no seu tempo. Agostinho remeteu suas cartas aqueles Senhores, pedindo compaixão e temendo pelo uso dos castigos infligidos aquele povo, sem garantia de vida livre e digna, como já nos referimos acima a esta questão.

Na Epístola 155, respondendo a Macedônio, a felicidade individual e social se encontra originariamente em Deus: “E porque eu conheço teu devoto apego ao Estado, considera como a felicidade da pessoa singular e a do Estado têm uma origem similar. Só em Deus está a felicidade do Estado e do indivíduo”⁸ (Ep.155, 2, n.7).

Sobre o valor do Estado ainda citamos Ramos: “o Estado valerá, pois, o que valerem seus cidadãos concretos. A concórdia será tanto mais sólida e de consequência o próprio Estado, quanto mais derivar da piedade e dos bons costumes dos cidadãos”⁹ (Ramos, 1984, p. 289).

7 “Cine cos ‘é infatti lo Stato se non il bene comune del papolo? Il bene comune di tutti e quindi senz ‘altro il bene dei cittadini d’uno Stato”. Ep. 138. 2, n. 10.

8 Cf. Epístola 155, 2, 7: “E poiché io conosco il tuo devoto attaccamento allo Stato, considera come la felicità dele singole persone e dello Stato há la medesima origine. “Solo in Dio la felicità degli stati e degl’individui”. Ep. 155, 2, n. 7.

9 RAMOS, M. *A ideia de Estado na Doutrina Ético – Política de Santo Agostinho...* p. 299. Ainda: “É verdade que se podem e deve distinguir as instituições e ordenações jurídicas do próprio povo em si, ao qual elas se destinam (cf Ep. 151, 14), más precisamente a primazia que Agostinho confere ao homem concreto singular ao mesmo tempo <civis> da república (cf. Ep. 138, 3, 17) -, faz com que esta, de certo modo, não fique fechada no seu destino meramente terrestre: <[...] cum haec pátria carnalis generationis tuae, portio fuerit illius patriae, ... ubi omnes sancti et fidells, intérimina aeternitate floreunt [...]> (Ep. 91, 6).

O direito exercido pelo Estado é fundamentado pelo jusnaturalismo, ou seja, sempre em relação à lei natural racional posta em ação pela vontade livre do homem, que conhece naturalmente e intimamente a Justiça e o Bem, ambos iluminados pela Lei Eterna ou sabedoria imutável e perfeita que ordena e rege todo o universo.

6 CONCLUSÃO

Concluindo o que foi proposto no presente texto podemos dizer que, para Agostinho, a semelhança do homem ao seu Criador, homem *capax dei*, torna possível compreender e viver interiormente os princípios primeiros que devem nortear tanto o social como a vida política, porque “a virtude *não* é outra coisa além do amor” (Ep. 155, 4, 13). A total garantia do que trabalhamos como fundamento e exercício dos Direitos Fundamentais da Pessoa Humana, a partir do nascer da pessoa na vida em comunidade em sintonia com aquela maior trabalhada por Agostinho na própria Trindade.

Eis, mais uma vez, o corolário da Ética agostiniana, salientando que o *bene vivere* ainda não é a *beata vita*. Para o exercício autêntico do amor é necessário o amor como primado de toda ética.

Como imperativo, a vontade livre do ser humano não se nega em sua liberdade, mas ouve a Lei Eterna que pela Lei Natural habita no seu íntimo e se identifica com a Justiça, com o desejo de compartilhar o bem – (Ep. 155, 3, 12) –, e dividir o amor solidário próprio dos justos. Sobre a ordem natural, citamos Blázquez:

A justiça e o Direito descansam por sua própria natureza em deus e não na ordem mecânica do mundo, ou da vontade humana desvinculada da vontade divina. O grande ideal de paz na justiça só é possível em Deus, cuja vontade estabeleceu a correlação entre a inteligência humana e a ordem, que há de conservar sem jamais perturbar. (Blázquez, 1984, p. 270).

O Estado de Direito Natural no pensamento de Santo Agostinho é aquele que se assemelha à verdadeira justiça, voltado para a possibilidade do bem social, porque tudo que é criado semelhante a Deus é bom e correto, garantia para o homem justo e torna digno todas as coisas: “Não pensemos, pois que nossa justiça é semelhante á justiça divina, mas pensemos que seja tanto melhor quanto mais semelhantes a Deus podemos ser por participação de Sua Justiça Perfeita” (Epístola, 12, n. 1).

Porque está consolidado na lei natural, que pode ser considerada como uma “vocação” ou “chamamento” de Deus para que o homem possa agir garantindo a sua dignidade, salvaguardando os princípios constitutivos de uma comunidade, que visam à *pax temporalis* ou o bem comum que só se efetua por meio da justiça originada pela concórdia.

É bom que repitamos, ao longo do texto, de maneira não cansativa, tudo que Agostinho diz sobre o bem do homem para si e para o outro. Concordamos com Ramos quando, sobre o Direito em Agostinho coloca-nos de maneira destrinchada em sua abordagem, passagens importantes para o enriquecimento de nossa compreensão sobre o assunto abordando o Direito e a lei:

O Direito, pois se funda numa lei natural, que se cumpre, aliás pela graça. Nem o fato de sermos todos pecadores e necessitados da misericórdia de Deus (*Ibid.* n. 15) torna inúteis < a ordenação das coisas humanas > (– ‘*potestas regis, jus gladii cognitoris, ungulae carnificis, arma militis, disciplina dominantes, severitas etiam boni patris*’ (Epístola, n. 16).

Segundo Agostinho, a lei natural que torna a existência humana autêntica em sua racionalidade e liberdade é revelada pelo Direito. Dessa forma, sendo anterior a qualquer código escrito ou lei positiva, o

Direito Natural é o fundamento primeiro historicamente estabelecido para valorar e legalizar o Direito Positivo.

Hoje, podemos questionar se é possível colocar o Direito Natural como base primordial para a vivência dos direitos fundamentais da pessoa humana; há aqui uma moral da felicidade e da pessoa. Para Agostinho, a lei natural é vista como “exigência natural” implícita ao próprio ser, ou direito da *natura humana*. Dessa forma, Pizzorni nos fala do Direito Natural como direito limitado ao ser racional “[...] porque para todos os homens apresenta-se como a própria razão [...]” (1985, p. 605).

Considerar a lei positiva como instância única do Direito é esquecer a sua possibilidade real de ser falha e imperfeita e, ainda, de ser injusta quando se volta para o interesse de uma minoria e colocando-se, muitas vezes, sob a arbitrariedade e o autoritarismo de um código considerado inviolável por se expressar como lei, como um preceito escrito indiscutivelmente aceito e efetuado. Fazemos agora uma pergunta sobre o sentido do Estado, ao que Agostinho responderá:

Enquanto vivemos como peregrinos sobre a terra, a autoridade de Cristo nos leva a suportar, mesmo se não conseguimos corrigi-los, aqueles que queriam manter estável o Estado sem punir os vícios, enquanto os primeiros romanos o fundaram e fizeram prosperar com as virtudes, muito embora não tivessem para com o verdadeiro Deus a verdadeira piedade, capaz de conduzi-los, através da salutar cidade eterna, mas conservaram uma espécie de proibidade da sua estirpe que era suficiente para fundar, aumentar e conservar a cidade terrena (Epístola, 138, n. 7).

Sua Justiça não se limitaria àquela de natureza civil, porque para o nosso Bispo, transcendê-la é colocá-la tendo por meta a *vera justitia*, que pela caridade que leva todos os homens a estabelecerem um Estado relativamente

autônomo, porque referido, em última instância, a Deus. Na sua obra “A Cidade de Deus”, Agostinho nos remete à Verdade única para um Estado justo.

Buscar a paz social é buscar a justiça que conserva a ordem pelo uso correto da razão e pela *Vera Pietas* ou Verdadeira Misericórdia – “O Estado justo é aquele que aqui na terra vive na retidão e na piedade religiosa” (Ep. 155, n. 1). O Estado é espiritualista e cristão, um Estado teocêntrico e jamais teocrático (autoritário e repressor, extremista e fundamentalista)

De acordo com o hiponense, a lei natural refere-se tanto ao homem individual quanto ao Estado. A lei natural tem caráter universal, é imutável em seus princípios primeiros e adaptável ao momento histórico-social, por observar os costumes e preceitos de um povo. A lei natural não é escrita ou convencional, é pessoal, dinâmica e histórica.

Podemos afirmar que a lei natural é o modo de perceber racionalmente e, portanto, naturalmente, a dimensão ética que deve regular as relações sociais e diz respeito unicamente aos seres livres, pois o lugar do humano, seu pertencimento é onde ele seja livre e tenha sua dignidade garantida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agostinho. **A Cidade de Deus contra os pagãos.** Tradução de Oscar Paes Leme. 3. ed. São Paulo: Vozes, 2010.

Agostinho. **Cartas.** Tomo VIII Obras de S. Agustin. Madri: La Editora Católica, 1951.

Agostinho. **Cartas.** Tomo XI Obras de S. Agustin. Madri: La Editora Católica, 1953.

Agostinho. **A Natureza do Bem**. De Natura Boni Contra Manichaeos. Trad. Carlos Ancêde Nougé. Apresentação de Sidney Silveira. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005.

Agostinho. **Le Letere**. Tradução de T. Alimont e L. Carrozi. Roma: Città Nuova Editrice, 1969-1974. V. XXI (lett.1-123); XXII (lett.124 – 184 -A); XXIII (lett. 185 – 270).

Agostinho. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

Agostinho. **O Livre-Arbítrio**. Tradução de Ir. Nair de Assis Oliveira: São Paulo: Paulus, 2019.

Agostinho. **Solilóquios**. A Vida Feliz. 3. ed. São Paulo: Paulos, 2007.

GILSON, Étienne; THÉRY, Gabriel (Ed.). **Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge**, Paris: J. Vrin, vol. 20, 1953.

GILSON. **História da Filosofia Cristã**. Desde as origens até Nicolau de Cusa. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1988.

GILSON. **Introduction à L'étude de Saint Augustin**: Paris: J. Vrin, 1969.

JOURNET. Charles. Les trois cites; celle de Dieu, celle de l'homme, celle du diable. In: **Nova et Vetera**, 33, 1958, p. 25-48.

MARITAIN. Jacques. **A Filosofia Moral**, Rio de Janeiro: Agir, 1964.

RAMOS. Francisco Manfredo Tomás. **A Idéia de Estado na Doutrina Ético-Política de Santo Agostinho**. Uma Leitura do Epistolário comparado com o “De Civitate Dei”, São Paulo: Loyola, 1984.

RAMOS. Francisco Manfredo Tomás. **A Idéia de Estado na Doutrina Ético-Política de Santo Agostinho.**

Um Estudo do Epistolário comparado com o “De Civitate Dei”. 2. ed. Porto Alegre: Letra Viva, 2015.

STEIN. Edith. **Uma Investigação sobre o Estado.**

Trad. Maria Christina Siqueira de Souza Campos. Tradução de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Paulus, 2022.

VAZ. Henrique de Lima. **Escritos de Filosofia IV.**

Introdução à Ética Filosófica I. São Paulo: Loyola, 1999.

VAZ. Henrique de Lima. **Escritos de Filosofia V.**

Introdução à Ética Filosófica II. São Paulo: Loyola, 2000.



CAPÍTULO 11

ÉTICA COMO RELAÇÃO METAFÍSICA, NO PENSAMENTO DE EMMANUEL LEVINAS¹

MARIA BERNARDETE GONÇALVES DE PAULA ²

1 INTRODUÇÃO

Crítico dos rumos tomados pela Filosofia ocidental ao longo de sua história Emanuel Levinas se propõe a um exame crítico dos seus fundamentos, enquanto Ontologia, tomada como Filosofia primeira. A partir da intuição de uma nova lógica, para além do sentido do ser, o autor repensa a ontologia, não para refutá-la, mas para colocá-la no seu devido lugar. Amparado no método fenomenológico, a partir do diálogo com sua própria cultura judaica, pensada à luz da razão filosófica Levinas, propõe um novo modo de se conceber o ser humano em si e nas suas relações e, por conseguinte, uma nova ética, demonstrando sua anterioridade em relação a todo conhecimento fundado no ser (Costa, 2000, p. 114).

À constituição da subjetividade monádica compreendida, do idealismo moderno de Descartes a Kant, e consolidada na contemporaneidade como pura atividade (Fichte) e pura liberdade (Sartre), Levinas apresenta uma antropologia revolucionária que não só expõe os limites do fundamento ontológico nas relações intersubjetivas, como descobre um novo modo de se

1 Texto publicado na **Kairós** - Revista acadêmica da Prainha Ano II/2, Jul/Dez 2005.

2 Doutora em Psicologia Social pela Universidade Argentina J. F. Kennedy, Buenos Aires (UK), e professora da Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). E-mail: mbgpaula@yahoo.com.br

lidar com o Outro, para além dos cânones do ser, já que este produziu um modelo de subjetividade dominadora, totalitária e alérgica a toda dimensão de alteridade (Ruiz, 2006, p. 101).

Segundo Levinas, o pensamento conceitual desde a filosofia grega, excluindo da reflexão as dimensões da sensibilidade e da transcendência, terminou reduzindo a subjetividade à atividade pragmático-cognoscitiva que, sem negar os seus méritos, terminou contribuindo para o desenvolvimento dos anti-humanismos das filosofias hodiernas; tais abordagens fechadas na imanência resultou na morte do homem e da subjetividade (Foucault). Por conseguinte, a ética daí resultante, incapaz de abarcar o sentido da vida e as singularidades dos seres humanos, não dá conta da complexidade das relações intersubjetivas e do pluralismo da vida social, deixando recrudescer a violência, a violação dos direitos humanos, a degradação ambiental, inviabilizando a própria continuidade da vida no planeta em sua totalidade.

Em contrapartida, Levinas ousa desconstruir tais paradigmas, repensando velhos princípios com novas propostas conceituais. Ética, subjetividade, metafísica, totalidade, transcendência e alteridade são alguns dos conceitos que ele se propõe a repensar, através dos quais apresenta sua novidade. Neste capítulo descreveremos a ética enquanto relação metafísica, posta como fundamento de todo o conhecimento e de todas as outras relações. O autor a apresenta de maneira original, fora de qualquer participação no conceito e na totalidade. Distingue-a também da relação sujeito-objeto porque a intencionalidade e a tematização não integram esta relação (Levinas, 1980, p. 95).

Levinas não pretende com isso negar a importância do intelectualismo ontológico ou subjetivo, mas

fundamentá-los. A relação com o Outro é por ele abordada como a experiência original que fundamenta todas as outras relações do sujeito com o ser e com o ente. A fenomenologia da existência procura partir da vida concreta no mundo – do “fazer e do cuidado” – para fundar aí a ontologia, mas Levinas vai mais longe, fazendo depender as “obras, o cuidado e o fazer” da ética concebida como uma relação metafísica, transcendente.

É interessante notar que a fenomenologia existencial criticava no intelectualismo a abstração do real, ou seja, o afastamento do sujeito da realidade concreta. Levinas inverte a crítica: é porque o sujeito não se afasta suficientemente do objeto, que não existe relação ética. É porque o conhecimento objetivo termina por eliminar a distância entre o cognoscível e o cognoscente que o conhecimento objetivante não se integra na relação metafísica. E, sobretudo, porque nesta relação um ser domina e se apodera da alteridade do outro.

Por isso Levinas retoma a metafísica com um novo sentido: a relação social em que o Eu aborda o Outro sem o tocar e sem destruir a sua alteridade, abrindo espaço para que o Outro se manifeste pela linguagem e a expressão, de modo que cada um permaneça em si.

Levinas resgata a dimensão de transcendência da relação metafísica pelas “Ideias do Desejo e do Infinito” que, pela sua irreducibilidade ao mundo objetivo e pela primazia do espiritual sobre o material, coloca a relação metafísica na origem da ontologia, do conhecimento e da verdade. A ideia da separação, a verdade do rosto, a linguagem interpessoal, a igualdade como obra da justiça e o discurso ético são condições indispensáveis na relação para o surgimento da consciência moral. É a consciência moral que inaugura a verdadeira sociedade onde o Eu sai do seu egoísmo e acolhe o Outro como seu

mestre, deixando-se questionar no exercício da própria liberdade. E assim justificado, o Eu, não sozinho, mas em associação com o Outro, estarão prontos para iniciar a busca da verdade. Aí entra o papel da ontologia como conhecimento do ser.

Finalmente, é na relação ética que o homem tem acesso à relação com o Outro absoluto que se manifesta de forma privilegiada no rosto do Outro homem (Levinas, 1993, p. 79). Analisaremos a seguir a Ética como relação metafísica, exposta nos seguintes pontos temáticos: 1. O que é metafísica no pensamento levinasiano; 2. O Desejo Metafísico; 3. A Ideia do Infinito; 4. A anterioridade da Metafísica.

2 O QUE É A METAFÍSICA NO PENSAMENTO LEVINASIANO

A relação ética se dá como um excedente na subjetividade que após se constituir como interioridade, voltada para si mesmo no interior da totalidade³, torna-se capaz de abrir-se ao questionamento do Outro, depondo sua autossuficiência e o acolhendo em sua diferença absoluta, como alteridade. A subjetividade precisa desse momento ontológico para se firmar como sujeito e só assim poder afastar-se de si mesma, dando espaço ao Outro como alteridade. Levinas distingue dois tipos de relação da subjetividade com o mundo que a cerca: mundo físico e mundo humano.

Na relação com o mundo físico da materialidade e das necessidades a relação acontece no nível ontológico, na perspectiva da totalidade, em que o Eu na sua espontaneidade assimila a essência do Outro através do conceito, anulando assim sua alteridade. Ou seja, toda

3 Categoria utilizada por Levinas para designar o conhecimento ontológico pela sua pretensão de abarcar toda a realidade, nada fica fora; neste sentido não há espaço para a alteridade, o que para Levinas configura-se como uma redução do Outro ao Mesmo.

a diferença que poderia haver entre o Eu o Outro será suprimida pelo conhecimento ontológico que dá plena liberdade ao Eu de exercer seus poderes sobre o Outro, desconsiderando sua alteridade. É próprio da relação com a objetividade das coisas colocar o sujeito diante do objeto, com o poder de dominá-lo pelo conhecimento ontológico que, na expressão de Levinas, significa uma redução do Outro ao Mesmo. Por conseguinte, se se aplica essa forma de relação às relações intersubjetivas não se pode falar de ética nem de metafísica, uma vez que o Outro é assimilado na imanência do Eu que anula sua alteridade.

O outro modo de relação é o que se dá no mundo humano, que Levinas denomina de metafísica, onde não há assimilação nem redução do Outro ao Mesmo, porque ambos os termos da relação se mantêm separados. Enquanto a ética tradicional fundada na ontologia e no idealismo supõe uma identidade originária que engloba todos os entes no interior da totalidade (Dussel, 1986), Levinas compreende a ética como uma relação entre um Eu e um Outro como dois termos absolutamente separados irreduzíveis à assimilação de um pelo outro.

Há uma exterioridade na relação metafísica que impede a assimilação do Outro pelo Eu e é nisso que consiste a transcendência. Esta é a característica básica da metafísica levinasiana que se realiza como “Desejo assimétrico”, isto é, como saída de si ao outro sem busca de retorno. Com outras palavras, a metafísica indica uma relação de transcendência entre o eu e o outro que impede a apropriação, a totalização e a dominação.

A transcendência tem como propriedade fundamental a distância que separa o Eu do Outro. A distância que me separa do Outro não significa uma distância comum, mas está inscrita no próprio modo de

existir do outro; distância que significa ser outro, em virtude da qual o sujeito se encontra “absolutamente separado”. Por essa razão, o Eu e o Outro, não formam totalidade nem se correlacionam como num sistema de relações em que a ida de um ao Outro corresponde ao seu retorno; ou como se tais relações pudessem ser colocadas sob um ponto de vista comum e observadas de fora, formando uma unidade, eliminando assim a alteridade. A relação metafísica, ao contrário, conserva uma separação radical que se torna impossível de observar de fora se nela existe correlação ou não.

Mas para que o Outro se imponha como alteridade conservando toda a sua diferença, é preciso que ele seja Outro em relação ao Eu. É preciso que o Eu enquanto se relaciona com o Outro permaneça essencialmente em si mesmo como ponto de partida, sem poder percorrer a distância que vai de si ao Outro. “Um termo só pode permanecer absolutamente no ponto de partida da relação como Eu” (Levinas, 1980, p. 24).

O que significa, então, ser Eu? Mais do que particularização dentro de um sistema, ser Eu é constituir-se como identidade. A identidade do Eu não significa imutabilidade, permanecer sempre o mesmo, mas reconhecer-se e identificar-se em cada situação, de modo que, apesar de todas as mudanças que possam ocorrer na vida da pessoa, o Eu continua sempre idêntico.

A identidade do Eu não é uma individuação a partir de uma totalidade, nem tampouco uma forma abstrata e vazia do tipo A é A ou “Eu sou Eu”, mas parte de uma relação concreta com o mundo. A relação do Eu com o mundo não é de oposição, mas de identificação. Pela habitação e pela manutenção de si na fruição e na posse o Eu se identifica com o mundo e habita nele como a “autóctone”. A habitação é o lugar onde o Eu é

livre, apesar de dependente do mundo e por causa dessa mesma dependência. Pois é graças à casa e ao ambiente que o Eu dispõe dos meios para o trabalho e a posse, pelos quais torna-se senhor do mundo.

Tudo está ao alcance, tudo me pertence; tudo é de antemão apanhado com a tomada original do lugar, tudo está compreendido. A possibilidade de possuir, isto é, de suspender a própria alteridade daquilo que só é outro à primeira vista e outro em relação a mim – é a *maneira* do Mesmo (Levinas, 1980, p. 25).

Resumindo, o Mesmo se identifica com o mundo, cuja alteridade é suspensa pela posse. O corpo, a casa, o trabalho, a posse e a economia não são simples dados empíricos eventualmente sobrepostos à estrutura corporal do Eu, mas “são as articulações dessa estrutura” (Levinas, 1980, p. 25) que permitem ao Eu realizar-se concretamente como egoísmo.

Nessa identificação do Eu como egoísmo na sua relação concreta com as coisas o autor rejeita toda forma de globalização da pessoa em qualquer outro sistema; por isso ele pensa uma forma diferente de identificação que torne possível a relação metafísica, a saber, uma relação que não comprometa a separação absoluta que deve haver entre mim e o Outro. Essa forma é a identificação do Eu como egoísmo.

Porém, se o Eu sou é essencialmente egoísta, como ele poderia entrar em relação com o Outro sem anular sua alteridade? Que tipo de relação é a relação metafísica? Em primeiro lugar, não pode ser uma representação porque o Outro não se deixa representar por uma constituição intencional, pois assim sua transcendência seria dissolvida na imanência. Nem poderia também apresentar-se simplesmente como uma coisa que ocupe algum lugar no espaço onde pudesse ser alcançada pelo

poder do Eu. Pois, embora Levinas não negue a diferença das coisas em relação ao Eu, a sua alteridade é apenas formal, visto que é sempre possível ao Eu absorvê-las e incorporá-las pela representação e pela posse.

Bem diferente é a alteridade do outro homem. Independente de toda iniciativa e prepotência do Eu, a verdadeira alteridade é o próprio ser do Outro que, não sendo parte do sistema nem da totalidade do Mesmo, não se lhe opõe nem o limita. A subjetividade e a alteridade (o Eu e o Outro) não se somam, não formam um conceito comum nem procedem de uma mesma pátria. “Nem a posse, nem a unidade do número, nem a unidade do conceito me ligam a outrem” (Levinas, 1980, p. 26).

O Outro é estrangeiro e por isso livre com relação a mim; não tenho poder sobre ele porque ele se encontra de alguma forma em outro lugar. O único modo de me relacionar com ele é pela linguagem. A linguagem é o meio pelo qual o Eu se encontra com o Outro numa posição em que um não limita o direito do Outro, mas o Outro guarda a sua transcendência em relação ao Mesmo. Só quando o Eu na sua “ipseidade”, isto é, na sua condição de “Eu” único e singular sai de si e vai ao encontro do Outro pela linguagem, é que acontece a relação metafísica, ou seja, a relação ética.

É pela plena identificação do Eu consigo mesmo e com o mundo mediante a fruição e o pensamento e pela impossibilidade de englobar nessa identificação a exterioridade do Outro, que se abre a possibilidade do extravasamento do Eu que, descentrando-se de si mesmo, se abre para a relação metafísica, como diz o autor, “O ‘pensamento’, a ‘interioridade’, são a própria fratura do ser e a produção (não o reflexo) da transcendência”... A Alteridade só é possível a partir de mim” (Levinas, 1980, p. 27). Com outras palavras, é o que diz Costa:

“A impossibilidade de incluir a exterioridade na obra da identificação abre as portas para a obra da relação” (2000, p. 113). É como se o Eu tão plenamente concentrado em si mesmo, farto de sua própria identificação explodisse abrindo-se para a exterioridade, “como uma identidade tão concentrada que cria um ‘fora de si’ e um para além que escapa à sua obra de identificação” (Costa, 2000, p. 113) .

Para que a relação pessoal seja realmente uma relação ética é preciso que tenha por ponto de partida o Eu que se coloca “frente-a-frente” diante do Outro. Colocar-se “frente-a-frente” quer dizer manter uma distância profunda – “a do discurso, da bondade, do Desejo” (Levinas, 1980, p. 27) – em que os dois termos não podem ser sintetizados pelo entendimento. Por isso a relação de alteridade é irreversível e irrecíproca; só é possível a partir do Eu que sai do si para o Outro sem retorno. Sou Eu que tomo a iniciativa, mas eu não sei qual vai ser a resposta do Outro, razão pela qual a relação ética não pode ser conhecida antecipadamente, mas na medida em que a realizo.

Esta relação não implica na anulação do Eu. Não é necessário que o Eu perca a sua identidade, renunciando ao egoísmo da sua existência. O que é preciso é que, através do discurso, deixe que o outro questione o seu egoísmo a fim de que este possa se justificar. Ou seja, o egoísmo tirânico e dominador que muitas vezes mata para obter sua própria satisfação pode ser redimido e reconstituído na sua justa medida a partir do questionamento do Outro. “A apologia em que o Eu ao mesmo tempo se afirma e se inclina perante o transcendente é a essência do discurso” (Levinas, 1980, p. 27).

Por fim, um tal relacionamento não poderia acontecer sem o rompimento da totalidade (fratura do ser), vale dizer, sem uma mudança de mentalidade

em que o pensamento “fatalmente totalizador e sinóptico” (Levinas, 1980, p. 27) se encontra diante de um Outro que lhe fala em vez de se deixar constituir intencionalmente como objeto, formando com ele uma totalidade. Levinas propõe que se chame a essa relação de religião – “laço que se estabelece entre o Mesmo e o Outro sem constituir uma totalidade” (Levinas, 1980, p. 28). Portanto, o Mesmo e Outro não podem ser totalizados nem pela Filosofia nem pela História. O Eu pode identificar-se com o ser, com o sistema e com a história porque, relacionado ao mundo, se identifica com ele. É o Eu, e não o Outro, que constitui o sistema e a História. Mas o Outro permanece transcendente no seio da História.

3 O DESEJO METAFÍSICO

As relações da subjetividade no âmbito ontológico são regidas pela necessidade, sempre em vista da fruição e satisfação do Eu. A relação metafísica que se estabelece entre o Eu e o Outro diferencia-se fundamentalmente da relação ontológica pela ideia do Desejo metafísico, cujo significado recebe em Levinas um conteúdo próprio. Ao contrário da relação egoísta o Desejo cria uma relação marcada pela gratuidade e pela bondade.

Uma relação que parte do Eu com seu mundo de fruição, de posses e de saber para um além totalmente desconhecido (o Outro), estranho ao seu mundo, sem busca de satisfação ou de retorno é uma das características da relação metafísica (ética). Esse movimento de saída de um termo ao outro é o “Desejo do invisível” (Desejo metafísico) onde “se encontra a verdadeira vida” (Levinas, 1980, p. 21) que é o Bem e a bondade, visto que a vida da subjetividade solitária já se revelou insuficiente e inadequada às suas aspirações mais profundas.

É que a subjetividade, cansada de uma vida voltada para si mesmo, busca uma saída na relação pessoal. O Outro para onde tende o Desejo não é o outro objeto de fruição, mas o Outro num sentido bem mais elevado. O Desejo metafísico é de outra ordem. Nada neste mundo pode satisfazê-lo porque não se liga à necessidade. O outro do desejo habitual é sempre alguma coisa que satisfaz uma necessidade seja da fruição, seja erótica, econômica ou teórica. O pão, a morada, o trabalho, a arte, o lazer, todas essas coisas são realidades que alimentam a vida e sua alteridade é incorporada à identidade do sujeito que delas frui. Neste sentido o desejo não tem nada a ver com a metafísica, ou seja, mas “marcaria um ser indigente e incompleto ou decaído da sua antiga grandeza. Coincidiria com a consciência do que foi perdido e seria essencialmente nostalgia e saudade” (Levinas, 1980, p. 21). Na necessidade o Eu abre-se ao mundo, mas em forma de captação, em forma de posse e de retorno a si. “A necessidade é o próprio retorno, a ansiedade do Eu (Moi) por si, egoísmo, forma original de identificação, assimilação do mundo, em vista da coincidência consigo, em vista da felicidade” (Levinas, 1993 p. 55).

A esta concepção de desejo Levinas contrapõe a do “Desejo metafísico” que é da ordem das relações sociais. O Desejo metafísico não se encontra no nível das carências e necessidades passíveis de satisfação em que o indivíduo está voltado para si mesmo, preocupado com a própria subsistência e felicidade, mas já supõe as necessidades satisfeitas.

A necessidade de controlar a sociedade porque o Outro é meu inimigo (Hobbes e Hegel) ou de organizar a sociedade em vista da subsistência de todos como na República platônica não é ainda, para Levinas, nem

socialidade nem ética. “O Desejo do Outro – a socialidade – nasce de um de ser que não carece de nada ou, mais exatamente, nasce para além de tudo o que lhe pode faltar ou satisfazê-lo” (Levinas, 1993, p. 56).

Por isso o “Desejo metafísico” não tem a estrutura egoística do gozo. Sua característica fundamental não é ter em vista a volta para si da fruição e da posse, mas buscar, em relação a estas, uma realidade totalmente diversa. Na relação pessoal o Eu inclina-se para um Outro que é “absolutamente Outro”. O Desejo do Outro, em vez de me completar e me contentar, coloca-me em situação que não teria nada a ver comigo, diante da qual eu poderia passar indiferente, mas que, por outro lado, questiona o meu egoísmo e me esvazia de mim mesmo como generosidade e não como apetite. “O desejável não preenche meu Desejo, mas aprofunda-o, alimentando-me, de alguma forma, de novas fomes. O Desejo revela-se bondade” (Levinas, 1993, p. 56).

Levinas compara o Outro para o qual tende o Desejo com uma terra estranha onde nunca nascemos e aonde jamais iremos. O Outro não pode ser encarado como um objeto do nosso mundo ontológico capaz de satisfazer uma necessidade afetiva, econômica ou teórica. Para o autor a palavra necessidade não é adequada para indicar as realidades humanas que envolvem o amor, a moralidade ou a religião, como por exemplo, falar de necessidades sexuais, necessidades morais e religiosas. Mesmo quando o amor e a religião são considerados como a “satisfação de uma fome sublime” (Levinas, 1980, p. 22), isto não quer dizer que o amor e as nossas relações sejam puros. Pois o Desejo metafísico é mera bondade, não deseja nada que possa completá-lo, porém o que está além – “o desejado não o cumula, antes lhe abre o apetite” (Levinas, 1980, p. 22).

O Desejo estabelece uma relação entre o Eu e o Outro que não elimina a separação, mas também não permite que a essência do Outro seja captada. A distância é conservada precisamente porque o Desejo não alimenta uma necessidade e sim a generosidade. O Desejo alimenta-se, como diz Levinas, da sua fome” (1980, p. 22). A radicalidade da separação entre Eu e o Outro no Desejo é tal que não pode haver antecipação no sentido de que posso fazer uma ideia do Outro; o Outro é como a morte, cuja experiência não se pode prever nem representar.

Levinas mostra o caráter absoluto do Desejo pela sua invisibilidade. “O Desejo é absoluto se o ser que deseja é mortal e o Desejado, invisível” (Levinas, 1980, p. 22). O Outro é invisível não porque fica na obscuridade, mas porque não pode ser alcançado pela luz da visão. Compreender pela visão supõe uma correspondência entre a ideia e a coisa que termina no englobamento de ambas, enquanto a invisibilidade envolve relações com aquilo que não pode ser globalizado porque não entra no esquema da visão não nos sendo possível ter uma ideia dele. Entre o Eu e o Outro há uma inadequação que não me permite ter um conhecimento dele como tenho das coisas. Não se trata de uma negação do Outro ou de que a ideia que posso fazer dele seja obscura. É que o Desejo deseja o “Absolutamente Outro” que está fora da obscuridade e da luz da visão e de todo conhecimento que determine e dimensione objetos e seres.

Para além da fome que se satisfaz, da sede que se mata e dos sentidos que se apaziguam, a metafísica deseja o Outro para além das satisfações, sem que da parte do corpo seja possível qualquer gesto para diminuir a aspiração, sem que seja possível esboçar qualquer carícia conhecida, nem inventar qualquer nova carícia. Desejo sem satisfação que, precisamente, *entende* o afastamento, a alteridade e a exterioridade do Outro (Levinas, 1980, p. 22).

A alteridade não pode ser compreendida, mas pode ser entendida no sentido de altura. O Desejo abre-se e tende para uma altura que não é o céu, mas o invisível. A este propósito, Levinas cita uma frase de Platão na *República* à qual atribui o mesmo sentido: “Sou incapaz de admitir que haja outro estudo que faça a alma olhar para o alto, a não ser o que se refere ao real que é o invisível” (Levinas, 1980, p. 22). A excelência dessa altura que é o Outro consiste exatamente na sua invisibilidade, isto é, na sua transcendência que ultrapassa toda compreensão e todo pensamento e pela qual sou capaz de sacrificar o meu próprio ser. “O facto de essa altura já não ser o céu, mas o invisível constitui a própria elevação da altura e a sua nobreza. Morrer pelo invisível – eis a metafísica” (Levinas, 1980, p. 23).

Todavia, esse Desejo voltado para a altura e para o invisível não significa de nenhum modo alienação ou fuga das realidades desta vida como se não fosse necessário fazer algo pelos outros. As obras são necessárias, contanto que não sejam “nem consumo, nem carícia nem liturgia” (Levinas, 1980, 1997, p. 23), ou seja, nem interesseiras nem determinadas pelas necessidades. Levinas vê a necessidade dessa “aspiração ao invisível” no final do século XX, quando se constata que o Saber, a Sociedade e a História construídos a partir das necessidades conduziram a humanidade a uma dolorosa experiência do humano.

Ora, o que faz a diferença entre o homem e o não-homem não é somente a consciência. Esta, para superar a “violência exclusiva do seu *conatus essendi*,” tentou conciliar a “multiplicidade dos ‘eus’ numa ‘verdade racional’, “na intenção de preservar-lhes a liberdade a partir das leis, das Instituições e do Estado” (Levinas, 1997, p. 241). Entretanto, é justamente o “desinteresse

da bondade, o desejo do absolutamente Outro ou a nobreza, a dimensão da metafísica” (Levinas, 1980, p. 23) que constituem a dimensão humana propriamente dita. Isso não significa que Levinas ignore a maldade humana. Para ele, ser homem e ser livre é saber que existe o perigo do mal, mas é saber também que ele pode optar pelo Bem. “Saber ou ter consciência é ter tempo para evitar e prevenir” (Levinas, 1980, p. 23) que o mal suplante o Bem.

4 IDEIA DO INFINITO

Na autoconstrução da subjetividade, enquanto identificada com o mundo que satisfaz suas necessidades, a passagem da economia para a teoria abre-lhe duas possibilidades: o conhecimento ontológico e o conhecimento metafísico. Ambos trazem em si a noção de transcendência, mas Levinas destaca como consistente (verdadeira, real) a transcendência metafísica. Pois no conhecimento ontológico a correspondência entre o pensamento e o objeto faz com que a consciência o assimile totalmente anulando assim a transcendência. Ao passo que no conhecimento metafísico não há assimilação nem totalização. Sem deixar de ser conhecimento a metafísica mantém a relação entre o Eu e o Outro, mas conservando-os separados.

Para o autor é esse conhecimento (e não o ontológico) que funda relação com o ser, pois a metafísica é a primeira experiência do Eu enquanto sensibilidade sobre a qual se constrói a teoria ontológica. Levinas reconhece também uma diferença entre a transcendência religiosa e a transcendência filosófica do saber ontológico. Diversamente da transcendência religiosa o saber ontológico, mesmo não sendo a primeira experiência da subjetividade, tem a vantagem de já supor a separação do Eu.

Ao superar a mitologia em que o Eu se abandonava aos poderes mágicos da natureza, a filosofia já destacava a importância do espiritual no homem como ser que reflete e representa para si o mundo, separando do ser conhecido o ser que conhece. A separação do Eu é filosoficamente necessária e não contingente e casual, como atesta Descartes, com a evidência da existência do cogito e de Deus separados e mutuamente condicionados. A filosofia levinasiana apresenta assim uma transcendência diferente da transcendência religiosa do mito no sentido comum em que o ser transcendido participa ou mergulha no ser transcendente. Do mesmo modo a transcendência da totalidade é assimilável e susceptível de ser reduzida ao Mesmo por supor uma identidade originária na qual se fundamentam os entes. Porém, a transcendência da relação metafísica, isto é, da relação pessoal é inassimilável e irreduzível. Para se compreender melhor como se dá essa relação, Levinas toma como modelo a “Ideia do Infinito” de Descartes em que ele descreve a relação do cogito com o Infinito radicalmente transcendente e separado. A diferença assinalada por Descartes da “Ideia do Infinito” com relação à ideia das outras coisas é que nestas há sempre uma correspondência entre a ideia e a coisa, mesmo que ambas sejam distintas entre si. Ao passo que na “Ideia do Infinito” o Infinito pensado (*ideatum*) ultrapassa infinitamente a ideia que se tem dele, não podendo, por isso, ser demonstrado por nós mesmos como acontece com as outras ideias. Há uma distância e uma separação absolutas entre a “Ideia do Infinito” e o Infinito em si e é isso que Levinas destaca como a principal característica da transcendência da relação metafísica. O conteúdo da transcendência é exatamente a distância entre a “ideia e o *ideatum*”, isto é, entre a ideia do Infinito e o Infinito mesmo.

O infinito é característica própria de um ser transcendente, o infinito é o absolutamente outro. O transcendente é

o único *ideatum* do qual apenas pode haver uma idéia em nós; está infinitamente afastado da sua idéia. – quer dizer, exterior – porque é infinito (Levinas, 1980, p. 36).

Em termos práticos, o Infinito é a outra pessoa com quem me relaciono que não pode ser conhecida à maneira dos objetos.

O pensamento do infinito não se assemelha ao pensamento do objeto. Ao se pensar um objeto, a distância entre o sujeito e o objeto é eliminada pelo pensamento que dele se apropria. Ao passo que, quando pensamos o Infinito (o Outro), jamais alcançamos o seu objeto porque este nos ultrapassa. Levinas compara a transcendência ao “intelecto ativo” de Aristóteles, ao *noumeno* kantiano e, evocando Platão na elevação da razão às ideias, ao “delírio que vem de Deus”, “pensamento alado” (Levinas, 1980, p. 36).

A ideia cartesiana do Infinito traduz bem a relação ética levinasiana, uma vez que tanto numa como na outra o ser pensado extravasa o ser pensante, não se deixando capturar nas malhas do seu pensamento, distinguindo-se assim a transcendência da objetividade. O Outro, portanto, está fora das categorias da objetividade. Levinas não se limita a fazer apenas uma distinção formal entre a transcendência e a objetividade, mas descreve também a característica própria da transcendência e a sua concretização já que, por se distinguir da objetivação, parece, à primeira vista, uma ideia vazia.

A relação com o Infinito, isto é, a relação intersubjetiva, é, em primeiro lugar, desigual – “o infinito no finito, o mais no menos” (Levinas, 1980, p. 37), – e realiza-se pelo Desejo desinteressado (bondade) que, longe de satisfazer o Desejo, provoca-o cada vez mais. Concretamente o Desejo comporta um aspecto negativo e outro positivo. Negativamente o Desejo impede o Eu de

exercer o seu poder de dominação sobre a alteridade e, positivamente, o torna capaz de possuir o mundo e oferecê-lo ao Outro para que assim possa se realizar o encontro com o Outro face-a-face. Pois, como diz Levinas, “a presença em face de um rosto, a minha orientação para Outrem só pode perder a avidez do olhar transmutando-se em generosidade, incapaz de abordar o outro de mãos vazias” (Levinas, 1980, p. 37).

Trata-se, portanto, de uma relação por cima das coisas, “doravante possivelmente comuns” (TI, p. 37), que não se realizará enquanto o Eu permanecer fechado em sua cobiça e em seu apego às posses (Santos, 2009, p.186). Somente na comunidade dos bens as coisas podem ser *ditas*. Dizer as coisas ao outro, conforme o autor é ser capaz de doá-las. É esta a “relação do discurso” (Levinas, 1980, p. 37), em que o Outro se apresenta como rosto, cujo significado tem um peso muito importante na relação face-a-face. O rosto é a forma como o Outro se apresenta a mim ultrapassando a minha capacidade de compreendê-lo. O Outro desmancha a cada instante a ideia que posso fazer dele, por isso ele é “*kath auto*”, isto é, exprime-se por si mesmo.

A verdade do rosto, ao contrário da ontologia, não é a descoberta de um conteúdo universal, impessoal, mas uma “*expressão*” em que “o ente atravessa todos os invólucros e generalidades do ser, para expor na sua ‘forma’ a totalidade do seu ‘conteúdo’, para eliminar no fim de contas, a distinção entre forma e conteúdo” (Levinas, 1980, p. 38). Isso significa apresentar-se em sua singularidade, exprimindo-se por si mesmo; é “transformar a tematização em discurso”. A palavra do Outro torna-se assim a condição de possibilidade da verdade e do erro e a origem de toda teoria.

Decorre daí outra consequência: relacionar-se com o Outro pelo discurso é “ter a ideia do Infinito”, que quer dizer, receber do Outro mais do que aquilo de que sou capaz. Significa “ser ensinado”. Significa relacionar-se com o Outro de forma “não alérgica”, acolhendo-o pelo discurso (Levinas, 1980, p. 58), diferentemente da maiêutica, na medida em que o Eu recebe do Outro um conteúdo maior do que o que já existe em si. É um acontecimento que se produz sem violência, semelhante ao intelecto agente de Aristóteles que, sem diminuir a soberania da razão, substitui a maiêutica, tornando-a (a razão) capaz de receber o ensinamento do mestre.

Levinas pretende assim superar o predomínio do subjetivo em que o Eu sozinho julga-se o dono e a fonte da verdade. Se o Outro se coloca muito além da ideia que eu tenho dele, ele pode questionar não só a minha liberdade, mas também a minha verdade. A partir daí o autor desenvolve toda uma significação do rosto, anterior à minha visão de mundo e, portanto, independente da “minha iniciativa e do meu poder” (Levinas, 1980, p. 38).

O ente é, desse modo, colocado antes do ser, a ética antes da ontologia que se demonstra não pelo poder nem pela posse nem pelo conceito, mas pelo respeito à alteridade e pela relação imediata do “frente-a-frente”. Levinas se opõe ao idealismo berkeleyano e à ontologia moderna na qualidade de filosofia do imediato, pois nem a “abertura do ser” nem o “contato” nos colocam em relação direta com o ente como tal, mas somente a “interpelação” que acontece na relação “face-a-face” através da linguagem.

Distinguindo a transcendência da objetividade e consequentemente a relação intersubjetiva da relação objetiva, (ou seja, a relação pessoal da relação com as coisas), Levinas destaca a transcendência como mais

importante do que a objetividade. É neste sentido que está orientado todo o desenvolvimento de sua tese em “Totalidade e Infinito”.

Encontramo-nos, pois, diante de uma proposta que rompe com o pensamento solitário e interior (“econômico”), convidando-nos a entrar numa nova experiência, a do *noumeno*, acessada pelo Desejo. Uma experiência que parte da existência concreta, econômica sem resultar em totalidades divina ou humana, como ocorre com as filosofias tradicionais da transcendência e da imanência.

A história, relação entre homens, ignora a posição do Eu em relação ao Outro em que o Outro se mantém transcendente em relação a mim. Se eu não sou exterior à história por mim mesmo, encontro em outrem um ponto absoluto, em relação à história, não fundindo-me em outrem, mas falando com ele (Levinas, 1980, p. 39).

Nesta perspectiva a história não pode ser o lugar privilegiado de manifestação da relação ética, dada a sua pretensão de integrar o Eu e o Outro numa totalidade que significa para Levinas crueldade e injustiça.

5 A ANTERIORIDADE DA METAFÍSICA

É na metafísica que Levinas fundamenta a relação com o ser em virtude de ser a ontologia uma atividade da consciência posterior à experiência da sensibilidade.

Para explicar esta questão o autor toma como modelo da relação metafísica a relação teórica, não como “inteligência do ser”, mas como *crítica*. Já sabemos que a teoria tem, para o autor, dois significados: um primeiro sentido essencialmente ontológico que significa inteligência ou compreensão do ser e consiste em abordar o objeto a partir da liberdade do sujeito que neutraliza e absorve a alteridade do ser conhecido ou pelo conceito ou pela consciência; o segundo tem um sentido metafísico, cuja essência é o Desejo próprio das relações pessoais,

que não faz desaparecer a diferença do ser conhecido, mas respeita a sua alteridade.

Na relação de conhecimento ontológico a negação da alteridade ocorre de forma conceitual pela entrada de um terceiro termo (na relação entre o Mesmo e o Outro) que absorve e neutraliza as diferenças, reunindo a pluralidade dos seres conhecidos na unidade do conceito. Excluindo-se tudo o que há de propriamente singular em cada coisa particular obtém-se uma ideia comum que passa a ser o objeto da representação e do conhecimento, amortecendo assim o “choque do encontro entre o Mesmo e o Outro. [...] O indivíduo que existe abdica então em favor do geral pensado” (Levinas, 1980, p. 30). Esse terceiro termo, o conceito, põe-se como um ser abstrato, isto é, um ser que não é um ente ou, como diz Levinas, “um ser que ao mesmo tempo não é (quer dizer, ser que não se põe como ente)” (Levinas, 1980, p. 30). O conceito é um ser que não é um ente, mas também não é um nada.

Entretanto, este ser que não é um ente nem é um nada se constitui como a “luz em que os entes se tornam inteligíveis” (Levinas, 1980, p. 30), ou seja, o conceito é o referencial teórico a partir do qual se pode compreender o ser de cada ente. O conhecimento que se produz a partir da inteligência dos seres é o que se chama Ontologia. Ao lidar com o conceito através da Ontologia, a subjetividade solitária está livre das intervenções dos seres particulares que poderiam estorvar ou contradizer a sua espontaneidade. O Eu torna-se assim liberdade pura. “A ontologia que reconduz o Outro ao Mesmo, promove a liberdade que é a identificação do Mesmo, que não se deixa alienar pelo Outro” (Levinas, 1980, p. 30). Este é um dos rumos que pode tomar a teoria, o caminho ontológico fechado ao “Desejo metafísico”.

Mas a teoria pode abrir-se ao Desejo pelo respeito à exterioridade e neste sentido ela não se limitará a inteligir os seres, mas realizará a essência da “recordação crítica”, pondo “em questão a liberdade do exercício ontológico” (Levinas, 1980, p. 30). Quer dizer, ela passará a criticar a própria teoria (a ontologia) como “inteligência dos seres”, questionando desde a origem, o dogmatismo e a arbitrariedade da liberdade do Eu. Para isso ela terá que remontar a um começo antes da teoria ontológica, o que não poderia acontecer se a Ontologia fosse o fundamento. Vale dizer, a *recordação crítica* vai além da ontologia porque é um conhecimento no qual se fundamentam todos os outros conhecimentos e que não reduz nem anula a transcendência do Outro. Ela deixa que o Outro questione o próprio conhecimento ontológico, ou seja, essa espontaneidade da liberdade que reduz tudo a si mesmo.

Tal questionamento jamais poderia vir do Eu, mas do Outro. É isto que se chama ética. A ética é uma crítica à ontologia e como tal é a “essência crítica do saber” (Levinas, 1980, p. 30). A ética assegura, pois, a exterioridade do Outro, a sua resistência aos “meus pensamentos e às minhas posses”, tornando possíveis a metafísica, a transcendência e o “acolhimento do Outro pelo Mesmo” (TI, p. 30). Estamos aqui diante do principal argumento de Levinas contra o primado da ontologia e a favor da ética como filosofia primeira – “tal como a crítica precede o dogmatismo, a metafísica precede a ontologia” (Levinas, 1980, p. 30).

Ao denunciar a filosofia ocidental como tendo sido na maioria das vezes uma ontologia, Levinas apresenta alguns exemplos como o “conhece-te a ti mesmo” de Sócrates, a mediação fenomenológica de Husserl e a obediência à verdade do ser heideggeriano.

Conhecer-se a si mesmo é tomar consciência de que o conhecimento não vem de fora, mas já se encontra desde sempre dentro do sujeito. Não receber nada de fora significa ser livre. Essa liberdade não se identifica com os propósitos e caprichos subjetivos, mas com a razão. Conhecer é, pois, desenvolver os princípios contidos na razão pela qual se manifesta a liberdade.

Para Levinas, a partir do momento em que “se diz que a razão soberana apenas se conhece a si própria” (Levinas, 1980, p. 31), nada mais se conhece além dela, toda a diferença, toda alteridade que se colocar à sua luz será reduzida ao Mesmo. O conhecimento ontológico é, segundo o autor, uma apreensão do ente a partir daquilo em que ele não é nada (o conceito), isto é, a partir daquilo por meio do qual se deixa de lado o que há de estranho e particular nele. Pelo conceito o ente se “traí”, deixando-se captar pela luz da inteligência que elimina as distâncias e lhe rouba a alteridade. “Conhecer equivale a captar o ser a partir de nada (abstratamente pelo conceito) ou reduzi-lo a nada, arrebatá-lo a alteridade” (Levinas, 1980, p. 31).

Mas como é que um intermediário (o conceito) pode eliminar a transcendência ou a distância que existe entre dois termos infinitamente separados (o Mesmo e o Outro)? Não haveria também entre o conceito e os termos a mesma distância irreduzível? É preciso que de algum lado um dos termos se “traia” e se entregue à mediação, isto é, se deixe conceitualizar. Conforme Levinas, isso é possível com relação às coisas, mas com relação ao homem não acontecerá senão à custa da violência ou do terror.

No conhecimento das coisas, portanto, a função da ontologia é compreender o ente ou a coisa não na sua existência empírica, como coisa particular (a única

que existe concretamente), mas na sua generalidade “(a única de que há ciência)” (Levinas, 1980, p. 31), de modo que não há uma relação imediata do Eu com a coisa, mas sim pela mediação do conceito que, no ensinamento de Sócrates, já existe em mim. Neste sentido não há relação com o Outro, mas comigo. A verdade não se encontra fora, mas em mim mesmo. Nesta relação o Eu encontra-se totalmente livre para pensar o conceito à sua maneira, pois o que havia fora que poderia perturbá-lo ou chocá-lo, isto é, a alteridade e a singularidade de cada coisa, foi descartado. “O ideal da verdade socrática assenta, portanto, na suficiência essencial do Mesmo, na sua identificação de ipseidade, no seu egoísmo. A filosofia é uma egologia” (Levinas, 1980, p. 31).

A fenomenologia é outro modo pelo qual a ontologia se impõe mais claramente como a última palavra do saber. Nela a verdade do ente está subordinada à compreensão do ser, cuja abertura substitui o conceito na ontologia clássica.

A compreensão do ser acontece não numa correlação direta entre o pensamento e a coisa, mas na ultrapassagem do objeto pelo pensamento. A saber, o pensamento capta o ente ou a coisa a partir de um horizonte onde o objeto se apresenta como um perfil. Compreende-se o sentido da coisa a partir de um horizonte onde ela está inserida. A ideia do horizonte concebido pela fenomenologia desempenha a mesma função do conceito no idealismo clássico – “o ente surge num fundo que o ultrapassa, como o indivíduo a partir do conceito.” (Levinas, 1980, p. 32).

O fundo é o horizonte do ser, a partir do qual se compreendem as coisas e os entes. Mas esse horizonte do ser não é a materialidade do existente, mas a inteligibilidade, uma luz, uma claridade pela qual a

consciência se apodera da realidade existente. Deste modo, o ser da coisa, isto é, o “ser em geral” transforma-se em inteligibilidade e é por ela que a coisa, perdendo as suas características particulares, se entrega aos poderes da consciência.

A partir do ser, a partir do horizonte luminoso em que o ente tem uma silhueta, mas perdeu o seu rosto, ele é o próprio apelo dirigido à inteligência. *Sein und Zeit* talvez tenha defendido uma só tese: o ser é inseparável da compreensão do ser (que se desenrola no tempo), o ser é já apelo à subjetividade (Levinas, 1980, p. 32).

Entretanto, é contra Heidegger que Levinas se mostra mais forte em sua crítica. Na Ontologia heideggeriana, o conhecimento do ser é fundamental para compreensão do ente, ou seja, das coisas particulares. O ser entra de novo na relação para amortecer ou neutralizar a resistência que poderia haver numa relação direta entre o Mesmo e o Outro. A essência da filosofia, diz o autor interpretando Heidegger, consiste em afirmar a primazia do ser sobre o ente. Mas, se eu subordino o conhecimento do particular (o ente) ao conhecimento do ser em geral (o conceito), estou submetendo a relação ética ou a relação com alguém que é um ente, à relação com o ser que o abrange, isto é, com o ser em geral, que, por ser neutro e impessoal, suprime a alteridade e me permite sequestrar e dominar o ente (Levinas, 1980, p. 32). A relação com os entes reduz-se assim a uma relação de saber que, como tal, “subordina a justiça à liberdade” (Levinas, 1980, p. 32).

Consequentemente, a oposição entre justiça e liberdade será resolvida em Heidegger pelo predomínio da liberdade sobre a justiça. Com efeito, o saber através do conceito ou do horizonte de compreensão, entrega o objeto conhecido aos poderes do Mesmo. Usando os termos de Levinas, o saber que “reduz o Outro ao

Mesmo”, representa a própria liberdade. Esta, por sua vez, estará em conflito com a justiça, visto que a justiça impõe obrigações para com o Outro, ente por excelência, que se recusa a entregar-se à objetivação, seja da intencionalidade, seja do conceito.

Por aí Heidegger reforça o poder da liberdade sobre a justiça e, portanto, sobre a ética, quando coloca toda a importância do conhecimento na relação com o ser. Pois a relação com o ser na ontologia não me põe em relação com os seres enquanto tais, isto é, respeitando a sua alteridade, mas garante a soberania do Eu sobre o Outro. A relação com o ser pela tematização ou pelo conceito não promove a paz, mas a dependência, a apropriação, a negação do Outro e nisto é desumana. Na prática, o “Eu penso” se traduz em “Eu posso”. Eis porque afirma Levinas:

A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder. Desemboca no Estado e na não-violência da totalidade, sem se presumir contra a violência de que vive essa não-violência e que se manifesta na tirania do Estado. A verdade, que deveria reconciliar as pessoas, existe aqui anonimamente. A universalidade apresenta-se como impessoal e há nisso outra desumanidade (Levinas, 1980, p. 33).

A ontologia de Heidegger permanece dominadora e egológica, mesmo que a liberdade não se confunda com o livre arbítrio e tenha como princípio a obediência ao ser. A denúncia do esquecimento do ser que resultou na exploração e no domínio dos poderes técnicos sobre o homem e a natureza não diminuiu o predomínio do Mesmo sobre o Outro, porque a posse continua sendo a forma privilegiada de afirmação do Eu. Heidegger apenas substitui os poderes técnicos pelos pré-técnicos, as conquistas da civilização pela natureza, mas a generalização e o anonimato continuam a tomar o lugar dos

rostos dos seres particulares. Obedecer ao ser é obedecer ao insensível e ao impessoal, podendo resultar daí toda espécie de tirania e dominação. Tirania que acontece não pela reificação de homens operada pela técnica, mas no sedentarismo das antigas civilizações em que pobres homens escravizados adoram seus escravizadores.

“O ser antes do ente, a ontologia antes da metafísica – é a liberdade (mesmo que fosse da teoria) antes da justiça. É um movimento dentro do Mesmo antes da obrigação em relação Outro” (Levinas, 1980, p. 34). Colocar, pois, todo o fundamento do saber na ontologia é, para Levinas, uma injustiça – “Filosofia do poder, a ontologia, como filosofia primeira que não põe em questão o Mesmo, é uma filosofia da injustiça” (Levinas, 1980, p. 34).

De acordo com esta estrutura os conflitos entre o Mesmo e o Outro se resolvem, tanto em nível racional como em nível prático, pela dominação: teoricamente o “Outro é reduzido ao Mesmo” e politicamente o Outro é suprimido pela guerra ou pelo poder repressivo do Estado. A ética que comportaria o respeito à alteridade do Outro não faz parte do racional e universal, mas da opinião.

Diante disso a proposta do autor é que se inverta tal disposição. A ética deve tomar o lugar da ontologia. O lugar da egologia e imperialismo do Eu solitário deve ser ocupado pela relação intersubjetiva. É este o objetivo da tese de “Totalidade e Infinito”: apresentar o discurso articulado pelo Desejo como modelo de relação pacífica e de respeito para com o Outro, onde a sociedade entre o Eu e o Outro se mantém pela linguagem e a bondade - “onde o poder, por essência assassino do Outro, se torna em face do Outro “contra todo bom senso” impossibilidade de assassinio, consideração do Outro ou justiça” (Levinas, 1980, p. 34).

Não se trata, adverte o autor, de uma relação puramente subjetiva e irracional, classificada como pré-filosófica ou opinião, nem contra a verdade. Pois ela não usa de violência nem de repressão nem de artifícios enganadores para dominar o Outro, mas se impõe para além da violência porque questiona a própria violência da liberdade e, no respeito à exterioridade do Outro, busca junto com ele a verdade.

6 CONCLUSÃO

Concluindo, a relação intersubjetiva, como nos propõe Levinas, é de tal respeito pela alteridade do Outro que não podemos nos fazer interrogações sobre o seu ser, mas sim “interrogá-lo”, só ele tem autoridade para falar de si mesmo. “Não nos interrogamos sobre ele, interrogamo-lo. Ele faz sempre frente” (Levinas, 1980, p. 34). Por conseguinte, a relação com o Outro não deve depender da relação com o ser em geral, mas é esta que deve depender daquela.

Assim Levinas refuta todo o fundamento ontológico. Ao expor sua argumentação a este respeito ele conclui:

Não posso subtrair-me à sociedade com Outrem, mesmo quando considero o ser do ente que ele é. A compreensão do ser exprime-se já no ente que ressurgue por detrás do tema em que ele se oferece. Este <dizer a Outrem> – esta relação com Outrem como interlocutor, esta relação com um ente – precede toda ontologia, é a relação última no ser. A ontologia supõe a metafísica (Levinas, 1980, p. 35).

Temos aí um referencial para se lidar com a pluralidade das relações humanas, nas mais diversas abordagens, seja nas áreas da Antropologia, da Psicologia, da Sociologia e do Direito, como princípio ético na orientação das atitudes e condutas das pessoas no convívio da vida social. No contexto atual,

o egocentrismo e a luta pela competição crescem de maneira aguda e esquizofrênica, aumentando cada vez mais no mundo a violência e a exclusão.

Os conflitos se tornam muito mais difíceis de resolver, dada a complexidade social, politicamente marcada por relações de dominação e desigualdade (Carvalho, 2012). Haja vista a irracionalidade dos conflitos geopolíticos atuais em que um país decide eliminar um povo simplesmente pela vontade totalitária de um ditador que não permite ao Outro o direito de existir; a polaridade nas relações sociais que atinge também as famílias, os grupos sociais que se fecham em bolhas contra os diferentes.

Diante da inadequação dos modelos filosóficos, antropológicos e sociológicos tradicionais globalizantes, para responderem a esses desafios da realidade atual, Levinas pode nos trazer uma nova uma resposta, capaz de revolucionar as relações sociais e interpessoais com sua defesa incondicional do respeito e da aceitação da alteridade do Outro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COSTA, M. L. **Levinas, uma introdução**. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2000.

DUSSEL, E. D. **Método para uma Filosofia da libertação**. São Paulo: Loyola, 1986.

CARVALHO, A. M. P. de. Civilização do Capital em crise: Interpelações do tempo presente. In: HOLANDA, Francisco Ubiratan Xavier de. (Org.) **Nuestra America no século XXI: as disputas de hegemonia nos circuitos da crise**. Fortaleza: Edições UFC, 2012.

Levinas, Emmanuel. **Totalité et Infini: Essai sur l'exteriorité**. Paris: Martinus Nijhoff, 1971.

Levinas, Emmanuel. **Humanismo do Outro homem**. Petrópolis: Vozes, 1993.

Levinas, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Petrópolis: Vozes, 1997.

RUIZ, C. M. M. B. **As encruzilhadas do humanismo: a subjetividade e a alteridade ante os dilemas do poder ético**. Petrópolis: Vozes, 2006.

SANTOS, L. **O Sujeito Encarnado, A Sensibilidade como Paradigma Ético em Emmanuel Levinas**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.



Esta obra foi composta pela Argentum Nostrum em Charter BT, Davys Dingbats 1 e Book Antiqua, em plataforma PDF para a EdUECE e o PPGF_{IL}-UECE em abril de 2025.

978-85-7826-984-5



A coleção ARGENTUM NOSTRUM, publicada pela Editora da UECE sob a iniciativa do Programa de Pós-Graduação em Filosofia - PPGFil desta Universidade, tem por objetivo a publicação de trabalhos - ensaios, teses, coletâneas, traduções - na área de Filosofia.