

Anupof



## Hegel e Schopenhauer

*Agemir Bavaresco*

*André Cressoni*

*Flamarion Caldeira Ramos*

*Jorge L. Viesenteiner*

*Márcia Zebina Araújo da Silva*

*Michela Bordignon*

*(Orgs.)*



# Hegel e Schopenhauer

Agemir Bavaresco

André Cressoni

Flamarion Caldeira Ramos

Jorge L. Viesenteiner

Márcia Zebina Araújo da Silva

Michela Bordignon

(Orgs.)



# **ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia**

## **Diretoria 2019-2020**

Adriano Correia Silva (UFG)  
Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)  
Suzana de Castro (UFRJ)  
Franciele Bete Petry (UFSC)  
Patrícia Del Nero Velasco (UFABC)  
Agnaldo Portugal (UNB)  
Luiz Felipe Sahd (UFC)  
Vilmar Debona (UFSM)  
Jorge Viesenteiner (UFES)  
Eder Soares Santos (UEL)

## **Diretoria 2017-2018**

Adriano Correia Silva (UFG)  
Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)  
Suzana de Castro (UFRJ)  
Agnaldo Portugal (UNB)  
Noéli Ramme (UERJ)  
Luiz Felipe Sahd (UFC)  
Cintia Vieira da Silva (UFOP)  
Monica Layola Stival (UFSCAR)  
Jorge Viesenteiner (UFES)  
Eder Soares Santos (UEL)

## **Diretoria 2015-2016**

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

**Diretoria 2013-2014**

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

**Diretoria 2011-2012**

Vinicius de Figueiredo (UFPR)  
Edgar da Rocha Marques (UFRJ)  
Telma de Souza Birchall (UFMG)  
Bento Prado de Almeida Neto (UFSCAR)  
Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFC)  
Darlei Dall'Agnol (UFSC)  
Daniel Omar Perez (PUC/PR)  
Marcelo de Carvalho (UNIFESP)

**Produção**

Antonio Florentino Neto

**Editor da coleção ANPOF XVIII Encontro**

Jorge Luiz Viesenteiner

**Diagramação e produção gráfica**

Editora Phi

**Capa**

Adriano de Andrade

## **Comitê Científico: Coordenadoras e Coordenadores de GTs e de Programas de Pós-graduação**

Admar Almeida da Costa (UFRRJ)  
Adriano Correia Silva (UFG)  
Affonso Henrique V. da Costa (UFRRJ)  
Agemir Bavaresco (PUCRS)  
Aldo Dinucci (UFS)  
Alessandro B. Duarte (UFRRJ)  
Alessandro Rodrigues Pimenta (UFT)  
Alfredo Storck (UFRGS)  
Amaro de Oliveira Fleck (UFMG)  
Ana Rieger Schmidt (UFRGS)  
André Cressoni (UFG)  
André Leclerc (UnB)  
Antonio Carlos dos Santos (UFS)  
Antonio Edmilson Paschoal (UFPR)  
Antonio Glaudenir Brasil Maia (UVA)  
Araceli Rosich Soares Velloso (UFG)  
Arthur Araújo (UFES)  
Bartolomeu Leite da Silva (UFPB)  
Bento Prado Neto (UFSCAR)  
Breno Ricardo (UFMT)  
Cecilia Cintra C. de Macedo (UNIFESP)  
Celso Braidá (UFSC)  
Cesar Augusto Battisti (UNIOESE)  
Christian Hamm (UFMS)  
Christian Lindberg (UFS)  
Cicero Cunha Bezerra (UFS)  
Clademir Luis Araldi (UFPEL)  
Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)  
Claudinei Freitas da Silva (UNIOESTE)  
Cláudio R. C. Leivas (UFPEL)  
Clóvis Brondani (UFFS)  
Cristiane N. Abbud Ayoub (UFABC)  
Cristiano Perius (UEM)  
Cristina Foroni (UFPR)  
Cristina Viana Meireles (UFAL)  
Daniel Omar Perez (UNICAMP)  
Daniel Pansarelli (UFABC)  
Daniel Peres Coutinho (UFBA)

Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)  
Eder Soares Santos (UEL)  
Eduardo Aníbal Pellejero (UFRN)  
Emanuel Â. da Rocha Fragoso (UECE)  
Enoque Feitosa Sobreira Filho (UFPB)  
Ester M. Dreher Heuser (UNIOESTE)  
Evaldo Becker (UFS)  
Evaldo Sampaio (UnB/Metafísica)  
Fátima Évora (UNICAMP)  
Fernando Meireles M. Henriques (UFAL)  
Filipe Campello (UFPE)  
Flamarion Caldeira Ramos (UFABC)  
Floriano Jonas Cesar (USJT)  
Franciele Bete Petry (UFSC)  
Francisco Valdério (UEMA)  
Georgia Amitrano (UFU)  
Gisele Amaral (UFRN)  
Guido Imaguire (UFRJ)  
Gustavo Silvano Batista (UFPI)  
Helder Buenos A. de Carvalho (UFPI)  
Henrique Cairus (UFRJ)  
Hugo F. de Araújo (UFC)  
Jacira de Freitas (UNIFESP)  
Jadir Antunes (UNIOESTE)  
Jelson Oliveira (PUCPR)  
João Carlos Salles (UFBA)  
Jorge Alberto Molina (UERGS)  
José Lourenço (UFSM)  
Júlia Sichieri Moura (UFSC)  
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)  
Leonardo Alves Vieira (UFMG)  
Lívia Guimarães (UFMG)  
Luciano Carlos Utteiche (UNIOESTE)  
Luciano Donizetti (UFJF)  
Ludovic Soutif (PUCRJ)  
Luís César G. Oliva (USP)  
Luiz Carlos Bombassaro (UFRGS)  
Luiz Rohden (UNISINOS)  
Manoel Vasconcellos (UFPEL)  
Marcela F. de Oliveira (PUCRJ)  
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)

Márcia Zebina Araújo da Silva (UFG)  
Márcio Custódio (UNICAMP)  
Marco Antonio Azevedo (UNISINOS)  
Marcos H. da Silva Rosa (UERJ)  
Maria Cecília Pedreira de Almeida (UnB)  
Maria Cristina de Távora Sparano (UFPI)  
Maria Cristina Müller (UEL)  
Marina Velasco (UFRJ/PPGLM)  
Mariana Cláudia Broens (UNESP)  
Mariana de Toledo Barbosa (UFF)  
Mário Nogueira de Oliveira (UFOP)  
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)  
Max R. Vicentini (UEM)  
Michela Bordignon (UFABC)  
Milton Meira do Nascimento (USP)  
Nathalie Bressiani (UFABC)  
Nilo César B. Silva (UFCA)  
Nilo Ribeiro (FAJE)  
Patrícia Coradim Sita (UEM)  
Patrícia Kauark (UFMG)  
Patrick Pessoa (UFF)  
Paulo Afonso de Araújo (UFJF)  
Pedro Duarte de Andrade (PUCRJ)  
Pedro Leão da Costa Neto (UTP)  
Pedro Paulo da Costa Corôa (UFPA)  
Peter Pál Pélbart (PUCSP)  
Rafael de Almeida Padial (UNICAMP)  
Renato Moscateli (UFG)  
Ricardo Bazilio Dalla Vecchia (UFG)  
Ricardo Pereira de Melo (UFMS)  
Roberto Horácio de Sá Pereira (UFRJ)  
Roberto Wu (UFSC)  
Rodrigo Guimarães Nunes (PUCRJ)  
Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO)  
Samir Haddad (UNIRIO)  
Sandro M. Moura de Sena (UFPE)  
Sertório de A. Silva Neto (UFU)  
Silvana de Souza Ramos (USP)  
Sofia Inês A. Stein (UNISINOS)  
Sônia Campaner (PUCSP)  
Tadeu Verza (UFMG)

Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM)  
Viviane M. Pereira (UECE)  
Vivianne de Castilho Moreira (UFPR)  
Waldomiro José da Silva Filho (UFBA)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Bibliotecária Juliana Farias Motta CRB7/5880

H462

Hegel e Schopenhauer/ Organização Agemir Bavaresco...et al --  
São Paulo: ANPOF, 2019.

212 p.

ISBN: 978-85-88072-82-4

Outros autores: André Cressoni Flamarion Caldeira Ramos,  
Jorge L. Viesenteiner, Márcia Zebina Araújo da Silva, Michela Bordignon

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831.2. Schopenhauer, Arthur,  
1788-1860.3. Filosofia alemã.I. Bavaresco, A.II. Título

CDD 193

Índice para catálogo sistemático:

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831
2. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860
3. Filosofia alemã

## **Apresentação da Coleção do XVIII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF**

O XVIII Encontro Nacional da ANPOF foi realizado em outubro de 2018 na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), em Vitória/ES, e contou com mais de 2 mil participantes com suas respectivas apresentações de pesquisa, tanto nos Grupos de Trabalho da ANPOF quanto em Sessões Temáticas. Em acréscimo, o evento também incluiu conjuntamente o IV Encontro Nacional ANPOF Ensino Médio, sob coordenação do Prof. Dr. Christian Lindberg (UFS), cujos esforços não apenas amplia, mas também inclui os debates e pesquisas vinculados à área do Ensino de Filosofia tanto de professores vinculados ao Ensino de Filosofia quanto também de professores e estudantes do Mestrado Profissional em Filosofia, o PROF-FILO.

A ANPOF publica desde 2013 os trabalhos apresentados sob a forma de livro, com o intuito não apenas de tornar públicas as pesquisas de estudantes e professores, mas também de fomentar o debate filosófico da área, especialmente por ser uma ocasião de congregar uma significativa presença de colegas do Brasil inteiro, interconectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Assim, a Coleção ANPOF sintetiza o estado da pesquisa filosófica naquele determinado momento, reunindo pesquisas apresentadas em Grupos de Trabalho e Sessões Temáticas. O total de textos submetidos, avaliados e aprovados à publicação na atual Coleção ANPOF do XVIII Encontro conta com mais de 650 artigos da comunidade em geral.

É importante registrar nesta “Apresentação” a dinâmica utilizada no processo de organização dos 22 volumes que são agora publicados, cuja concepção geral consistiu em estruturar o processo da maneira mais amplamente colegiada possível, envolvendo no processo de avaliação dos textos submetidos todas as coordenações dos Grupos de Trabalho e dos Programas de Pós-graduação (PPGs) em Filosofia, bem como uma comissão de avaliação específica para os trabalhos que não foram avaliados por algumas coordenações de PPGs. Em termos práticos, o processo seguiu três etapas: 1. cada pesquisador(a) teve um período para submissão dos seus trabalhos; 2. Período de avaliação, adequação e reavaliação dos textos por parte das coordenações de GTs e PPGs; 3. Editoração dos textos aprovados pelas coordenações de GT e PPGs.

Nessa atual edição da Coleção ANPOF, figuraram na co-organização dos volumes não apenas as coordenações de GTs, mas também de PPGs que estiveram diretamente envolvidos no processo, na medida em que ambas as coordenações realizaram as atividades de avaliação e seleção dos textos desde as inscrições ao evento, até avaliação final dos textos submetidos à publicação, exercendo os mesmos papéis na estruturação das atividades. Nessa medida, a Coleção ANPOF conta com o envolvimento quase integral das coordenações, exprimindo justamente a concepção colegiada na organização – seja diretamente na organização dos volumes, seja sob a forma de comitê científico – de modo que os envolvidos figuram igualmente como co-organizadores(as) da Coleção, cujo ganho é, sem dúvida, em transparência e em engajamento com as atividades. O trabalho de organização da Coleção, portanto, seria impossível sem o envolvimento das coordenações.

Reiteramos nossos os agradecimentos pelos esforços da comunidade acadêmica, tanto no sentido da publicação das pesquisas em filosofia que são realizadas atualmente no Brasil, quanto pela conjugação de esforços para que, apesar do gigantesco trabalho, realizarmos da maneira mais colegiada possível nossas atividades.

Boa leitura!

Diretoria ANPOF

## Sumário

Apresentação do GT Hegel	13
Teoria da reflexão como alienação em Hegel e Marx	15
<i>Agemir Bavaresco</i>	
<i>Eduardo Garcia</i>	
Sobre a responsabilidade moral em Schopenhauer	29
<i>Allanah S. Leonéz Ferreira</i>	
A filosofia no limiar da modernidade –uma noção modelar da ciência filosófica em Hegel	35
<i>André Cressoni</i>	
O Ser-aí da lei na filosofia do direito de Hegel	46
<i>Cristiane Moreira de Lima</i>	
<i>Pedro Geraldo Aparecido Novelli</i>	
Schopenhauer e a sabedoria indiana	56
<i>Diana Chao Decock</i>	
Esquerda e direita na interpretação da filosofia Schopenhaueriana: Aspectos introdutórios para dissolução de eventuais mal-entendidos	62
<i>Felipe Durante</i>	
O absoluto e o nada: Hegel e Schopenhauer 200 anos depois	71
<i>Flamarion Caldeira Ramos</i>	
A problemática do autoconhecimento da vontade	79
<i>Jéssica Barros Silva</i>	
As mediações da Enciclopédia	86
<i>João Alberto Wohlfart</i>	
Sócrates, o socratismo e sua recepção na filosofia de S. Kierkegaard	95
<i>Leosir S. Massarollo Junior</i>	
Naturezas nostálgicas: O diagnóstico de Hegel sobre a ironia romântica	104
<i>Marco Antonio Moraes Junior</i>	
Considerações sobre a tarefa da filosofia em Lima Vaz	113
<i>Maria Celeste de Sousa</i>	

Hegel e Weil: Razão e violência <i>Marly Carvalho Soares</i>	125
Schopenhauer e o argumento por analogia na passagem da representação à vontade <i>Matheus Silva Freitas</i>	135
Sobre uma teoria da formação da personalidade ética em Kierkegaard <i>Natalia Mendes Teixeira</i>	142
A intersubjetividade formal-abstrata do direito abstrato na <b><i>Filosofia do Direito</i></b> <i>Patrícia Riffel de Almeida</i>	151
Cinza sobre cinza: O saber da Liberdade e o protagonismo dos Estados na História Mundial <i>Paulo César Pinto de Oliveira</i> <i>Renan Victor Boy Bacelar</i>	160
Hegel e o Direito Estatal Externo <i>Paulo Roberto Konzen</i>	168
A diferença entre populus e vulgus em Hegel <i>Pedro G. A. Novelli</i>	177
Reflexão essencial e dialética do conceito na <i>Ciência da Lógica</i> de Hegel <i>Régis de Melo Alves</i>	188
A afirmação da vontade e a luta pela existência como absurdo em Arthur Schopenhauer <i>Sarah Maíra Fernandes de Andrade</i>	196
O princípio de razão suficiente de Schopenhauer e suas quatro figuras <i>Thiago de Souza Salvio</i>	201

## Apresentação do GT Hegel

Os textos incluídos neste volume são o resultado dos trabalhos apresentados na XVIII edição do Encontro Nacional da Anpof no Grupo de Trabalho Hegel. O conjunto dos trabalhos apresentados expressa parte das pesquisas hegelianas realizadas no Brasil e apresenta algumas linhas de investigação significativas no debate nacional e internacional sobre a filosofia de Hegel.

O debate internacional sobre a filosofia hegeliana é cada vez mais dividido entre dois tipos de abordagens hermenêuticas quase sempre opostas: uma se mostra voltada para uma perspectiva de análise que se localiza principalmente dentro da tradição de pensamento continental e a outra revela-se decididamente orientada a uma atualização do pensamento hegeliano que utiliza ferramentas conceituais, noções, questões e métodos que pertencem a correntes filosóficas que refletem e cruzam nosso presente, como o da teoria crítica, da filosofia analítica, da filosofia contemporânea francesa, etc. O traço original que a pesquisa brasileira está assumindo é o de saber posicionar-se e mover-se na fronteira entre essas duas tendências interpretativas, trazendo consigo tanto a precisão e o rigor na análise dos textos – o que nos permite dar voz à força do pensamento do filósofo de Stuttgart – quanto uma visão capaz de ouvir nessa voz não apenas um grande clássico da história da filosofia ocidental, mas também um filósofo capaz de falar no presente, em várias frentes e com perspectivas inovadoras, instigantes e particularmente significativas para o pensamento contemporâneo.

Do ponto de vista dos conteúdos, os textos apresentados nesta coletânea giram em torno de três grandes núcleos temáticos.

Em primeiro lugar, os textos *Teoria da reflexão como alienação em Hegel e Marx* (Agemir Bavaresco; Eduardo Garcia) e *Reflexão Essencial e Dialética do Conceito na Ciência da Lógica de Hegel* (Régis de Melo Alves) são expressão do crescente interesse e dedicação do GT Hegel à análise e à pesquisa sobre a lógica hegeliana. Essa linha de pesquisa, agora, tem como sólido fundamento a primeira tradução completa em português da *Ciência da lógica*, que é um projeto ao qual vários integrantes do nosso GT trabalharam e cujos três volumes foram publicados nos últimos quatro anos.

Em segundo lugar, também foi dada grande atenção à filosofia do direito, à qual são dedicados os textos *O Ser-aí da lei na filosofia do direito de Hegel* (Cristiane Moreira de Lima; Pedro G. A. Novelli), *Cinza sobre cinza: o saber da Liberdade e o protagonismo dos Estados na História Mundial* (Paulo César Pinto de Oliveira, Renan Victor Boy Bacelar), *Hegel e o Direito Estatal Externo* (Paulo Roberto Konzen), *A diferença entre populus e vulgus em Hegel* (Pedro G. A. Novelli). Essas contribuições são particularmente significativas e convergem com o interesse e o debate internacional acerca da Filosofia do Direito, especialmente em vista do bicentenário da publicação das *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, que ocorrerá em 2021 e que será também o tema do próximo congresso da Sociedade Hegel Brasileira.

Finalmente, temos quatro contribuições que abrem uma perspectiva mais ampla de análise da filosofia hegeliana. As contribuições *A filosofia no limiar da modernidade – uma noção modelar da ciência filosófica em Hegel* (André Cressoni), *As mediações da Enciclopédia* (João

Alberto Wohlfart), *Hegel e Weil: razão e violência* (Marly Carvalho Soares), *Considerações sobre a tarefa da filosofia em Lima Vaz* (Maria Celeste de Sousa) retornam a vários textos de Hegel, tomando como fio condutor alguns conceitos cruciais na filosofia deste autor – como o de ciência, filosofia e razão – abrindo ao mesmo tempo alguns horizontes de análise que pertencem ao debate da filosofia contemporânea, tanto europeia quanto brasileira.

Essa coletânea oferece, assim, um breve e relevante panorama das pesquisas hegelianas vinculadas ao GT Hegel. Ela deixa ver as potencialidades e os traços característicos dos estudos brasileiros sobre o pensamento hegeliano, que se mostra aberto à necessidade de articular uma reflexão com Hegel e sobre Hegel; com o pensamento contemporâneo e sobre o pensamento contemporâneo. Na primeira edição da *Encyclopaedia*, publicada em 1817, Hegel define a filosofia como a “ciência da liberdade” e talvez seja, precisamente, ao olhar para uma razão que deve ser livre e uma liberdade que deve ser razão que somos chamados a pensar, com Hegel, nosso presente e nosso futuro na filosofia e na realidade brasileira.

*Márcia Zebina Araújo da Silva*

*André Cressoni*

*Michela Bordignon*

# Teoria da reflexão como alienação em Hegel e Marx

Agemir Bavaresco<sup>1</sup>

Eduardo Garcia<sup>2</sup>

## Introdução<sup>3</sup>

A teoria da reflexão, que Hegel desenvolve no 1º capítulo da lógica da essência, desempenha um papel ontológico e epistemológico na teoria marxiana do trabalho alienado e na teoria da propriedade privada nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844). Qual é o ponto de comparação entre a teoria da reflexão hegeliana e marxiana? É a teoria da alienação. Em Hegel temos a alienação do pensar no pensar reflexionante, ou seja, no modo de operar do entendimento; e em Marx temos a alienação do trabalho sob as condições da propriedade privada. Marx defende, sobretudo, nos *Manuscritos* (1844) uma teoria da exteriorização do trabalho. O trabalho como atividade tem para Marx, tal como a atividade do espírito e do pensar em Hegel, a estrutura da negatividade, isto é, da exteriorização e do retorno da exteriorização para dentro de si mesmo. Porém, a alienação do trabalho impede que o trabalho como exteriorização possa efetuar seu retorno para dentro de si mesmo. O trabalho se torna exteriorizado, sai de si e permanece fora de si, pois é apropriado pela propriedade privada.

(i) Apresentamos, inicialmente, a teoria da reflexão hegeliana. A tese de que a lógica da essência é uma teoria da alienação do pensar, implica que a lógica da reflexão trata de uma teoria da exteriorização e do retorno da exteriorização, porém, o retorno permanece deficitário ou incompleto. Isso significa que nas determinações de reflexão, como são apresentadas pelas leis do pensar da lógica tradicional, a reflexão está fora de si. Elas são determinações alienadas do pensar especulativamente dialético. Para Hegel, a lógica formal, enquanto segue as leis do pensar, simplesmente não pensa. Se a lógica formal opera com um pensar que não pensa, isso é uma contradição. Diferentemente do pensar da lógica formal (reflexão externa do entendimento subjetivo) a reflexão determinante (reflexão objetiva) permanece reflexão também em face das suas determinações alienadas. A reflexão determinante abre, portanto, uma dupla dimensão: a da lógica formal e, ao mesmo tempo, a da crítica a lógica formal. Trata-se de uma autocrítica da reflexão exteriorizada de modo alienado nas determinações de reflexão, isto é, uma autocrítica da reflexão alienada, na forma do entendimento reflexionante.

(ii) Depois, explicitamos a teoria da alienação marxiana. Para Marx a alienação não se relaciona apenas com o pensar ou com o espírito<sup>4</sup>, mas com as relações materiais entre

---

1 PUCRS

2 PUCRS

3 Agradecemos a leitura rigorosa, as observações críticas e as sugestões interpretativas de Federico Orsini.

4 O espírito é para Hegel um sujeito supraindividual, acima do nível individual, para Marx o verdadeiro sujeito são os indivíduos.

indivíduos que constituem a sociedade. A norma imanente<sup>5</sup> – afirma Marx – é o estar junto a si mesmo do ser humano no seu outro tanto no pensar como na realidade social. Nesse caso, o outro significa a efetividade objetiva que está configurada pela sociedade. Essa norma imanente da realidade social implica uma crítica ao trabalho alienado que produz a propriedade privada que apropria os resultados do trabalho dos quais os trabalhadores estão excluídos. A relação excludente do trabalho alienado e da propriedade privada é uma oposição que se desenvolve para a contradição, sendo esta uma relação que tende à dissolução.

(iii) Enfim, apresentamos aproximações e diferenças entre Hegel e Marx. Enquanto Hegel defende um idealismo realista, Marx sustenta um realismo idealista. Embora Hegel não negue a realidade independente do pensar, este tem a primazia, porque é capaz de configurá-la. Para Marx o mundo objetivo não pode ser um produto da criatividade do conceito teórico, o mundo objetivo apenas pode ser mudado pela prática. Isso significa que a racionalidade do mundo e sua reflexividade não são o produto do conceito, mas da prática social.

### **A reflexão absoluta como movimento circular**

Na *Doutrina da Essência* (Hegel, 2017), Hegel apresenta a teoria da reflexão como unidade da aparência e da essência, ou seja, “a aparência é o mesmo que a *reflexão*” e “a essência é reflexão” (id. p. 42-43). A reflexão em sentido absoluto é explicada assim: “o movimento do nada para o nada, e, através disso, de retorno a si mesmo” (p. 43). Trata-se de um movimento circular que é imanente, uma negatividade pura em que nada está fora ou exterior, mas tudo está num movimento reflexivo interior. O movimento da reflexão desdobra-se em três momentos: ponente, exterior e determinante.

### **Circularidade desenvolvida: a reflexão ponente como unidade do pôr e do pressupor**

O conceito de reflexão hegeliano não é uma reflexão subjetiva da consciência, nem uma reflexão do entendimento, mas trata-se de uma estrutura lógico-objetiva de todo o efetivo. A reflexão ponente tem a estrutura lógica da reflexão absoluta, isto é, o movimento do nada para o nada. A essência reflexiva junta-se consigo como igualdade imediata, uma igualdade que é negativa. Então, a reflexão é a unidade da negatividade e da imediatidade, ou seja, é a dialética da negatividade que se relaciona consigo mesmo.

A reflexão ponente se desdobra na dialética do pôr e do pressupor. O ser posto é o produto do retorno para dentro de si da essência enquanto reflexão. A reflexão é pôr como retornar, ou seja, é o negativo que se relaciona consigo e, ao mesmo tempo, é negação de si mesmo. Ao negar o negativo (enquanto pôr) a reflexão é pressupor. Então, temos a reflexão que é pôr e pressupor. O pôr tem a estrutura da negação como retorno do negativo para dentro de si mesmo: esta é a atividade da reflexão. A estrutura da negação como pressupor resulta daquela do pôr, pois, a reflexão suprassume o pôr em seu pôr. “O retorno da essência é, seu repelir-se de si mesma. Ou seja, a reflexão dentro de si é essencialmente o pressupor daquilo a partir do qual ela é o retorno” (Hegel, 2017, 45, §5). A reflexão, ao se repelir de si, pressupõe-se e, então retorna para dentro de si. Este é o jogo dialético do pôr da reflexão e do pressupor como repelir-se para retornar dentro de si. Aqui, ocorre a duplicação da reflexão que Hegel chama como movimento reflexionante enquanto “*contrachoque absoluto*

5 O pensar e a realidade social têm uma finalidade imanente: verdade e reconciliação que para Hegel e Marx tem a estrutura do estar junto a si mesmo no seu outro. Essa finalidade imanente pode ser designada como “norma imanente”.

dentro de si mesmo” (id. p. 46, §7). Trata-se de um movimento de progressão que se volta imediatamente para dentro de si mesmo, ou seja, é um automovimento do pensamento como unidade do pôr e pressupor, como um movimento circular de ir e vir incessantemente. Esse movimento é destituído de substrato e nessa circularidade da reflexão ponente que se relaciona dentro do outro apenas consigo mesmo, há, ao mesmo tempo, um deficit que impede de pensar uma relação de alteridade efetiva. Porém, como a estrutura da essência é a reflexão circular, ela contém a negatividade dentro de si que é capaz de romper esta própria estrutura da reflexão ponente aparecendo, então, como reflexão exterior (Ver Iber (a), 2018, p. 5 – 8). A reflexão se torna exterior e alheia a si, na medida em que ela se opõe a um imediato, a outro, com o qual ela se relaciona externamente.

### **Exteriorização da reflexão: a reflexão exterior**

Na Observação a respeito da reflexão exterior, Hegel refere-se ao modo como a reflexão é habitualmente compreendida, isto é, como uma atividade subjetiva. Hegel diz: “O que a reflexão externa determina e põe no imediato são, neste aspecto, determinações externas ao mesmo”, isto é, ao imediato pressuposto. A reflexão externa age sobre o imediato dado como uma forma que molda o conteúdo e a matéria desde fora.

A reflexão exterior se relaciona negativamente consigo e se relaciona com outro que tem um caráter de substrato real. Na reflexão exterior a reflexão está exteriorizada e duplicada, enquanto tem outro pressuposto ao qual ela se relaciona externamente. Assim, criou-se uma situação em que a reflexão está diante de si como exteriorizada, porque o outro ou imediato ao qual ela se relaciona não aparece mais como seu produto. Aqui temos a alteridade ou dualidade entre a reflexão e seu outro que forma o modelo para a estrutura da consciência natural<sup>6</sup>.

### **Transição para a reflexão determinante: imersão da reflexão no seu outro**

Na reflexão ponente não se alcança a autossubsistência do ser posto, pois ela é imediatamente suprassumida. Porém, na reflexão exterior o imediato se torna o outro imediato: o pressuposto. O imediato obtém subsistência com a duplicação da reflexão. Como essa situação é superada? A superação não ocorre pela retirada da exteriorização, mas pela transformação da exteriorização na auto-exteriorização. “A autorrenúncia (negar do negar) da reflexão é um pôr extraordinário, pelo qual a reflexão se determina ela mesma como idêntica ao seu objeto, ao imediato. A reflexão que nega a si mesma e a imediatidade, ambas estão postas como idênticas no lado da imediatidade” (Iber (b), p. 3), ou seja, não mais distintas, uma imediatidade essencial. Aqui a reflexão exterior está superada em relação ao imediato, pois a reflexão se torna imanente no outro, ou seja, “a exteriorização da reflexão exterior é a imersão da reflexão no imediato” (id. p. 4).

6 Cabe destacar que a lógica de Hegel é sempre uma apresentação especulativamente dialética de formas não especulativas do pensar. Assim, a reflexão exterior não é idêntica à consciência intencional do objeto da consciência natural, mas explica a estrutura intencional da consciência natural de modo dialético perante o pano de fundo da duplicação e da exteriorização da reflexão que conduz à reflexão exterior.

Há uma diferença entre a Fenomenologia e a Lógica no que diz respeito ao movimento de “alienação”: A Fenomenologia mostra tanto o caminho para dentro da alienação quanto a saída da alienação. No sentido epistemológico a oposição da consciência já é uma exteriorização de modo alienado. O espírito que se aliena no sentido mais estrito (Ver Fenomenologia: B. O espírito alienado de si. A cultura) se refere à idade média e a modernidade inicial. Porém, com a sociedade civil e o Estado moderno a alienação começa a ser suprassumida. No saber absoluto, como saber verdadeiro que é o princípio da lógica, a alienação é completamente suprassumida.

Quanto ao conceito de alienação na lógica da essência, Hegel apresenta a crítica da alienação da reflexão. Isso implica desde já uma saída da alienação que será completa apenas na passagem para a lógica do conceito.

O avanço em relação à reflexão exterior não se dá pelo retorno à reflexão ponente, mas pelo aprofundamento de sua exterioridade. Trata-se de manter a autossubsistência da imediatidade e de não suprássumi-la na unidade em si da reflexão ponente. A reflexão se instancia, agora, na própria imediatidade pressuposta. “O objetivo é que a reflexão se reencontre dentro do outro, ou seja, superar a exterioridade juntando-se com o imediato”. Em outras palavras, “a unificação da reflexão e da imediatidade realiza-se na própria imediatidade” (Iber (b), p. 2). A reflexão torna-se assim seu próprio outro, isto é, ela é uma “reflexão imanente da própria imediatidade” (Hegel, 2017, 48), uma reflexão que existe no outro. Imediatidade e reflexão coincidem no lado do ser posto, com isso acentua-se a exterioridade e ela terá primazia no desenvolvimento da essência. Porém, a exterioridade se despoja de seu dualismo, uma vez que ela subsiste unida como “imediato essencial” (Hegel, 2017, p. 47). Então, a reflexão não é mais exterior, mas imanente à própria imediatidade. A reflexão que é em si e para si seu outro será a reflexão determinante (Ver Iber (b), 1-2). Em outras palavras, a objetividade enquanto exterioridade carrega nela a interioridade da reflexão. Esta imersão da reflexão no imediato pressuposto é, ao mesmo tempo, o sair de si da reflexão, isto é, a auto-exteriorização da reflexão.

Esquema (Iber (b), 2018, 4):

I. Reflexão exterior	→ o imediato
II. Reflexão põe-se no outro: Junta-se consigo no imediato	→ “a imediatidade essencial”: a reflexão está imanente ao imediato
III. Reflexão determinante	- a reflexão existe como ser posto que é reflexão dentro de si: a determinação da reflexão ou a reflexão determinante

A tese principal é a seguinte: A reflexão exterior é superada assim que a reflexão se torna a si mesma externa. Ela existe somente como reflexão imanente ao seu outro. A reflexão não se torna exterior como na reflexão exterior, mas se torna exterior a si mesma, isto é, ela se torna alheia a si mesma, vem para fora de si, existe apenas como determinação de reflexão. Hegel se expressa da seguinte maneira: “a reflexão determinante é a reflexão que veio para fora de si; a igualdade da essência consigo mesma está perdida na negação, que é o que domina” (Hegel 2017, 51).

### **A reflexão determinante e a determinação de reflexão como ser posto refletido dentro de si**

A reflexão determinante é apresentada por Hegel em três itens: 1. Resumo da reflexão ponente e exterior. 2. A determinação de reflexão como ser posto autorreflexivo. 3. A estrutura relacional da determinação de reflexão (Ver Iber (c), p. 1-6).

1. A reflexão determinante é a unidade da reflexão ponente e da reflexão exterior. A ponente apenas põe o outro como uma alteridade efêmera que desaparece imediatamente, pois é uma autorrelação negativa da reflexão. Ou seja, é uma imediatidade da reflexão que é, imediatamente, suprássumida. Porém, com a reflexão determinante emerge a unidade da ponente com a exterior. Hegel apresenta a correspondência entre o ser aí da esfera do ser com o ser posto na esfera da essência. O ser aí tem a negação nele de modo imediato, enquanto o ser posto é a imediatidade refletida, portanto, suprássumida pela negatividade. O ser aí torna-se um ser posto através da constituição da negatividade da essência. Ou seja, o ser aí é silogizado pela essência. O ser posto é, então, superior em relação ao ser aí, porque

o ser posto é a explicitação do processo da reflexão objetiva da essência. O ser aí na esfera do ser é o ser posto na lógica da essência. “*O ser aí é apenas ser posto*; essa é a proposição da essência do ser aí” (Hegel 2017, 50).

2. A determinação da reflexão é o ser posto que se reflete dentro de si, pois, ela consegue reunir em si a reflexão ponente e exterior como o todo da reflexão, absorvendo-a como seu produto. A determinidade no ser é diferente da determinação da reflexão na essência. Hegel afirma que ambas são determinidades em relação ao outro, porém, a determinidade do ser posto da essência é reflexão dentro de si, isto é, trata-se de uma determinação correlativa que, na medida em que ela se relaciona com a outra, é ao mesmo tempo independente.

Na categoria da qualidade o ser determinado é apresentado como negação do outro, porém, é uma negação desigual, porque a qualidade é um passar incessante para o outro, incapaz de se igualar em si. Ao contrário, a determinação de reflexão tem no ser posto a reflexão dentro de si e não é, por isso, desigual a si dentro de si mesma, a “*determinidade essencial*” (Hegel 2018, 51). Ou seja, aqui na lógica da essência a relação reflexiva do ser posto é igual a si mesmo, não é um passar para o outro como ocorria na lógica do ser da qualidade que é um passar incessante para outro. Ou seja, o ser posto subsiste em si mesmo refletindo-se como correlativo essencial.

Por causa da perda da unidade da essência nas determinações de reflexão alcançamos um ponto em que as determinações de reflexão (identidade, diferença, contradição e fundamento) aparecem como “*essencialidades livres*”, ou seja, essencialidades abstratas e formais, sem a tensão dialética imanente, portanto, separadas pela abstração do entendimento.

As determinações de reflexão são produtos da reflexão determinante e constituem a aparência da essência de modo determinado. Então, a reflexão é dominada pelo seu outro posto como negação, ou seja, a reflexão saiu de si e se alienou no outro. A reflexão determinante é como pôr um “*pressupor absoluto*” (Hegel 2017, 50): a reflexão se identifica com o seu outro, de tal modo que ela existe somente no seu outro. Por causa disso ela não aparece como fundamento das determinações de reflexão e elas se afirmam como um fato originário da razão (Ver Iber (c), 2018, p. 4).

A determinação da reflexão tem dois lados em tensão dentro da essência: (i) De um lado, o ser posto como mero negativo da unidade consigo mesmo da essência. A reflexão permanece uma essência que não sai de si e as diferenças são postas, isto é, retomadas novamente dentro da essência. (ii) O outro lado é a reflexão dentro de si em que as diferenças não são postas como outro, mas refletidas dentro de si em igualdade compacta consigo. O que temos, então, é a essência dividida, ou seja, ela ficou dominada pelo ser posto refletido dentro de si. Ela irá carregar essa predominância da perda da unidade da essência ao longo de todo o percurso lógico da identidade, diferença e contradição. Hegel explicitará as determinações de reflexão como predomínio alienante da negação ou do ser posto refletido dentro de si sobre a unidade da reflexão. As determinações de reflexão são formas abstratas ou formais de explicação de uma coisa, porque dentro delas o ponto de referência da essência plena de conteúdo substancial ainda não está presente. Por isso, as determinações de reflexão são submetidas à dialética até alcançar a contradição, onde serão dissolvidas para encontrar novamente no fundamento sua unidade, que elas perderam no início. (Ver Iber (c), 2017, p. 4, nota 1).

3. A estrutura relacional da determinação da reflexão: Hegel explica o conceito de determinação de reflexão em três passos: (1) A determinação de reflexão constitui-se no ser posto e na reflexão dentro de si. O ser posto e a reflexão dentro de si são momentos diversos que, na sua unidade, constituem a determinação de reflexão. (2) Como reflexão dentro de si a determinação de reflexão tem autossubsistência, como ser posto ela é um momento negativo numa relação com outro. Ela é uma determinação correlativa que é autossubsistente na sua relação com a outra. (3) Depois, porque a determinação de reflexão é unidade do ser posto e da reflexão dentro de si, ela se relaciona com o outro nela mesma, inclui esse dentro de si, e como reflexão consigo mesmo ela suprassume seu ser posto e exclui o seu correlato. “Com isso, as determinações de reflexão geram a aparência da sua fixação absoluta uma contra a outra, que na sequência, será submetida a uma crítica lógica de reflexão” (Id. Iber (c), 2017, p. 5; Ver Hegel, 2017, p. 52).

Em todas as determinações de reflexão temos o seguinte comportamento da essência: a determinação de reflexão contém em si uma contradição. A determinação de reflexão inclui a sua determinação correlativa e a exclui ao mesmo tempo. Em outras palavras: a reflexão dentro de si é um caráter do ser posto que, ao mesmo tempo, suprassume o ser posto. Então, caberá ao programa da lógica das determinações de reflexão tornar explícita esta contradição imanente na estrutura da determinação de reflexão, em que a reflexão dentro de si exclui o ser posto. Hegel fará isso dissolvendo cada determinação de reflexão (identidade, diferença, diversidade, oposição e contradição), em que a reflexão dentro de si incluirá o ser posto. Fazer explícita a contradição da determinação de reflexão significa mostrar que ela é mero momento de uma unidade mais elevada, da unidade do fundamento que é a contradição dissolvida.

A essência está sob o poder do ser posto refletido dentro de si, o que a impede de desenvolver a identidade plena da essência, porém, isso apenas será alcançado com o fundamento. “Apenas no fundamento a essência alcançará sua explicitação, porque com a dissolução da contradição das determinações de reflexão autossubsistentes, ela se torna novamente livre como instância ponente. No fundamento, a essência está posta como essência” (Iber (c), 2017, p. 5).

Porém, aqui temos ainda a alienação da essência na sequência das determinações de reflexão (o ser posto como reflexão dentro de si): identidade, diferença, diversidade, oposição e contradição. O conflito interno das determinações de reflexão autossubsistentes conduz à contradição.

As determinações de reflexão estão no fundamento dos princípios da lógica formal e da metafísica tradicional (o princípio da identidade, da diversidade, do terceiro excluído e da contradição excluída). Esses princípios são a fixação das determinações por meio do entendimento o que causa a alienação da reflexão de si mesma nessas determinações. Mas a lógica dialética mostra que as determinações de reflexão são susceptíveis de um tratamento racional. A lógica das determinações de reflexão é uma apresentação crítica da alienação da reflexão no entendimento reflexionante, na medida em que ela põe em liberdade o outro lado do ser posto, da relacionalidade das determinações que o entendimento não tem em mente<sup>7</sup>.

7 Federico Orsini observa que as determinações de reflexão não podem ser identificadas simplesmente com os princípios da lógica formal e da metafísica tradicional (o princípio da identidade, da diversidade, do terceiro excluído e da contradição excluída). Esses princípios são a fixação das determinações por meio do entendimento que é a alienação da reflexão de si mesma nessas determinações. Mas a lógica dialética explicita as determinações de reflexão como um

A tríade da reflexão consiste em três momentos:

Reflexão ponente:	Círculo, reflexão dentro de si
Reflexão exterior	Dualismo, reflexão para dentro de outro
Reflexão determinante:	Contradição, reflexão para dentro de outro como reflexão dentro de si

A reflexão se efetua como retorno circular para dentro de si, como exteriorização em relação ao outro e como auto-exteriorização nas determinações de reflexão o que é equivalente com a alienação da reflexão de si mesma. A alienação da reflexão está definida pela exteriorização sem retorno completo. Sob o título das determinações de reflexão, Hegel critica as categorias da lógica e da metafísica tradicionais como pensamentos alienados do pensar que são atravessados de contradições. Marx retoma a teoria hegeliana da reflexão como alienação para decifrar e estrutura do fenômeno central da sociedade moderna. Ele critica a propriedade privada que exclui os trabalhadores dos produtos do seu trabalho como alienação social. O objeto da crítica é em ambos os pensadores a contradição, seja no pensar tradicional, seja na realidade social que ficam presos na alienação.

### **Trabalho: exteriorização e alienação no jovem Marx**

O ponto de comparação entre a teoria da reflexão hegeliana e marxiana é a teoria da alienação. Em seus primeiros escritos, Marx já discute modalidades distintas de alienação (e.g., a alienação religiosa, filosófica e política), em que uma determinada entidade também adquire capacidades propriamente humanas (respectivamente a partir do exemplo, Deus, a abstração da Ideia hegeliana e o Estado). Entretanto, não obstante as especificidades e as aplicações de seu uso do conceito de alienação já possibilitem marcar os contornos de seu engajamento crítico com o pensamento dos autores da Esquerda Hegeliana (especialmente Ludwig Feuerbach e Moses Hess) na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843) e em *A Ideologia Alemã* (1845/46), foi a partir dos *Manuscritos Econômico-filosóficos* (1844), quando se engaja com os trabalhos de Economia Política de autores clássicos como Adam Smith, James Mill, Jean-Baptiste Say, que o uso da categoria trabalho alienado (*entfremdete Arbeit*) permite-lhe efetivamente transportar “a problemática da alienação da esfera filosófica, religiosa e política para a esfera econômica da produção material” (MUSTO, 2014, p. 64).

Na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Marx anuncia que a tarefa imediata da filosofia é desmascarar, então, a auto-alienação nas suas formas não sagradas — na forma da crítica do direito e da política (MARX, 2010, p. 146). Nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*, contudo, é a alienação na esfera econômica que se torna “o pressuposto para compreender e superar as primeiras” (MUSTO, 2014, p. 64): essa permite a Marx analisar como os próprios produtos do trabalho tomam uma forma estranha ou hostil em relação ao produtor, na medida em que o trabalhador encerra a sua vida no objeto (“que passa a pertencer ao objeto”) (MARX, 2015, pp. 80-1). Para Marx, essa alienação do trabalho no capitalismo aparece sob quatro aspectos distintos: na alienação do trabalhador do seu próprio produto; na alienação do trabalhador da atividade produtiva (“de sua própria função ativa, de sua atividade vital”, que “mortifica sua *physis* e arruína o seu espírito”); na alienação do trabalhador de seu “ser genérico” (*Gattungswesen*); e, finalmente, na alienação do trabalhador em relação aos demais trabalhadores — o “estranhamento do homem pelo

processo de determinação da razão especulativa. Ou seja, a lógica dialética apresenta a crítica da alienação da reflexão no entendimento reflexionante, e, ao mesmo tempo, a relacionalidade das estruturas da razão objetiva reflexiva.

[próprio] homem” (MARX, 2015, p. 84, 86). Marx entende a alienação do homem em relação ao produto do trabalho como apenas “o resumo (*Resumé*) da atividade, da produção”. Ou seja, a alienação, do trabalhador não se reduz apenas a sua relação para com os produtos do seu trabalho; em vez disso, essa alienação se mostra, outrossim, na própria atividade produtiva (MARX, 2015, pp. 82-3)<sup>8</sup>.

Entre exteriorização (*Entäußerung*) e alienação (*Entfremdung*), existe, pois, uma distinção de gênero e espécie, de acordo com a qual toda alienação é uma exteriorização, mas nem toda exteriorização é uma alienação. No capitalismo, o trabalho se efetua como uma exteriorização alienante: o trabalho não pertence ao trabalhador, tampouco esse se afirma em seu trabalho — esse não pertence ao seu ser. Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, Marx descreve o trabalho como “atividade vital do homem”, sua “atividade de espécie”, “essência espiritual” do homem, “sua essência humana”, de modo que o trabalho desempenha um papel essencial na distinção entre seres humanos e os demais animais em que os seres humanos não são mais seres puramente naturais, mas autoconsciente, com “ser para si” na medida em que deixam de apenas consumir objetos diretamente presentes em seus ambientes naturais, “sob o domínio da carência física imediata” (MARX, 2015, p. 85). O trabalho, como atividade, tem para Marx, tal como a atividade do espírito e do pensar em Hegel, a estrutura da negatividade, isto é, da exteriorização e do retorno da exteriorização para dentro de si mesmo.

Na filosofia hegeliana, o problema de uma teoria da estrutura do trabalho em que esse atua na exteriorização da subjetividade na objetividade permeia sua trajetória intelectual desde seu período em Jena e perpassa a filosofia do direito da maturidade. Na filosofia hegeliana, embora o problema da alienação colocado na forma de *Positivität* já aparecesse em seus primeiros escritos, à época da *Fenomenologia do Espírito*, sua ideia de alienação passa a configurar-se como espécie particular da atividade humana que dá origem a formações sociais específicas (LUKÁCS, 1975). Em *Der Junge Hegel* (“O jovem Hegel”), Lukács aponta que Hegel começara a utilizar-se do conceito de exteriorização à medida que passa a interessar-se pelos avanços da economia política no final de seu período em Frankfurt e desenvolve sua tríade básica (necessidade, trabalho e gozo), junto com o trabalho como aniquilação do objeto (LUKÁCS, 1975). Para Hegel, a alienação consistia na dificuldade de apreender o fato de que o mundo não era externo ao Espírito e apenas por meio da atividade humana tem-se a eliminação do positivo.

Na tradução para o francês da *Fenomenologia do Espírito*, Labarrière e Jarkczyk explicam que, em sua “[...] acepção lógica, [alienação, *Entfremdung*] conota a impossibilidade de um retorno a partir de uma exterioridade radicalmente “estranha” (*Fremd*)”, ao passo que “a saída de si que expressa a interioridade como exterioridade se expressa através do termo “exteriorização” (*Entäußerung*)” (1993, nota de rodapé na p. 82). O neologismo externação, entendido como “simples saída de si” (JARCZYK, 2004, p. 118), utilizado para traduzir *Äusserung* distinguir-se-ia tanto de “exteriorização” quanto de “alienação” na tradução para o Francês da *Ciência da Lógica* e expressa uma situação em que o sujeito não se torna completamente externo a si, não se tem um esvaziamento completo de seu interior no exterior<sup>9</sup>. Em vez disso, “mantém seu caráter interior ainda distinto do exterior,

8 O tradutor dos *Manuscritos* traduz *entfremdet* como “estranhado”. Nós optamos por “alienado” para manter a coerência terminológica com a tradução da *Doutrina da Essência* de Hegel e com o mesmo termo usado por Marx.

9 Ver também HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da lógica: 2. A doutrina da essência*. Trad. Christian G. Iber; Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 24; MENESES, Paulo. *Entfremdung e Entäußerung*. **Ágora Filosófica**, v. 1, n° 1, p. 27–42, 2001.

com o qual ele, ao mesmo tempo, se relaciona” (IBER, 2018d, p. 130). Tratar-se-ia de uma distinção que Hegel teria desenvolvido na explicitação das figuras fenomenológicas, bem como na *Doutrina da Essência*, onde interior e exterior formam a dualidade da “relação essencial” (segunda seção).

Na medida em que Hegel denomina a exteriorização do pensar na oposição sujeito-objeto igualmente como alienação, a exteriorização acaba sendo tomada como alienação. A partir disso, começa-se a delinear a crítica de Karl Marx. Se, por um lado, Marx atribui a Hegel o mérito de, por exemplo, na seção “B. Consciência-de-si” da *Fenomenologia do Espírito*, ter logrado apreender “[...] a essência do trabalho e [conceber] o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como o resultado de seu próprio trabalho” (MARX, 2015, p. 123); por outro, Hegel acabaria por, ainda assim, inserir-se no ponto de vista da economia política clássica na medida em que “[...] vê somente o lado positivo do trabalho, não seu [lado] negativo” (MARX, 2015, p. 124). Embora contenha os germens de sua própria crítica, Marx assinala que, como crítica da alienação, a *Fenomenologia do Espírito* permanece dentro da alienação na medida em que nela, tem-se somente a supressão teórica da alienação, “que deixa existir a realidade alienada e, ao mesmo tempo, acredita tê-la superado, na medida em que ela é tomada como “autoconfirmação” da autoconsciência pensante” (IBER, 2018d, p. 128; MARX, 2015, p. 125).

Para Marx, em seu trabalho, “na medida em que ele não reserva nada de sua essência” e “em sua exposição completa de sua essência, altera e consome sua própria essência” (IBER, 2018d, p. 130), o ser humano se exterioriza. Contudo, no trabalho sob o modo de produção capitalista, esse também se aliena: a conexão entre os dois conceitos, alienação e exteriorização, consiste, pois, no fato de que, em sua exteriorização, a atividade é “impedida no seu retorno para dentro de si mesma”, de tal modo que a alienação separa essa conexão entre exteriorização e retorno da exteriorização. Ou seja, enquanto, por exteriorização, entender-se-ia o fato de que o trabalho produz um produto externo; por alienação, dever-se-ia entender o fato de que “o produto se torna um alheio pela sua ocupação pela propriedade privada” (IBER, 2018d, p. 131). Para Marx, a alienação não se relaciona apenas com o pensar ou com o espírito, mas com as relações materiais que constituem a sociedade. Com efeito, a norma imanente seria o estar junto a si mesmo do ser humano no seu outro tanto no pensar como na realidade social, o que, por sua vez, implica uma crítica ao trabalho alienado que produz a propriedade privada e que se apropria dos resultados do trabalho dos quais os trabalhadores estão excluídos. Ainda assim, a relação excludente do trabalho alienado e da propriedade privada é uma oposição que se desenvolve para a contradição, uma relação que tende à dissolução.

### **Explicação de Marx da propriedade privada no recurso à lógica hegeliana das determinações de reflexão<sup>10</sup>**

Nos *Manuscritos econômicos-filosóficos*, de 1844, Marx esclarece em três passagens a relação da propriedade privada enquanto relação entre *trabalho e capital* com ajuda da lógica das determinações de reflexão de Hegel. A propriedade privada é a relação fundamental da sociedade burguesa; contudo, ela é uma relação excludente e, como a relação da essência em Hegel, é uma relação da negatividade. Como tal, a relação da propriedade privada é a causa da pobreza e da riqueza, tal qual do trabalho e do capital na sociedade moderna.

10 A lógica das determinações de reflexão se encontra no 2º capítulo da lógica da essência de Hegel. Cf. HEGEL, 2017, p. 53-92.

Na primeira passagem Marx parte da propriedade privada como relação fundamental (Ver MARX, 2015, p. 93). A relação da propriedade privada se mostra como relação entre dois correlatos: *trabalho e capital*. O fato de que, por um lado, a propriedade privada enquanto trabalho e, por outro, a propriedade privada enquanto capital, se relacionam um com o outro, é esclarecida com a ajuda da lógica hegeliana da essência.

Na lógica das determinações de reflexão, a essência inteira como negatividade que se relaciona consigo se apresenta na sua diferencialidade interna primeiramente como identidade e diferença. Identidade e diferença são produtos da relação da essência como negatividade absoluta. A relação da diferença da identidade e da diferença (= a diferença absoluta) se determina progressivamente para a relação da diversidade de igualdade e desigualdade até a relação da oposição do positivo e do negativo, que passa para a contradição do positivo e do negativo. Na contradição, a essência como relação da negatividade finalmente se suprassume e regressa a seu fundamento (cf. IBER, 2018).

Tanto a atividade humana enquanto trabalho, a redução do ser humano à “existência *abstrata*” de “um puro *homem que trabalha*” (MARX 2015, 93), como a “produção do objeto da atividade humana como capital” (id.) são produtos da relação da propriedade privada. Por um lado, o homem, que – excluído da riqueza objetiva – exerce trabalho assalariado para o capital, vive no “seu pleno nada” (id.) e, no caso do seu desemprego, está em perigo de “precipitar-se diariamente de seu pleno nada no nada absoluto e, portanto, na sua efetiva (*wirkliche*) não existência [*Nichtdasein* = não ser aí CI]” (id.) que ameaça sua vida; por outro lado, com o capital está extinta “toda determinidade natural e social do objeto” (id.), porque este tem sua utilidade apenas para o capital. O capital é indiferente em relação ao seu conteúdo objetivo. Como valor monetário, o capital pode ser investido em quaisquer bens materiais. Com a propriedade privada enquanto capital, a propriedade privada perde a aparência ingênua de ser mesclada com relações puramente humanas (propriedade privada da escova de dentes, da bicicleta etc.).

A propriedade privada aliena o ser humano da própria atividade que a produziu, na medida em que o separa do produto do seu próprio trabalho, e torna independente o “objeto da atividade humana” (id.), separando-o da sua unidade com a atividade e transformando-o em capital. Aqui se revela a contradição da propriedade privada. A atividade que deveria efetivar a plenitude do ser humano, o trabalho, se torna a sua aniquilação quando o trabalho se torna trabalho assalariado que permanece em serviço da propriedade privada. A contradição da propriedade privada se torna saliente na autonegação e autoexclusão do trabalho como atividade humana que visa ao preenchimento dos carecimentos do ser humano.

A propriedade privada é, como relação do trabalho e do capital, uma relação da oposição que, no auge da contradição, conduz necessariamente ao declínio de toda a relação. Essa caracterização segue a determinação progressiva da oposição do positivo e do negativo para a contradição dessas determinações em Hegel. Na contradição, ambos os correlatos da relação vão ao fundo e, como Hegel diz, finalmente “regressam a seu fundamento” (HEGEL, 2017, p. 82).

Resumo: como relação excludente, a propriedade privada tem por seus correlatos o trabalho e o capital, que se relacionam numa oposição um para com o outro e caem em contradição uns com os outros o que, por fim, conduz ao declínio de toda a relação. Devido ao seu caráter contraditório, a propriedade privada não é, no final das contas, sustentável.

Em vez disso, a propriedade privada é tornada sustentável apenas pelo Estado moderno com seu poder.

Na segunda passagem (Ver MARX, 2015, p. 97-98, notas de rodapé suprimidas), Marx explica o decurso “do movimento da propriedade privada” (id., 97) como relação entre trabalho e capital. O movimento parte de uma “unidade *imediate*” (id.), na qual o trabalho e o capital ainda estão unidos. No caso da unidade imediata do trabalho e do capital, trata-se da propriedade que se baseia no trabalho próprio dos pequenos camponeses e dos artífices. Por meio da separação do trabalho e da propriedade privada que surge com a monopolização dos meios de produção pela propriedade privada, o trabalho e o capital entram em tensão: nessa, por um lado, se elevam e se fomentam “reciprocamente enquanto condições *positivas*” (id.); e, por outro lado, excluem-se mutuamente como oposição. Na oposição entre capital e trabalho — na qual se sabem como seu não ser aí e procuram arrancar seu ser aí do outro (por exemplo, o salário e o ganho desenvolvem-se em sentido contrário um ao outro) — ambos entram em “*oposição* [CI] [...] um *contra* si mesmo” (id.).

Como oposição contra si mesmo, cada correlato da oposição é ele mesmo e seu outro e é, por isso, contraditório. O capital é, enquanto “trabalho acumulado” (id.), ele mesmo e seu outro, o trabalho. Ao mesmo tempo, ele se decompõe também “em si e nos seus *juros*” (id.), isto é, em capital material (propriedade dos meios de produção) e capital monetário. Por exemplo, caso o capitalista não possa mais pagar os juros do capital monetário, ele tem que se sacrificar como capitalista e “decai na classe trabalhadora” (id.). Também o trabalhador pode tornar-se capitalista, “mas só excepcionalmente” (id.).

Na *Ciência da Lógica*, Hegel apresenta essa inversão dos momentos da oposição no seu oposto, quando aborda o positivo e o negativo. Ambos se mostram como o outro de si mesmos. O positivo e o negativo têm seu outro tanto na sua relação com seu outro quanto neles mesmos. Assim, o positivo e o negativo são negativos um em relação ao outro: estão numa oposição um ao outro e, ao mesmo tempo, entram numa oposição contra si mesmos. Para Hegel, essa inversão pertence à natureza das determinações de reflexão (cf. lógica da essência. Cap. 2. C. A contradição. Observação 1, HEGEL, 2017, p. 83-86).

Como “momento do capital” (MARX 2015, p. 98), o trabalho como dedução do ganho impõe “*custos*” (id.) e é, portanto, um item negativo que precisa ser minimizado. O salário se apresenta como “sacrifício do capital” (id.). Como trabalho assalariado, o trabalho se decompõe “em si e no salário” (id.). O trabalhador é como que “ele mesmo um capitalista”, porque ele trata seu trabalho como “mercadoria” (id.). Entre capital e trabalho existe uma “oposição recíproca hostil” (id.) que é mantida politicamente pelo Estado moderno.

Na terceira passagem (MARX, 2015, p. 103), Marx usa explicitamente o conceito de contradição da lógica hegeliana da essência. Marx explica a “oposição entre *sem propriedade e propriedade*” (id.), quer dizer, entre pobreza e riqueza mediante a “oposição entre o *trabalho* e o *capital*” (id.). Na oposição entre trabalho e capital, a oposição entre pobreza e riqueza é apreendida “em sua *relação ativa*, em sua relação interna” (id.) e, com isso, como “*contradição*” (id.). O trabalho como “essência subjetiva da propriedade privada enquanto exclusão da propriedade” (id.) produz seu outro, o capital como dominação sobre si mesmo. Inversamente: o capital, “o trabalho objetivo enquanto exclusão do trabalho” (id.), produz o trabalho como trabalho assalariado.

“Sem o movimento avançado da propriedade privada” (id.), a oposição da propriedade privada” assume a “primeira figura” da oposição “ainda indiferente” (id.) da pobreza e da

riqueza, mas que ainda não aparece posta ou produzida pela própria propriedade privada. Como relação excludente da oposição entre trabalho e capital, a propriedade privada mostra-se causadora da oposição entre pobreza e riqueza e, com isso, como “relação desenvolvida da contradição, e, por isso, uma relação enérgica que tende à solução (melhor: dissolução)” (id.).

Para Marx, a dissolução da contradição é inevitável, porque a relação da contradição entre os correlatos trabalho e capital é, ao mesmo tempo, “a contradição do *trabalho alienado* consigo mesmo” (MARX, 2015, p. 88). Se o trabalho alienado se torna consciente de sua alienação, ele não pode permanecer alienado. Marx constata: “o trabalho alienado é a causa imediata da propriedade privada. Consequentemente, com um dos lados tem de cair também o outro” (MARX, p. 2015, 88). Do lado dos trabalhadores, a dissolução da contradição se põe inevitavelmente em movimento com a consciência da alienação, uma consciência da contradição. Ao impulso da dissolução da contradição, que se realiza com a consciência da alienação do trabalho, opõe-se o poder do Estado moderno, que insiste na manutenção da propriedade privada contraditória.

Aqui deve ser observado o seguinte: a diferença entre Marx e Hegel não consiste, conforme entende Ernst Michael Lange, no fato de que existe em Marx – diferentemente de Hegel – uma “assimetria fundamental dos correlatos da relação da oposição” (LANGE, 1980, p. 191). Uma assimetria dos momentos da oposição se encontra tanto em Hegel como em Marx. Do mesmo modo que, em Hegel, o positivo é apenas a contradição em si e o negativo é a contradição posta em Marx, a contradição do capital como “trabalho acumulado” funda-se na “contradição do *trabalho alienado* consigo mesmo” (MARX, 2015, p. 88).

A diferença entre Hegel e Marx consiste unicamente no fato de que Hegel examina as determinações de reflexão nos moldes da lógica, ao passo que Marx as emprega no contexto científico da crítica da economia política - uma ciência específica. Apesar dessa aplicação, elas não alteram seu significado.

A assimetria das determinações da contradição é também a razão pela qual o “regresso ao fundamento” em Hegel procede essencialmente por meio da negatividade posta do negativo e em Marx por meio da consciência da contradição dos trabalhadores. Qual é o resultado da dissolução da contradição em Hegel e Marx? Em Hegel, com a dissolução da contradição, a essência enquanto reflexão encontra sua identidade positiva consigo em sua negatividade; em Marx, com a dissolução da contradição da relação do capital e do trabalho, os trabalhadores podem apropriar-se da organização do próprio trabalho social, visando supressão sua alienação e “estar junto de si mesmos” no seu outro objetivo, isto é, nos produtos de seu trabalho.

Para a emancipação da sociedade da propriedade privada, para a qual unicamente os trabalhadores dispõem de recursos materiais é necessária a “*forma política* da emancipação dos trabalhadores” (MARX, 2015, p. 88), quer dizer, a luta contra o Estado moderno que apoia a propriedade privada por meio de seu poder. Para Marx, na emancipação dos trabalhadores da propriedade privada capitalista está contida também a emancipação “humana universal”, “porque a opressão humana inteira está envolvida na relação do trabalhador com a produção, e todas as relações de servidão são apenas modificações e consequências dessa relação” (MARX, 2015, p. 89). A emancipação humana forma o análogo marxiano do „retorno ao fundamento” de Hegel.

### **Considerações finais**

Qual é a diferença entre Hegel e Marx no que diz respeito à teoria da reflexão como exteriorização e alienação? Hegel desenvolve sua teoria da reflexão na *Doutrina da Essência* que examina a atividade do pensar como exteriorização, ou seja, a reflexão realiza um movimento da exteriorização e do retorno da exteriorização. Na lógica da essência, a reflexão ainda não está consumada. Trata-se como que de um retorno reduzido à metade, isto é, a reflexão e seu retorno permanece na exteriorizidade. Nesse sentido a reflexão está alienada. O retorno ainda não suprassume, completamente, a exteriorização. Isso distingue a lógica da essência da lógica do conceito: na essência, o retorno da reflexão da sua exteriorização permanece marcado com a alienação; ao passo que, no conceito, o movimento da reflexão supera essa deficiência.

Para Marx, o mundo objetivo não pode ser um produto da criatividade do conceito teórico, mas pode ser transformado apenas pela prática. Isso significa que a racionalidade do mundo e sua reflexividade não são o produto do conceito, mas da prática social. O conceito apenas pode antecipar essa racionalidade no pensar, mas ela é realizada apenas pela atividade prática do ser humano. A razão entra na realidade pela práxis. Hegel defende um idealismo absoluto como unidade do idealismo e do realismo. Marx propõe um materialismo verdadeiro como naturalismo realizado, ou seja, um humanismo como unidade do idealismo e do realismo. O ser humano não é, em primeiro lugar, uma essência espiritual como em Hegel, mas uma essência natural-espiritual. É isso que faz a verdadeira diferença entre Hegel e Marx (ver Manuscritos 1844).

**Referências bibliográficas:**

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da lógica: 2. A doutrina da essência*. Trad. Christian G. Iber; Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2017.
- IBER, Christian. *A reflexão ponente*. Seminário: A contradição na Lógica da essência de Hegel. PUCRS/PPGFILOSOFIA: Porto Alegre, 2018/1 (a).
- IBER, Christian. *A passagem da reflexão exterior para a reflexão determinante*. Seminário: A contradição na Lógica da essência de Hegel. PUCRS/PPGFILOSOFIA: Porto Alegre, 2018/1 (b).
- IBER, Christian. *A reflexão determinante*. Seminário: A contradição na Lógica da essência de Hegel. PUCRS/PPGFILOSOFIA: Porto Alegre, 2018/1 (c).
- IBER, Christian. *O desenvolvimento da essência como reflexão e a lógica das determinações de reflexão*. *Manual renovado 2018-01*. Porto Alegre, 2018.
- IBER, Christian. Revolução como negação da negação? *Revista Dialectus*, v. 5, nº 12, p. 121–138, 2018d.
- JARCZYK, Gwendoline. O conceito do trabalho e o trabalho do conceito em Hegel. In: *Filosofia Política 1*. Porto Alegre: L&PM, 1984.
- LANGE, Ernst Michael. *Das Prinzip Arbeit. Drei metakritische Kapitel über Grundbegriffe, Struktur und Darstellung der Kritik der Politischen Ökonomie von Karl Marx*. Frankfurt am Main/Berlin/Wien: Ullstein, 1980.
- LUKÁCS, Georg. *The Young Hegel: Studies in the Relations between Dialectics and Economics*. Trad. Rodney Livingstone. Cambridge: MIT, 1976.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.
- MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle; Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MUSTO, Marcello. Revisitando a concepção de alienação em Marx. In: ROIO, Marcos Del (Org.). *Marx e a dialética da sociedade civil*. Marília: Cultura Acadêmica, 2014, p. 61–94.

## Sobre a responsabilidade moral em Schopenhauer

Allanah S. Leonêz Ferreira<sup>1</sup>

Na filosofia de Schopenhauer a liberdade reside apenas na Vontade, as ações são determinadas necessariamente pela causalidade. Diante disto, como seria compatível a atuação simultânea no homem, da vontade metafísica livre e do determinismo das ações individuais? Schopenhauer assegura que “todo curso empírico da vida de um homem está predeterminado em todos os seus acontecimentos em pequena e grande escala de forma tão necessária como a de um relógio” (2006, §116, p. 245), mas também assegura que a Vontade livre, toda-poderosa e insondável, é a essência do homem. A aparente contradição pode causar estranheza a alguns, como no caso da citação a seguir:

Realmente, para Schopenhauer, o homem não pode “decidir [beschließen] ser isto ou aquilo, nem tornar-se outrem, mas É de uma vez por todas [ein für alle mal]” (Schopenhauer, 2005, p. 379). A mim isso soa deveras estranho, pois imediatamente antes Schopenhauer se referia ao fato de o homem ser sua própria obra (cf. Schopenhauer, 2005, p. 379). (PAVÃO, 2014, p. 9.)

Seguimos neste trabalho analisando de que maneira o homem não possui liberdade nas ações individuais, bem como não pode ser outro, mas é a sua própria obra. A chave para essa questão é **compreender que o homem é sim sua própria obra, mas enquanto indivíduo, seu corpo está sujeito à causalidade**, como tudo na natureza, e ele não pode deixar de ser o que já é para tornar-se outro. Por hora, iniciaremos a análise do problema, entendendo o contraste entre Schopenhauer e algumas das tradições que se instituíram na filosofia e na religião.

Schopenhauer se opõe à tradição filosófica que coloca o intelecto como centro de responsabilização moral, enquanto a primazia da Vontade sobre ele não é considerada. O senso comum indica que inevitabilidade impede responsabilização, ou seja, que responsabilidade supõe deliberação, mas, para Schopenhauer, o que o homem é essencialmente não consiste naquilo que o faz diferente dos outros animais, e sim na Vontade, aquilo que todos têm em comum.

Todas as relações humanas ocorrem baseadas em afecções da vontade, eventualmente podendo haver algum fator que considere o intelecto, mas em caráter secundário em relação à vontade. Relações baseadas apenas nas faculdades intelectuais são limitadas a ocorrer entre pessoas das mesmas áreas e níveis de conhecimento, pois se trata apenas de comunicação utilizando conceitos. Schopenhauer usa como exemplo, um cortês e

<sup>1</sup> Mestranda, UFRN

um marinheiro, (2014, §19, p. 348) figuras que não se associariam, com bases apenas nas faculdades intelectuais, por possuírem tipos muito distintos de conhecimento, a começar pela inviabilidade, para ambos, em se fazer entender. Trazendo o exemplo de Schopenhauer para termos mais atuais, um físico nuclear e um vendedor ambulante, **não são capazes de** manter um diálogo sobre conceitos de geração de energia nuclear ou sobre estratégias de vendas nas ruas da cidade. Já as relações baseadas nas afecções da Vontade não possuem essa limitação, esses mesmos dois homens, podem se engajar em uma relação que envolva amizade, falsidade, honestidade, traição etc. Schopenhauer também coloca a instituição social mais popular da humanidade como uma associação concente à Vontade, sempre ressaltando o primado da vontade em relação ao intelecto, ele diz: “O casamento também é uma união de corações, não de cabeças.” (2014, §19, p. 348) Amigos não são escolhidos pelas qualidades intelectuais, **são sempre consideradas as qualidades do caráter** como base para se estabelecer a amizade. Uma pessoa inteligente tem a admiração das outras, enquanto uma pessoa caridosa tem o afeto das outras. Em tudo a Vontade é mais intensa que as propriedades concernentes ao intelecto, sua anterioridade e primazia se tornam evidentes ao pensar aspectos diversos da constituição humana, tudo aponta para sua posição nas bases do homem. Schopenhauer se detém nesta análise no capítulo XIX dos complementos à sua obra principal, intitulado *Sobre o primado da vontade na autoconsciência*.

Um obstáculo para entender a filosofia moral Schopenhaueriana é aceitar que a responsabilidade pelo que o homem é, ou seja, pelo ser, é do próprio homem. Cacciola ressalta o cerne deste problema: “O fundamento da dificuldade reside, pois, no fato de que a vontade, como núcleo do ser do homem e fundamento da sua consciência, é para ele algo dado, do qual não pode sair.” (1994, p. 167). A tradição teológica estabelece um Deus criador do homem, logo, a responsabilidade por ser quem é estaria fora do homem. A ausência dessa figura na filosofia schopenhaueriana não anula a responsabilidade, resta para assumi-la apenas o homem como sua própria obra. Se o homem é essencialmente vontade, e sua essência não foi dada por algo fora dele, só resta que ele é sua própria obra, no sentido que tudo que ele faz decorre dele mesmo. Somente assim, suas ações podem ser conferidas a ele plenamente, pois, se sua essência tivesse sido concedida por outro, esse outro seria responsável moralmente por ele. Mas como a citada tradição teológica explicaria, então, a maldade e os vícios do homem? A culpa pelo caráter cruel e pelas falhas do homem, que provêm do que ele é, não seria de seu criador, que assim o fez? Para que essa responsabilidade não fosse plantada em Deus, surgiu na teologia o conceito de livre-arbítrio, na perspectiva de que a razão proporciona ao homem conhecer o mundo, sendo assim ele tem capacidade de escolher entre o bem e o mal, ou seja, entre o certo e o errado. No entanto, devido à vontade ter um primado em relação ao intelecto, mero instrumento seu, o homem conhece enquanto já é vontade, não sendo possível que o conhecimento tenha uma influência determinante em sua essência.

Ele se *conhece*, portanto, em consequência e em conformidade à índole de sua vontade, em vez de, segundo a antiga visão, *querer* em consequência e em conformidade ao seu conhecer. De acordo com essa antiga visão, ele precisa apenas ponderar *como* prefere ser, e seria: isto é a liberdade da vontade; logo ela consiste, propriamente dizendo, no fato de o homem ser a sua própria obra, à luz do conhecimento. Eu, contrariamente, digo que o homem é a sua própria obra antes de todo conhecimento, e este é meramente adicionado para iluminá-la. Daí não poder decidir ser isto ou aquilo, nem tornar-se outrem, mas é de uma vez por todas,

sucessivamente conhece o *que* é. Pela citada tradição ele *quer* o que conhece, em mim ele *conhece* o que quer. (SCHOPENHAUER, 2005, §55, p. 379. Grifos do autor)

Segundo as doutrinas do livre-arbítrio, o homem poderia escolher ser isto ou aquilo, porque conhece, sendo nesse sentido sua própria obra. Porém, para Schopenhauer, ele é sua própria obra antes de qualquer conhecimento, porque nenhum outro ser o fez, sendo-lhe possível apenas conhecer o que ele quer, ou seja, o que ele *já* é.

Um argumento comumente levantado em rejeição ao determinismo e defesa da liberdade das ações individuais é o sentimento de liberdade que todo ser humano experiencia quando acredita estar decidindo entre uma coisa e outra. Para Schopenhauer esse sentimento é ilusório, pois o que é visto como decisão na verdade é apenas o processo de deliberação. O sentimento de liberdade acontece porque o intelecto não tem acesso à vontade, os dois são incomunicáveis. O verdadeiro motivo da ilusão de liberdade é o fato de a Vontade ser insondável.

A vontade dispõe do intelecto enquanto fonte de conhecimento, pois ela é “o primário e o originário” (SCHOPENHAUER, 2005, §55, p. 379), sendo assim anterior a ele. O intelecto é usado como um instrumento da vontade para ascender ao conhecimento e através dele projetar sua essência na ação. É importante entender que os atos provêm genuinamente da vontade – o papel do conhecimento é suplementar –, a ação é a expressão do caráter inteligível, que por sua vez é a própria vontade atemporal. Devido à ilusão da decisão, parece à consciência que qualquer ação é possível, inclusive ações contrárias – ir ou não ir, comer ou não comer, por exemplo – porém, a inclinação da vontade já existe e vai se impor decisivamente no resultado do processo de deliberação. No momento de agir, o homem só tem acesso ao caráter empírico, ele só sabe como agiu anteriormente em situações isoladas, o caráter inteligível – fora do tempo e espaço – expõe-se como caráter empírico necessariamente de acordo com a causalidade. Nesse sentido não existe decisão no tempo, pois a vontade mantém-se atemporal e transcendental, as ações acontecem necessariamente e imediatamente dadas as circunstâncias. Em casos nos quais a vontade é mais impetuosa pode nem haver espaço para deliberação, enquanto nos casos em que há tal oportunidade o intelecto não possui informações sobre a decisão da vontade, uma vez que ela é inacessível ao seu conhecimento restrito a objetos (representações). Apenas quando a ação toma lugar no tempo e no espaço é possível ao intelecto vislumbrar os indícios dos motivos que levaram à ação, pois se tornam notáveis quais podem ter determinado a forma de agir, entretanto continua impossível afirmar quais são as inclinações da vontade, ou seja, ela permanece insondável, uma vez que a reflexão posterior é carregada de interpretações subjetivas que frequentemente encobrem e mascaram o que verdadeiramente se é.

Eis porque cada um de nós, como dito no segundo livro, considera a si mesmo *a priori* (vale dizer segundo seu sentimento originário) livre, inclusive nas ações particulares, no sentido de em qualquer caso dado ser possível qualquer ação, porém só *a posteriori*, a partir da experiência e da reflexão sobre ela, reconhece que seu agir foi produzido de modo completamente necessário a partir do confronto do caráter com os motivos. (SCHOPENHAUER, 2005, §55 p. 374)

Parafraseando um exemplo de Schopenhauer (2005, §55, p. 376), objetivando facilitar o entendimento do que se segue, compreenda-se o momento em que uma moeda é

jogada para cima, o pressuposto é que ela pode cair virada para um lado ou para o outro lado, certo? Assim como pensamos sobre a moeda, também pensamos quando temos que agir, todas as opções parecem possíveis. Apenas para fins ilustrativos, sem a pretensão de resolver uma equação neste trabalho, entenda-se que ao jogar a moeda para cima, vários fatores vão determinar o resultado final do movimento, tais como o peso da moeda, a velocidade inicial gerada pela força aplicada à moeda, a gravidade atuando na resistência do ar durante a subida e na aceleração durante a descida, a energia cinética – do movimento da moeda faz em torno dela mesma – e a distância percorrida por ela. Um físico com acesso a todos esses dados conseguiria, através de uma equação, conhecida como equação de Torricelli, determinar precisamente para que lado a moeda cairia. Independentemente de o cálculo ser feito ou até mesmo de alguém ser capaz de desenvolver uma equação para determinar o lado que a moeda cairá, no exato momento que ela foi jogada para cima, o resultado já está determinado necessariamente pelos fatores envolvidos. Schopenhauer explica que o mesmo acontece com as ações humanas: elas são determinadas necessariamente a partir de motivos que, equacionados com as inclinações da vontade, irão resultar precisamente naquela **ação** e não outra. Isso acontece no âmbito das ações humanas com a mesma precisão que acontece no mundo físico, como conclui Cacciola:

O que rege a Vontade humana é a lei da motivação – uma espécie de causalidade interna –, isto é, a partir de um motivo suficiente uma ação determinada ocorre necessariamente. Os atos de vontade recebem pois, uma determinação tão rigorosa quanto qualquer fato físico, para isso concorrendo de um lado, o caráter e, do outro, o motivo. (CACCIOLA, 1994, p. 152-153)

O determinismo das ações se baseia na causalidade, pois tendo em vista o caráter da pessoa, a capacidade de seu intelecto e os motivos por ela conhecidos, só podendo haver uma ação naquele momento, que já está determinada pela cadeia de causas que levou a ele. Cacciola (1994, p. 168) explica que, se nenhuma causa produz efeito a partir do nada, todo efeito consiste em uma força e uma causa responsável pela mudança. O que diferencia a vontade das forças da natureza que atuam sobre o homem a partir do exterior é que ela parte do interior do indivíduo no qual se expressa. O intelecto pondera, ou seja, calcula, utilizando-se dos motivos conhecidos, a fim de chegar ao resultado que atenda melhor aos interesses da vontade. Nesse momento de deliberação o peso de cada ação possível é medido, mas o resultado não é exatamente o meio-termo entre a inclinação da vontade e motivos que o intelecto conhece. Como explica Cacciola (1994, p.168), a ação resulta de uma espécie de compromisso entre o caráter e o motivo.

Podem existir diferentes tipos de intelecto, que conhecem e articulam de forma diferente as mesmas motivações, assim como diferentes tipos de caráter, do mais impetuoso ao mais ameno. Na diversidade de indivíduos, as reações a motivos iguais podem ser as mais variadas e distintas. Um intelecto em pleno funcionamento tem capacidade de conhecer as motivações e contramotivações, e funciona como um meio para que a vontade possa acessar esse conhecimento e fazer valer seus interesses. Neste caso, podemos dizer que as ações são a exteriorização da reação de sua vontade a motivos conhecidos, o que é suficiente para se responsabilizar moralmente e até judicialmente um homem por seus atos. Schopenhauer explica no apêndice intitulado “Sobre a liberdade intelectual”, do ensaio *Sobre a liberdade da vontade* (2002, p. 130), que só não é possível responsabilizar o indivíduo em caso de doença mental, quando as faculdades cognitivas estão comprometidas, ou se os motivos

apresentados à Vontade, em uma situação específica, **são falsos**. Como no caso noticiado pelo jornal *National Post*, em Ohio, nos Estados Unidos: um pai deixou o filho num ponto de ônibus, mas o menino resolveu voltar para casa; ao ouvir o barulho, o pai pensou ser um ladrão invadindo sua residência e atirou contra o filho com um revólver; o menino ainda foi levado ao hospital, mas não resistiu ao ferimento (PORTAL IG, 2016). A ação de abrir fogo, neste caso, foi baseada em um motivo falso, portanto, a responsabilidade pela ação seria transferida da vontade para o intelecto, pelo seu erro. Mas como bem sabemos, o intelecto **não está** submetido a punições, da mesma forma que o pai do menino citado não foi condenado pelo acidente. Vale mencionar que qualquer crime dessa natureza haverá de ter o mesmo destino. As leis morais atuam sob aquilo que constitui essencialmente o homem, ou seja, a vontade. Em casos como este, a legislação assume corretamente que o homem não era moralmente livre para agir, pois agiu com bases em um motivo falso. O intelecto é apenas uma ferramenta, um meio através do qual a vontade conhece o que quer, “sua antena sensitiva em direção ao exterior” (2002, p. 130). O poder da determinação do caráter nas ações é tão forte que, mesmo com grande esforço para mudar um comportamento, ele pode continuar o mesmo. Nesse contexto, surge o castigo e a punição, sejam estes legais ou morais. Ameaçar com uma pena é querer opor contramotivos mais fortes aos possíveis motivos que alguém tenha para cometer um crime. Schopenhauer conclui que “um código penal não é nada mais que um índice de contramotivos às ações criminais” (2002, p.130). Quando mesmo uma punição não impede a pessoa de cometer um crime, certamente os motivos conhecidos pelo intelecto para sustentar a ação criminosa são suficientemente fortes diante dos contramotivos legais que a pessoa sabe existirem.

As ações devem ser consideradas em duplo modo, e o homem pode ser responsabilizado moralmente por seus atos, em ambos os casos. Enquanto Vontade, o homem pode ser responsabilizado diretamente pelo que é, pois seu caráter é o ato livre da Vontade. Enquanto fenômeno, ele pode ser responsabilizado indiretamente pelas suas ações, determinadas necessariamente pela causalidade no tempo e no espaço, tendo em vista que elas provêm do seu ser, que por sua vez é livre. Por isso Schopenhauer faz referência à formulação escolástica: “*operari sequitur esse*”, a ação vem do ser. Para responder objetivamente a questão colocada no início do texto, entenda-se que o critério para que o homem seja considerado sua própria obra não é a capacidade de escolher quem quer ser, no presente, passado ou futuro. Schopenhauer cita Sêneca: “*velle non discutir*”, querer não se ensina. Ele é exatamente como quer ser, pois é impossível ser outra pessoa, quando já se é indivíduo, fenômeno da Vontade. Através do conhecimento é possível corrigir um comportamento, oferecendo motivos que atendam às mesmas inclinações. Mas apenas o curso é alterado no intelecto, o fim permanece imutável segundo o caráter inteligível. O sujeito é sua própria obra porque é a própria vontade objetivada, nenhum outro ser pode tê-lo feito. Ele é Vontade, e a Vontade se fez objetiva nele.

**Referências bibliográficas:**

- CACCIOLA, M. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.
- PORTAL IG. *Pai mata filho após confundir-lo com ladrão*. Disponível em: <<https://ultimosegundo.ig.com.br/mundo/2016-01-14/pai-mata-o-proprio-filho-apos-confundi-lo-com-ladrao.html>>. Acesso em: 13 de setembro de 2018, 00:43:00.
- PAVÃO, A. Liberdade e imputação moral em Schopenhauer. In: FELDHAUS, C; PAVÃO, A; WEBER, J. F. (Orgs.). *Schopenhauer: metafísica e moral*. São Paulo: DWW Editorial, 2014, p. 91-110.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.
- \_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e representação. Tomo II – Complementos. Volume 1*. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: UFPR, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Sobre la libertad de la voluntad*. In: SCHOPENHAUER, A. *Los dos problemas fundamentales de la etica*. Trad., intro. e anot. Pilar Lopez de Santa Maria. Madri: Siglo Veintiuno de Espana, 2002. p. 35-132.
- \_\_\_\_\_. *Parerga y Paralipómena I-II*, Trad. Pilar López de Santa María, Madrid: Trotta, 2006.

## A filosofia no limiar da modernidade – uma noção modelar da ciência filosófica em Hegel

André Cressoni<sup>1</sup>

### Introdução

Ao tratar da gênese da filosofia, Hegel alcança duas etapas em seu plano filosófico. Em primeiro lugar, a filosofia em sua história demonstra não se restringir à finitude da vida política de um povo determinado, pois suas determinações na história se incluem uma à outra de forma a constituir um todo único cujo desenvolvimento consiste, justamente, em um retorno não ingênuo ao seu início.

Em segundo lugar, trata-se de avaliar como a filosofia, surgindo da decadência ou da cisão da vida de um povo, renasce em cada época no intuito de realizar a unidade do saber de si do espírito, de tal modo que a filosofia cumpre, para superar esta cisão da *Bildung*, um retorno às suas origens enquanto rememoração.

A filosofia é, assim, concomitantemente finita e infinita: enquanto solução do problema histórico determinado de um povo e enquanto consciência de si que engloba a totalidade do desenvolvimento humano através da história. Isso implica que, *para ser a superação da cisão na figura do presente, a filosofia deve envolver os conceitos já elaborados e estabelecidos na história da filosofia*. A própria originalidade de uma filosofia consiste sempre na sua posição referente às filosofias do passado, de como ela se insere no interior desta história e dos problemas teóricos que envolvem essa história mesma: é a expressão de sua totalidade de mundo na figura do pensamento.

É por isso que a busca filosófica – que consiste em desvendar um tecido normativo de mundo que demonstra-se, derradeiramente, como sua própria obra – não somente permite, mas impõe um constante trabalho de reconfiguração ativa das cisões (MÜLLER, 2005, p. 01) internas às normas institucionalizadas através da história (a tese da apropriação autocorretiva).

É primeiramente no *Escrito sobre a diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling* que Hegel nos remeterá diretamente a esta problemática. Aqui Hegel se coloca a trabalhar diretamente com a natureza própria à ciência filosófica e se posiciona no interior do debate filosófico alemão pós-kantiano. Preocupa-se com o espírito do presente, manifesto mais diretamente nas filosofias de Fichte e Schelling. É desta maneira que Hegel proporá uma superação, por parte de Schelling, em relação às filosofias da reflexão de cunho kantiano, como é o caso de Fichte (HEGEL, 1993, p. 09-10).

---

1 Pós-doutorando; Universidade de São Paulo - USP

Meu intuito aqui, porém, não consiste em analisar como Hegel elabora as especificidades da cisão alemã de sua época. Isso implicaria abordar a avaliação hegeliana das filosofias kantiana e fichteana frente ao projeto de uma filosofia da identidade que se encontrava em andamento na letra de Schelling.

No lugar disso, abstrairei deste contexto particular para encontrar neste escrito uma noção modelar da ciência filosófica que, acredito, é o pilar do que virá a se tornar a visão orgânica da razão absoluta na história. No *Escrito sobre a diferença*, pela primeira vez de maneira mais consciente e realmente filosófica, Hegel estabelecerá a dupla origem da filosofia.<sup>2</sup>

### A dupla origem da filosofia

A dupla origem da filosofia é definida de acordo com o que podemos denominar de uma origem positiva e outra negativa. A origem negativa é a própria cisão do presente na vida de um povo historicamente determinado, e que impõe a tarefa de superação. A origem positiva, por seu lado, é a capacidade da razão de se autorreproduzir incessantemente, e cuja trajetória apresenta-se na herança histórica das diversas filosofias que, apreendidas em sua unidade sistêmica, oferece o arcabouço da razão para ‘reconfigurar ativamente essa cisão’ de sua condição histórica presente. Isso significa que a filosofia é verdadeira tanto em sua finitude quanto em sua infinitude, ou seja, a filosofia é o ponto nodal onde desponta o cume da vida de um povo, ponto no qual sua singularidade torna-se capaz de elevar-se à universalidade do fluxo histórico (à infinitude do espírito absoluto) justamente porque demonstra ser capaz de oferecer um novo patamar rumo à consciência de si.<sup>3</sup>

Em vez de “ver nos sistemas filosóficos as diversas épocas e cabeças apenas diferentes modos e pontos de vista meramente próprios” o que cabe à razão é

encontrar-se a si mesma através das formas particulares, em vez de uma mera multiplicidade de conceitos e opiniões razoáveis, e uma tal multiplicidade não é uma filosofia (HEGEL, 1993, p. 18).

A carência da filosofia (*Bedürfniss der Philosophie*) surge justamente da necessidade de superação destas cisões. Enredada nas determinações finitas, a razão carece da filosofia como o pôr da unidade fluida do conhecimento especulativo. O espírito absoluto, institucionalização de preceitos racionais na história, clama por uma nova filosofia quando os espírito de um povo perde o poder de unificar as determinações de sua vida.<sup>4</sup>

A filosofia, deste modo, de um lado, surge da configuração da cisão no espírito de um povo, de tal modo que ela demonstra organizar organicamente os elementos de sua época.<sup>5</sup> De outro lado, porém, a razão faz-se um outro de si, estabelece para si princípios que se contradizem em termos sincrônicos (a unidade no presente) e diacrônicos (a unidade no

2 Comentando o *Escrito sobre a diferença*, Müller explica essa dupla origem: “uma é a forma particular da ‘cisão’ (*Entzweiung*) da vida moderna, que se exprime culturalmente nos dualismos e nas oposições decantadas pela filosofia transcendental de Kant e Fichte (...); a outra é a própria vida da razão, que, na apreensão sistemática de si mesma, quer reconfigurar ativamente essa cisão (...) concebida enquanto autorreprodução da razão” (MÜLLER, 2005, p. 01).

3 Sigo aqui as linhas diretas de Pinkard para tratar do que viria a ser a consciência de si no pensamento hegeliano: “Any form of life will have certain reasons that it takes as authoritative; to the extent that it becomes *self-conscious* about these standards and norms, it will develop accounts of why what it *takes* as authoritative for itself *really is* authoritative. Becoming self-conscious about such norms is to become aware of the apparent paradoxes, incoherencies, and conflicts within them” (PINKARD, 1994, p. 08).

4 “Quando o poder de unificação desaparece da vida dos homens, e os opostos perderam a sua relação viva e a ação recíproca e ganharam autonomia, surge a necessidade da filosofia” (HEGEL, 1993, p. 21).

5 “O verdadeiramente próprio de uma filosofia é a individualidade interessante, na qual a razão se organizou para si mesma uma figura, com os materiais de uma época particular” (HEGEL, 1993 p. 18).

tempo). É por isso que Hegel insiste, já nesta época, que as filosofias anteriores não podem ser tomadas como exercícios prévios, mas devem ser tomadas como figuras legítimas da razão: “(...) tão pouco pode a razão enxergar, nas configurações precedentes de si mesma, somente exercícios prévios úteis para si” (HEGEL, 1993, p. 18).

Hegel, desde seus primeiros escritos até a maturidade, nos oferece uma linguagem orgânica ao pensar a razão, e cuja intenção é aproximar sua tese do absoluto a um princípio orgânico de atividade. Este princípio orgânico implica, por seu turno, em um unitarismo estrutural da razão que é refletida na tarefa filosófica de ‘encontrar-se a si mesma através das formas particulares’. Como compreender, então, a origem da filosofia a partir das cisões? Se à filosofia cabe a tarefa de superação das cisões em vista de uma unidade sistêmica que expressa a razão em sua identidade absoluta, qual é a relação entre a razão e as cisões? Ou ainda, a pergunta deve ser antes: qual o lugar das oposições enrijecidas no interior da vitalidade orgânica da razão?

### A cisão como patologia da razão

A mudança na colocação da pergunta é fundamental. Hegel não pensa a relação entre as cisões e a razão nos termos da própria cisão, isto é, como dois opostos. A razão não pode almejar um estatuto absoluto se mantiver um oposto fora de si. Quando se diz que a razão se faz um outro de si, defendendo que se siga a semântica vitalista de Hegel e se compreenda a fragmentação da vida enquanto sintoma da cisão compreendida na qualidade de uma patologia inerente à vida da razão, isto é, um obstáculo às possibilidades normativas que é interno ao próprio discurso racional. Isso significa que a cisão é uma figura de difração, compondo um quadro de choques e inadequações entre as normas que o discurso racional (a ciência enquanto filosofia) produziu para si enquanto explicação de mundo e princípio de ação. A superação da cisão implica assim, para Hegel, não em contrapor-se à cisão, mas em compreendê-la como constitutiva de sua própria processualidade orgânica na história.

Suprimir tais opostos tornados fixos é o único interesse da razão. Este seu interesse não significa que ela se coloca contra as oposições e as limitações em geral; pois a cisão necessária (*notwendige Entzweiung*) é um fator da vida, que se forma a si mesma opondo-se eternamente, e a totalidade só é possível, na mais alta vitalidade (*in der höchsten Lebendigkeit*), através do restabelecimento a partir da suprema separação (HEGEL, 1993, p. 20-21).

A filosofia, como expressão do puro pensamento a si mesmo (isto é, um discurso racional das normas implícitas na linguagem e nas práticas sociais institucionalizadas), surge somente no entardecer de uma época, na falência do espírito de um povo. A filosofia, deste modo, consiste num restabelecimento a partir da cisão que destrói a unidade do espírito de um povo e parece colocar em cheque a própria unidade da razão. Porém, quais são estes ‘opostos tornados fixos’ que a filosofia deve superar em vista desta unicidade racional superior? Quais são os limites nos quais a consciência enredou-se? Já que a razão ‘se forma a si mesma opondo-se eternamente’, onde se identifica, na filosofia pelo menos, essa oposição a qual Hegel se refere?

São elas as oposições nas quais a antiga metafísica se enveredou.<sup>6</sup> Essas oposições, nos diz Hegel,

<sup>6</sup> Como diz Müller: “Os opostos que, outrora, tinha significado, sob a forma de espírito e matéria, alma e corpo, fé e entendimento, liberdade e necessidade” e que posteriormente “são transformadas e cristalizadas, pelo avanço da cultura (*Bildung*), leia-se pelo avanço da cultura filosófica graças à filosofia transcendental” (MÜLLER, 2005, p. 09).

(...) passaram, com o progresso da cultura, para a forma das oposições entre razão e sensibilidade, inteligência e natureza e, para o conhecimento universal, entre subjetividade absoluta e objetividade absoluta (HEGEL, 1993, p. 20).

Porém, no sentido que busco aqui oferecer – a saber, pensando um modelo fora das especificidades históricas no qual Hegel está situado – estas cisões se referem a momentos nos quais a vida dos homens em sociedade perde sua consistência na fragmentação de oposições normativas rígidas. A reconciliação só poderá ser efetivada fluidificando estas determinações. Porém, se a razão carrega em si sua própria oposição, ela deve existir como o próprio motor de sua cisão interna. Em outras palavras, *a razão deve carregar em si mesma o princípio racional da produção das determinações limitadas e fixas*, o princípio racional da própria diferenciação e da finitude.

A razão apresenta-se como força do absoluto negativo, com isso, como negar absoluto, e, simultaneamente, como força do pôr da totalidade dos opostos subjetivo e objetivo (HEGEL, 1993, p. 25).

É assim que Hegel trata da razão como este princípio que é constitutivo do próprio entendimento e, a partir de dentro, revela-se neste último como um impulso (Hegel desde a juventude usa o termo *treiben*) a produzir as dicotomias: “A razão o seduz [o entendimento] a produzir uma totalidade objetiva” (HEGEL, 1993, p. 25), onde cada ser posto é ao mesmo tempo como oposto, o condicionado é ao mesmo tempo condicionante. Esses são, porém, limites do entendimento que “completa estas suas limitações através do pôr das limitações opostas (*entgegengesetzten Beschränkungen*) como condições” (HEGEL, 1993, p. 25), num procedimento que se estende ao infinito. Quando Hegel nos diz que a cisão consiste resumidamente em colocar como opostos o finito e o infinito, isto quer dizer que se geram preceitos e princípios de mútua inadequação, impedindo que se conectem entre si de tal forma que não se compõem como um universal concreto, mas permanecem determinações atomizadas. Mas essa produção mesma de dicotomias por parte do entendimento é já desde o início um ato da razão:

Nisso, a reflexão parece somente entendedor, mas esse direcionamento para a totalidade da necessidade é a contribuição e a eficácia secreta da razão (HEGEL, 1993, p. 25).

É assim que Hegel vê a dupla função da reflexão: de um lado, como atividade separadora do entendimento, a reflexão repercute a separação entre subjetividade e objetividade característica da filosofia moderna pós-cartesiana. A reflexão, assim, engendra no entendimento um conhecimento limitador, finito, que permanece na lógica da exterioridade, dando subsistência às determinações tomadas isoladamente. O ato reflexivo do entendimento promove a geração indefinida da finitude, isto é, do que seriam as normas de funcionamento do ser, do conhecer e do agir em suas diversas especificidades. Terminam no processo analítico, sem nunca alcançar a síntese especulativa enquanto princípio autorreferencial, e por isso absoluto. O entendimento consiste em apostar que com um armazenamento e acúmulo extensivo de uma multiplicidade infinita de determinações finitas e isoladas umas das outras atingirá o infinito por si mesmo.

Encontra-se aí a totalidade das limitações, só que não o próprio absoluto; perdido nas partes, ele [absoluto] impulsiona o entendimento no sentido do desenvolvimento infinito da multiplicidade, [entendimento] que, porém, na medida em que se esforça por se alargar até ao absoluto, apenas produz a si mesmo sem cessar, escarnece de si mesmo (HEGEL, 1993, p. 19).

Este pôr da força reflexiva do entendimento, enquanto força de separação, consiste em um pôr que implica em um não-pôr, uma determinação limitada por uma indeterminação. Nos termos que estou buscando interpretar a proposta hegeliana, isso significa que a reflexão do entendimento almeja um princípio normativo de base que ofereça um fundamento último à multiplicidade normativa que necessariamente é gerada na obtenção de um conhecimento de si e do mundo. Isso leva o entendimento a instaurar um número indefinido de determinações, pois só compreende o infinito como um acúmulo das mesmas:

(...) mas o seu determinado é imediatamente limitado por um indeterminado, assim, seu pôr e determinar nunca completam a tarefa; no próprio acontecimento do pôr e determinar jaz um não-pôr e um indeterminado, portanto, continuamente, a própria tarefa de pôr e determinar (HEGEL, 1993, p. 26).

O problema é que o passo para uma compreensão racional do absoluto e do infinito consiste em unificar as determinações internamente, organicamente, sem que se fixem normas enrijecidas incapazes de instituir um sistema coeso. Para atingir um discurso racional, a reflexão deve existir enquanto autonegação de si mesma e aniquilar-se: “assim, a reflexão aniquila-se (*vernichtet*) a si mesma e a todo o ser e a todo limitado, na medida em que se relaciona com o absoluto” (HEGEL, 1993, p. 25).<sup>7</sup> Deve ser capaz de questionar não somente suas normas determinadas, mas o princípio normativo da cisão mesma. A reflexão volta-se para si: não mais somente para as normas específicas produzidas do entendimento, e sim para a dinâmica da normatividade inerente à própria atividade reflexiva – é de uma metanormatividade que se trata aqui, e que será completada na *Ciência da Lógica*.

Daí a segunda função da reflexão: um instrumento da razão para a produção da própria reconciliação. O princípio normativo da reflexão leva, assim, a uma contradição, pois na construção do absoluto “tanto o produzir como os produtos da reflexão são apenas limitações” (HEGEL, 1993, p. 24). Aquilo que impulsiona o entendimento a elevar reflexivamente as determinações finitas a um conjunto infinito é justamente “a participação e a secreta eficácia da razão” (HEGEL, 1993, p. 25). Contraditoriamente, o conhecer especulativo implica pôr-se como conhecer reflexivo. O princípio de sua autorreferencialidade implica um princípio de reflexividade. Deste modo, a reflexão não pode ser concebida como oposta à especulação, mas somente como um momento em que se afigura uma autonomização isolada em relação ao absoluto: “aquilo que é manifestação do absoluto isolou-se do absoluto e fixou-se como algo autônomo”, e que, no entanto, “não pode negar a sua origem” (HEGEL, 1993, p. 19), retornando a ela derradeiramente. A força analítica da reflexão, agora, negativamente, “encontra na riqueza infinita sua ruína” (HEGEL, 1993, p. 25). A cisão, neste sentido, não é senão contingente: a razão, neste seu produzir-se, “rebaixou a cisão absoluta a uma relativa, que está condicionada pela

<sup>7</sup> Ver também página 27 sobre como a reflexão, para permanecer, deve dar a si mesma a lei do seu auto-aniquilamento (*Selbstzerstörung*).

identidade originária” (HEGEL, 1993, p. 21) da razão consigo mesma. Essa unidade da vida da razão, que só é viva porque devém, porque é movimento, porque é negativamente o produzir-se de si mesma, é justamente o processo das “autorreproduções da razão como filosofias” (HEGEL, 1993, p. 21).

### **A normatividade autorreferencial da razão**

A dupla origem finita e infinita da filosofia ilumina a característica principal da razão exatamente porque a filosofia é a ciência da razão absoluta. Deriva disso o significado da filosofia não ser tomada como visão de mundo imediata: tanto ao nível da consciência, negando aos dados empíricos imediatos um estatuto cognitivo independente à racionalidade, quanto ao nível do espírito, ultrapassando seu presente e apresentando o diálogo perene onde todo o arsenal conceitual das filosofias passadas são reunidas. As vozes do passado ressoam no templo da filosofia de modo a tornar explícito o aparato normativo que permeia o pensar e o agir do presente. Esta capacidade de resolver as contradições em seus diversos registros e níveis deve-se ao fato da filosofia ser a única que se envolve no pensamento enquanto vida lógica. Em outras palavras: à filosofia cabe a tarefa de compreender a sincronicidade e a diacronicidade histórica em sua tessitura normativa basilar, isto é, tornar explícitas as normas institucionalizadas através da história, assim como suas contradições, suas soluções e processualidade. Isso significa, entretanto, compreender a lógica hegeliana não pelo viés ontológico ou metafísico, mas enquanto exposição das contradições normativas constitutivas implícitas às práticas sociais institucionalizadas.

Em seu *Escrito sobre a diferença*, Hegel ainda não havia estabelecido o método enquanto dialética propriamente, mas seu código, enquanto autorreferencialidade negativa, já está aqui colocado. Hegel já se refere ao absoluto como essa auto-apresentação e autoprodução de si da razão, essa vida do próprio pensamento:

pois a razão, que encontra a consciência presa em particularidades, se tornará especulação filosófica apenas porque se eleva a si mesma e se confia a si mesma e ao absoluto, que se tornará ao mesmo tempo o seu objeto (HEGEL, 1993, p. 18).

Devido a sua natureza performática, a razão se faz norma universal do mundo enquanto fato histórico. A multiplicidade de suas figuras compõe seu próprio corpo, o que a possibilita não se perder na ‘consciência presa em particularidades’. Essa sua natureza permite à razão romper as limitações que colocam em risco seu próprio conceito – trata-se do princípio de apropriação autocorretiva. Quando Hegel nos fala, como na citação anterior, que a razão ‘se confia a si mesma’ de modo que ‘se tornará ao mesmo tempo o seu objeto’, está defendendo um conceito de razão cujo caráter absoluto não implica uma metafísica substancial pré-kantiana, e sim uma autorreferencialidade corretiva das normas racionais institucionalizadas do passado e enrijecidas no presente. Isso significa que a filosofia é justamente *a produção para si do conceito da razão*.

Hegel segue, por isso, a inovação kantiana da razão é autoperformática. Este caráter ativo da razão na produção dos seus juízos veicula uma noção de responsabilidade, uma forma de comprometimento da razão para com os juízos. Isso implicou, como argumenta Brandom, uma transição da certeza cartesiana para a necessidade kantiana: não se trata mais se o conceito é claro e distinto, e sim se ele é válido e vinculativo (BRANDOM, 1999, p.

166).<sup>8</sup> Em suma, é o caráter normativo da razão que Hegel absolve de Kant. No entanto, como demonstrei até aqui, a normatividade da razão ganha em Hegel um estatuto histórico e processual. Longe de implicar uma substância transcendente – Espírito absoluto ou Ideia absoluta – que assume a responsabilidade por tais atos da razão, trata-se de uma dialética histórica e social no qual a razão é repensada, a partir da *Fenomenologia*, nos termos da sociabilidade<sup>9</sup> e da dialogicidade.<sup>10</sup> O processo histórico e social de institucionalização das normas racionais é constitutivo (nem prévio e nem regulativo) do próprio conteúdo semântico do juízo. Neste sentido, parece-me que esta tese hegeliana tem um parentesco estrutural com o pragmatismo semântico proposto por Brandom – e que ele deriva exatamente de Hegel – na medida em que “o uso dos conceitos determina seu conteúdo, isto é, que os conceitos não podem ter conteúdo aparte daquela conferido a eles pelo seu uso” (BRANDOM, 1999, p. 164). Superando o procedimento bifásico kantiano entre a instauração e a aplicação da norma (BRANDOM, 1999, p. 166), Brandom argumenta que há em Hegel um monismo pragmático ao modo de Quine, de maneira que os juízos racionais não são “só a seleção dos conceitos a aplicar” como em Kant, e sim “É igualmente a alteração e desenvolvimento do conteúdo de tais conceitos” (BRANDOM, 1999, p. 168 e 176).

Quine criticou Carnap tendo por foco a cisão que este promovera entre sentenças analíticas e sentenças sintéticas. Segundo o princípio de tolerância de Carnap, o que diferencia o analítico do sintético é o fato do primeiro envolver estruturas constitutivas da linguagem, de modo que uma mudança nela implica uma mudança de linguagem, sendo considerada assim uma mudança externa – e por isso é objeto de tolerância. O sintético, por outro lado, é interno, já que ocorre no interior de uma linguagem sem modificá-la, e envolve mudanças somente na teoria, o que, por sua vez, implica que devem ser corretas ou falsas – não sendo objeto de tolerância. O argumento de Quine se volta contra esta dicotomia entre a sentença analítica – que é o campo semântico – e a sentença sintética – que é o campo das evidências. Isso, a seu ver, constitui de fundo uma dicotomia epistemológica, separando, de um lado, a instituição do campo semântico e, de outro lado, suas aplicações teóricas à evidência empírica. Enquanto, para Carnap, uma mudança analítica não leva a uma mudança sintética, ou vice e versa, para Quine é razoável que elas sejam, em realidade, intercambiáveis. Isso lhe dá uma forma quase circular (QUINE, 1961, p. 30) que se baseia em um holismo, isto é, a noção de que as implicações para a experiência que as sentenças ou juízos carregam (ao menos estruturalmente) não ocorrem em isolamento: “A unidade da significação empírica é o todo da ciência” (QUINE, 1961, p. 42). Em outras palavras, somente grupos de sentenças ou juízos de uma dada teoria, tomados em conjunto, podem de fato serem apreciados em suas implicações experienciais.<sup>11</sup> Há uma intercambialidade entre o acúmulo de evidências empíricas (aplicação da norma) e a eficácia e simplicidade da teoria como um todo (instauração da norma). Enquanto o pragmatismo de Carnap limitava-se à eficácia e simplicidade teórica nas mudanças da linguagem em sua estrutura analítica, para Quine a permeabilidade de todos estes fatores no escopo total do conhecimento implica um pragmatismo mais completo (QUINE, 1961, p. 46). A validade

8 Pinkard lançara a mesma linha interpretativa com quase as mesmas palavras: PINKARD, 1994, p. 05-06.

9 Brandom segue um tese semelhante a esta de Pinkard quando fala que “Para Hegel, toda constituição transcendental é uma instituição social” (BRANDOM, 1999, p. 169).

10 Penso aqui na tese de Pippin sobre a filosofia prática de Hegel. Cf. PIPPIN, 2008.

11 Daí a superação dos dois dogmas do empirismo que Quine defende: primeiro, contra o dogma do reducionismo, “é que nossas afirmações sobre o mundo externo enfrentam um tribunal de experiência sensível não individualmente, mas somente como um corpo corporativo. O dogma do reducionismo, até em sua forma atenuada, está intimamente conectada com o outro dogma – de que há uma cisão entre o analítico e o sintético” (QUINE, 1961, p. 41).

de uma sentença ou juízo se pauta, por isso, em um princípio redistributivo através do tecido semântico inferencial.

Estas formulações de Quine unificam em uma raiz comum a crítica ao reducionismo empirista radical, à dicotomia analítico-sintética e ao atomismo semântico-referencial – todos estes princípios que, quero argumentar aqui, não são estranhos a Hegel. O idealismo hegeliano se pauta justamente em 1) recusar o campo empírico da experiência como norma imediata do saber, e por isso, como dissemos, a filosofia não é um saber imediato (ver, por exemplo, o capítulo da certeza sensível na *Fenomenologia*); 2) defender um conceito de lógica que seja ao mesmo tempo analítica e sintética, no qual instauração e aplicação da norma colapsam; e 3) o saber especulativo coloca justamente todas as determinações normativas autonomizadas do entendimento no circuito especulativo que é tanto circular quando holístico. A maior diferença, no contexto de tenho argumentado, é como Hegel reconfigura estes princípios no ritmo processual e histórico performático da razão.

Uma vez que há uma dialética de instauração e aplicação, esta experiência da razão (sua *Bildungsroman*) mostra-se como um trajeto de formação da autoridade normativa da razão quanto aos princípios diretivos do pensamento. Os diversos registros da cisão são seu resultado em figuras da razão dotadas de alcances unificadores também diversos. A visão retrospectiva hegeliana quanto à filosofia em sua tarefa de superação da cisão significa justamente que o princípio unificador da razão só tem como matéria para esta sua tarefa seus próprios conteúdos na história de sua formação: só podemos avaliar o mundo a partir do tecido conceitual das normas instauradas do passado, e não a partir de uma evidência empírica imediata. A filosofia não encontra diante de si uma razão limpa como uma tábula rasa. Os únicos princípios disponíveis para sustentar qualquer juízo possível são precedentes histórico-sociais institucionalizados. Desta maneira, as filosofias precedentes tanto carregam autoridade normativa em relação à filosofia presente, quanto autoriza a filosofia presente a tomar um juízo em relação a este seu próprio passado, de modo que a filosofia presente demonstra ter autoridade normativa em relação à filosofia que a antecede. No interior desta processualidade ocorre a modificação dos conteúdos normativos da razão em vista dos limites que sua institucionalização implica reflexivamente – a institucionalização de princípios normativos veicula uma modificação destes mesmos princípios (dialética de instauração e aplicação). Desta forma, até mesmo o passado perde sua rigidez histórica como fato consumado, uma vez que os valores normativos das determinações da razão neste seu passado também se modificam segundo os desafios do presente. Por isso Brandom argumenta em favor de uma estrutura de reconhecimento nesta processualidade histórica:

A autoridade de aplicações do passado, que instituíram a norma conceitual, é administrada por aplicações *futuras*, que incluem avaliações de aplicações passadas. Cabe a usuários futuros de um conceito decidir se cada aplicação anterior estava correta ou não, de acordo com a tradição constituída por usos ainda mais anteriores. Ao fazer isso, as aplicações futuras exercem uma autoridade recíproca sobre as do passado (BRANDOM, 1999, p. 179).

Esta autoridade recíproca é o que sustenta a visão hegeliana da natureza da filosofia como forma de apropriação autocorretiva da razão, em parentesco com a interpretação que Redding oferece ao aproximar Hegel de Sellars no mesmo quesito (REDDING, 2007, p. 31).

Sellars se une a Quine contra o empirismo lógico no sentido de questionar o reducionismo empirista radical, assim como o atomismo semântico-referencial, defendendo, assim, também um holismo voltado para uma semântica pragmática. O que está em jogo, para Sellars, é ideia de uma fundação racional para o conhecimento. Para os empiristas lógicos, esta fundação se baseia em evidências empíricas com estatuto de independência e anterioridade a qualquer forma de inferência, e cujo significado provém de sua relação imediata e direta a um objeto da experiência. Este estado cognitivo basilar não-inferencial daria origem a estados cognitivos derivados de inferências a partir do primeiro. O argumento de Sellars é que a redução empirista radical não pode prover tais estados cognitivos não-inferenciais, já que todo e qualquer conhecimento implica uma relação epistêmica para com algum outro conhecimento – e assim se forma uma teia holística, já que nenhum estado cognitivo tem independência epistêmica total. Esta crítica de Sellars ficou conhecida como o mito do dado (*myth of the given*). Ao questionar a autoridade da experiência empírica em seu estatuto de independência, Sellars propôs, contra isso, que qualquer autoridade epistêmica só pode existir se inserida no que ele chama de o espaço lógico das razões:

O ponto essencial é que, ao caracterizar um episódio ou estado como um *conhecer*, não estamos dando uma descrição empírica daquele episódio ou estado; estamos colocando-o no espaço lógico das razões, de justificar e ser capaz de justificar o que se diz (SELLARS, 1991, p. 169).

A proposta de Sellars, assim como a de Quine, resulta em colocar abaixo exatamente o dualismo do empirismo lógico que lhes antecederam. Se em Quine temos a crítica da cisão entre a instauração e a aplicação de normas, com Sellars se tem a crítica da cisão entre estados cognitivos epistemicamente independentes e dependentes.<sup>12</sup> Ambos resultam em uma visão pragmática do conhecimento, isto é, os princípios racionais constituem normas do conhecimento cuja autoridade não se pauta na redução empírica radical e sim sua capacidade de serem justificadas na teia das inferências que lhes sustentam. Neste sentido, aderem à revolução kantiana da normatividade da razão, como se apontou acima. Mas não somente: esta normatividade performática da razão deve, assim como em Hegel, superar os dualismos, o que, na visão de Sellars, resulta inclusive em uma noção fluida: “Acima de tudo, a figura [empírico-fundacional] é errônea por causa de seu caráter estático” (SELLARS, 1991, p. 170). Desta maneira, Sellars situará a racionalidade do conhecimento empírico ou científico não em sua capacidade de estabelecer um princípio fundacional, e sim sua capacidade de se autocorrigir:

Pois o conhecimento empírico, como sua extensão sofisticada, a ciência, é racional não porque ela tem uma fundação, mas porque ela é um empreendimento autocorretivo que pode colocar em risco qualquer afirmação, apesar de não todas ao mesmo tempo (SELLARS, 1991, p. 170).

Seria interessante analisarmos as relações que se estabelecem entre as formulações de Quine e Sellars para com Hegel diante das críticas de Hegel ao empirismo, tanto na *Fenomenologia* no capítulo da certeza sensível quanto na *Ciência da Lógica* (este tem sido o trabalho de boa parte do chamado neohegelianismo, principalmente com McDowell,

12 Cf. Sellars, 1991, p. 170: “Eu quero insistir que a metáfora da ‘fundação’ é enganadora no sentido de que nos impede de ver que, se existe uma dimensão lógica na qual outras proposições empíricas se apoiam em relatos de observação, existe uma outra dimensão lógica na qual a última se apoia na primeira”.

Redding, Pinkard e Brandom). Uma vez, porém, que nos limitamos aqui ao *Escrito da diferença*, quero argumentar que as formulações de Quine e Sellars não parecem estar tão distantes da tese hegeliana da normatividade autorreferencial da razão.

A exposição anterior ofereceu dois elementos para esta tese: de um lado, o princípio autorreferencial da razão assegura que as determinações finitas enquanto conteúdo normativo da razão é indetachável do próprio ato da razão de instaurar-se reflexivamente, e esta é a tese semântico pragmática; de outro lado, e em consequência da primeira, a razão tem continuamente como tarefa se apropriar de suas próprias determinações normativas de modo a reconfigurar seus limites conceituais, isto é, suas cisões – e esta é a tese da apropriação autocorretiva. Ao colapsar ambos elementos, o que temos é justamente um conceito de filosofia enquanto ciência que não se pauta em um princípio fundacional reducionista, e sim encontra seu estatuto de racionalidade em uma pragmática da razão que é capaz de colocar em xeque suas próprias normas porque destituída de uma instância epistêmica autônoma e independente, de modo que mesmo as evidências empíricas devem ser justificadas no interior do tecido conceitual disponível em cada época. Este é o sentido em que o idealismo proposto por Hegel é absoluto.

**Referências bibliográficas:**

BRANDOM, Robert. ‘Some Pragmatist Themes in Hegel’s Idealism: Negotiation and Administration in Hegel’s Account of the Structure and Content of Conceptual Norms’. *European Journal of Philosophy* 7:2 ISSN 0966-8373, 1999.

HEGEL, G.W.F. “Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie”, in: *Werke*. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (hrsg). Band 2. Frankfurt a.M.:Suhrkamp, 1993.

MÜLLER, M. “O idealismo especulativo de Hegel e a modernidade filosófica: crítica ou radicalização dessa modernidade”, in: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, ano 2, nº 03, dezembro 2005.

PINKARD, *Hegel’s Phenomenology. The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

PIPPIN, Robert. *Hegel’s Practical Philosophy. Social agency as Ethical life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

QUINE, Willard Van Orman. “Two dogmas of empiricism”, in: *From a Logical Point of View. Logico-Philosophical Essays*. 2<sup>nd</sup> Edition. New York: Harper & Row Publishers, 1961.

REDDING, P. ‘Hegel, Idealism and God: philosophy as the self-correcting appropriation of the norms of life and thought’. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, Vol. 3, No. 2-3, 2007.

SELLARS, Wilfrid. “Empiricism and the Philosophy of Mind”, in: *Science, Perception and Reality*. California: Ridgeview Publishing Company, 1991.

# O Ser-aí da lei na filosofia do direito de Hegel<sup>1</sup>

Cristiane Moreira de Lima<sup>2</sup>  
Pedro Geraldo Aparecido Novelli<sup>3</sup>

## Introdução

Este artigo possui o desígnio de verificar e apreciar a questão do direito na percepção de Hegel em particular o tópico atinente ao ser-aí da lei. Todavia antes de adentrar estritamente no assunto é preciso fazer uma análise sucinta da filosofia do direito de Hegel e da sua concepção sobre a lei e a justiça.

Hegel apresenta a filosofia como compreensão daquilo que é. Desta maneira sua filosofia do direito, dissemina uma perspectiva de toda a história do pensamento político, apresentando observações de extrema relevância. Enquanto filósofo e pensador político, Hegel se preocupou com a questão da religião, da arte, da estética, da moral, do direito, da liberdade, e procurou fundi-los em uma unidade absoluta. Na verdade, Hegel almeja restaurar o que a modernidade separou: sujeito-objeto, homem-cidadão, política-moral. No seu sistema Hegel expõe a verdadeira vida ética como um regresso do sujeito à participação efetiva na vida comunitária, possuindo agora a liberdade como fundamento, alicerce dessa nova vida ética.

Um dos fatores primordiais da filosofia do direito de Hegel é a vontade, a qual constitui o início da filosofia do direito para Hegel, possuindo como finalidade a liberdade; versando o sistema jurídico sob a concretização da liberdade; ressaltando que esta possui distintas fases de desenvolvimento, as quais dão origem a diversidade de formas do direito; vindo o direito a evoluir-se em conformidade com as fases da liberdade.

A filosofia do direito de Hegel é dividida em tríade; inicialmente traz o direito abstrato, seguida da moralidade e concluindo com a eticidade; possuindo cada um destes momentos no seu decurso etapas e fases singulares. *Direito abstrato*, onde o direito apresenta-se de maneira imediata destas três formas: propriedade (tomada de posse, o uso da coisa, alienação da propriedade), o contrato (contratos de troca, de doação e de garantia) e o ilícito ou injustiça (injustiça de boa-fé, fraude, violência ou delito). Na *moralidade* defrontamos com a questão do propósito e a culpa, a intenção e o bem-estar, pôr fim a consciência moral. No que tange a *eticidade* Hegel irá abordar assuntos atinentes a família (o casamento, o patrimônio da família, a educação dos filhos e a dissolução da família), a sociedade civil burguesa (o sistema de carência, a administração do direito, a

1 O presente trabalho foi realizado com apoio da CAPES.

2 UNESP

3 UNESP

administração pública e a corporação) e o Estado (direito político interno, a soberania externa).

Ao tratar da sociedade civil burguesa na obra *“Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito”* Hegel divide em três momentos distintos, o primeiro seria o sistema de carecimentos, onde irá abordar as modalidades do carecimento e da satisfação; a modalidade do trabalho e do patrimônio. O segundo momento seria administração do direito, o qual é subdividido em: a) o direito enquanto lei §211 ao § 214; b) o ser-aí da lei §215 ao §218 e c) tribunal §219 ao §229. E por último fará menção a administração pública e a corporação.

Constitui um dos princípios da sociedade civil burguesa a pessoa concreta como “um todo de carências e uma mistura de necessidade natural e arbítrio” (HEGEL, 2003, §182). A sociedade civil burguesa permeia a família e o Estado e sua criação pertence ao mundo moderno. A relação com o outro é que possibilita que o particular atinja a intensidade de seus fins, ou seja, dando-se a forma de universalidade o fim particular se satisfaz e concomitantemente atende ao outrem, sendo o todo a base dessa mediação.

Administração do direito é tido como “um primeiro estágio de reunificação ética do universal objetivo com a particularidade subjetiva” (MÜLLER, 2003, pg.8), no entanto é incapaz de garantir e efetivar o bem próprio e o bem comum enquanto direito, pois estes estão atrelados ainda ao arbítrio e a contingência que conduzem a esfera do mercado.

Hegel apreende que a estrutura jurídica da sociedade civil burguesa se encontra profundamente vinculado à esfera do mercado, ao proferir que só abstratamente, como direito da propriedade, a universalidade da liberdade está aí presente, todavia esta institucionalização abstrata é simultaneamente o reconhecimento da sua igualdade perante a lei, enquanto pessoa universal, sendo todos iguais, independentemente de crença, condição social ou cultura, ou seja, “o homem vale assim, porque ele é homem e não porque ele é judeu, católico, protestante, alemão, italiano, etc” (HEGEL, 2010, §209).

A sociedade civil burguesa contém de acordo com o §188 FD três momentos, que é primeiramente a mediação da carência e através do trabalho a satisfação dos indivíduos e de seus carecimentos; posteriormente a realidade efetiva do elemento universal da liberdade subentendida mediante a proteção da propriedade pela administração da justiça e pôr fim a prevenção contra a contingência ainda remanescente e a cautela dos interesses particulares através da polícia e da corporação.

A sociedade civil burguesa se constrói e se regula pela institucionalização dos direitos universais do homem e da universalização da liberdade abstrata.

O direito é algo universalmente conhecido e reconhecido o qual tem sua efetividade na mediação entre o querer e o saber. O direito torna-se exteriormente indispensável como meio de proteção da particularidade, sendo, portanto, útil para que possamos ter a satisfação das carências. O direito passa a ser considerado como existente quando ultrapassa a esfera do meramente sensível adentrando na esfera do pensamento, atribuindo a forma de universalidade aos objetos, devendo à vontade ser orientada em conformidade com o universal. As leis emergem a partir do instante em que foram concebidas múltiplas carências e que o alcance destas se entrecruzam com a sua satisfação.

A realidade objetiva do direito consiste em tornar-se sabido para consciência, ou seja, existir para consciência e conseqüentemente ser admitido como válido e reconhecimento universal.

O direito como unidade objetiva é admitido e assegurado como lei, sendo o direito positivo a materialização da justiça por proclamar o universal concreto na forma de legislação. No anseio de eliminar as particularidades da sociedade civil burguesa emerge o Estado como racionalidade estabelecendo limites às vontades, preconizando e enaltecendo a lei como determinação legítima e efetiva.

As diferenças em conformidade com Hegel seriam apreendidas e aceitas no universal através da lei. A administração da justiça busca suprimir o que nas ações pertence apenas à particularidade; sendo o objetivo da sociedade civil assegurar a satisfação da necessidade de maneira segura, efetiva e universal.

A lei é o direito positivo, em si determinado pela consciência e conhecido e válido universalmente. Tornando-se lei o direito recebe sua verdadeira determinidade. O ato de legislar é extremamente relevante pois torna aquilo que apregoa um preceito de conduta válida a todos e simultaneamente o conteúdo passa a ser de conhecimento público e determinado universalmente. O código explicita e apreende os princípios do direito na sua determinidade, na sua universalidade.

“O estatuto da lei é ser ela o produto de uma intervenção do pensamento sobre os hábitos e os costumes de uma época. A lei tem validade universal na medida em que exprime o conteúdo das relações humanas” (BAVARESCO, 2005, pg. 120). As leis positivas possuem uma natureza transitória e um valor histórico, possuindo significação e conveniência em dados períodos e em certas circunstâncias e momentos. Os remédios fornecidos pelas leis variam e modificam-se em conformidade os costumes da época em consenso com os vícios e as necessidades daquele período.

“As leis e a administração da justiça têm, de um certo lado, um caráter contingente. Isso decorre do fato que a lei é uma determinação geral, que se deve aplicar a um caso particular”. (BAVARESCO, 2005, pg. 120)

O direito positivo abrange a aplicabilidade ao caso singular, adentrando na esfera do não determinado, na esfera do conceito, ou seja, nas particularidades, pois cada caso contém as suas singularidades e por mais idênticos que possam parecer sempre haverá características que irão distingui-los, uma vez que cada caso apresentado ao juiz é um caso diferente, cada situação apresentada é única. As leis não abarcam todas essas peculiaridades sendo universal e genérica, proferindo em seu conteúdo a situação de forma abrangente, dando ao juiz uma certa autonomia para analisar essas eventuais lacunas na hora de proferir sua decisão.

### **O ser-aí da lei na filosofia do direito de Hegel**

Na obra *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* de Hegel a questão do ser-aí da lei é tratada no âmbito da administração da justiça, na esfera da sociedade civil burguesa, como momento intermediário entre o direito enquanto Lei e o Tribunal.

A lei é o direito positivo, em si determinado pela consciência e conhecido e válido universalmente. Tornando-se lei o direito recebe sua verdadeira determinidade. Somente os homens possuem as leis enquanto hábito, sabido enquanto pensamento, os demais animais possuem as leis enquanto impulsos, instintos, não possuindo consciência alguma disso.

O direito nacional contém as leis formais, expressas e escritas e de conhecimento notório e as leis não escritas, consideradas informais, contidas nas decisões dos juízes e

dos tribunais, as quais não são universalmente conhecidas. Essas leis não escritas acabam gerando algumas dificuldades para administração da justiça, pois não estão expressas e encontram-se vinculadas ao arbítrio daqueles que decidem, onde estes acabam exercendo a função do legislador.

Almejando amenizar os problemas advindos destas leis não formais o direito romano introduziu o recurso das citações, onde resoluções sábias tomadas por juristas antecessores podem ser suscitadas na decisão. Atualmente temos as jurisprudências, que se referem ao conjunto das decisões sobre interpretações das leis feitas pelos tribunais as quais norteiam as decisões proferidas pelos juízes da primeira instância.

O direito em sua realidade objetiva precisa observar duas condições fundamentais: ser conhecido e ser válido, ou seja, para tornar-se obrigatória a lei deve ser conhecida universalmente, ter notoriedade, e isto é feito por meio da publicidade, onde todos tomam conhecimento da sua existência.

A lei deve ser acessível a todos, possuindo nitidez e clareza em seus enunciados, para que todos possam compreender o conteúdo por ela expresso, considerando-se uma injustiça aquelas leis elaboradas com termos extremamente técnicos, incompreensíveis. A elaboração de um código preciso e bem ordenado é considerado um grande ato de justiça. Podemos dizer que os códigos do Brasil são bem elaborados? O poder legislativo estaria exercendo com exímio e excelência sua função?

Ao tornar-se lei, o direito passa a ser obrigatório, alcançando sua verdadeira determinação. A lei não profere em si o que é justo, apenas pronuncia o que é lícito ou ilícito, decorrendo a justiça do direito em si e não especificadamente da lei.

Presenciamos nos dias de hoje inúmeras leis injustas criadas somente para satisfação dos interesses próprios da elite política, não cumprindo desta forma sua finalidade, ou seja, a sua função, uma vez que a lei possui como incumbência a defesa do interesse da coletividade e não de alguns poucos.

O direito não se esgota na lei, sendo esta apenas uma consignação e especificação do direito. Sendo o justo determinado pelo conceito de direito, todavia é essencial a efetivação do conceito de direito como lei, mesmo com as limitações. Mas, se é o conceito de direito, digo, o direito em si que define o justo, como podemos assegurar que o que diz a lei é justo?

As leis, não obstante, tenham o papel de realizar o conceito, nunca o apreendem plenamente. “A lei é o direito colocado em sua existência objetiva” (WEBER, 2014, pg. 27). Mesmo com limitações é imprescindível a efetivação do conceito do direito como lei.

Há dois momentos proeminentes na elaboração de uma lei, o legislar, ou seja, a elaboração do conteúdo e o examinar deste conteúdo pela razão, os quais devem ser averiguados conjuntamente, de forma sincronizada, devendo ocorrer a supressão desses dois momentos, com o desaparecimento das oposições, retomando a consciência ao universal, pois se adotado de maneira particular e individual cada momento torna-se insignificante.

Com a positivação do direito desaparecem as particularidades e eventuais sobreposições das opiniões, esvanecendo o anseio de restituir o direito por meio da vingança, alcançando o direito sua verdadeira determinidade.

Os códigos e as leis devem ser uma totalidade una e completa, integral. Todavia verificamos a necessidade contínua da concepção de novas determinações legais que

colaboram para o aprimoramento e aperfeiçoamento dos princípios universais; sendo inadmissível a exigência de um código totalmente acabado, incapaz de qualquer determinação posterior progressiva, pois estaria este impedido de acompanhar as evoluções históricas, assim como as novas indigências sociais que vão emergindo com o transcurso do tempo.

O direito positivo, ou seja, a lei deve evoluir, aperfeiçoar-se, adequar-se as situações iminentes, mas isso não faz com que perca sua característica de completude e universalidade. O direito deve estar sempre em processo de evolução e progresso, devendo agregar aos conhecimentos que já possui novos conhecimentos que forem surgindo, buscando atender as novas indigências sociais que forem aparecendo. Isso não significa que as leis que foram criadas anteriormente ou que acabaram sendo alteradas não prestaram, ao contrário, elas serviram de base e fundamento para que as novas leis e as novas especializações do direito pudessem emergir.

A completude significa a coleção acabada de todos os elementos singulares que pertencem a uma esfera e, neste sentido nenhuma ciência pode ser acabada. Quando se diz que a filosofia ou qualquer outra ciência está inacabada se dá a entender que se tem que esperar até que ela tenha se completado, pois o melhor poderia ainda faltar...A reflexão ociosa pode legitimamente afirmar que todo código poderia ainda ser melhor, isso a, pois o que há de mais grandioso, elevado e belo pode ser pensado como grandioso, elevado e belo num grau ainda superior. Mas uma árvore grande e velha ramifica-se cada vez mais sem por isso tornar-se uma nova árvore; seria tolo, no entanto, não querer plantar árvore alguma por causa dos ramos novos que ainda poderiam vir. (HEGEL, 2003, adendo §216).

Para Hegel são historicamente estabelecidos o desenvolvimento do sujeito e do direito, encontrando-se inseridos dentro de um contexto histórico e sociocultural, instituindo o direito da liberdade subjetiva e a transformação do sujeito e de suas figuras objetivas uma marca que distingue a antiguidade e a modernidade. Devendo existir uma fusão entre o espírito subjetivo e o espírito objetivo; atuando em cooperação e de forma solidaria no processo de evolução.

Através da lei, o direito em si, digo, aquele direito subjetivo, singular e abstrato na sociedade civil adquire reconhecimento e universalidade passando a ter existência efetiva. A vontade deve ser racional e ter objetividade, adquirindo através de formalidades impostas uma certa segurança necessária, desaparecendo qualquer subjetividade.

A lei é o direito posto como aquilo que era em si. Eu possuo, tenho uma propriedade de que me apoderei como sem dono: está agora, tem ainda de ser reconhecida e posta como minha. Por essa razão existem na sociedade as formalidades em relação à propriedade....Pode-se talvez, sentir repugnância por tais formalidade e crer que elas só existem com o fim de render dinheiro às autoridades; pode-se até encará-las como algo de ofensivo e como signo de desconfiança, uma vez que o princípio “um homem, uma palavra” deixa de ser válido; mas o essencial da forma é aquilo que em si é direito seja posto como tal. Minha vontade é uma vontade racional. Ela vale e este valer deve ser reconhecido pelo outro. Aqui minha subjetividade e a do outro têm que desaparecer, e a vontade tem de alcançar uma segurança, uma firmeza e uma objetividade, que ela só pode obter pela forma. (HEGEL, 2003, adendo §217).

“A lei humana assim, em seu ser-aí universal, é a comunidade em sua atividade em geral, é a virilidade, em sua atividade efetiva, é o governo” (HEGEL, 2014, §475). A lei representa o desejo da coletividade, portanto deve seguir o anseio da sociedade, de determinada época, não podendo ficar inerte, estagnada, devendo mover em consonância com as necessidades inerentes a coletividade, é preciso que a lei acompanhe as novas indigências que vão surgindo, efetuando as adequações e modificações que forem necessárias (LIMA, 2017, 114). Para Hegel a lei possui a incumbência de limitar e inibir a arbitrariedade.

Por isto, verificamos que em certos lugares certas atitudes são repreendidas e consideradas crimes com uma punição muitas vezes severas e que o mesmo fato em outras localidades ou em outras épocas não possui a mesma repreensão, pois não representa ou deixou de representar naquele momento perigo a sociedade. Um exemplo seria o aborto concebível em muitos países e em outros considerado crime hediondo.

A lei é fundamental, tornando-se essencial na concepção da virtude na consciência, devendo ser suprimido qualquer individualidade que venha a contrariar a lei universal; devendo as individualidades, digo, as particularidades serem pautadas pelo universal.

A ideia do direito apreende o conceito do direito como um sistema orgânico instituído no plano da normatividade, possibilidade da existência plena, que não viva apenas em si mesma, mas busque o outro na expressão objetiva da sua concretização.

O direito enquanto sistema orgânico possui um conteúdo universal. O direito é a realidade, o concreto, a preocupação do pensamento enquanto fonte da reflexão do espírito na efetiva realização da razão histórica.

O direito posiciona-se no interior da filosofia porque dele deseja extrair o seu conceito, sua essência, como ele é em si mesmo e sua realização positiva como meio de atingir a liberdade. Todavia o direito em Hegel desdobra-se na universalidade positiva, que ao mesmo tempo atribui considerar o sujeito sem desvinculá-lo do universal: liberdade então seria a superação do particular em benefício da vida ética em sociedade, universal.

O conceito de direito para Hegel implica a conscientização das leis pelos indivíduos, os quais após refletirem racionalmente passam a respeitar a lei não por medo da punição e sim por crerem que aquilo é o melhor, e, portanto, deve ser respeitada por todos, incluindo os governantes.

Concerne ao poder público, ao tribunal o conhecimento e a efetividade do direito, fazendo o direito que antes era apenas um querer e um desejo particular fazer valer-se universalmente. Desta forma aqueles indivíduos que tiverem algum direito violado, devem buscar o devido amparo e respaldo pelos meios adequados, ou sejam através das vias judiciais, não sendo mais a vingança, ou atuação pelas próprias *mãos* um ato de justiça.

A administração da justiça é uma tarefa pública. O tribunal é a realização da justiça, enquanto busca a conciliação do que o indivíduo pensa e crê que é seu direito e o que o código considera como lei obrigatória. Este conhecimento e está efetivação do direito no caso particular, desprovido do sentimento subjetivo e do interesse particular, incumbe a um poder público, o tribunal (FD, § 219). (BAVARESCO, 2005, pg. 122).

A criação dos tribunais e dos juízes é algo cogente em si e para si, sendo racionalmente necessário não importando a forma que foram introduzidas e de que maneira surgiram.

Para Hegel, a justiça consuma-se no momento em que os indivíduos, expressão da vontade livre, vivem em torno de um ideal cuja vontade objetiva se expressa na comunidade em que todos são iguais por serem racionais, vivendo sob instituições como os tribunais, cujo fim é a realização da razão como real (Princípios §219). O sentido de uma justiça ético-política transforma-se, historicamente, na concepção sociopolítica em que se leva em consideração o papel das instituições como algo da razão que brota das entranhas dos costumes historicamente desenvolvidos. A concepção de uma justiça sociopolítica determina-se, sobretudo, por conta de uma materialidade que associa o ideal com o concreto, o racional com o real. (TROTТА, 2010, pg. 105).

A ideia de justiça em Hegel embora seja alicerçada, embasada numa legislação universal, de âmbito social procura evitar uma economia completamente gerida, buscando manter e conservar a liberdade subjetiva. Em razão das multiplicidades de necessidades e o surgimento da desigualdade social eis que se torna preciso a instituição da jurisdição no intento de evitar que a sociedade entre em colapso.

O desígnio da jurisdição é conter as injustiças e proteger o interesse coletivo. A corporação no contexto coletivo igualada à família emerge na sociedade civil burguesa com a incumbência de verificar, fiscalizar e concretizar aquilo que existe de universal na esfera da particularidade da sociedade civil burguesa, possuindo a obrigação de encaminhar e propagar a vontade humana ao domínio do universal.

A jurisdição tem por fim coibir a injustiça, salvaguardar os negócios coletivos e instituições voltadas para o interesse geral. Com o surgimento da sociedade civil, surge uma instituição que pode ser equiparada à família dentro do contexto coletivo: a corporação. Como missão precípua, tem a vigiar e a realizar o que há de universal na particularidade da sociedade civil. Quanto aos membros como partes da sociedade civil, não têm interesses exclusivamente particulares, tem o dever de conduzir a vontade humana à esfera do universal, ao Estado. (BRYCH, 2007).

A instituição e a administração da justiça necessitam de um órgão que concretize e efetive o interesse do universal por intermédio das demandas particulares. A administração da justiça deve empenhar-se e centralizar-se no interesse do universal, da coletividade, estando assim atrelada ao Estado. De acordo com Hegel o poder judiciário não é independente e autônomo, estando vinculado aos demais poderes e submisso ao princípio regulador que conduz a vontade particular.

A institucionalização da justiça significa a edificação de um órgão capaz de administrar, racionalmente, as realidades postas pelos conflitos de interesses. Isso é importante na idealidade jurídica hegeliana porque sendo o Estado a razão como imperiosidade ética, a administração da contenção judicial precisa de um instrumento que execute o interesse do universal mediante os pleitos particulares. Para Hegel, o poder judiciário não é um poder em si mesmo constituído como independente e subordinado ao princípio norteador que rege internamente cada vontade particular. Conforme Hegel, tanto a execução dos serviços administrativos como os judiciários devem ser centralizados nos interesses do universal e, dessa forma, vinculados diretamente à soberania como expressão máxima do Estado. (TROTТА, 2010, pg. 102).

O indivíduo realiza sua liberdade na família e na sociedade civil burguesa, mas é no Estado que o indivíduo obterá o maior alcance da liberdade, onde o mesmo terá um maior reconhecimento de seus direitos.

O Estado é a última instância de garantia dos direitos e liberdades fundamentais e, pois, representa o maior grau de realização da liberdade individual. É claro que esta está vinculada ao interesse comum da coletividade. Hegel afirma que “o Estado é a realidade efetiva da liberdade concreta” (Hegel, 1986a, p. 406). [...] a liberdade concreta consiste em que a individualidade pessoal e seus interesses tenham seu total desenvolvimento e o reconhecimento de seu direito (no sistema da família e da sociedade civil), ao mesmo tempo em que se convertem por si mesmos em interesse geral, que reconhecem com seu saber e sua vontade como seu próprio espírito substancial e tomam como fim último de sua atividade (Hegel, 1986a, p. 406). Fica claro que é na família e na sociedade civil que o indivíduo realiza sua liberdade. São elas as bases éticas do Estado. É nelas e também por meio delas que ele (o Estado) assegura os direitos e deveres dos cidadãos. É também nelas que o exercício da mediação social da vontade livre se efetiva. (WEBER, 2015 pg. 305).

Pela sua teoria democrática verificamos a necessidade para Hegel da sistematização e organização em um órgão, desacreditando das decisões da maioria sem esta estruturação e ordenação. Para Hegel o “Estado será forte e democrático quando além de possuir leis e Constituição escrita, possuir também nelas os direitos individuais e os realizar verdadeiramente e de forma concreta. O direito será, dessa maneira, sempre um momento ético a ser realizado” (LEMOS, 2010, pg. 17). A execução da justiça encontra-se atrelada politicamente, ao fato de que toda decisão, mesmo que possua um caráter particular necessita estar em consonância com o espírito universal.

Constatamos assim que a justiça é uma necessidade como manifestação do conceito de direito que ficou entendido como a efetivação da liberdade. “Por ser uma tarefa racional do Estado, a justiça é a efetivação do direito como um sistema da positividade do ideal no real. Nesse sentido, a justiça necessita do Estado como sua realização, assim como o Estado deve ser justo por conta do real-racional” (TROTTA, 2010, pg. 107).

Para Hegel, “a ideia de justiça situa-se no nível da razão (*Vernunft*), superando a do entendimento (*Verstand*)” (BAVARESCO, 2005, pg.124).

Hegel almeja formar indivíduos conscientes, instruídos à prática da justiça, reconhecendo a lei como universal, fruto de pensamento objetivado; sendo este um grande desafio de sua filosofia política.

Em consonância com o §36 da *Filosofia do Direito* “o imperativo do direito é: sê uma pessoa e respeita os outros enquanto pessoas” e se isto efetivamente fosse feito e realizado não veríamos tanta corrupção, tantas desgraças, como constatamos atualmente. Onde percebemos claramente a busca pela realização do interesse particular, pouco preocupando-se com os anseios sociais.

Em última análise, o direito seria a própria racionalidade estabelecendo a vida comunitária como forma imprescindível da vontade livre. O direito é premissa universal agora de maneira normativa, que predomina no sentido de estabelecer uma subordinação capaz de impulsionar o equilíbrio no transcórre da vida.

## Conclusão

Concluimos que o direito positivo, ou seja, a lei é a materialização da justiça por declarar e promulgar o universal concreto. Através das leis as diferenças são aceitas e apreendidas no universal. O direito, a princípio particular e subjetivo, ao tornar-se lei recebe sua verdadeira determinidade.

As diferenças em conformidade com Hegel seriam apreendidas e aceitas no universal através da lei. A administração da justiça busca suprimir o que nas ações pertence apenas à particularidade; sendo o objetivo da sociedade civil burguesa assegurar a satisfação da necessidade de maneira segura, efetiva e universal.

A lei para tornar-se obrigatória precisa ser conhecida e valida universalmente, ou seja, para tornar-se obrigatória a lei deve ter notoriedade, o que é realizado por meio da sua publicidade. Devendo ainda possuírem clareza e nitidez em seus conteúdos, para que possam ser acessíveis efetivamente a todos.

As leis somente proferem o que seria lícito ou ilícito, não pronunciando em si o que é justo. A lei é apenas uma particularização do direito, que possui a tarefa de inibir e limitar a arbitrariedade, sendo o justo estabelecido pelo conceito de direito.

O conceito de direito para Hegel demanda a conscientização das leis pelos indivíduos. Conduzindo estes a uma reflexão racional dos conteúdos das leis e da compreensão de que tratasse da manifestação de uma vontade coletiva, incluindo a dele, devendo, portanto, ser respeitada por todos indistintamente.

A finalidade da jurisdição é proteger o interesse coletivo e coibir as injustiças.

O ser-aí da lei possui a árdua incumbência de despertar o racional, a conscientização do indivíduo, demonstrando que o direito transcende ao conteúdo determinado na lei. No entanto, está traz em seu bojo a representação do desejo universal e deve ser respeitada.

**Referências bibliográficas:**

- BAVARESCO, Agemir. *Hegel e o direito: modelo de justiça hegeliano*. In: Filosofia, Justiça e direito. Pelotas. Educat, 2005. Disponível em:
- BRYCH, Fabio. *Filosofia do Direito: uma introdução ao pensamento político de Hegel*. In: Âmbito Jurídico, Rio Grande, X, n. 47, nov 2007. Disponível em: <[http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?n\\_link=revista\\_artigos\\_leitura&artigo\\_id=2602](http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=2602)>. Acesso em outubro de 2016.
- HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito Natural e ciência do Estado em Compêndio*. Tradução Marcos Lutz Muller. Outubro de 2003. Unicamp.
- HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Trad. Paulo Meneses ET AL. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 9ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: EDITORA Universitária. São Francisco, 2014.
- LE MOS, Tayara Talita. *A realização completa na existência (o Estado) e suas relações com a liberdade: uma visão a partir de Hegel*. Revista Eletrônica da Faculdade de Direito da Puc-SP. V.3, p.1-21, 2010. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/red/article/view/2341/3956> . Acesso em Outubro de 2016.
- LIMA, Cristiane Moreira de Lima. *Figuras do direito na Fenomenologia do Espírito*. In: Hegel y el proyecto de una Enciclopedia Filosófica: Comunicaciones del II Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel. [recurso eletrônico] / Hardy Neumann; Óscar Cubo; Agemir BavareSCO (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017. 915 p. ISBN - 978-85-5696-276-8. Disponível em: <http://www.editorafi.org>.
- MÜLLER, Marcos Lutz. Apresentação in Hegel, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito Natural e ciência do Estado em Compêndio*. Tradução Marcos Lutz Muller. Outubro de 2003. Unicamp.
- MÜLLER, Marcos Lutz. *O direito abstrato de Hegel: Um Estudo Introdutório. Primeira Parte*. Analítica. Volume 9. Número 1. 2005. Pg. 161-191. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/download/513/468>. Acesso em junho de 2016.
- WEBER, Thadeu. *Direito, Justiça e Liberdade em Hegel*. Textos & Contextos (Porto Alegre), v. 13, n. 1, p. 20 - 30, jan./jun. 2014. |Disponível em: <http://www.redalyc.org/pdf/3215/321531779003.pdf>. Acesso em Outubro de 2016.
- WEBER, Thadeu. *Liberdade, direito e reconhecimento na Filosofia do Direito de Hegel*. RECHTD. Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito , v. 7, p. 297-307, 2015. Disponível em: [revistas.unisinos.br/index.php/RECHTD/article/download/rechtd.2015.73.09/5026](http://revistas.unisinos.br/index.php/RECHTD/article/download/rechtd.2015.73.09/5026). Acesso em Novembro de 2016.
- TROT TA, Wellington. *O Entendimento da justiça na filosofia do direito de Hegel*. Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito, Rio de Janeiro, v.3, n.1, 2010. Disponível em: [http://www.sfjp.ifcs.ufrj.br/revista/downloads/o\\_entendimento\\_de\\_justica\\_na\\_filosofia\\_do\\_direito\\_de\\_hegel.pdf](http://www.sfjp.ifcs.ufrj.br/revista/downloads/o_entendimento_de_justica_na_filosofia_do_direito_de_hegel.pdf). Acesso em Novembro de 2016.

## Schopenhauer e a sabedoria indiana

Diana Chao Decock<sup>1</sup>

A incorporação da fórmula sânscrita *tat twam asi*<sup>2</sup> (isso és tu) na doutrina ética de Schopenhauer é um dos grandes exemplos do apreço do filósofo alemão pela sabedoria indiana. Mas, se a interpretação schopenhaueriana de tal fórmula é fidedigna aos textos sagrados ou a como os sábios brâmanes da Índia a compreendiam há mais de 3 mil anos, não é uma pergunta tão simples de responder. Indólogos e intérpretes schopenhauerianos alertam para a falta de autenticidade dos textos indianos lidos por Schopenhauer, visto que *Oupnek'hat* (*Upanixades*)<sup>3</sup> é uma tradução em latim de uma tradução persa de 1657, e a versão de *Bhagavad Gita* é uma adaptação para o alemão de uma tradução inglesa de 1784. Nossa proposta, no entanto, não é verificar a legitimidade da interpretação schopenhaueriana, ou então comparar diferentes interpretações de *tat twam asi*, mas demonstrar como o filósofo alemão faz uso desta fórmula para ilustrar o conhecimento imediato e intuitivo da identidade metafísica de todos os seres e as suas consequências éticas como a compaixão e a ascese.

### Tat twam asi e a compaixão

No parágrafo 115 do Capítulo *Sobre a Ética de Parerga e Paralipomena*, Schopenhauer afirma que:

Os leitores de minha *Ética* sabem que para mim o fundamento da moral repousa em última instância naquela verdade que tem sua expressão no *Veda* e no *Vedanta* pela fórmula mística erigida *tat twam asi* (isto és tu), que é afirmada com referência a todo ser vivo, seja homem ou animal, e denomina-se então o *Mahavakya*, o grande verbo (SCHOPENHAUER, 2014. p. 61).

Schopenhauer, como demonstra tal passagem, faz uso da fórmula sânscrita para ilustrar o conhecimento que fundamenta toda moral. Em tal fórmula encontra-se, segundo ele, a verdade teórica “de que a vontade é o em-si de cada fenômeno, porém ela mesma, enquanto tal, é livre das formas dele, portanto também da pluralidade” (SCHOPENHAUER, 2005, p 476). Tal verdade, expressa e desenvolvida abstratamente por Schopenhauer, possui consequências práticas se for apreendida imediata e intuitivamente. O conhecimento da identidade metafísica de todos os seres, intuído para além das amarras racionais, ultrapassa o domínio teórico e se transforma em uma máxima que opera a moralidade.

---

1 Professora do Departamento de Filosofia da PUCPR

2 Utilizaremos a mesma transliteração do termo utilizada por Schopenhauer em suas obras.

3 Utilizaremos a transliteração portuguesa presente no dicionário Houaiss.

Uma ação dotada de valor moral requer necessariamente, sob esta perspectiva, o reconhecimento de que o outro é fenômeno da mesma essência, da mesma vontade. Tal reconhecimento só ocorre a partir de uma transformação epistemológica, ou seja, da supressão do *principium individuationis*, do Véu de Maya.

Como dizem os indianos, o Véu de Maya, turva o olhar do indivíduo comum. A este se mostra, em vez da coisa em si, meramente o fenômeno no tempo e no espaço, no *principio individuationis* e nas demais figuras do princípio de razão. Em tal forma de conhecimento limitado, o indivíduo não vê a essência das coisas, que é una, mas seus fenômenos isolados, separados, inumeráveis bastante diferentes e opostos entre si (SCHOPENHAUER, 2005, p 450).

Em *O mundo como vontade e representação*, torna-se claro que o Véu de Maya, outro termo da sabedoria indiana, é determinante para o impedimento do conhecimento da identidade metafísica de todos os seres. Este véu, nas considerações epistemológicas de Schopenhauer, é o *principium individuationis*. Fazendo uso da antiga escolástica, ele denomina “tempo e espaço pela expressão *principium individuationis*”, sendo estes “os únicos pelos quais aquilo que é uno e igual conforme a essência e o conceito aparece como pluralidade de coisas que coexistem e sucedem” (SCHOPENHAUER, 2005, p.171). O Véu de Maya, ou seja, o *principium individuationis*, é o modo pelo qual o indivíduo conhece as coisas como fenômenos e também aquilo que impede uma ação dotada de valor moral.

O conhecimento da pluralidade em detrimento da unidade faz com que o indivíduo se compreenda como um fenômeno isolado, completamente distinto do mundo e dos outros, sendo este o fundamento epistemológico de toda natureza egoísta. Nesse modo de conhecimento, a nossa essência, a vontade, é “enganada pelo conhecimento atado ao seu serviço, desconhece a si, procurando em um de seus fenômenos o bem-estar, porém em outro produzindo grande sofrimento” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 452). O Véu de Maya cria o engano, que “só no meu próprio si-mesmo tenho meu verdadeiro ser; todas as outras coisas, em contrapartida, são o não-eu e alheias a mim.» E tal conhecimento, “cuja verdade carne e ossos dão testemunho”, fundamenta todo o egoísmo e sua expressão “é toda a ação sem amor, injusta ou maldosa” (SCHOPENHAUER, 2001, p.218).

No momento em que há uma elevação completa da individualidade e do princípio que a determina, ou seja, quando o Véu de Maya é rompido, a vontade tem plena consciência de si. E é neste momento que há uma mudança no agir. O humano “reconhece sua essência, a vontade de vida como coisa-em-si, também no fenômeno do outro dado como mera representação, portanto reencontra a si mesmo nesse fenômeno em um certo grau, ou seja, desiste de praticar a injustiça, isto é, não inflige injúrias”(SCHOPENHAUER, 2005, p. 471).

Embora Schopenhauer já relacione a compaixão com a prática da justiça em *O mundo como vontade e representação*, é em *Sobre o fundamento da moral* que o filósofo atribui a ela a única motivação dotada de valor moral, esta que está intimamente ligada à fórmula *tat twam asi*. No parágrafo 22 desta obra, Schopenhauer, após evidenciar que o *principium individuationis* promove o egoísmo e o abismo entre o eu e o não eu, disserta sobre a possibilidade de ultrapassar essa barreira e do humano reconhecer a si próprio, a sua essência verdadeira, imediatamente no outro. Segundo o filósofo alemão:

Minha essência interna verdadeira existe tão imediatamente em cada ser vivo quanto ela só se anuncia para mim, na minha autoconsciência. Este conhecimento, para o qual, em sânscrito, a expressão corrente é “tat-tvam-asi”, quer dizer, “isto é tu”, é aquilo que irrompe como compaixão, sobre a qual repousa toda a virtude genuína, quer dizer, altruísta, e cuja expressão real é toda ação boa (SCHOPENHAUER, 2001, p. 219).

Nesta passagem, percebemos que há uma ligação direta e imediata entre o conhecimento da verdadeira essência com a compaixão. O *tat twam asi* opera como uma máxima intuitiva, irrompendo a compaixão, definida como:

a participação totalmente imediata, independente de qualquer outra consideração, no sofrimento de um outro e, portanto, no impedimento ou supressão deste sofrimento, como sendo aquilo em que consiste todo o contentamento e todo o bem-estar e felicidade (SCHOPENHAUER, 2001, p.136).

A compaixão é o fundamento genuíno de toda justiça e caridade e sua origem é o reconhecimento da própria essência em um ser estranho, “o homem nobre nota que a diferença entre si e outrem, que para o mau é um grande abismo, pertence apenas a um fenômeno passageiro e enganoso; reconhece imediatamente, sem cálculos, que o Em-si do seu fenômeno é também o Em-si do fenômeno alheio” (SCHOPENHAUER, 2005, p.474).

Este mesmo conhecimento em um grau elevado pode atingir consequências práticas que vão além de atos compassivos isolados. O filósofo alemão apresenta outro acontecimento oriundo do *tat twam asi* que está presente nas práticas ascéticas, estas que ultrapassam a compaixão, visto que “aquela justiça exacerbada do hindu é mais que justiça, a saber, já é a efetiva renúncia, negação da vontade de vida, ascese” (SCHOPENHAUER, 2005, p.472).

### **Tat twam asi e a ascese**

No parágrafo 68 de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer pondera que a virtude brota da mesma fonte que a negação da vontade de vida, porém é na última que o conhecimento da identidade metafísica atinge um grau mais elevado de distinção:

Se aquele Véu de Maya, o *principium individuationis*, é de tal maneira retirado aos olhos de um homem que este não faz mais diferença egoística entre a sua pessoa e a de outrem, no entanto compartilha em tal intensidade dos sofrimentos alheios como se fossem os seus próprios e assim é não apenas benevolente no mais elevado grau mas está até mesmo pronto a sacrificar o próprio indivíduo tão logo muitos outros precisam ser salvos; então, daí, segue-se automaticamente que esse homem reconhece em todos os seres o próprio íntimo, o seu verdadeiro si mesmo, e desse modo tem de considerar também os sofrimentos infindos de todos os viventes como se fossem seus: assim, toma para si mesmo as dores de todo o mundo; nenhum sofrimento lhe é estranho (SCHOPENHAUER, 2005, p.481).

A negação da vontade de vida pode ser estimulada pelo contato com o sofrimento dos outros seres, tal como ocorre com a compaixão. Porém enquanto que a compaixão conduz o humano a aliviar o sofrimento do outro, a negação da vontade de vida faz com que

o humano renuncie a si mesmo por intermédio das práticas ascéticas. Tal acontecimento reside na ampliação do conhecimento do sofrimento que não se restringe a um ser particular, mas a todos os seres. Em um grau mais elevado do conhecimento da identidade metafísica de todos os seres, “todos os tormentos alheios que vê e raramente consegue aliviar, todos os tormentos dos quais sabe indiretamente, inclusive os que conhece só como possíveis, fazem efeito sobre o seu corpo como se fossem seus” (SCHOPENHAUER, 2005, p.481). Ao reconhecer que o sofrimento de todos os seres também é seu, o humano se torna incapaz de afirmar a essência da qual seu fenômeno é expressão, pois “conhece o todo, apreende o seu ser e encontra o mundo entregue a um perecer constante, em esforço vão, em conflito íntimo e sofrimento contínuo” (SCHOPENHAUER, 2005, p.481).

Quem alcança esse grau de consciência não é mais motivado pela compaixão, uma boa ação não é suficiente para aliviar todos os tormentos. Por isso,

homem que vê através do *principium individuationis* e reconhece a essência em si das coisas, portanto do todo, não é mais suscetível a um semelhante consolo. Vê a si em todos os lugares ao mesmo tempo e se retira. – Sua vontade se vira; ela não mais afirma a própria essência espelhada no fenômeno, mas a nega. O acontecimento, pelo qual isso se anuncia, é a transição da virtude à ascese (SCHOPENHAUER, 2005, p.482).

A supressão do *principium individuationis* é a condição para a negação da vontade de vida, mesmo que esta seja estimulada pelo próprio sofrimento e não pelo sofrimento alheio.

O sofrimento em geral, como é trazido pelo destino, se torna um segundo caminho para atingir a negação. Sim, podemos assumir que a maioria dos homens só chega ao mencionado fim por esta via; logo que é o sofrimento pessoalmente sentido, não o meramente conhecido, o que com mais frequência produz a completa // resignação (SCHOPENHAUER, 2005, p.497).

Mesmo sendo o sofrer uma mortificação que clama pela resignação, ele não é suficiente para a negação da vontade de vida, esta só ocorre com o conhecimento da identidade metafísica de todos os seres:

O sofredor se torna por inteiro digno de reverência quando, ao mirar o decurso de sua vida como uma cadeia de sofrimentos, ou como uma dor intensa e incurável, não se detém propriamente no encadeamento das circunstâncias que justamente envolveram a sua vida no luto, nem na grande desgraça particular que o atingiu – pois até então seu conhecimento ainda seguia o princípio de razão e aderira ao fenômeno individual; ele ainda sempre quer a vida, apenas não nas condições que lhe foram oferecidas – porém efetivamente só se torna digno de reverência quando seu olhar se eleva do particular ao universal, quando considera o próprio sofrimento apenas como o exemplo do todo e, assim, para ele, na medida em que, em sentido ético se tornou genial, um caso vale por mil; por conseguinte, o todo da vida apreendido como sofrimento essencial o conduz à resignação (SCHOPENHAUER, 2005, p.501).

Como demonstra esta passagem, o segundo caminho para a negação da vontade de vida também requer a supressão do conhecimento submetido ao princípio de individuação

e o conhecimento da própria essência que em tudo é a mesma. A diferença seria como tal supressão é estimulada: o primeiro pelo contato com o sofrimento alheio e o segundo pelo próprio sofrimento. Em qualquer um dos casos, a condição é que “a vontade apareça livremente, a fim de, neste fenômeno, CONHECER a sua essência” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 506).

A ascese, assim como a compaixão, tem como condição a supressão do *principium individuationis*, mas dessa supressão brota necessariamente, no caso da ascese, “uma repulsa pela Vontade de vida, núcleo e essência de um mundo reconhecido como povoado de penúrias” (SCHOPENHAUER, 2005, p.482). A repulsa pela própria essência seria o gatilho para a ascese, definida por Schopenhauer como “a quebra proposital da vontade pela recusa do agradável e a procura pelo desagradável, mediante o modo de vida penitente voluntariamente escolhido e autocastidade, tendo em vista a mortificação continua da vontade” (SCHOPENHAUER, 2005, p.496).

A negação da vontade de vida, via prática ascética, exige exercícios constantes, não sendo esta negação algo permanente, ou, fazendo uso da metáfora schopenhaueriana, uma propriedade herdada, já que “toda vontade de vida existe segundo sua possibilidade enquanto o corpo viver, sempre esforçando-se para aparecer na realidade efetiva e de novo arder em sua plena intensidade”(SCHOPENHAUER, 2005, p.496).

Os exercícios ascéticos como por exemplo o jejum, a autocastidade e autoflagelação seriam um modo de mortificar constantemente a vontade. A busca por privações e sofrimentos seria uma ferramenta para frear o desejo pela vida. Ao fazer exatamente o oposto daquilo que gostaria de fazer e ao abster-se de tudo que poderia proporcionar um consolo ou prazer ao seu corpo, o asceta encontra meios para evitar que a vontade seja estimulada. O asceta mantém uma constante luta com a vontade de vida, podendo vencer ou perder a batalha. No entanto, Schopenhauer afirma que:

Quem consegue enunciar tal fórmula para si mesmo *Tat twam asi!* {Isso é tu!} com claro conhecimento e firme convicção íntima, referindo-a a cada ser com o qual entra em contato, decerto assegura-se de toda virtude e bem-aventurança e se encontra no caminho reto da redenção. (SCHOPENHAUER, 2005, p.476).

Dessa forma, podemos perceber que Schopenhauer encontra na fórmula *tat twam asi* tanto uma máxima que opera a compaixão quanto um regulador de conduta das práticas ascéticas. Os sábios brâmanes conseguiram, segundo ele, expor em palavras o conhecimento imediato da identidade metafísica de todos os seres, porém sem a clareza da argumentação abstrata. Tal clareza Schopenhauer acredita ter viabilizado em sua filosofia, ou pelo menos até onde a capacidade racional é capaz de chegar. Para ele, é possível expor abstratamente as consequências práticas da fórmula sânscrita, mas somente o seu conhecimento intuitivo e imediato é capaz de conduzir uma ação dotada de valor moral ou até mesmo a negação da vontade de vida.

**Referências bibliográficas:**

- BERGER, Douglas. *A question of influence: Schopenhauer, Early Indian Thought and a Critique of Some Proposed Conditions of Influence*. In: Schopenhauer and Indian Philosophy: a dialogue between India and Germany. Edited by Arati Barua. New Delhi: Northern Book Centre, 2008, pp. 80-117.
- \_\_\_\_\_. *“The Veil of Maya”: Schopenhauer’s System and Early Indian Thought*. Binghamton: Global Academic Publishing, 2004.
- CLARKE, J.J. *Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought*. London and New York: Routledge, 1997.
- CROSS, Stephen. *Schopenhauer’s Encounter with Indian Thought, Representation and Will and their Indian Parallels*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2013.
- DECOCK, Diana. *O conhecimento imediato e intuitivo da identidade metafísica de todos os seres*. In. DEBONA, Vilmar; DECOCK, Diana; (Orgs.). *Schopenhauer: a filosofia e o filosofar*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.
- \_\_\_\_\_. *O encontro de Schopenhauer com o pensamento indiano: influência e legitimidade*. Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer. S.l., 2016-, p. 28 - 37.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Arthur Hübscher. 7 Bde. Wiesbaden: F. A. Brockhaus, 1972. \_\_\_\_\_. *Der Handschriftliche Nachlaß*. Hrsg. von Arthur Hübscher. 5 Bde. Frankfurt am Main: Verlag Waldemar Kramer, 1966-1975.
- \_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.
- \_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015.
- \_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e representação: Complementos – 1844 (2 a. ed.); 1859 (3a. ed)*. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca, em dois volumes. Curitiba: Editora UFPR, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Seis ensaios de Parerga e Paralipomena*, pequenos escritos filosóficos. Trad. Rosana Jardim Candeloro. Porto Alegre: Editora Zouk, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a Ética*. Tradução brasileira dos capítulos 8 a 15 de Parerga e Paralipomena. Tomo II. Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

## **Esquerda e direita na interpretação da filosofia Schopenhaueriana: Aspectos introdutórios para dissolução de eventuais mal-entendidos**

Felipe Durante<sup>1</sup>

Por ocasião do VIII Colóquio Internacional Schopenhauer, realizado na cidade de Curitiba no final de 2017, tive a oportunidade de apresentar um texto no qual eu prestava homenagem a um debate desenvolvido no Brasil sobre a filosofia prática schopenhaueriana. Intitulado *A esquerda schopenhaueriana no Brasil*, ele foi uma tentativa de exposição em linhas gerais e de forma abreviada o desenvolvimento dos primeiros estudos sobre o filósofo da vontade no Brasil e seus desenvolvimentos, sendo um deles, o debate sobre a sua filosofia prática, tendo, como o título indica, pronunciado interesse no que é denominado de *esquerda schopenhaueriana*.

Apesar da discussão do texto ter sido extremamente produtiva, a limitação de minha exposição causou algumas controvérsias, que pensei terem sido sanadas – ou ao menos amenizadas e respondidas – no texto corrigido publicado na *Revista Voluntas* (DURANTE, 2018). Infelizmente não foi esse o caso. Aqueles já familiarizados com o debate e com os textos utilizados como pano de fundo para fundamentar as teses apresentadas não tiveram dificuldades em preencher as lacunas argumentativas que não tratei diretamente em minha exposição e no meu texto. Falhei ao não tratar dos pormenores, falhei ao não apresentar minha hipótese da forma mais ampla e abrangente possível, explicitando rigorosamente os conceitos-chave.

Ao tratar da esquerda schopenhaueriana no Brasil, recebi dois tipos de objeções: (i) versões elaboradas e educadas me redarguiam no que podemos reduzir à seguinte formulação: “faz sentido debater o posicionamento político do filósofo nesses termos?”; (ii) versões não tão educadas, oriundas principalmente de minhas redes sociais e de meu e-mail privado acusavam-me de estar distorcendo as palavras do nosso caro autor para, nas palavras um tanto confusas de um dos emissores, “tentar tornar [Schopenhauer] um expoente do marxismo cultural”. O primeiro ponto a ser elaborado aqui, nessa pequena comunicação, é justamente o fato da confusão entre os rótulos ‘esquerda’ e ‘direita’ serem associados a posicionamentos políticos. Quando escrevi sobre a esquerda schopenhaueriana, escrevi sobre uma forma de interpretação da filosofia schopenhaueriana baseada em uma proposta do professor Ludger Lütkehaus, que nada tem a ver com o nosso atual contexto político. Não se tratava – e nunca se tratou – de defender a filiação de Arthur Schopenhauer às fileiras da revolução proletária.

---

1 Pós- doutoramento na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) – Bolsista PNPd/CAPES

A interpretação de Lütkehaus propõe a possibilidade de divisão hermenêutica da obra do filósofo de duas formas gerais: (i) uma direita schopenhaueriana, que poderíamos apontar como a interpretação canônica, mais disseminada e conhecida da filosofia do autor, e (ii) uma esquerda schopenhaueriana, uma interpretação que acaba por privilegiar as questões sociais, fugindo ao cânone e se assentando no desvio,<sup>2</sup> na acomodação do sistema do filósofo. Nela emergem debates sobre aspectos mais específicos – e, muitas vezes negligenciados – da filosofia schopenhaueriana, como a sua filosofia prática e aspectos pertencentes e/ou relacionados a ela, como, por exemplo, a sabedoria de vida ou eudemonologia – presentes em textos como os *Aphorismen zur Lebensweisheit* (*Aforismos para Sabedoria de Vida - ASV*), que integra os *Parerga e Paralipomena* (PP), e no texto organizado e publicado por Franco Volpi a partir dos manuscritos póstumos do filósofo da vontade cujo título é *Die Kunst, glücklich zu sein* (*A arte de ser feliz*. Cf. SCHOPENHAUER, 2008).

A distinção proposta por Lütkehaus se inspira metaforicamente na nomenclatura da escola hegeliana, a qual não assumia em um primeiro momento um sentido político: a direita hegeliana defendia que o sistema do espírito se completa com a religião; a esquerda, que o sistema possui seu ápice na filosofia e permanece em contínua evolução. Posteriormente, a distinção é interpretada em sentido político, no qual a direita assume um viés conservador e a esquerda um viés progressista, tomado como critério a posição adotada em relação ao reino da Prússia.

O que em meu outro texto aludi, mas não deixei suficientemente explícito, era o critério utilizado pelo professor Lütkehaus para diferenciar o que ele chamou de esquerda e de direita schopenhauerianas. Espero desfazer esses equívocos com os argumentos que se seguem.

A quase totalidade dos manuais de filosofia acabam por descrever a filosofia schopenhaueriana da mesma forma: uma filosofia pessimista, que vê esse como o pior dos mundos possíveis – em paráfrase satírica ao melhor dos mundos possíveis enunciado por Leibniz<sup>3</sup> –, na qual não ser é melhor que ser, e que a única saída para a supressão dos sofrimentos e dores do mundo seria a ascese, a negação da vontade para vida.

Interpretações mais sofisticadas também enunciam a preponderância e o peso de um pessimismo metafísico que deságua em um quietismo e dão ensejo à definição da filosofia de Schopenhauer como uma *Gelassenheit* (serenidade) frente à essência de sofrimento do mundo, uma *Erlösung* (redenção), i.e., uma soteriologia,<sup>4</sup> ou em um niilismo, baseados, principalmente, no exame da ética da compaixão e do ascetismo.<sup>5</sup>

O professor Ludger Lütkehaus, tomando o quietismo como critério de ponderação e classificação, propõe uma distinção entre o tipo de interpretação citada acima, a qual pode-

2 O verbo utilizado por Schopenhauer em alemão, *abgeben*, pode ser traduzido, também, por desprender-se, afastar-se, deixar. Fica marcado, assim, o sentido de afastamento da forma até então utilizada no desenvolvimento da argumentação de suas outras obras e a mudança de perspectiva quando adentrado o viés eudemonológico. (Cf. SCHOPENHAUER, 2014, p. 7; SCHOPENHAUER, 1922-1942, IV, p. 347).

3 “Mas mesmo às evidentemente sofisticadas demonstrações leibnizianas de que este é o melhor dos mundos possíveis, pode-se opor séria e honestamente a demonstração de que esse seja o PIOR dos mundos possíveis.” (SCHOPENHAUER, 1922-1942, II, Kapitel 46 – Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens, p. 667). No original alemão: „Sogar aber läßt sich den handgreiflich sophistischen Beweisen Leibnitzens, daß diese Welt die beste unter den möglichen sei, ernstlich und ehrlich der Beweis entgegenstellen, daß sie die schlechteste unter den möglichen sei.“

4 Rudolf Malter é um importante exemplo de intérprete da filosofia de Schopenhauer como soteriologia. Cf. MALTER, 1991 e MALTER, 2010.

5 Vilmar Debona denominou essa esfera de análise, a esfera da ética da compaixão e do ascetismo, de *Grande Ética*. Contraposta à Grande Ética, a *Pequena Ética* englobaria a esfera da sabedoria de vida, i.e., da vida prudente no mundo. Cf. DEBONA, 2013.

se denominar “direita schopenhaueriana”, e uma interpretação baseada em uma postura não quietista frente ao pessimismo, designada pela nomenclatura “esquerda schopenhaueriana”. Através da indagação “Seria o pessimismo um quietivo? (*Ist der Pessimismus ein Quietismus?*) Cf. LÜTKEHAUS, 1980, p. 23-39.),<sup>6</sup> o professor inicia sua linha de raciocínio. O primeiro passo argumentativo dado é o de estipular o significado mais básico dos termos a serem analisados, pessimismo e quietismo. Sobre o pessimismo ele escreve:

E o “pessimismo”? Trata-se de um termo que, como a sua contraposição “otimista”, serve para definir como filosoficamente relevantes os estados de ânimo, os aspectos das sensações da vida, assim como uma constituição psicopatológica de tons depressivos. Aqui, porém, eu gostaria de afrontar o tema a partir de um ponto de vista ontológico, entendendo por “pessimismo” a teoria schopenhaueriana do pior dos mundos possíveis e da identificação da vida com a dor (LÜTKEHAUS, 2007, p. 15).<sup>7</sup>

E sobre o quietismo:

O quietismo designa aquela teoria herética dos séculos XVII e XVIII, que esperava obter um nível máximo de união mística a partir da completa renúncia do eu, com a total submissão à vontade de Deus, e com a renúncia a qualquer esforço ou atividade – dito nos termos dos adversários: através da total passividade, indiferença e autodestruição – e que, portanto, sob o véu da religiosidade, escondia um culto niilista ao nada (LÜTKEHAUS, 2007, p. 15).<sup>8</sup>

Para Lütkehaus, o pessimismo, considerado ontologicamente, não pode ser entendido como um quietismo, porque o quietismo não pode significar a manutenção do *status quo* político e social; o quietismo enuncia uma certa imobilidade, que tem como premissa que não é possível melhorar o ser e, portanto, o melhor é suprimi-lo, o melhor é não ser. A consequência filosófico-prática dessa ontologia negativa acaba, ao contrário, por engendrar, segundo Lütkehaus, uma *filosofia da práxis do como-se (Als-Ob)* (Cf. LÜTKEHAUS, 2007, p. 16).<sup>9</sup>

6 Na primeira seção dessa obra – *Ist der Pessimismus ein Quietismus?* – Lütkehaus coloca a questão do pessimismo ser um quietismo, e na segunda seção – *Ansätze zu einer Praxisphilosophie des Als-Ob* – ele introduz a possibilidade de formulação de uma moral do “Como-se” (Als-Ob). Cf. também LÜTKEHAUS, 2007 e LÜTKEHAUS, 1980.

7 No texto em italiano: “E il ‘pessimismo’? Si tratta di un termine che, al pari della sua controparte ‘otimistica’, serve a definire come filosoficamente rilevanti gli stati d’animo, gli aspetti delle sensazioni della vita, così come una costituzione psicopatologica dai toni depressivi. Qui di seguito, però, vorrei affrontare il tema da un punto di vista ontologico, intendendo per ‘pessimismo’ la teoria schopenhaueriana del peggiore di tutti i mondi possibili e dell’identificazione della vita con il dolore.”

8 No texto em italiano: “Il quietismo designa quella teoria eretica dei secoli XVII e XVIII, che sperava di pervenire ad un livello massimo di unione mistica con la completa rinuncia dell’io, la totale sottomissione alla volontà di Dio, la rinuncia a qualsiasi sforzo e attività – detto nei termini degli avversari: attraverso la totale passività, indiferenza e autodistruzione – e che quindi, sotto il velo della religiosità, nascondeva un culto nichilista del nulla.”

9 Tomando como ponto de partida uma passagem do livro de Safranski – “supondo que a vida valha a pena ser vivida, como então deveríamos conduzi-la de tal modo a obter a melhor medida de felicidade alcançável?” (SAFRANSKI, 2011, p. 621) –, o professor Leandro Chevitarese estabelece quatro sentidos para que seja possível entender o significado da ética do ‘como se’ (Als-Ob): “1) Façamos *como se* a vida valesse a pena ser vivida e nos empenhemos na “arte de conduzir a vida do modo mais agradável e feliz possível” – neste primeiro sentido, o “como se” aplica-se à própria vida e à possibilidade da felicidade; 2) Passemos a agir *como se* a nossa própria conduta fosse um efeito absoluto de nosso pensamento, ou seja, *como se* pudéssemos agir de modo diferente do que somos – neste segundo sentido, o “como se” aplica-se à nossa conduta; 3) Continuemos a viver *como se* os males desnecessários jamais nos aconteçam e os inevitáveis venham sempre a tardar – neste terceiro sentido, o “como se” refere-se ao curso dos acontecimentos da vida; 4) Enfrentemos a vida de maneira positiva *como se* não estivéssemos entregues à inexorabilidade de tudo que acontece, *como se* não houvesse um destino – neste quarto sentido, o “como se” faz referência à problemática da necessidade. Portanto, a “ética do como se” aplica-se à vida, à conduta, aos acontecimentos desagradáveis e ao destino

A investigação do professor baseia-se na constatação de uma compaixão ativa, a qual ele interpreta como uma possibilidade de desenvolvimento das potencialidades da esfera prática da filosofia do autor, e no que resulta na tentativa de minimizar o máximo possível os sofrimentos no mundo. Ele identifica três características mínimas do que ele chama de “*esquerda schopenhaueriana*”: (i) o impulso crítico, (ii) a vontade de mudança, e (iii) a doutrina do menos pior ou do relativamente melhor (Cf. LÜTKEHAUS, 2007, p. 16).

Assim, o marco distintivo entre uma direita e uma esquerda schopenhauerianas seria o fato de, na primeira, os sofrimentos no mundo levarem à resignação, e, na segunda, levarem à ação na tentativa de tornar esse um menos pior dos mundos possíveis. Como o professor escreve: “Schopenhauer se vê de frente à *miséria da vida*. Essa *miséria* transforma-se na sua musa, o impulso do seu despertar.” (LÜTKEHAUS, 2007, p. 17)<sup>10</sup> Diante do sofrimento do mundo, ao invés de apenas resignação, é possível encontrar, também, as forças que detêm o potencial transformador.

É muito provável que essa não tenha sido a intenção do professor José Thomaz Brum quando ele escreveu o posfácio à edição brasileira de *MVR II*, traduzida de forma muito competente pelo professor Eduardo Ribeiro da Fonseca, mas Brum expõe de forma muito precisa o que seria uma interpretação da filosofia schopenhaueriana à direita:

Os suplementos ao quarto livro de *O mundo como vontade e representação* reapresentam ou prolongam os aspectos “graves” e “sérios” da filosofia de Arthur Schopenhauer: a sua ética da negação da Vontade e a sua concepção da existência como um *mal*. [...] As grandes linhas da filosofia schopenhaueriana lá estão: a sua concepção da onipresença de uma Vontade como força impulsiva, a sua decidida opção pela contemplação como antídoto para a ação, a sua descrição premonitória de um mundo sem Deus “entregue à sua guerra perpétua”, a sua ênfase na renúncia e na negação aponta para um interlocutor incontornável em um mundo mergulhado no ativismo compulsivo e na cega obediência aos ditames do desejo (BRUM, 2014, p.393-394).

Jair Barboza, retomando o texto de Lütkehaus, escreve o artigo *Sabedoria de vida e práxis em Schopenhauer ou sobre uma possível “esquerda” schopenhaueriana*, no qual pode-se ler:

Entendo aqui por direita aquela interpretação da obra de Schopenhauer que vê em sua filosofia uma mera desqualificação teórica da existência e nega a eficiência dessa práxis em vista de uma vida menos ruim em meio a este *mundus pessimus*.

Meu objetivo aqui é evidenciar [...] a possibilidade dessa esquerda que se contrapõe à interpretação da sua filosofia como simples *Gelassenheit*, simples serenidade em face da nulidade da existência, isto é, uma filosofia encharcada de “perfume fúnebre” (Nietzsche), ou comparável a um “belo, moderno e luxuoso hotel à beira do abismo”, como o quer Lukács (BARBOZA, 2013, p.264).

Podemos tomar como exemplo de polarização entre as interpretações de direita e de esquerda os filósofos György Lukács e Max Horkheimer, respectivamente. Dentro desse cenário de uma simples contextualização, ou seja, de modo simples e em linhas

---

(CHEVITARESE, 2012, p. 170).

<sup>10</sup> No texto em italiano lê-se: “Schopenhauer si vede di fronte alla *miseria della vita*. Questa *miseria* diventa la sua musa, l’impulso del suo risveglio.”

gerais, Lukács, no capítulo intitulado *Schopenhauer* de seu livro *Die Zerstörung der Vernunft* (A Destruição da Razão),<sup>11</sup> argumenta que o filósofo da vontade faz apologia indireta ao capitalismo – o que seria ainda mais perigoso –, caracterizando Schopenhauer como um dos principais expoentes da filosofia burguesa, da filosofia que defende a ordem social vigente, da filosofia que prega a falta de sentido da atuação política. Podemos entender, a partir da proposta de Lütkehaus, o ponto de vista defendido por Lukács ao afirmar que a interpretação apresentada por ele compreende o pessimismo de Schopenhauer como um quietismo, o qual obstrui a ação e mudanças políticas e sociais. Esse é o cerne da questão para o filósofo húngaro e o fator que engendra as duras críticas por ele proferidas. Do ponto de vista de Lütkehaus, Lukács é um representante da *direita schopenhaueriana*.

Por outro lado, à *esquerda*, teríamos – também de forma extremamente simplificada – Horkheimer e o peso que ele dá à ética da compaixão, baseando-nos em como ele interpreta o pessimismo de Schopenhauer em seus textos<sup>12</sup> – em especial *Schopenhauer und die Gesellschaft* (Schopenhauer e a Sociedade), de 1955, e *Die Aktualität Schopenhauers* (A Atualidade de Schopenhauer), de 1961 –, como fatores de resistência ao imobilismo social. Para Horkheimer, a compaixão universal é a forma pela qual é possível combater e diminuir os sofrimentos no mundo que nos circunda e também fomentar a solidariedade entre os seres humanos; solidariedade essa que é tão cara à tradição marxista.<sup>13</sup>

Horkheimer enxerga em Schopenhauer uma consolação, porque a compaixão e a solidariedade entre os seres vivos seriam os dois verdadeiros e únicos elos entre eles e, por isso, uma possibilidade de melhoria da condição no mundo. Trata-se de uma solidariedade que pode unir os seres humanos por meio da miséria comum, do sofrimento compartilhado em um mundo hostil, ou seja, trata-se da possibilidade de fazer frente às consequências ruins da vontade cega e irracional (Cf. VINCERI, 1990, p. 48). Nessa perspectiva, Horkheimer enxerga em Schopenhauer o filósofo que ensina a olhar a realidade para além dos esquemas ideológicos, abrindo a possibilidade para que a solidariedade entre os seres vivos seja a via de transformação do mundo e do estar no mundo (Cf. VINCERI, 1990, p. 49), ou seja, Horkheimer adota uma interpretação não quietista do filósofo da vontade.

Mais uma vez eu insisto na precisão do enunciado de Lütkehaus: “Schopenhauer não pode ser descrito, politicamente e socialmente, de maneira unívoca” (Cf. LÜTKEHAUS, 2007, p. 16). Nesse ponto são relevantes os aspectos que o intérprete ou a intérprete desejam ressaltar do filósofo. Schopenhauer pode ser o autor da serenidade ou o autor da transformação, dependendo do aspecto que desejamos salientar, enfatizar e nos apoiar.

Ao se posicionar em desacordo a uma interpretação do pessimismo meramente quietista, formula-se a possibilidade de interpretação da filosofia de Schopenhauer por um viés alternativo, cujo foco não se reduz a uma ética da salvação limitada aos poucos

11 O capítulo foi editado no livro *Schopenhauer und Marx*. Cf. LUKÁCS, 1980. p. 60-83.

12 Horkheimer escreveu cinco textos sobre a filosofia de Schopenhauer: (i) *Schopenhauer e a sociedade* (HORKHEIMER, 1955); (ii) *A atualidade de Schopenhauer* (HORKHEIMER, 1961); (iii) *Religião e filosofia* (HORKHEIMER, 1967); (iv) *Pessimismo hoje* (HORKHEIMER, 1971); (v) *O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião* (HORKHEIMER, 1972). Esse último texto foi traduzido e comentado pelo professor Flamarion Caldeira Ramos (HORKHEIMER, 2008).

Para uma análise crítica sobre a hipótese da influência de Schopenhauer nos anos de formação de Horkheimer Cf. FAZIO; KOßLER; LÜTKEHAUS (2009, p. 176-188).

13 Lütkehaus escreve: “Aquilo que nos Chandogya-Upanishad é apresentado na fórmula ‘*Tat twan asi*’, ‘isto és tu’, o qual aparece no marxismo como um termo fascinante chamado ‘solidariedade’, em Schopenhauer é identificado na compaixão” (LÜTKEHAUS, 2007, p. 24). Em italiano lê-se: “Ciò che nella Chandogya-Upanishad è reso nella formula ‘*Tat twan asi*’, e cioè ‘questo sei tu’, cioè che, nel marxismo, con un termine affascinante si chiama ‘solidarietà’, in Schopenhauer si identifica nella compassione.”

agraciados,<sup>14</sup> mas que engloba, também, o seu âmbito prático e o combate e diminuição do sofrimento inerente à vida: surgem, assim, proposições hermenêuticas que desenvolvem as possibilidades de uma ética da melhoria (*bessernde Ethik*) (Cf. SCHOPENHAUER, 1911-1942, v. III, p. 725; Cf. SCHOPENHAUER, 2001, p. 199) ou de uma *práxis* do menos pior dos mundos possíveis.

Aproveitando de forma herética as designações cunhadas pelo *Centro Interdipartimentale di Ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua Scuola* de Lecce concernentes à *Escola de Schopenhauer*, poderíamos dizer que a interpretação de Lütkehaus é ela mesma uma interpretação herética – e o próprio Lütkehaus reconhece tal fato quando brinca ao escrever, por ocasião de seu discurso de fundação da seção italiana da *Schopenhauer Gesellschaft*, que Schopenhauer se reviraria em seu túmulo se soubesse de uma esquerda schopenhaueriana, embora ele devesse ficar contente pela fundação de um centro de estudos sobre a sua filosofia na Itália (LÜTKEHAUS, 2007, p. 16). Poderíamos dizer, também, que esse tipo de exegese abre caminho para um novo filão no que diz respeito à interpretação e desdobramentos e atualizações da filosofia schopenhaueriana: estudos à esquerda ganham força, e devemos ressaltar que no Brasil eles vem logrando êxito. Foi nesse sentido, de mostrar como um autêntico debate hermenêutico vinha se desenrolando ao longo dos anos pela pesquisa brasileira, que escrevi o meu outro texto, exclusivamente sobre a esquerda schopenhaueriana no Brasil.

Quiçá, no afã de homenagear e agradecer intelectuais que participaram do meu processo formativo e que, ainda hoje, contribuem para o amadurecimento e teste de minhas hipóteses, eu tenha me precipitado, apresentando um texto sobre a esquerda schopenhaueriana no Brasil antes de explicar em maiores detalhes e precisão o que vem a ser e a constituir a esquerda e a direita schopenhauerianas. Para além de qualquer juízo de valor ou atribuição irresponsável de qualquer “ísmo” que seja, espero ter sanado a ambiguidade que meu texto anterior deixou em aberto, tendo a esperança de ter convencido meus ouvintes e leitores de que não transformo Schopenhauer – e de que nunca foi meu objetivo – em um comunista ou revolucionário, nem de que defendo qualquer uma das posturas exegéticas como a mais correta. Elas são apenas diversas.

Talvez por isso seja possível dizer que, por possuírem propostas e finalidades diferentes – nas quais se assentam o peso da interpretação, i.e., quais os aspectos são mais privilegiados e ganham maior destaque –, podemos nos referir à direita schopenhaueriana como uma forma conservadora de interpretação e a esquerda como uma forma transformativa. Mas sem enunciar com isso qualquer juízo de valor: conservadora no sentido de manter a ortodoxia na interpretação do sistema; transformativa no sentido de assumir as contradições, ampliações e distorções do sistema schopenhaueriano para que as questões práticas possam ser o foco da reflexão, de modo a se poder pensar uma *práxis* política e também de forma a criar as condições de possibilidade para a atualização da filosofia do nosso caro filósofo da vontade. Obviamente que essas posturas exegéticas possuem consequências, que podem ser, quando relacionadas à filosofia prática, consequências políticas. E foi com essa motivação que eu escrevi minha tese de doutoramento.

14 Sobre a questão da graça (*Gnade*) em Schopenhauer Cf. o §70 de *MVR*. Sobre o conceito de graça (*Gnade*) na história da filosofia Cf. o verbete *Gnade* em Gabriel, Gründer, e Ritter (1971-2007, v.3, p. 707).

**Referências bibliográficas:**

- BARBOZA, J. Sabedoria de vida e práxis em Schopenhauer ou sobre uma possível “esquerda” schopenhaueriana. In: CARVALHO, M.; FIGUEIREDO, V. (Orgs.). *Filosofia alemã de Kant a Hegel*. São Paulo: ANPOF, 2013. p. 263-272.
- BRUM, J. Posfácio. In: *O Mundo como vontade de representação*, tomo II. Tradução de Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Editora UFPR, 2014, p. 393-394.
- CACCIOLA, M.; SALVIANO, J.; DEBONA, V. A história e a atual situação dos estudos schopenhauerianos no Brasil. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, [S.l.], v. 4, n. 1, p. 146-150, jul. 2013. ISSN 2179-3786. Disponível em: <<https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/34104>>. Acesso em: 08 nov. 2018.
- CHEVITARESE, L. Schopenhauer e o estoicismo. In: *Ethic@ – Revista Internacional de Filosofia da Moral*, vol. 11, n.2. Florianópolis: UFSC, 2012, p. 170
- \_\_\_\_\_. *A ética em Schopenhauer: que “liberdade nos resta” para a prática de vida?* Rio de Janeiro: Departamento de Filosofia, PUC-Rio, 2005.
- \_\_\_\_\_. Schopenhauer e o estoicismo. In: *Ethic@: Revista Internacional de Filosofia da Moral*, UFSC, Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 161-172, 2012.
- \_\_\_\_\_. Schopenhauer e os Cínicos: elementos do cinismo na eudemonologia de Schopenhauer. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, [S.l.], v. 3, n. 1 e 2, p. 20-29, jul. 2012. ISSN 2179-3786. Disponível em: <<https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/33987>>. Acesso em: 08 nov. 2018.
- DEBONA, V. *A outra face do pessimismo: entre radicalidade ascética e sabedoria de vida*. 2013, Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade de São Paulo, São Paulo.
- \_\_\_\_\_. A grande e a pequena ética de Schopenhauer. In: *Ethic@: Revista Internacional de Filosofia da Moral*, UFSC, Florianópolis, v. 14, n. 1. p. 36-56, 2015.
- \_\_\_\_\_. Considerações sobre o “ponto de vista eudemonológico” da filosofia schopenhaueriana. In: DEBONA, V. et al. (Orgs.). *Dogmatismo & antidogmatismo: filosofia crítica, vontade e liberdade/uma homenagem a Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola*. Curitiba: Editora UFPR, pp. 225-243, 2015.
- DURANTE, F. A esquerda schopenhaueriana no Brasil. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, [S.l.], v. 9, n. 1, p. 137-147, jul. 2018. ISSN 2179-3786. Disponível em: <<https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/33548>>. Acesso em: 15 out. 2018.
- FAZIO, D. A Escola de Schopenhauer. In: CARVALHO, R.; COSTA, G.; MOTA, T. (Orgs.). *Nietzsche – Schopenhauer: metafísica e significação moral do mundo*. Fortaleza: EdUECE, 2014, pp. 11-36. v. II.
- FAZIO, D.; KOßLER, M.; LÜTKEHAUS, L. (Orgs.). Arthur Schopenhauer e la sua scuola: per l’inaugurazione del centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell’Università del Salento. A cura di Fabio Ciraci, Domenico M. Fazio, Francesca Pedrocchi. In: *Schopenhaueriana – Collana del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell’Università del Salento diretta da Domenico M. Fazio, Matthias Koßler e Ludger Lütkehaus*. Lecce: Pensa Multimedia, 2007. v. 1.
- FAZIO, D.; KOßLER, M.; LÜTKEHAUS, L. (Orgs.). La scuola di Schopenhauer: Testi e contesti. A cura del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola. In: *Schopenhaueriana – Collana del centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell’Università del Salento diretta da Domenico M. Fazio, Matthias Koßler e Ludger Lütkehaus*. Lecce: Pensa Multimedia, 2009. v. 2.
- GABRIEL, G.; GRÜNDER, K.; RITTER, J. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*.

Vollig neubearbeitete Ausg. des Wörterbuchs der philosophischen Begriffe von Rudolf Eisler. Basel: Schwabe, 1971-2007, v.3.

HORKHEIMER, M. Schopenhauer und die Gesellschaft. In: *Jahrbuch der Schopenhauergesellschaft für das Jahr 1955*. Band 36. Frankfurt am Main: Waldemar Kramer, 1955. p. 49-57.

\_\_\_\_\_. Die Aktualität Schopenhauers. In: *Jahrbuch der Schopenhauergesellschaft für das Jahr 1961*. Band 42. Frankfurt am Main: Waldemar Kramer, 1961. p. 12-25

\_\_\_\_\_. Religion und Philosophie. In: *Jahrbuch der Schopenhauergesellschaft für das Jahr 1967*. Band 48. Frankfurt am Main: Waldemar Kramer, 1967. p. 3-9.

\_\_\_\_\_. Pessimismus heute. In: *Jahrbuch der Schopenhauergesellschaft für das Jahr 1971*. Band 52. Frankfurt am Main: Waldemar Kramer, 1971. p. 1-7.

\_\_\_\_\_. Bemerkungen zu Schopenhauers Denken im Verhältnis zu Wissenschaft und Religion. In: *Jahrbuch der Schopenhauergesellschaft für das Jahr 1971*. Band 53. Frankfurt am Main: Waldemar Kramer, 1972. p. 71-79

\_\_\_\_\_. Kritische Theorie gestern und heute. In: *Gesammelte Schriften*. Org. A. Schmidt. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 1985. v. 8.

\_\_\_\_\_. O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião. *Cadernos de Filosofia Alemã*, Tradução de Flamarion Caldeira Ramos, São Paulo, v. XII, p. 99-128, jul. – dez. 2008.

LUKÁCS, G. Schopenhauer. In: EBELING, H.; LÜTKEHAUS, L. *Schopenhauer und Marx: Philosophie des Elends – Elend der Philosophie?*. Königstein/Ts.: Hain, 1980. p. 60-83.

LÜTKEHAUS, L. *Schopenhauer Metaphysischer Pessimismus und „soziale Frage“*. Bonn: Bouvier, 1980.

LÜTKEHAUS, L. Einleitung II: Pessimismus und Praxis. Umriss einer kritischen Philosophie des Elends. In: EBELING, H.; LÜTKEHAUS, L. (Orgs.). In: *Schopenhauer und Marx: Philosophie des Elends – Elend der Philosophie?*. Herausgegeben und eingeleitet von Hans Ebeling und Ludger Lütkehaus. Königstein/Ts.: Hain, 1980, p.23-39.

LÜTKEHAUS, L. *Schopenhauer Metaphysischer Pessimismus und „soziale Frage“*. Bonn: Bouvier, 1980.

LÜTKEHAUS, L. Esiste una sinistra schopenhaueriana? Ovvero: il pessimismo è un quietismo? In: FAZIO, D.; KOßLER, M.; LÜTKEHAUS, L. (Orgs.). *Arthur Schopenhauer e la sua scuola: Per l'inaugurazione del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento*. A cura di Fabio Ciraci, Domenico M. Fazio, Francesca Pedrocchi. Collana del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento diretta da Domenico M. Fazio, Matthias Koßler e Ludger Lütkehaus, Vol. 1. Lecce: Pensa Multimedia, 2007, p.15-34.

MALTER, R. *Arthur Schopenhauer Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman-Holzboog, 1991.

\_\_\_\_\_. *Der Eine Gedanke: Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*. Darmstadt: Wiss. Buchges., 2010.

RAMOS, F. Horkheimer leitor de Schopenhauer: uma tradução e um breve comentário. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 12, p. 99-113, jul.-dez. 2008.

SAFRANSKI, R. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: uma biografia*. Tradução de Willian Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011

SCHOPENHAUER, A. *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*. Hrsg. von Paul Deussen. Munique: R. Piper, 1911-1942.

\_\_\_\_\_. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução Maria Lucia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005. (1ºtomo).

\_\_\_\_\_. *A arte de ser feliz*. Org. de Franco Volpi; tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Tradução de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2014.

VINCERI, P. *Studi su Schopenhauer*. Centro Stampa Baiese: Bolonha, 1990.

## O absoluto e o nada: Hegel e Schopenhauer 200 anos depois

Flamarion Caldeira Ramos<sup>1</sup>

Nos reunimos neste ano de 2018, por ocasião do XVIII Encontro da Anpof, num momento em que, por um lado, comemoramos os 200 anos da publicação de *O mundo como vontade e representação* e tantas outras datas simbólicas sobre as quais farei referência ao longo desta comunicação e, por outro lado, vivemos um período crítico no Brasil de retorno do autoritarismo que ameaça nossa já frágil democracia. Gostaria de aproveitar essa ocasião para fazer um relato do que foi minha própria trajetória intelectual nos últimos vinte anos em que me dediquei à pesquisa e ao estudo da filosofia clássica alemã em geral e da filosofia de Schopenhauer em particular. Foi justamente há vinte anos (1998) que conheci a professora Maria Lúcia Cacciola, quando então esbocei um projeto sobre “a questão da liberdade em Schopenhauer”. Gostaria de dedicar essa comunicação à professora Maria Lúcia, que nesses vinte anos me conduziu a uma postura crítica, autônoma e antidogmática em relação à filosofia. Que me ensinou a conciliar o rigor da análise à ousadia hermenêutica, o que me permitiu ousar desbravar por minha própria conta e risco, alguns dos textos mais desafiantes da história da filosofia ocidental, sem desconsiderar o compromisso ético e político implicado nessa tarefa<sup>2</sup>. Que isto seja dito antes que o tempo, senhor absoluto, nos cale a todos, ou o obscurantismo que avança de maneira atroz destrua de vez nossas liberdades políticas e nossa liberdade de pensamento!

Minha proposta inicial, anunciada no título da presente comunicação, era contrapor os conceitos de absoluto e nada como os dois conceitos-chave da contraposição entre Hegel e Schopenhauer. Como estou revisitando minha tese de doutorado concluída há 10 anos, pretendia expor o ponto central do confronto fundamental entre as duas filosofias que há 200 anos se chocaram e deram origem a pelo menos duas grandes tradições de pensamento: a tradição dialética marxista em suas mais diversas vertentes, que constitui sem dúvida a principal herdeira da filosofia hegeliana (embora não a única); e a filosofia que abordou o irracional das mais diversas maneiras, da filosofia de Nietzsche à psicanálise. Essas duas tradições que nem sempre se comunicaram encontraram nos pensadores da primeira geração da teoria crítica, sobretudo Horkheimer e Adorno, um ponto de confluência que constitui, ao meu ver, aquilo que de mais refinado e profundo a filosofia produziu em nosso tempo. Deixo de lado, porém, o projeto original de abordar no presente texto aquele ponto espinhoso para passar a uma reflexão sobre o impacto dessa confluência para a qual desembocou minha experiência intelectual. Opto por esse caminho, nesse momento, tendo em vista a necessidade tanto teórica quanto prática de fazer um balanço do meu itinerário

1 Professor de ética da Universidade Federal do ABC (UFABC)

2 Um título talvez mais preciso para o texto que segue seria “Maria Lúcia, a filosofia e eu: 20 anos de trajetória”.

filosófico, por um lado, e por outro, de pensar minha produção para a época de ruptura antidemocrática que já estamos vivenciando.

Meu projeto de iniciação científica tinha, como dito, a questão da liberdade em Schopenhauer como tema. Sob a orientação da professora Cacciola, pesquisei as obras da filosofia moral de Immanuel Kant que me deram a base necessária para a compreensão da ética de Schopenhauer, uma vez que este último fundamenta sua filosofia moral a partir de um confronto crítico com a filosofia de Kant. Esse estudo serviu como base para o projeto de mestrado sobre a ética de Schopenhauer, o qual elaborei no final de meu último semestre da graduação em junho de 2001. No mestrado então escolhi me deter na análise da filosofia moral de Arthur Schopenhauer. O pensamento de Schopenhauer me pareceu interessante porque fazia a transição entre a tradição da filosofia moderna e os temas contemporâneos da filosofia discutidos por autores como Nietzsche e Heidegger, assim como pela primeira geração da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt e a Psicanálise. Privilegiei o tema da ética, pois considerava esse o âmbito principal da influência de Schopenhauer no pensamento contemporâneo. Influência essa que se constata também em grandes nomes da literatura do século XX como Kafka, Machado de Assis, Thomas Mann, Proust, Borges e Beckett. A presença de Schopenhauer em autores fundamentais da literatura do século XX se deve menos às suas ideias estéticas do que à sua “visão de mundo” da vontade de viver cega e irracional como a chave para compreensão do mal-estar no mundo. De fato, o que mais me chamou a atenção na filosofia de Schopenhauer foi justamente esse olhar para o caráter abismal da existência. Esse confronto com o abismo (*Abgrund*), e com a desrazão (*grundlos*). Para além de qualquer interesse que os outros elementos de sua filosofia, como sua epistemologia ou sua estética possam suscitar, é principalmente a consideração do sofrimento e do mal no mundo o que me motivou a pesquisar seu pensamento. A ética da compaixão, porém, é apenas um estágio intermediário em meio a uma interrogação que atinge sua maior profundidade no confronto com o sentido, ou a falta de sentido da existência, a base vertiginosa para a teoria da negação da vontade de viver, ao meu ver uma das mais estonteantes e misteriosas teorias da filosofia ocidental. Mas por maior que tenha sido a impressão que sua teoria ética sempre causou em mim, sempre me incomodou o caráter ahistórico e rígido de suas concepções morais, assim como o caráter limitado de sua teoria política, tema quase sempre secundário em seu pensamento. Por mais interessante que me parecesse sua metafísica, sempre me causou um desconforto o fato desta estar completamente desvinculada da vida política e social do mundo humano. Nesse sentido, sua teoria da liberdade, expressa no *Ensaio sobre a liberdade da vontade*, reduz à liberdade política a uma variação da liberdade física. Num momento como o atual, quando estamos prestes a perder nossas liberdades políticas, essa lacuna se torna ainda mais gritante.

Na pesquisa desenvolvida em minha dissertação de mestrado, procurei analisar a crítica de Schopenhauer à ética de Kant. Para isso foi fundamental a compreensão da concepção de razão de Schopenhauer que é diretamente oposta a de Kant, pois não permite a aceitação de uma “causalidade da razão” e proíbe qualquer especulação sobre o incondicionado que em Kant pode ser pensado como um “ideal da razão”. A partir dessa crítica, Schopenhauer irá elaborar uma outra filosofia da liberdade e pensará a ética sob bases diferentes daquelas com as quais Kant fundamentou a moral. Para ele será o sentimento moral da compaixão o fundamento da moral – sentimento que tem sua origem na unidade metafísica essencial de todos os seres. A liberdade se desloca da faculdade de escolha racional para a *responsabilidade* que cada manifestação individual da vontade

de viver tem por seu próprio *ser*. Com isso fica claro que para a compreensão da ética de Schopenhauer era necessário não apenas compreender sua teoria do conhecimento em geral, e da razão em particular, mas também investigar os fundamentos de sua “metafísica da vontade”. Procurei examinar a ética de Schopenhauer, entendida como *Metafísica dos Costumes* e expor o caminho que leva a vontade de viver do conhecimento de si mesma até sua supressão, caminho esse que é feito pela moral através do reconhecimento da identidade da vida com o sofrimento e da superação da ilusão que faz com que o indivíduo tome somente a si mesmo como real e considere todos os outros como meros fantasmas da representação. Examinei também a concepção schopenhaueriana da ordenação ética do universo e sua teoria da negação da vontade de viver. Meu objetivo na dissertação foi o de reconstruir a ética de Schopenhauer articulando seus diversos pontos, da fundação empírica da moral até sua assim chamada “teoria da redenção” (*Erlösungslehre*). A dissertação recebeu o título *Tragédia e Redenção: Sobre o significado moral da existência na filosofia de Schopenhauer*.

Concluído o mestrado, parti então para uma nova etapa de pesquisa no doutorado. Elaborei um projeto de pesquisa sobre a crítica de Schopenhauer a Hegel. Foi uma oportunidade de dar sequência à minha pesquisa de mestrado e ao mesmo tempo me familiarizar com a tradição dialética hegeliana e marxista, a qual conhecia até então de maneira apenas superficial, mas pela qual sempre nutri um especial interesse. O projeto inicial de minha tese tinha como objetivo expor a crítica de Schopenhauer à filosofia de Hegel, para além das invectivas e juízos sumários. Embora não escreva um texto específico sobre esse tema, a posição crítica de Schopenhauer em relação a Hegel foi formulada em vários momentos de sua obra. Meu trabalho consistiu em um primeiro momento, em reconstruir a crítica de Schopenhauer, comparando-a com as posturas críticas de Schelling e Feuerbach. Tratava-se de expor e analisar os argumentos de Schopenhauer de modo a construir uma imagem crítica da filosofia de Hegel e, ao mesmo tempo, mostrar em que sentido essa mesma crítica pode ser relativizada do ponto de vista da filosofia hegeliana. Nesse sentido, a tese procurou refletir sobre a dificuldade implicada na tarefa de construir uma crítica da filosofia de Hegel, já que como mostrou Gérard Lebrun, Hegel oferece menos uma filosofia que um *discurso* que é mal compreendido sempre que tentamos julgá-lo a partir de nossos pressupostos discursivos. Num segundo momento, examinei os pontos comuns da abordagem especulativa presente em ambas as filosofias e investiguei temas tais como a questão da determinação das coisas finitas em relação à realidade substancial, a tarefa da filosofia e o problema da exposição da verdade filosófica. Num terceiro e conclusivo momento, procurei contrapor a filosofia da religião de ambos os autores, já que o tema da fronteira entre a filosofia e a religião é fundamental para estabelecer a *oposição* entre os autores sobre a questão central da *exposição* do absoluto e dos limites do conhecimento.

A posição crítica de Schopenhauer em relação a Hegel quase sempre foi vista como uma atitude meramente preconceituosa, ou motivada apenas por questões pessoais. Mas foi particularmente a metacrítica marxista de Lukács em *A Destruição da Razão*, o que me chamou a atenção para a questão política presente na crítica de Schopenhauer a Hegel. A crítica de Lukács consiste em apontar o parentesco entre o pessimismo da filosofia de Schopenhauer com uma certa “visão apologética do capitalismo”: ao separar a ética das preocupações políticas e sociais, o filósofo de Danzig teria construído uma moral capaz apenas de oferecer um sucedâneo para a individualidade burguesa abatida pelo atraso do sistema capitalista na Alemanha em meados do século XIX. Nessa mesma direção, Karl Löwith afirmou que a acolhida da obra de Schopenhauer só foi possível a partir da

apatia em que se encontrava a *intelligentsia* alemã depois da derrota da Revolução de 1848. Contudo, autores como Horkheimer, assinalaram o inconformismo de Schopenhauer diante da sociedade opressora. Minha intenção foi justamente a de enfatizar o aspecto negativo – e por isso sempre crítico – da ética de Schopenhauer e, seguindo os passos de Horkheimer, sublinhar a insistência de Schopenhauer em recusar tirar do bolso do colete um sentido para a falta de sentido e em não oferecer nenhum substitutivo da Filosofia da História por meio de uma historicização em que as vítimas não apareçam e os verdugos se escondam. Contudo, não deixei de sublinhar os diversos equívocos da leitura de Schopenhauer, uma vez que ele desconsiderou a crítica de Hegel a Kant e não reconheceu os méritos do pensamento dialético. Por ficar preso a uma leitura, nem sempre sem equívocos, de Kant, Schopenhauer desconheceu o valor do conhecimento histórico, um equívoco que os principais leitores de sua obra, como Nietzsche e Horkheimer, não deixaram de notar. Por isso, anexeí à tese dois textos complementares que procuraram tematizar a recepção da filosofia de Schopenhauer por autores que se preocuparam em pensar as consequências políticas e sociais de seu pensamento. No primeiro deles, intitulado “Religião e Filosofia em Horkheimer e Schopenhauer”, discuti a leitura que Horkheimer fez da obra de Schopenhauer ao longo de seu próprio desenvolvimento intelectual, e em especial na fase tardia do seu pensamento que procurou conciliar o pessimismo metafísico de Schopenhauer e a questão sempre presente da emancipação que agora se preocupa em “fundar uma solidariedade que, de maneira não dogmática, contém em si momentos teológicos” (HORKHEIMER, 1985, p. 232)<sup>3</sup>.

Desde que concluí a tese de doutoramento em novembro de 2008 (há 10 anos, portanto) procurei desenvolver pesquisas pós-doutorais em torno da questão ética e política do pessimismo filosófico da escola schopenhaueriana. Em 2009 conheci o professor Domenico Fazio e o *Centro interdepartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola* da Universidade de Salento (Lecce/Itália), o que foi uma ótima ocasião para desenvolver as pesquisas para as quais a tese de doutorado já havia me conduzido. Meu ponto de partida foi a *Filosofia da Redenção* de P. Mainländer e sua inusitada proposta de síntese entre Ferdinand Lassalle e Siddhārtha Gautama Śākyamunis, ou seja, movimento operário social-democrata e ética compassiva budista!

Se este é o projeto político de Mainländer se pode ver o quanto ele se afasta de seu mestre Schopenhauer. Se o primeiro já transformava os conceitos desse último tanto na metafísica quanto na ética, será na teoria política que Mainländer verá sua grande fraqueza. O primeiro volume de sua *Filosofia da Redenção* se encerra com uma “Crítica das doutrinas de Kant e Schopenhauer” e o capítulo final dessa parte, intitulado “Política” traz o seguinte comentário: “A miséria do povo é descrita [por Schopenhauer] de maneira excelente, mas isso apenas para dar relevo ao pessimismo. Ademais, Schopenhauer só ofereceu palavras de ódio e desprezo para o povo e seu esforço, e devemos nos afastar horrorizados dessa perversidade de disposição (*Gesinnung*) do grande homem” (MAINLÄNDER, vol 1, p 585). Nesse sentido, o filósofo irá elogiar Kant e os idealistas Fichte, Schelling e Hegel (o que certamente decepcionaria Schopenhauer) por terem concebido a história como o

3 Esse texto foi reformulado e publicado por mim como apresentação a uma tradução que fiz do texto de Horkheimer *O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião* de 1971, publicada no número 12 dos *Cadernos de Filosofia Alemã* (2008). O segundo apêndice recebeu o título “Pessimismo e Política” e nele procurei complementar a crítica de G. Lukács da filosofia de Schopenhauer com a crítica que já no século XIX Philipp Mainländer ofereceu das ideias políticas e sociais do filósofo. Uma outra versão desse texto foi publicada no número 10 dos *Cadernos de Filosofia Alemã*, sob o título “O Pessimismo e a questão social em Phillip Mainländer”, In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 10, p. 30-49, 2007.

movimento da humanidade rumo ao estado ideal (Cf. *Idem*, p. 587). Esse “estado ideal” é concebido por Mainländer de modo prático como um “princípio regulativo do socialismo”,<sup>4</sup> algo sobre o qual o movimento operário deve ter consciência para lutar por sua realização, mas que segundo sua metafísica, será apenas um momento intermediário para a redenção completa.

É no interior desse projeto filosófico que Mainländer procurará oferecer uma crítica da filosofia *política* de Schopenhauer. Como epígrafe ao capítulo supracitado o filósofo coloca ironicamente uma frase do próprio Schopenhauer: “Qualquer um, também o grande gênio, é em alguma esfera do conhecimento decididamente limitado” (*Idem*, p. 583)<sup>5</sup>. Segundo Mainländer, o “bem situado burguês Schopenhauer”, deixou de ver que somente a vida num estado bem constituído e *justo* no que concerne à distribuição das riquezas poderia oferecer as condições necessárias para a redenção, não num estado de penúria e necessidade em que as preocupações vitais impediriam o livre curso do conhecimento – que é o que possibilita uma visão correta sobre a existência como um todo

A questão política em Schopenhauer aparece de maneira apenas complementar e nunca recebeu da parte do filósofo um tratamento muito detalhado. Sistemáticamente, ela surge no interior de uma *metafísica da ética* que culmina numa “teoria da negação da vontade de viver”, mas não apresenta absolutamente nenhuma ligação com essa última. Tem-se até a impressão que a questão política aí é tratada apenas por constituir um tema clássico da ética, e não porque o filósofo tenha alguma concepção original sobre ela. Essa impressão pode ter ao menos duas explicações: por um lado, o fato de que a ética, tal como Schopenhauer a concebe, esvazia de sentido qualquer ação *transformadora* no mundo, e por outro, a pobreza das reflexões do filósofo nesse campo, seja por razões de ordem pessoal – suas veleidades e preconceitos, seja pela situação histórica da classe da qual ele fazia parte. Mainländer cita o seguinte texto de *Sobre o Fundamento da Moral* para justificar esse juízo:

A instituição coatora é aqui o *Estado*, cujo único fim é proteger o indivíduo do outro e o todo de inimigos externos. Alguns filosofastros alemães desta época venal quiseram torcê-lo numa instituição de moralidade, educação e edificação, no pano de fundo da qual espreita o alvo jesuítico de suprimir a liberdade pessoal e o desenvolvimento individual do singular para fazer dele uma mera engrenagem de um estado chinês e de uma máquina religiosa (Schopenhauer, 1972, vol. 4, p. 217, 1995, p. 140-1).

Se abstrairmos deste texto a crítica de resto justificável da entronização do Estado em Hegel como culminação do edifício social, dificilmente conseguiremos obter uma visão política que vai além de um liberalismo conservador. É o que vemos, por exemplo, no parágrafo 62 de *O Mundo com Vontade e Representação*, no qual Schopenhauer expõe sua doutrina do direito, baseando-se numa teoria contratualista do Estado que tem como finalidade principal a *proteção* da propriedade privada e deixa intocada a questão da divisão social do trabalho. O ponto mais importante, entretanto, talvez esteja numa dificuldade

4 Antes de se suicidar, Mainländer escreveu um segundo volume da “Filosofia da Redenção”, que foi publicado em 1886 por sua irmã Minna Batz. Nele se encontra um texto intitulado *Três discursos aos trabalhadores alemães*, que também foi entregue ao movimento operário social democrata em forma de panfleto. Cf. Mainländer, Philipp: *Die Philosophie der Erlösung. Zweiter Band. Zwölf philosophische Essays*. In: *Schriften*. (editado por Winfried H. Müller-Seyfarth). Hildesheim/ Zürich/ New York: Olms. 1996, vol. II, pp. 339 e seguintes.

5 A passagem de Schopenhauer encontra-se em PP II, § 114, (SCHOPENHAUER, 1988, vol. 2, p. 50).

inerente à tentativa de unir preocupações políticas com convicções filosóficas *pessimistas*.<sup>6</sup> A recepção crítica da filosofia política de Schopenhauer por Mainländer procura lidar com essa dificuldade.

A partir de um livro publicado em 1980, Ludger Lütkehaus procurou desenvolver o conceito de uma esquerda schopenhaueriana, que a partir da recepção de autores como Mainländer e Horkheimer possibilitariam esboçar uma “filosofia crítica da miséria”, como um contraponto à “miséria da filosofia” de Marx. A proposta é tentadora e tem rendido bons frutos, inclusive entre nós, mas caberia não deixar de notar que se é possível uma interpretação, digamos, progressista, de Schopenhauer, é também plausível uma interpretação conservadora e seria possível mesmo pensar o vínculo entre o pessimismo e o pensamento conservador. Roger Scruton<sup>7</sup> é o maior representante dessa vertente, que remete a autores diversos como Joseph de Maistre e Chateaubriand, entre outros nomes menos conhecidos, o que remete a uma tradição mais extensa de ideias antimodernas, contrarrevolucionárias e anti-iluministas<sup>8</sup>. Schopenhauer é uma referência para essa tradição que remonta a Burke e um estudo sobre o pensamento conservador e francamente reacionário seria tudo menos irrelevante para os dias que seguem.

Concluindo essas reflexões rememorativas e programáticas, percebo o quanto foi importante para minha formação o estudo da filosofia de Schopenhauer, cuja riqueza me levou a buscar outras sendas de pensamento. O confronto com a filosofia de Hegel e com a dialética marxista me fez ver, por outro lado, os limites de sua filosofia. Mas isso não foi o bastante para me afastar da convicção fundamentalmente pessimista que me vinculava a Schopenhauer. Desse confronto surgiu a convicção de um *pessimismo materialista*, que consiste em conceber que apesar de todo otimismo que possa ter o materialismo com relação à possibilidade de mudança das condições concretas, “apesar de toda a valorização da felicidade que brota do esforço por mudança e da solidariedade, ele carrega consigo um traço pessimista. A injustiça passada é irremediável. Os sofrimentos das gerações passadas não encontram nenhuma compensação” (HORKHEIMER, 2006, p. 43). A crítica à concepção hegeliana da história, ainda que problemática de um ponto de vista teórico, guarda sua relevância uma vez que a própria tradição dialética procurou construir um conceito de história que se afasta da glorificação hegeliana do acontecido. Apesar das frequentes atualizações da filosofia hegeliana que procuram depurar seu sistema do misticismo lógico já denunciado por Marx, e antes dele, por Schopenhauer, não me parece possível encontrar em seu sistema um conceito de história que esteja a altura do tempo

6 É o que notou Horkheimer, que no texto *Schopenhauer und die Gesellschaft* observa como a visão então progressista de Hobbes no século XVI adquire teor ideológico ao ser assumida por Schopenhauer no século XIX. A dificuldade de unir pessimismo e política é tematizada por G. Lukács no capítulo de *Die Zerstörung der Vernunft* dedicado a Schopenhauer. Para ele, o pessimismo metafísico significa a falta de sentido de toda ação política. Ao esvaziar de sentido toda ação política, o pessimismo de Schopenhauer acabaria funcionando, intencionalmente ou não, como uma *apologia indireta* do capitalismo. Daí a célebre imagem: “O sistema de Schopenhauer – sistema engenhoso e harmoniosamente construído do ponto de vista da arquitetônica formal – ergue-se como um belo hotel moderno, dotado de todo conforto, à beira do abismo, do nada, da carência de todo sentido [*ein schönes, mit allem Komfort ausgestattetes modernes Hotel am Rande des Abgrundes, des Nichts, der Sinnlosigkeit*]. E a diária contemplação do abismo, entre refeições esplêndidas, prazerosamente degustadas, ou entre obras de arte preciosas, só pode realçar ainda mais o gozo desse conforto refinado” (LUKÁCS, 1976, p. 201).

7 Em seu livro intitulado *Os usos do pessimismo (The uses of pessimism)* traduzido no Brasil como *As vantagens do pessimismo* o autor apresenta, logo na primeira frase, a relação de proximidade e afastamento com Schopenhauer: “Neste livro examino o otimismo naquilo que Schopenhauer chamava de sua forma ‘perversa’ ou ‘inescrupulosa’ (*bedenkenlos*) e mostro o lugar do pessimismo na restauração do equilíbrio e da sabedoria na condução das questões humanas. Não acompanho Schopenhauer em sua melancolia abrangente ou na filosofia da renúncia que dela derivou” (SCRUTON, 2015, p. 7).

8 Cf. A. Compagnon. *Os antimodernos. De Joseph de Maistre a Roland Barthes*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2011.

presente. O aviso de incêndio proferido por Walter Benjamin nos anos 40 do século passado permanece válido:

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como uma norma histórica. O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no século XX [e I]”ainda” sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável (BENJAMIN, 1994, p. 226).

Essa tarefa manifesta pela célebre oitava tese *Sobre o conceito de história* de Walter Benjamin, cuja atualidade é nada menos que brutal, prova que o trabalho do pensamento deve persistir se queremos resistir ao fascismo.

**Referências bibliográficas:**

- BENJAMIN, W. “Sobre o conceito da História”. In \_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7ª. Edição, São Paulo: Brasiliense, 1994.
- COMPAGNON, A. *Os antimodernos: De Joseph de Maistre a Roland Barthes*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011.
- EBELING, H. e LÜTKHAUS, L. (orgs.), *Schopenhauer und Marx: Philosophie des Elends, Elend der Philosophie?* Königstein, Hain, 1980.
- HORKHEIMER, Max. “Schopenhauer und die Gesellschaft”, In: *Schopenhauer Jahrbuch* n° 36, Frankfurt am Main, pp. 49-57, 1955.
- \_\_\_\_\_. “Die Aktualität Schopenhauers”, In: *Schopenhauer Jahrbuch*, n° 42, Frankfurt am Main, pp. 12-25, 1961.
- \_\_\_\_\_. *Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*. In: SCMIDT, A. (org) *Gesammelte Schriften*. Vol. 7. Org. A. Schmidt. Frankfurt. Fischer Taschenbuch Verlag, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Teoria Crítica I*, Trad. de Hilde Cohn, São Paulo: Perspectiva, 2006.
- LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard*. **São Paulo: Unesp, 2014**.
- LUKÁCS, G. *Schopenhauer*. In: EBELING, H.; LÜTKHAUS, L. (orgs.) *Schopenhauer und Marx: Philosophie des Elends, Elend der Philosophie?* Königstein: Hain, 1980.
- \_\_\_\_\_. *El Asalto a la Razón*. Trad. de Wenceslao Roces. Barcelona, Grijalbo, 1976.
- LÜTKHAUS, L. „Esiste una sinistra schopenhaueriana? Ovvero: il pessimismo è un quietismo?” In: FAZIO, D.; KOßLER, M.; LÜTKHAUS, L. (Orgs.). *Arthur Schopenhauer e la sua scuola*: Lecce: Pensa Multimedia, 2007.
- MAINLÄNDER, Phillip. *Philosophie der Erlösung*. In: \_\_\_\_\_. *Schriften*, 4 vols. Organizados por Winfried Müller-Seyfarth, Hildesheim, Zürich, New York, Olms Verlag, 1996.
- MÜNKLER, H. (1987). “Ein janusköpfiger Konservatismus: Arthur Schopenhauers politische Ideen”. In: Spierling, V. (org). *Schopenhauer im Denken der Gegenwart*. Munique: Piper, pp. 217-237.
- POST, W. *Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus. Zum Spätwerk Max Horkheimers*. München: Kösel Verlag, 1971.
- RAMOS, F. C. “O Pessimismo e a questão social em Phillip Mainländer”, In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 10, p. 30-49, 2007.
- \_\_\_\_\_. *A Miragem do Absoluto: Crítica e Especulação em Hegel e Schopenhauer*. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo, 2008.
- \_\_\_\_\_. “Horkheimer leitor de Schopenhauer”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 12, p. 99-113, 2008.
- SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke*. Editadas e comentadas criticamente por Arthur Hübscher, 7 vols. Wiesbaden: F. A. Brockhaus, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Parerga und Paralipomena*. 2 vols, Zurique: Haffmans, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Sobre o Fundamento da Moral*. São Paulo, Martins Fontes, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a ética*. (Capítulos 8 – 15 de *Parerga e Paralipomena* de Arthur Schopenhauer). São Paulo: Hedra, 2012.
- SCRUTON, Roger. *As vantagens do pessimismo e o perigo da falsa esperança*. São Paulo: É realizações, 2015.

## A problemática do autoconhecimento da vontade

Jéssica Barros Silva<sup>1</sup>

Nosso objetivo neste texto é pensar a questão do autoconhecimento à luz da filosofia de Arthur Schopenhauer. Para Schopenhauer, o autoconhecimento diz respeito essencialmente à vontade do ser humano e não ao seu intelecto, de modo que começaremos nosso texto defendendo o porquê de nos voltarmos para a vontade a fim de tratar de autoconhecimento. Feito isso, partiremos para a consideração de dois pontos de vista do multifacetado conceito de *vontade* presentes no pensamento do filósofo. O primeiro se restringe ao âmbito regido pelo Princípio de Individuação e se refere ao caráter de cada ser humano, enquanto que o segundo transcende os limites do conhecimento sujeito ao referido princípio e será abordado aqui a partir da noção de em si indestrutível. A articulação destes dois pontos de vista sobre a essência do ser humano, que parecem ser de difícil conciliação, bem como das implicações de conhecer a si mesmo de acordo com as determinações do Princípio de Individuação e para além destas – a partir de uma perspectiva de superação da individualidade – constituirá o cerne de nossa explanação acerca da problemática do autoconhecimento da vontade.

Concordamos com Pilar Lopez de Santa Maria (2009, p.9.) quando esta defende não ser exagerado dizer que Schopenhauer protagoniza sua própria revolução na filosofia ao romper com a tradição filosófica anterior na qual uma inteligência figurava como a realidade primal do mundo e defender o caráter originário da vontade relegando a inteligência à condição de instrumento desta. Ao tratar do ser humano ao longo de sua obra, Schopenhauer defende a primazia da vontade sobre o intelecto e identifica nesta primazia o “dogma principal” e o “núcleo fundante de todo o seu sistema”, como nos aponta Debona (2016, p.113). É no capítulo 19 do Tomo II do MVR, intitulado: “Do primado da vontade na consciência de si” que Schopenhauer se dedica a defender sistematicamente, a partir da análise de “fatos pertencentes à vida interior do ser humano” (SCHOPENHAUER, 2015, p.244) sua tese de que no homem, bem como nos demais animais, “a VONTADE é o primário e o substancial, o INTELECTO, ao contrário, é o secundário, acrescido, sim, um mero instrumento para o serviço da primeira que, conforme as exigências desse serviço, apresenta mais ou menos completude e complexidade” (SCHOPENHAUER, 2015, p.248). Ou seja, o intelecto é um instrumento de informação cuja função é colaborar para a satisfação das necessidades do animal e é tão mais sofisticado quanto mais complexas forem essas necessidades.

Schopenhauer compara o intelecto a uma sentinela posta pela vontade em uma torre de observação para identificar através das janelas abertas pelos sentidos os perigos e

---

1 Centro de Ciências Humanas Letras e Artes / CCHLA. Campus Universitário da UFRN

oportunidades favoráveis à consecução de seus fins que se encontram no mundo exterior. Com base no que o intelecto lhe mostra do mundo – motivos –, a vontade toma suas decisões acerca do que está em conformidade com ela e merece ser buscado a fim a de se gozar de bem-estar ou prazer, e do que lhe é contrário ou adverso, e portanto, deve ser evitado pois tudo o que é contrário ao querer é vivenciado como desconforto ou sofrimento pelo sujeito. É importante destacarmos que para Schopenhauer o ponto crucial é o de que a vontade, ou o querer, já está formado, completo e em pleno vigor antes de que o conhecimento entre em cena, e não o contrário, o que significa dizer que o querer não advém do conhecimento, como defenderam outros filósofos, mas sim, o conhecer é uma função completamente subordinada à vontade.

Todo ser humano já nasce com sua vontade manifestando-se plenamente, embora ele ainda não saiba o que quer devido a falta de maturação de seu intelecto cuja capacidade de conhecer ainda é muito rudimentar. A primazia da vontade na consciência também está refletida no fato de que a atuação do intelecto não é espontânea, mas precisa ser despertada pelo interesse da vontade e não se dá sem esforço por parte do indivíduo. A vontade, por outro lado, manifesta-se de modo espontâneo, ninguém precisa se esforçar para querer ou não querer algo, pois isto ocorre com toda a naturalidade e espontaneidade. Aprendizado e esforço são capazes de modificar grandemente o modo como o intelecto atua, mas eles deixam a vontade intocada, pois tais processos afetam apenas os seus fenômenos físicos, mas não ela mesma, por ser metafísica.

Ainda no referido capítulo “Do primado da vontade na consciência de si”, Schopenhauer aborda diretamente a questão da identidade do ser humano. Em que esta se baseia? Não pode ser na matéria nem na forma do corpo da pessoa, pois estes estão sempre mudando ao longo da vida – exceto a expressão dos olhos, que Schopenhauer considera como um espelho fiel da essência do sujeito e é o que nos permite reconhecer uma pessoa mesmo depois de muitos anos sem a termos visto. Acerca da crença de que a identidade possa estar ligada ao intelecto, ou à consciência, diz o autor:

Acredita-se que a identidade da pessoa baseia-se na consciência. Se, entretanto, entende-se por esta meramente a recordação coerente do decurso de vida; então não basta. Em todo caso, sabemos algo mais do nosso decurso de vida do que de um romance outrora lido; no entanto, esse algo mais é bem pouca coisa. Os principais eventos, as cenas interessantes ficaram marcados: porém, para uma única ocorrência que foi conservada milhares de outras foram esquecidas. Quanto mais avançamos na idade tanto mais as coisas escapam-nos sem deixar vestígios. Envelhecimento, doença, lesão cerebral, loucura podem roubar completamente a memória. Mas a identidade da pessoa não se perdeu com isso. Esta baseia-se na VONTADE idêntica e no seu caráter imutável (SCHOPENHAUER, 2015, p.289).

Schopenhauer oferece ainda muitos outros argumentos para sustentar o dogma fundamental de sua filosofia da primazia da vontade sob o intelecto, mas pensamos ter justificado de modo suficiente com o aqui exposto o porquê de nos voltarmos para a vontade para pensar o autoconhecimento no contexto de sua filosofia.

*Caráter* é um termo usado por Schopenhauer como sinônimo de vontade para designar o núcleo metafísico do homem, sua essência. Há três modos de consideração do caráter dentro da filosofia schopenhaueriana que dizem respeito ao caráter inteligível, ao

empírico e ao adquirido. O caráter inteligível é a essência metafísica indestrutível de cada ser humano. Trata-se da vontade considerada independente das circunstâncias particulares. Em si mesmo, o caráter inteligível é incognoscível, ele se manifesta no mundo através do que Schopenhauer chama de caráter empírico. Este consiste na manifestação do caráter inteligível dentro do âmbito de determinação do *principium individuationis*, ou Princípio de Individuação, termo usado por Schopenhauer para designar a união das formas tempo e espaço que atuam *a priori* em nosso modo de conhecer fazendo com que os fenômenos particulares sejam sempre apreendidos ocupando uma posição determinada no espaço e no tempo. Segundo Roger (2013, p.60), o Princípio de Individuação é usado por Schopenhauer a fim de explicar a diversidade do mundo fenomênico, no qual cada ser é percebido separadamente dos demais e dotado de particularidades únicas. Assim, o caráter ou vontade individual é único e singular segundo o modo de conhecimento determinado pelo Princípio de Individuação.

É a partir da reflexão acerca de seu caráter empírico que o homem chega ao conhecimento *a posteriori* da sua vontade individual. O autoconhecimento conquistado ao longo dos anos pode vir a fazer com que o sujeito adquira um “caráter”, segundo a acepção popular do termo. Ao falar de aquisição de caráter, Schopenhauer se refere ao desenvolvimento de um modo de agir consistente com o querer imutável com o qual já se está bem familiarizado. Vejamos a explicação de Schopenhauer (2005, p. 393-394) neste trecho do notório §55 do MVR:

Temos primeiro de aprender pela experiência o que queremos e o que podemos fazer: pois até então somos sem caráter, e muitas vezes, por meio de duros golpes exteriores, temos de retroceder em nosso caminho. – Mas, se finalmente aprendemos, então alcançamos o que no mundo se chama caráter, o CARÁTER ADQUIRIDO. Este nada mais é senão o conhecimento mais acabado possível da própria individualidade.

Agir de acordo com a própria individualidade, ou alcançar um caráter adquirido, diz respeito à afirmação da própria vontade. Todo o conhecimento ligado ao Princípio de Individuação converge sempre para os fins da afirmação do querer. A sabedoria é uma possível consequência deste tipo de autoconhecimento circunscrito dentro do âmbito das aparências que se constrói a partir da experiência e conduz a pessoa a evitar o que lhe traz sofrimento e buscar o que converge para seu prazer e bem-estar. No entanto, o conhecimento segundo o Princípio de Individuação não é único ao qual o homem pode ter acesso. Schopenhauer fala de um autoconhecimento de tipo superior que só pode entrar em cena no contexto da negação da vontade e superação da individualidade. Sobre a individualidade e sua relação com a afirmação e a negação da vontade Schopenhauer (2015, p.727) escreve:

A individualidade é inerente antes de tudo ao intelecto, que, espelhando a aparência, pertence ele também à aparência, a qual tem por forma o *principium individuationis*. Contudo, a individualidade também é inerente à vontade, na medida em que o caráter é individual: este, no entanto é ele mesmo suprimido na negação da vontade. A individualidade, portanto, é inerente à vontade apenas na afirmação desta, não na sua negação.

A negação da vontade, ou a superação do caráter provém de uma forma de autoconhecimento para além do Princípio de Individuação, no qual o homem reconhece

a sua essência como idêntica à de todos os demais fenômenos da vontade e não mais enxerga a si mesmo como um indivíduo separado do todo e nisto consiste sua salvação, ou libertação do jugo da vontade. O modo de conhecer do sujeito dá um salto do conhecimento ordinário, pautado no *principium individuationis*, para um modo de conhecimento superior, metafísico. Este é sem dúvida um dos pontos mais obscuros da filosofia de Schopenhauer, pois ele não chega a explicar o porquê e o como desta passagem de um modo de conhecimento para o outro, ainda assim tal passagem é crucial para seu sistema, pois dela depende a superação de si mesmo, ou a negação da vontade. Acerca disso escreve Schopenhauer: “aquela negação do querer, aquela imersão na liberdade não é obtida por resolução mas procede da relação mais íntima entre o conhecimento e o querer no homem; chega em consequência, subitamente e como de fora voando” (SCHOPENHAUER, 2005, p.511).

No capítulo *Sobre a morte e sua relação com a indestrutibilidade de nosso ser em si* do MVR II, a questão da superação da individualidade ou, da negação da vontade, é trabalhada desde uma perspectiva diferente por Schopenhauer na qual o autoconhecimento também figura como crucial. Em suma, no referido capítulo o filósofo defende que nosso ser em si – vontade – não é destruído pela morte, mas que por ocasião da mesma, reaparece no mundo ligado a um novo corpo, cujo intelecto distinto lhe possibilitará uma nova oportunidade de conhecer a si mesmo e quem sabe vir a superar-se, e desta forma, Schopenhauer chega novamente à negação da vontade por uma via explicativa diferente que tentaremos compreender agora.

Para Schopenhauer é absurdo supor que nosso ser era inexistente antes de nascermos e que ele volta à inexistência mediante a morte. Nascer e morrer são eventos que dizem respeito apenas ao fenômeno, o indivíduo, e não ao nosso verdadeiro ser metafísico. Como vimos, a individualidade está ligada ao intelecto, portanto, ao corpo, uma vez que o intelecto, para Schopenhauer, não passa de uma função cerebral. Com a morte do corpo físico, extingue-se também a individualidade, mas a vontade como em-si metafísico, permanece intocada por este evento fenomênico. Nos *Parerga e Paralipomena* lemos: “o estado a que retornamos com a morte é nosso estado primordial, quer dizer, próprio do ser cuja força originária se apresenta na criação e sustentação da vida que agora se encerra. É, a saber, o estado da coisa-em-si em oposição ao fenômeno” (SCHOPENHAUER, 2016, p.37).

Schopenhauer defende que quanto mais clara for a consciência de alguém acerca da nulidade e da natureza onírica de sua própria vida fugaz e de todas as outras coisas do mundo, mais forte também será a sua consciência da indestrutibilidade de sua essência, pois a natureza ilusória das coisas só se conhece por oposição a sua natureza mais profunda e eterna. O filósofo identifica nas doutrinas religiosas que defendem a imortalidade da alma um modo alegórico de expressar a verdade metafísica de que nosso verdadeiro ser é indestrutível. É importante salientar que Schopenhauer diferencia sua doutrina da metempsicose defendida por Platão, identificando-a com a palingenesia:

Poder-se-ia distinguir muito bem a *metempsicose* como trânsito da chamada ‘alma’ a outro corpo, e a *palingenesia*, como desintegração e reconstituição do indivíduo, enquanto permanece unicamente sua vontade, que, ao tomar a forma de um novo ser, recebe um novo intelecto (SCHOPENHAUER, 2016, p.41).

A metafísica da morte está intimamente relacionada com a metafísica do amor sexual, pois, morte e procriação são os fenômenos pelos quais a vontade renova sua aparência no mundo. Após a morte do corpo no qual ela se objetivara, a vontade “renasce”, isto é, objetiva-se novamente no mundo como um outro indivíduo através da procriação, tornando-se assim cognoscível através da ótica de um novo intelecto.

Segundo a metafísica schopenhaueriana do amor sexual<sup>2</sup>, a procriação é o meio pelo o qual a Vontade de vida busca realizar no mundo uma Ideia de um indivíduo através da união de um homem e de uma mulher cujas características complementares farão nascer uma criança dotada de um maior grau de perfeição. Schopenhauer defende que o filho herda a vontade do pai e o intelecto da mãe e é assim que a cada nascimento a vontade tem a chance de adquirir uma mais perfeita capacidade de conhecimento. Vejamos o que diz o autor:

Desse modo, esse arranjo natural derivado da combinação necessária de ambos os sexos na procriação, arranjo que associa numa mudança constante, a conexão de uma vontade com um intelecto, torna-se a base de uma ordem de salvação. Pois devido a esse arranjo, a vida não cessa de apresentar novos aspectos para a vontade (da qual a vida é imagem e espelho), dando voltas, por assim dizer, sem cessar diante dos seus olhos, o que sempre lhe permite ensaiar diferentes modos de intuição, de tal forma que a partir de cada um destes a vontade possa decidir pela afirmação ou pela negação, ambas as quais estão constantemente abertas a ela; [...] é essa renovação incessante, e essa completa mudança do intelecto, proporcionando uma nova visão de mundo à mesma vontade, o que mantém aberto o caminho da salvação (SCHOPENHAUER, 2015, p. 631).

O caminho da salvação, isto é, o caminho da negação da vontade, é um caminho de autoconhecimento da vontade que vai da perspectiva da pluralidade fenomênica, determinada pelo Princípio de Individuação, no qual a vontade se identifica com sua mera aparência, isto é, com o indivíduo e suas idiossincrasias, para a perspectiva da unicidade metafísica, na qual a vontade liberta de individualidade se reconhece enquanto o em-si indestrutível comum a todos os fenômenos.

Ao tratar a morte como o fim do indivíduo mas não de seu ser em-si, Schopenhauer nos convida a pensar a questão do autoconhecimento para além da individualidade. Pensamos escutar esse mesmo convite quando o filósofo trata da negação da vontade como a libertação do indivíduo que superou seu caráter individual e sabe que seu ser coincide com o ser em si de toda a natureza e é indestrutível, e justamente por isso, a morte de seu corpo lhe é indiferente, pois ele não se identifica mais com seu corpo, sabe que este é uma mera aparência.

O que nos fez considerar a questão do autoconhecimento da vontade enquanto uma problemática desafiadora foram os diferentes modos de consideração da vontade existentes na filosofia schopenhaueriana que nos pareciam de difícil conciliação, a saber, considerar a vontade enquanto um caráter individual e considerá-la como um em-si indestrutível destituído de qualquer individualidade. Depois das considerações aqui presentes, concluímos que esta problemática encontra sua elucidação no reconhecimento de que Schopenhauer considera o homem sob dos pontos de vistas contrapostos: um deles

2 Cf.: SCHOPENHAUER, 2015, § 44.

compreende o indivíduo que começa e termina no tempo, cuja vida não passa de um sonho. Toda a sua individualidade é uma ilusão forjada pelo intelecto. Sob o outro ponto de vista, cada homem “é o indestrutível ser originário que se objetiva em todo o existente” (SCHOPENHAUER, 2016, p.43), isto, é, o homem é a coisa em si e, enquanto tal, se reconhece em tudo o que existe. Este reconhecimento da unidade essencial de todas as aparências está expresso, segundo Schopenhauer, na fórmula védica *Tat twan asi* – tu és isso. O *isso* diz respeito ao Todo. As aparências criadas pelo Princípio de Individuação com as quais o sujeito se depara não mais lhe enganam, ele conhece a si mesmo desde sua essência e sabe que esta coincide com a essência do mundo.

**Referências bibliográficas:**

DEBONA, Vilmar. A presença da literatura nos “argumentos” de Schopenhauer a favor da primazia da vontade sobre o intelecto. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, vol. 7, n. 2, p. 111-123, jul./dez. 2016.

ROGER, A. *Vocabulário de Schopenhauer*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. 1º Tomo. Trad., Apre., e Not. Jair Barbosa. São Paulo: Unesp, 2005.

\_\_\_\_\_. *Parerga y Paralipomena I*. 2ª Ed. Trad. Pilar López de Santa Maria. Madrid: Trotta, 2006.

\_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação*. 2º Tomo. Trad., Apre., e Not. Jair Barbosa. São Paulo: Unesp, 2015.

\_\_\_\_\_. *Seis ensaios de Parerga e Paralipomena, pequenos escritos filosóficos*. Trad., Apre., e Not. Rosana Jardim Candeloro. Porto Alegre: Zouk, 2016.

## As mediações da Enciclopédia

João Alberto Wohlfart<sup>1</sup>

### Introdução

No texto que segue abordamos, dentro dos limites de um artigo, o sistema de mediações através dos quais é estruturada a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, de Hegel. A temática é ainda alusiva à comemoração dos 200 anos de publicação da obra, ocorrida em 1817, procurando evidenciar a sua atualidade para os nossos tempos. A abordagem é, por um lado, extremamente simples e superficial, e, por outro, complexa e profunda. O viés de abordagem do texto parte do adendo ao parágrafo 187 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* no qual Hegel esboça as diferentes estruturas de mediação da obra. Num adendo muito conciso e sintético, mas com vasta e densa significação sistemática, evidencia o movimento imanente da obra que estabelece as mais variadas formas de mediação.

O objeto do texto é evidenciar as formas fundamentais de leitura da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, dentro da perspectiva dos silogismos que Hegel formula em vários lugares de sua obra. Desta forma, há textos expostos em forma de silogismo na *Ciência da Lógica*, na *Filosofia da Natureza* e na *Filosofia do Espírito*. Na leitura hegeliana da racionalidade, da realidade e do mundo, tudo é silogismo e o silogismo é tudo, num sistema de mediações resultante num sistema relacional absoluto e universal. O intento da abordagem que segue consiste em fazer uma leitura da macrossistemática dinâmica do sistema filosófico hegeliano no sentido de evidenciar a sua estruturação e significação multifacetária.

O texto que segue pretende analisar as três formas básicas de silogismo indicadas por Hegel e que proporcionam para a totalidade do sistema filosófico múltiplas significações. O texto estará estruturado em três momentos fundamentais, segundo a estrutura de cada mediação silogística. O primeiro silogismo é denominado de mediação objetiva, na significação geral da estrutura a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e que tem a *Filosofia da Natureza* por sua mediação. A segunda forma de mediação é a subjetiva, pois a subjetividade do filósofo mediatiza a *Ciência da Lógica* e a *Filosofia da Natureza*, ao identificar na Natureza formas e movimentos lógicos. A terceira forma de mediação tem como termo médio a *Ciência da Lógica*, razão pela qual é denominada de mediação sistemática. Portanto, o trabalho tem como referência básica a análise e aprofundamento do texto que segue:

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela PUCRS e pós-doutorando pela mesma instituição joao@ifibe.edu.br

O sentido objetivo das figuras do silogismo é, em geral, que todo o racional se mostra como um tríplice silogismo; e isso de tal modo que cada um de seus termos tanto ocupa a posição de um extremo como também a do meio-termo mediatizante. E, em especial, o caso com os três termos da ciência filosófica, isto é, a ideia lógica, a natureza e o espírito. Aqui é primeiro a natureza o termo mediador, que conclui juntamente (os outros). A natureza, essa totalidade imediata, se desdobra nos dois extremos da ideia lógica e do espírito. Mas o espírito só é espírito ao ser mediatizado pela natureza. Em segundo lugar, é igualmente o espírito que nós conhecemos como o individual, o ativo, [que é] o meio-termo; e a natureza e a ideia lógica são os extremos. E o espírito que na natureza conhece a ideia lógica, e assim a eleva à sua essência. Igualmente, em terceiro lugar, a própria ideia lógica é o meio-termo; é ela a substância absoluta do espírito, como da natureza: o universal que-tudo-penetra. São esses os termos do silogismo absoluto (HEGEL, 1995, § 187, *Zusatz*).

### Mediação objetiva

Hegel elabora a ciência filosófica, a Ideia filosófica constituída pela *Ciência da Lógica*, pela *Filosofia da Natureza* e pela *Filosofia do Espírito*. A proposta hegeliana de ciência filosófica tem a ver com a síntese final do Idealismo alemão, polarizada entre a estrutura dualista kantiana entre razão teórica e razão prática, entre númeno e fenômeno, e a postura monista schellinguiana que identifica Natureza e Espírito, subjetividade e objetividade como um único círculo racional. Hegel, para superar e integrar os modelos opostos de Espinosa e Schelling e Kant e Fichte, propõe um sistema sintético entre a unidade da razão e a diversidade de partes, entre Natureza e Espírito, entre método e sistema filosófico. Por este viés, o monismo de Espinosa e Schelling é suprassumido por Hegel na razão absolutamente universal que tudo integra e unifica, enquanto o dualismo kantiano é suprassumido na complexidade do sistema e na relacionalidade macrossistemática entre as diferentes esferas que o compõem. Por outro lado, a noção de ciência filosófica proposta por Hegel tem como finalidade corrigir a concepção de ciência em vigor na sua época, na reintegração entre Natureza e Espírito e Lógica e Espírito. O viés do silogismo absoluto, nas suas variadas formas de mediação, tem como componente metodológico básico a sistematização do movimento dialético universal que tudo transforma em momento e em determinação da complexa estrutura dialética. Diante deste movimento, não há mais verdade filosófica absoluta, mas todas as concepções e modelos filosóficos se transformam permanentemente em momentos do movimento dialético universal.

A primeira estrutura de mediação indicada por Hegel no adendo segue a significação da ordem de redação da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, com a função principal da mediação da Natureza. Segundo Kroner, “A *Filosofia da Natureza* não é a Natureza mesma, ela é contraposta à Lógica, que é a Lógica mesma; a proposição contrária do pensamento é o pensado, o si mesmo e o objeto, que na Lógica é a contraposição do pensamento” (KRONER, 1968, p. 512). A estrutura desta mediação é muito conhecida, na estrutura de *Ciência da Lógica*, *Filosofia da Natureza* e *Filosofia do Espírito*, na qual a mediação da Natureza consta como a base de articulação e compreensão da sua exposição. Neste silogismo, a mediação da *Filosofia da Natureza* significa que ela aproxima e interliga as esferas da Lógica e do Espírito, pois ela representa a exterioridade imediata daquela e a pressuposição material desta. É pela *Filosofia da Natureza* que a *Ciência da Lógica* se determina em exterioridade e penetra na multidiversidade e multidimensionalidade

do real. Neste primeiro formato de mediação, a Natureza é o fundo temático no qual a *Ciência da Lógica* e a *Filosofia do Espírito* se constituem, razão pela qual mediatiza estas duas grandezas.

O texto hegeliano é claro ao afirmar que a exterioridade da Natureza se desdobra nos extremos da Ideia lógica e do Espírito, como uma espécie de fundamento de onde brotam estas duas esferas. Aqui pode ser realizada uma análise diferenciada das usualmente realizadas, que consideram unilateralmente a *Ciência da Lógica* como fundamento do sistema filosófico. Na proposição hegeliana em questão, a Natureza se desdobra na universalidade da *Ciência da Lógica* na qual aquela de determina racionalmente. Em conformidade com a posição hegeliana aqui em discussão, estruturas e movimentos intrínsecos à Natureza, dada a sua exterioridade imediata, são racionalmente captados e traduzidos na inteligibilidade e universalidade das categorias e estruturas da Lógica. Nesta análise hegeliana, o desdobramento e autodiferenciação da *Filosofia da Natureza* convergem na *Ciência da Lógica*, como uma espécie de autorreflexão daquela que produz a sua própria diferença. Nesta lógica, a estrutura da mecânica, da física e da física orgânica podem ser claramente significados nas partes da *Ciência da Lógica*, no ser, na essência e no conceito. De uma forma mais precisa, os componentes da natureza inorgânica, da natureza orgânica e do gênero são significados na Lógica do conceito, nas categorias de universalidade, particularidade e singularidade e variadas formas de organização silogística. Esta proposição hegeliana tem razão de ser porque, para o filósofo, a filosofia não é constituída de forma apriorística, mas ela parte da particularidade das ciências particulares e é universalizada no pensamento filosófico.

### Mediação subjetiva

O primeiro formato de silogismo evolui para o segundo, no formato *Filosofia da Natureza*, *Filosofia do Espírito* e *Ciência da Lógica*. Num leitura desta sistemática a partir da Lógica do Conceito, a estrutura lógica é particularidade, singularidade e universalidade. Nesta correspondência conceitual, a universalidade corresponde com a *Ciência da Lógica* em razão da fundamentação racional e da estrutura intrínseca do pensamento; a particularidade corresponde com a *Filosofia da Natureza* pela base material implícita a esta esfera; e a singularidade corresponde com a *Filosofia do Espírito* em função da universalidade concreta e da síntese entre as esferas anteriores. O presente silogismo tem como marca registrada a mediação do espírito subjetivo, pois o conhecimento subjetivo mediatiza as esferas da Lógica e da Natureza. Nesta configuração, o sujeito do conhecimento, especialmente na pessoa do filósofo, circula por dentro das determinações do real e as pensa logicamente. Por este viés, o processo de construção de um sistema filosófico como o hegeliano tem como componente estruturante e como movimento de constituição a participação do sujeito. Por esta razão, é possível afirmar que se trata da mediação da *Fenomenologia do Espírito*.

A segunda figuração do silogismo tem como mediação a atividade racional do sujeito do conhecimento filosófico. Nesta lógica, o espírito conhece e reconhece na natureza a ideia lógica e a eleva à sua essência. A Natureza não se reduz à exterioridade visível e material imediata, mas ela é suprassumida em *Filosofia da Natureza* pela atividade epistemológica do espírito finito. O reconhecimento de estruturas lógicas na Natureza a eleva à sua essência universal e à sua verdade como Natureza filosoficamente significada. Esta atividade não identifica simplesmente estruturas empíricas na Natureza, tais como as físicas e orgânicas, e as universaliza na inteligibilidade do pensamento filosófico, mas a própria Natureza é

posta subjetivamente. Em outras palavras, na mediação do espírito subjetivo, a Natureza suprassume a sua condição de exterioridade imediata para determinar-se subjetivamente, significa afirmar a sua autodeterminação subjetiva. De agora em diante, o universo e o sistema da Natureza tem a sua subjetividade intrínseca e se determina a partir dela. No movimento de figuração racional, ela adentra em si mesma e se constitui subjetivamente, e esta subjetividade intrínseca se determina na estrutura e no momento de fundamentação da Natureza, na intrínseca dialética da subjetividade e da objetividade. Como a modernidade reduziu a Natureza a uma pura grandeza quantitativa, a mudança de perspectiva posta por Hegel permite pensar em sua autodeterminação subjetiva. Hegel escreve:

A inteligência retira, pois, do objeto a forma da contingência, apreende sua natureza racional [e] desse modo a põe subjetivamente; e, inversamente, elabora com isso ao mesmo tempo a subjetividade para [se tornar] a forma da racionalidade objetiva. Assim o saber inicialmente *abstrato, formal* vem-a-ser o saber *concreto, preenchido* pelo *verdadeiro conteúdo*-, portanto, *objetivo*. Quando a inteligência atinge essa meta, que lhe é posta pelo seu conceito, ela é na verdade o que, de início, apenas *deve ser*, a saber, o *conhecer*. Deve-se distinguir bem o conhecer do *simples saber*. Com efeito, a *consciência* já é saber. O espírito livre, porém, não se contenta com o simples saber: ele quer conhecer, isto é, não somente quer saber *que* um objeto *é* que é, de *modo geral*, assim como segundo suas determinações contingentes, exteriores; mas quer saber em que consiste a *natureza substancial determinada* do objeto (HEGEL, 1995, § 445, *Zusatz*).

A mediação subjetiva é formulada por Hegel no primeiro livro da *Filosofia do Espírito*, intitulado de Espírito subjetivo. Hegel rompe com a epistemologia clássica e introduz uma nova concepção de conhecimento ao dizer que não apenas o espírito prático é ativo, mas também o é o espírito teórico. O espírito teórico não caracteriza uma mera interiorização passiva das determinações do mundo real, não é uma conformação unilateral do intelecto ao objeto, mas pelo intelecto passa a produção do objeto. Desta forma, o intelecto passivo é transformado em intelecto ativo porque eleva o conteúdo imediato do objeto em sua exterioridade e o suprassume na forma da razão. Em contrapartida, o espírito prático também é passivo porque o seu conteúdo imanente somente se torna racional mediante a atividade do intelecto. Com esta abordagem, o objeto da razão não se restringe a uma objetividade imediata e exterior, mas o conhecimento produz um objeto racional. No conhecimento, a inteligência põe subjetivamente a objetividade ao lhe proporcionar outra qualidade racional, ao mesmo tempo em que se transforma na forma de toda a racionalidade objetiva. Na distinção entre saber e conhecer, Hegel diz que o saber se restringe às condições exteriores e contingentes do objeto, enquanto evidencia a natureza substancial e determinada do objeto. O conhecimento do objeto inclui o movimento universal de sua constituição, o sistema de relações no qual está inserido e o contexto histórico no qual é determinado. Desta forma, não basta conhecer um filósofo na especificidade do seu pensamento e na lógica dos seus textos, mas é preciso contextualizá-lo num movimento filosófico mais amplo e no movimento sistemático da História da Filosofia como um todo.

### **Mediação sistemática**

Os dois silogismos anteriores, respectivamente da objetividade e da subjetividade, são canalizados para a mediação sistemática. A sua figuração é *Filosofia do Espírito, Ciência da Lógica e Filosofia da Natureza*, na sequência lógica de singularidade, universalidade e

particularidade. Neste silogismo, todas os componentes são mediatizados e mediatizam reciprocamente, com a mediação exercida pela *Ciência da Lógica*. Como diz explicitamente o texto acima, a *Ciência da Lógica* é a substância absoluta do Espírito e da Natureza, não mais considerada como a primeira esfera do sistema filosófico e nas atribuições específicas desta posição, mas ela ultrapassa esta função e penetra no interior das outras esferas na condição de substancialidade imanente delas e da totalidade do sistema. Numa primeira aproximação, a *Ciência da Lógica* aparece como a inteligibilidade imanente e estrutura de racionalidade dos outros círculos do sistema, pois a *Filosofia do Espírito* e a *Filosofia da Natureza* possuem a mesma estrutura lógica da *Ciência da Lógica*. Em diferentes níveis de universalidade e efetividade, na *Filosofia da Natureza*, a Lógica do ser, da essência e do conceito correspondem, respectivamente, à mecânica, à física e à física orgânica; e na *Filosofia do Espírito*, a *Lógica do ser* corresponde com o espírito subjetivo, a *Lógica da essência* corresponde com o espírito objetivo e a *Lógica do conceito* corresponde com o Espírito absoluto. Para simplificar esta relação interesférica e macrossistemática, na relação entre a *Ciência da Lógica* e o sistema filosófico, no caráter intrínseco desta relação, a categoria lógica da universalidade, em razão da estrutura de racionalidade fundamental, tem uma analogia com própria *Ciência da Lógica*, a particularidade tem uma analogia com a *Filosofia da Natureza* e a singularidade tem uma analogia com a *Filosofia do Espírito*. No curso do processo dialético de sucessão dos diferentes círculos de mediação, cada uma das esferas do sistema filosófico aparece com as funções lógicas de universalidade, de particularidade e de singularidade. Richard Kroner nos ajuda a entender esta função da Lógica:

A Lógica é toda a filosofia como momento de si mesma; e toda a filosofia é estendida ao sistema, Lógica completada. Só quem visualiza a relação dialética de Lógica e Sistema, entende, em que sentido o Sistema é governado pela Lógica. É por ela governado porque também a Lógica é governada pelo Sistema. A filosofia é Lógica porque é pensar; mas não é apenas lógica, senão cheia de conteúdo, pensamento ontológico, e isto já como Lógica. A relação dialética de Lógica e Sistema, e também aquela de *Logos* e Espírito é mesma uma relação lógica, como toda a relação, que sempre pode ser pensada; isto é logo não apenas uma relação lógica, pois o Espírito ultrapassa o Logos quando se pensa e se põe em relação com ele, se concebe como *Logos* e se contrapõe ao *Logos*, ele ultrapassa a Lógica (KRONER, 1961, b. 2, p. 509).

Um dos pontos fundamentais para a compreensão e exposição do terceiro silogismo é a extensão da *Ciência da Lógica* para a totalidade do sistema da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Nesta modalidade de exposição, a passagem da *Ciência da Lógica* para o Sistema Filosófico não pode ser simplesmente compreendida como uma penetração num sistema exterior supostamente não lógico, mas a Enciclopédia é resultado do desdobramento e ampliação sistemática da Lógica que nela se torna verdadeiramente lógica. Por este viés, a Lógica não é mais uma disciplina, uma área da Filosofia ou do conhecimento em geral, mas ela aparece como a estrutura organizadora de todo o sistema do conhecimento filosófico. Na relação fundamental entre *Ciência da Lógica* e *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, esta é governada por aquela porque internamente estruturada pelo sistema categorial lógico, especialmente nas estruturas, relações e movimentos intraesféricos, interesféricos e sistemáticos globais, que envolvem o sistema inteiro num movimento circular de mediação universal. Por este caminho de análise, há uma Lógica da Lógica, uma Lógica da Natureza, uma Lógica do Espírito, uma Lógica

do Sistema Filosófico e uma Lógica do Espírito absoluto como um todo. Não trata apenas da macrossistematicidade da Filosofia e do seu movimento de desenvolvimento no qual a *Ciência da Lógica* aparece em todo o seu esplendor, mas se estende para a macrossistematicidade das esferas que integram a totalidade do sistema real, estruturado por uma Lógica que lhe é intrínseca. O outro caminho desta exposição é a proposição segundo a qual a Lógica é governada pelo Sistema Filosófico, pois a Lógica é uma determinação intrínseca do Sistema. Por esta lógica, o conteúdo da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* ultrapassa a Lógica num processo de autodeterminação do conteúdo resultante no Espírito, cujo movimento produz a sua própria Lógica que ultrapassa o universo enquanto primeira esfera do Sistema. Em outras palavras, não se trata apenas da logicidade do pensamento que pensa o próprio pensamento, mas do pensamento que pensa a realidade e constitui o sistema do próprio real. Hegel o formula:

O terceiro silogismo é a ideia da filosofia, que tem a *razão que se sabe*, o absolutamente universal, por seu *meio termo* que se cinde em *espírito e natureza*; que faz do espírito a pressuposição, enquanto [é] o processo da atividade *subjetiva* da ideia, e faz da natureza o extremo universal, enquanto [é] o processo da ideia essente *em si*, objetivamente. O *julgar-se* pelo qual a ideia se reparte nas duas aparições (§§ 575-576) as determina como manifestações *suas* (as da razão que se sabe), e o que se reúne nela é que a natureza da Coisa — o conceito — é o que se move para a frente e se desenvolve; e esse movimento é igualmente a atividade do conhecimento, a ideia eterna essente em si e para si, que eternamente se ativa, engendra, e desfruta, como espírito absoluto (HEGEL, 1995, § 577).

A característica básica deste silogismo é a mediação da ideia absolutamente universal, que se cinde em espírito e natureza, que são os seus extremos. Não se trata de uma pura ideia refugiada na universalidade abstrata, mas ela se desdobra nas esferas do Espírito e da Natureza e as perpassa intrinsecamente na condição de racionalidade imanente. A ideia de filosofia não é absolutamente universal porque contraposta à concretude da Natureza, por exemplo, mas ela é absolutamente universal porque integra nela mesma as esferas do Espírito e da Natureza. O conhecimento filosófico, na forma do sistema da Ideia filosófica universal, compenetra e mediatiza a *Filosofia do Espírito* e a *Filosofia da Natureza* como determinações concretas do conhecimento filosófico. Isto significa dizer que a *Ciência da Lógica*, na sua plena figuração de Ideia filosófica, caracteriza o sistema de interdisciplinaridade e transdisciplinaridade, que estrutura internamente as esferas da *Filosofia do Espírito* e da *Filosofia da Natureza* e as interliga num saber filosófico global. Nesta lógica, os dois movimentos sistemáticos universais estruturantes do silogismo são o desdobramento da *Ciência da Lógica* nas esferas da *Filosofia do Espírito* e da *Filosofia da Natureza* e a recondução da totalidade da Filosofia do real para o interior da *Ciência da Lógica*. Esta, como mediação universal de todo o conhecimento, representa a universalidade lógica do sistema de conhecimento do tempo de Hegel e da atualidade. A extensão da *Ciência da Lógica* hegeliana para as outras duas esferas do sistema é homóloga à sistematização interdisciplinar e transdisciplinar das principais teorias filosóficas e científicas da atualidade, tais como as Teorias da Complexidade e dos Sistemas, da Teoria do Código Genético, da Teoria das Supercordas e da Relatividade etc. Na complexidade do mundo atual e das ciências, a *Ciência da Lógica* hegeliana não foi superada, mas a atividade universal que ela representa a transforma na esfera absolutamente universal e na estrutura de mediação de todos os saberes.

O texto hegeliano é claro ao afirmar que não se trata mais da aparição da Ideia, em conformidade com os parágrafos 575 e 576 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, mas da atividade universal que mediatiza as três esferas do sistema. A atividade absolutamente universal do conhecimento tem como viés o autodesenvolvimento do saber filosófico na interrelacionalidade, interconectividade e mediação de todos os saberes, pois nesta configuração, as esferas da Lógica, da Natureza e do Espírito, todas elas medeiam e são mediatizadas. Segundo Theunissen, “a regra lógica, segundo a qual a imanência do meio no extremo da imanência do extremo no meio demanda que a absoluta universalidade implica a Natureza. A Lógica explícita, no silogismo da necessidade, a mediação da natureza objetiva da coisa” (Theunissen, 1970, p. 320). Nesta lógica, cada uma das esferas do sistema filosófico figura como mediação e como extremo, são mediatizadas na medida em que mediatizam e mediatizam na medida em que são mediatizadas. Do ponto de vista conceitual, a *Ciência da Lógica*, a *Filosofia da Natureza* e a *Filosofia do Espírito*, cada uma delas aparece no movimento de autodesenvolvimento sistemático, como universalidade, como particularidade e como singularidade. Na totalidade do desenvolvimento filosófico, a *Ciência da Lógica* aparece como universalidade enquanto forma lógica e substancialidade intrínseca das outras esferas e da totalidade do sistema. A *Filosofia da Natureza* aparece como universalidade na racionalidade própria da Natureza sistematizada como *Filosofia da Natureza*. A *Filosofia do Espírito* é determinada como universalidade na medida em que suprassume as diferenças de Lógica e de Natureza na universalidade absoluta do círculo dos círculos, como universalidade mediadora de todas as universalidades. Theunissen escreve:

A atividade na sua visão significa a atividade de mediação, precisa ela também acolher que apenas é ativo o que é mediatizado. Cada um dos dois extremos do terceiro silogismo é mediação. Isto mediatiza enquanto participa da universalidade. Bifurca-se a absoluta universalidade a si mesma em Espírito e em Natureza, tal é a figuração, como é tributado no silogismo completo da necessidade, como o senhorio da mediação compenetra consigo os extremos. Por isto, Hegel declara a Natureza como não observada na sua particularidade para o extremo universal, e por isto significa a primeira posição do espírito finito, ele é isto em si mesmo, não esta pressuposição, mas na reconduzida totalidade a si (THEUNISSEN, 1970, p. 319).

A configuração fundamental do terceiro silogismo é a circularidade universal, segundo a qual todas as determinações do sistema assumem a posição de mediação, nas mais variadas significações que o sistema pode assumir. A primeira configuração é o círculo da *Filosofia do Espírito*, da *Ciência da Lógica* e da *Filosofia da Natureza*, figuração referencial para o sistema da mediação sistemática. A Lógica tem como função fundamental, conforme já enfatizado, mediar as esferas do Espírito e da Natureza como dois sistemas que se interpenetram universalmente. Talvez, nesta lógica, o Espírito se situa no interior do sistema da Natureza e dali emerge como universalidade do Espírito, na conhecida dialética da Biogênese e da Noogênese. Nesta mediação, conforme exposto acima, a *Ciência da Lógica* se desdobra multilateralmente nas esferas do Espírito e da Natureza nas quais se efetiva como substancialidade intrínseca do sistema, ao mesmo tempo em que o Espírito e a Natureza são reconduzidos para o interior da *Ciência da Lógica*, quando se transforma em sistema efetivamente concreto. Esta mediação caracteriza o duplo movimento de universalização dos sistemas da Natureza e do Espírito, na medida em que a Lógica se

desdobra nas outras esferas e estas são racionalmente determinadas. Como a *Lógica* não se restringe à condição de primeira esfera do sistema filosófico, mas se expande como intrínseca à totalidade e como círculo de significatividade universal, a ela são reconduzidos o Espírito e a Natureza e a totalidade se transforma num sistema concreto. Nesta figuração, pelo viés ontológico, os sistemas do Espírito e da Natureza são perpassados por uma racionalidade fundamental enquanto logicidade estruturante que caracteriza o processo de autodesenvolvimento e autodeterminação como um todo. Uma analogia pode ser estabelecida com o sistema real em sua totalidade, constituído pelas esferas da Natureza, da História, do Universo e do Absoluto articulados e integrados por uma racionalidade intrínseca. Do ponto de vista epistemológico, a mediação da *Ciência da Lógica* significa a pensabilidade da totalidade a partir de um sistema de categorias e de estruturas categorias a suprasumir a realidade empírica em realidade significada. Do ponto de vista lógico, esta mediação representa a processualidade do movimento de complexificação do sistema e a sistematização das estruturas de relacionalidade e interrelacionalidade que o compõe.

### Considerações finais

No artigo ensaiamos uma interpretação ao texto do adendo ao parágrafo 187 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, no qual, de forma muito sucinta, mas extremamente condensada, Hegel formula os mais variados formatos de medição entre as esferas da *Ciência da Lógica*, da *Filosofia da Natureza* e da *Filosofia do Espírito*. Encontramos, na filosofia hegeliana, formulações de silogismos ao longo de toda a sua obra, porém, o texto referencial do artigo apresentado e os parágrafos finais da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* apresentam a estrutura macrossistemática da obra.

Os diferentes formatos de silogismos expostos por Hegel foram acima denominados de mediação objetiva, mediação subjetiva e mediação sistemática. A primeira delas segue a própria ordem de redação da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, com a *Filosofia da Natureza* exercendo o papel de mediação entre a *Ciência da Lógica* e a *Filosofia do Espírito*. A mediação subjetiva, com o espírito subjetivo representado pela *Fenomenologia do Espírito* como mediação entre a Natureza e a Lógica, caracteriza o conhecimento subjetivo do mundo. Nesta denominação, o conhecimento subjetivo mediatiza as várias esferas do pensamento e da realidade. Outra estrutura silogística tem como característica fundamental a mediação exercida pela *Ciência da Lógica*, entre os extremos da *Filosofia do Espírito* e da *Filosofia da Natureza*. Nesta estruturação mais complexa, circularmente, todas as esferas ocupam as três posições do silogismo e exercem a função lógica de universalidade, particularidade e singularidade.

Com a exposição dos silogismos filosóficos, afirmamos que o sistema filosófico hegeliano é complexo, multifacetário, dinâmico e aberto, e compreensível a partir de múltiplas funções filosóficas como a Lógica, a Ontologia, a Metafísica, a Epistemologia, a Teologia especulativa e a História da Filosofia. Ela é impregnada por uma historicidade fundamental, pois a mediação da historicidade permite que a obra avance em relação a Hegel e ao seu tempo, e seja compreendida na perspectiva da atualidade histórica. Por este viés, afirmamos que o sistema hegeliano é aberto, em formato de espiral em autocontradição permanente e autodesenvolvimento qualitativo. Em cada círculo que se abre, uma nova configuração de sistema se estabelece, não como uma simples repetição de determinações racionais anteriores, mas emerge qualitativamente em relação a elas.

**Referências bibliográficas:**

- ANGEHRN, Emil. *Freiheit und System bei Hegel*. Berlin: Walter de Gruyter, 1977.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995 a. 3 v.
- HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. 3 v.
- HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Der Begriff der Religion. Hamburg: Felix Meiner, 1993.
- HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.
- HÖSLE, V. *Hegels System*. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. Hamburg: Meiner, 1998.
- LAKEBRINK, Bernhard. *Die Europäische Idee der Freiheit*. Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung. Netherlands: Leiden E. J. Brill, 1968.
- KRONER, Richard. *Von Kant bis Hegel*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1961.
- THEUNISSEN, Michael. *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. Berlin: Walter de Gruyter, 1970.

## Sócrates, o socratismo e sua recepção na filosofia de S. Kierkegaard

Leosir S. Massarollo Junior<sup>1</sup>

À época do pré-socratismo os filósofos costumavam colocar, tácita ou manifestamente, suas empreitadas rumo à verdade sob os auspícios da *physis* e sob a fachada dos poemas homérico-hesíodicos, do orfismo e do pitagorismo; assim o gênio grego “moldava-se”. Orfeu, poeta da Trácia, é considerado o fundador do orfismo. Seu surgimento é posterior aos poemas homérico-hesíodicos. Estudiosos localizam seu florescimento (ou reflorescimento) no século VI a.C. Estamos diante da primeira *concepção dualista* do Homem: *alma= demônio e corpo= lugar de expiação*. A *virtude* dos heróis homéricos e a *arete* até então tradicional deixam de ser verdadeiras. Trata-se de território privilegiado para o surgimento das filosofias de Pitágoras, Heráclito, Empédocles e, obviamente, Platão. Segundo Zeller, é a visão órfica que levará Platão a empreender sua “segunda navegação”, ou seja, o levará a descobrir o mundo do suprassensível. Pitágoras de Samos foi um pensador jônico; foi um homem universal, de conhecimento abrangente e heterogêneo. Podemos citar como semelhança com Sócrates, que Pitágoras não escreveu nada, portanto, é impossível distinguir Pitágoras dos pitagóricos. Reale diz que com os pitagóricos a filosofia cria uma nova tẽmpora, afina-se, aperfeiçoa-se. O *princípio* foi atribuído ao *número* e seus constituintes. Isto significava dizer que a natureza estava disposta e poderia ser determinada em caracteres matemáticos. Um estudo mais aprofundado do pitagorismo nos afastaria de nosso objeto.

Os socráticos, surgidos durante e após o *intermezzo* chamado Sócrates, são os responsáveis pelo avanço do socratismo. Platão é o discípulo por excelência. Segundo Diógenes Laércio, “conta-se que Sócrates sonhou ter sobre os joelhos um pequeno cisne que, de repente, criou asas e voou cantando suavemente e que, tendo Platão, no dia seguinte, se apresentado a ele como aluno, disse ser justamente ele o pequeno cisne.” Nos diálogos platônicos repercute sua vertente poética e seu amor filial dedicado a Sócrates, ambos arraigados em seu ser. Nele, segundo Kierkegaard, encontramos o testemunho mais fiel e a “formulação” mais ampla do sábio da antiguidade. Platão “põe” na boca de Sócrates alguns de seus principais conceitos, o que exige uma separação do platônico e do socrático. Partimos do ponto chave que Kierkegaard vê a filosofia platônica unida intimamente a Sócrates. Em primeiro lugar vê-se Platão como o único capaz de compreender o “retorno” de Sócrates à antiga tradição ateniense, às lembranças de guerra feroz e cantos de combate, já que era o único dos discípulos socráticos, fundadores de escolas, legitimamente ateniense, além de ser o mais capaz de prosseguir com o método educacional socrático. Deve-se levar em consideração o próprio método dialógico platônico, a saber, o mais capaz de

---

1 UNIOESTE

expressar a *dialética negativa* de Sócrates, conservando a forma original de ministrar seus ensinamentos, a saber, com perguntas e respostas. A genialidade platônica foi capaz de captar a ironia socrática em sua maestria. Afirma-se, sem receios, que foi em Platão que a socrática mais avançou.

### 1.1: O aspecto formal da “filosofia” socrática

A instauração da postura socrática permitiu o “florescimento” da *subjetividade*. A brusca mudança sofrida na concepção de *psyché* ilustra o sentido de tal guinada. Superados os mitos teogônicos e cosmogônicos, bem como os órficos e os pitagóricos, a *psyché* fora liberta de seus traços escatológicos e demonológicos. A palavra ‘alma’, pelas suas origens na história do espírito, tem sempre para nós uma conotação de valor ético ou religioso. Tem um tom cristão, como as expressões ‘serviço de Deus’ e ‘cuidado da alma’. Tais afirmações nos conduzem ao âmago da ideia socrática de *alma*. Assim concebida, afirma-se que a *alma* distingue o homem de qualquer outra coisa. Também é correto afirmar que o sábio ateniense concebia a *alma* como um elo entre o homem e a divindade.

Visando provar em sua inteireza esta concepção, Sócrates não admite que a *arete* possa ser ensinada; ela é compreendida como aquilo que permite a *alma* ser boa, ou seja, aquilo que a torna o que pela sua natureza ela deve ser. É “sobre” o conceito *alma* que a *paideia socrática* se desenvolve, conduzindo o gênio grego a uma nova forma de vida. “Sócrates é o mais espantoso fenômeno pedagógico da história do ocidente” (JAEGER, 2010, 512). Após ter deslocado a especulação filosófica ao Homem, Sócrates inicia seu magistério. O próprio conceito de saber transforma-se: desce do cosmos ao Homem e ali vislumbra seu objeto. Ele próprio representa um deslocamento na concepção de educador. O palco onde brilham os *sofistas* lhe é totalmente estranho: o método empírico indutivo empregado por estes, extraindo o maior número de conhecimentos do maior número de objetos possível, em todos os campos passíveis de abordagem; o pagamento mediante os ensinamentos ministrados, o que reduzia seus alunos à elite que pretendia chegar à direção da *polis*; a infidelidade para com a cidade- Estado e, conseqüentemente, a ruptura com o ideal grego de cidadão tornaram Sócrates e os *sofistas* antípodas reciprocamente. Porém, não é possível desprezar a *sofística* como movimento educacional, portanto, não podemos desvinculá-la da *arete* (mesmo que se trate de uma “falsa excelência”); trata-se de um estágio na formação do gênio grego. Prosseguindo nas “escavações históricas” encontraríamos muitas outras discrepâncias. O que se pode afirmar é que a *sofística* alterou a velha educação helênica de maneira a tornar o fenômeno socrático possível.

*Autodomínio, liberdade e autarquia*. Em conexão com esses conceitos cito também a *enkráteia* e a *eleuthería*. Um emaranhado perspectivo velado pela *arete* no âmago da *psyché*; uma confluência que, através de um exercício estrito do conhecimento, sublima-se a si mesma na busca da *verdade*. É somente mediante tal vínculo que observamos o bom andamento do cuidado da *alma*. *Enkráteia* deve ser o primeiro conceito a ser abordado. Trata-se da base de todas as virtudes concretas, a superação da natureza animal pelo *logos*, a instituição do império do espírito. Por *autarquia* compreendemos a ausência de necessidades. Sócrates era alheio ao luxo, às honras e as riquezas. Havia uma autonomia de sua parte frente a sua realidade. As necessidades e luxos diversos que corromperam seus contemporâneos não lhe despertaram nenhum interesse. “Na autarquia do sábio revive, no plano espiritual, um traço essencial da antiga concepção grega de heroísmo, na capacidade de se ajudar a si mesmo” (REALE, 2009, 112). Esta exaltação ao comedimento contida no magistério socrático,

podemos conceber que envolve ainda o conceito *liberdade*. A *liberdade* frente às honras e às riquezas, e até mesmo frente à morte iminente confluem para fornecer-nos uma ideia da simplicidade do sábio grego. O autocontrole e o domínio sobre os desejos e prazeres torna a *alma* moderada e, conseqüentemente, livre.

Há para Sócrates, uma grandeza, teleológica em sua essência, a qual exigirá muitos esforços tanto do velho sábio quanto de seu discípulo dileto e, posteriormente, a um ensimesmado dinamarquês: a concepção de *Bem*. O propósito último do questionamento socrático é a obtenção da *verdade*; isso requer que o Homem seja colocado diante de um novo “círculo de deveres”. Tais deveres (falamos aqui especificamente dos deveres impostos à *alma*, de acordo com a *maieutica* socrática), quando seguidos atentamente, confluem ao *Bem*. Sabe-se que tal conceito não se esgota quando simplesmente associado a uma virtude concreta, a saber, a justiça, ou a coragem, ou a temperança.

Não houve uma ruptura com as divindades, como alegaram seus acusadores. Porém, como tudo em Sócrates, a *subjetividade* manifesta-se de maneira indireta, *negativa*: falamos aqui acerca *to daimónion* socrático. Ressalta-se que a introdução de “novas *daimonia*” (novas divindades) figurava entre as acusações movidas contra Sócrates. Tratava-se de um privilégio excepcional... Esta “conjunção temática” atraiu a atenção de Kierkegaard. O dinamarquês viu no gênio e/ou demônio socrático a forma germinal da sua fundamental *subjetividade/interioridade*. Lembremos rapidamente que esta época, a saber, o século V a.C, caracteriza-se pela quase total ausência da decisão do sujeito, sendo esta reservada ao povo, onde as leis eram respeitadas como se sancionadas pelos deuses. Quanto ao caos particular de cada um, o oráculo exercia um esforço vicariante que sanava a liberdade subjetiva. O demônio de Sócrates inaugura a *vontade* que se coloca *em si*, em detrimento da *vontade* que se situava *fora de si*. Identificamos assim os primórdios da *liberdade*. Vale ressaltar que não se tratava de uma *liberdade* plena. Em Sócrates a própria *liberdade* manifesta-se negativamente: Sócrates é movido. Destacamos nesta atmosfera de negatividade outra importante característica *to daimónion* socrático: ele manifestava-se apenas em caracteres negativos, ou seja, incitava sempre um recuo.

## 1.2: Socráticos menores

Associado ao teor da *subjetividade* e da *ironia*, a *dialética* socrática assume várias formas e determinações. Falo de Antístenes, Aristipo, Euclides e Fédon, fundadores das escolas Cínica, Cirenaica, Megárica e da escola de Élide, respectivamente. Entre os socráticos menores os *cínicos* são os de maior relevância. Segundo Diógenes Laércio, Antístenes habitava no Pireu, e todos os dias subia quarentas estádios para ouvir Sócrates. Sócrates considerava os prazeres não um mal em si, nem como um bem em si, porém, condicionava o malefício ou benefício ao uso que deles se faz. Ao contrário, Antístenes condenou categoricamente qualquer tipo de prazer. Dizia que a busca do prazer torna o homem escravo do objeto almejado. Também rechaçava veementemente qualquer tipo de honra ou riqueza, afirmando que a verdadeira riqueza está na *alma*. Devido ao contínuo esforço que implicava a ética antistênica, a escola cínica foi consagrada a Hércules, o herói das fadigas.

Ao invés de visar à redenção dos prazeres através do enlevo propiciado pelo “cuidado da alma”, foi outra a postura assumida pela escola cirenaica. Aristipo foi seu fundador. Segundo Diógenes Laércio, depois de ouvir falar de Sócrates, Aristipo foi tomado por uma profunda perturbação, que só teria cessado após este ter partido de Cirene (colônia grega

na África) e ido até Atenas ouvir Sócrates. Os cirenaicos, assim como os cínicos, recusavam em unísono o zelo socrático pela *polis*. Aristipo dizia que a vida de estrangeiro seria a mais benéfica por ser desprendida de obrigações, tanto como *senhor* quanto como *escravo*. Também há um nítido contraste entre a postura comedida de Sócrates e o hedonismo de Aristipo. Vale ressaltar que Aristipo não prega o prazer pelo prazer, porém, o prazer “ancorado” numa vida regida pelo conhecimento. Possuir o prazer sem ser possuído por ele; eis o hedonismo cirenaico, em poucas palavras. Também foi o primeiro entre os socráticos que pretendeu pagamento por seus ensinamentos. Das concordâncias observadas dentre o socratismo e o cirenaísmo, cito a negação às pesquisas naturais e a capacidade de conformar-se ao lugar, ao tempo e a pessoa. Uma herança socrática.

Ainda sob a ótica de tais indagações, reporto-me agora ao terceiro dos socráticos anteriormente mencionados, a saber, Euclides, fundador da escola megárica. Diógenes Laércio relata que, devido a tensões nas relações entre Megara e Atenas, os megáricos flagrados em Atenas, seriam punidos com a morte. Euclides continuou indo a Atenas, porém, disfarçado, com roupas femininas. A *virtude*, para Euclides, era uma só, porém, expressava-se sob diversos nomes. Também é herança socrática a inclinação à dialética e a erística. O “método dialético” euclidiano visava a confutação das conclusões do adversário. Trata-se de uma herança eleata, que também fora utilizada por Sócrates em larga escala. Pode-se afirmar haver uma tentativa antitética por parte de Euclides, que buscava mediar o eleatismo e o socratismo. Sua metafísica buscava libertar o homem das coisas particulares, pois estas são meras ilusões (elemento socrático); concomitantemente, afirma existir apenas o Ser-Uno, o Bem, Deus; negando o contrário do *Bem*, elemento eleata/socrático. Os eleatas determinam o contrário do Bem como *não ser*, os socráticos como *ignorância*.

Referir-nos-emos agora ao último dos socráticos frisados anteriormente, a saber, Fédon de Élida. Segundo os relatos de Diógenes Laércio, ele foi capturado por ocasião da tomada da cidade e obrigado a ficar em um bordel. Por intermédio de Sócrates, Alcibiades e Críton o resgataram e libertaram da infâmia em que vivia. A partir daí passou a se dedicar a filosofia. Escreveu diálogos. De autenticidade indubitável cito *Zopiro* e *Simão*. Estudiosos afirmam que suas investigações possuíam duas vertentes: uma erista-dialética (o que lhe aproximava do megárico Euclides; a outra afirma que Fédon ocupou-se prioritariamente da ética).

A compreensão integral do aparecer e do efetivar-se socrático foi nosso objeto até então. O bom e velho Sócrates guiou o gênio grego por meandros até então desconhecidos, como Virgílio, nobre alma mantuana, pai venerável, guiou Dante pelo inferno e purgatório. Muito foi dito sobre quem nada escreveu. Contudo, como ficou claro, este vigoroso movimento, com o olhar “voltado” para o Homem e para a *Verdade*, segue inabalável mesmo após a morte de Sócrates, como este mesmo predisse na ocasião de sua condenação (*Apologia de Sócrates*; 39 c-d). Adjetivações fornecem preciosos referenciais para aproximarmos da compreensão kierkegaardiana de Sócrates. Kierkegaard, por mais de uma vez falou de um “retorno ao socrático”, a distinção entre o que se sabe e o que não se sabe e, agora sob um viés cristão protestante, a efemeridade das necessidades do corpo, a importância do “cuidado da alma” e o elo que esta representa com a divindade (*at guden* em dinamarquês).

### 1.3: A concepção kierkegaardiana de Sócrates

Assoma no horizonte kierkegaardiano a figura mais relevante: Sócrates. Esclarecemos desde já que a influência socrática repercutirá em toda obra de Kierkegaard. Afirma-se que,

embora após sobrevenha desdobramentos diversos, seu esforço é socrático. A *ignorância*, a *aporia*, os *sofistas*, o *moscardo*, o *daimónion*, a *maieutica* e, *principalmente*, a *ironia*, são analisados por Kierkegaard. Depurado de noções fantasiosas, o que nos interessa após analisado o magistério socrático, é: através de que “fontes” Kierkegaard tomou conhecimento do socratismo e de que maneira os ensinamentos do sábio grego foram “absorvidos” pela filosofia kierkegaardiana.

Como alçar as condições humanas, em detrimento do universal natural, a objeto da filosofia? Como sintetizar a dinâmica da vida de modo que o *logos* “reconcilie” a existência? Ideias seminais que iniciam seu “andamento” com Sócrates e sua contínua emergência trás à tona a *negatividade*. *Negativa* é a postura socrática diante da realidade. Diante dos *sofistas*, que procuravam transmitir um saber enciclopédico, Sócrates declarava-se ignorante; diante do já mencionado “exame de virtudes”, em sua variedade colorida, Sócrates busca sua unidade; diante da multidão, petrificada pela carência da *subjetividade*, Sócrates buscava o indivíduo; diante do oráculo, de suas predições e previsões, que representava a individualidade dos olímpicos, Sócrates possuía o *daimónion* que, negativo em sua essência, manifestava-se apenas negativamente, a saber, dissuadindo-o de praticar alguma ação; diante das riquezas e honras tão apreciadas pelos atenienses de sua época, que corromperam até a medula uma miríade de homens, Sócrates mostrava-se alheio. Por meio de seus questionamentos o velho sábio conduzia seus interlocutores ao processo do pensamento filosófico. Anteriormente, citamos escolas e pensadores com visões antípodas da realidade, porém, de proveniência socrática. Se possuísse um “método” *positivo*, *sistemático*, seu conhecimento atrairia alguns, mas repeliria outros. Admitimos Sócrates, conforme as considerações acima, como um “ponto de virada” na história da cultura grega tradicional. A fachada deste emaranhado perspectivo, como já se afirmou, é a *negatividade*.

O elemento teórico central da vida e do magistério de Sócrates nos será fornecido por Xenofonte, Platão e Aristófanes. Começaremos pela fonte mais antiga sobre Sócrates, a saber, Aristófanes. Foi o principal comediógrafo e o único do qual foram preservadas peças na íntegra. A *comédia* foi incorporada aos festivais dramáticos apenas em 487 a.C, cerca de cinquenta anos após a criação das Grandes Dionísias, o maior deles. No começo da peça ele, Sócrates, é retratado como investigador dos fenômenos naturais, pairando pelos ares dentro de uma cesta. Em primeiro lugar devemos nos deter no seguinte ponto: Sócrates retratado como um sofista, a saber, detentor de um método de ensino, o qual ele transmite com a ajuda de sua nova divindade, a saber, as Nuvens. Aqui também é atestado o ateísmo atribuído a Sócrates. A investigação objetiva deixa de ser acessível a qualquer um e passa a ser apanágio dos “iniciados”. O “Pensatório” faz “às vezes” de local para os debates. Frisamos, em concordância com Jaeger, a total falta de escrúpulos do “poder intelectual” culminando com a discussão entre o *argumento justo* e o *argumento injusto*. Remanesce um misto de ironia e comicidade, porém, completamente destituída da *negatividade* socrática; a *ironia* como a concebemos anteriormente, no caso de Aristófanes deixa de existir.

Aristófanes não possuía um interesse filosófico em Sócrates. Isso o limita como fonte histórica. Dado já ressaltado por Kierkegaard. A próxima fonte histórica sofre da mesma “carência”. Trata-se de Xenofonte. Suas obras principais são *Ditos memoráveis de Sócrates* e *Apologia de Sócrates*, dentre outros de menor importância. Sabe-se que ele foi ouvinte de Sócrates por pouco tempo. O Sócrates de Xenofonte não representa o *autodomínio* e *liberdade* como antes os citamos; Xenofonte os corrompe até a medula, reduzindo-os a um “espírito filisteu”. Sócrates diante da morte é igualmente mesquinho, sem a grandeza que

acompanhou a libação funesta. Como no caso de Aristófanes, não se encontra qualquer vestígio da *ironia* socrática nos escritos de Xenofonte.

É contra o caráter insuficiente das fontes históricas acima citadas que agora exponho o Sócrates platônico. Friso desde já que tal investigação representa um trabalho hercúleo, tanto em extensão quanto em pesquisa. Em *O banquete* a análise do amor inspirada pela descrição da sacerdotisa Diotima de Mantinéia, que Sócrates buscava transmitir aos outros; no *Protágoras* a análise da unidade da *virtude* e da sua possibilidade de ser ensinada; no *Fédon* o ir morrendo sucessivamente, de maneira abstrata, o morrer dos filósofos; na *Apologia* a *ironia negativa e destrutiva*, aliada a morte como um bem; o Livro I de *A república* que, segundo Kierkegaard, (sob influência de Schleiermacher), possui grande semelhança com os primeiros diálogos platônicos, escritos ainda sob a atuação pessoal de Sócrates. Segundo o dinamarquês, assim como a ligação do humano com o divino, através da *reminiscência*, Platão se sente fundido com Sócrates, sendo seu saber um saber comum com Sócrates. Tal afirmação está em total acordo com o método dialógico platônico. Perguntas e repostas configuram a maiêutica socrática, e Platão apreendeu isto como ninguém. O dialógico determina não apenas a relação do *indivíduo* com o *objeto*, mas também a relação do *indivíduo* com outro *indivíduo*. Como já foi dito ainda no início, Platão captou com maestria a os caracteres e determinações socráticos.

“Sócrates foi o primeiro a evocar a filosofia do céu a terra, deu-lhe cidadania nas cidades, introduziu-a também nas casas e obrigou-a a ocupar-se da vida e dos costumes, das coisas boas e más”. Como se afirmou anteriormente, ao deslocar a investigação especulativa para o Homem, ele desvela um novo “horizonte”: a *subjetividade*. A condição *sine qua non* para o surgimento da *subjetividade* foi Sócrates; porém, ele próprio não “usufruiu” dela. Devemos compreendê-la como *interioridade, singularidade*; a exemplo do *eu* kierkegaardiano: uma relação que relaciona-se somente consigo própria. Porém, uma entidade abstrata, única e *negativa* como o próprio Sócrates, num esforço vicariante, anula sua *singularidade* ao colocar-se antiteticamente nesta relação. Assim, declaramos Sócrates, em acordo com Kierkegaard, como “arauto” da *subjetividade*.

#### 1.4: A dinâmica socrática sob o viés kierkegaardiano

A *ironia* representa a expressão da *subjetividade* e da *negatividade*; a postura de Sócrates diante de seu objeto de investigação e da própria *realidade*. Friso que se trata de duas grandezas desconhecidas até então, a saber, *subjetividade* e *negatividade*, (ao menos como Sócrates as concebera). Por dirigir-se não apenas a um indivíduo ou situação, porém, a toda existência, a saber, a *realidade*, concebemos a *ironia* socrática como *histórico-universal*. Por um lado, a *ironia* “desaloja” o antigo de modo a tornar vigente o novo. Por outro, desgarrar-se das fileiras de seu tempo e toma posição contra ele. Mais do que uma negação estéril, a *negatividade* “liberta” Sócrates; mas isto, segundo Kierkegaard, é justamente *ironia*. Ressalto que Kierkegaard ficou tão inspirado a tentar imitar os métodos de Sócrates em seus próprios textos, que chamou esta empreitada de “tarefa socrática”.

É somente mediante tal vínculo desinteressado, valendo-se da *dialética*, que temos a definição que percorre toda a *ironia*: segundo Kierkegaard, o *fenômeno* não é a *essência*, e sim o contrário da *essência*. Seguindo o raciocínio kierkegaardiano, admitiremos que o enunciado, como expressão da opinião, assim que declarado, vincula *fenômeno* e *essência*, de modo que o indivíduo esteja ligado a sua declaração: *semel emissum volat irrevocabile verbum* (tão logo pronunciada, a palavra voa irrevogavelmente). A declaração de não saber

surge ainda no início dos diálogos, acompanhada do pedido de explicação ou definição de algo. A seguir o diálogo avança em *ironia*: Sócrates inicia uma sessão de lisonjarias a favor do interlocutor, de modo a leva-lo a pensar que possui grande conhecimento e, a medida que o interlocutor progride em seus argumentos, Sócrates não apenas detecta as falhas e contradições dos mesmos uma a uma, porém, exige que sua “vítima” explique detalhadamente suas opiniões, para em seguir abate-las; muitas vezes fingindo presumir que algo que ficou obscuro.

A atuação da *ironia* está apenas começando. Ela segue cumprindo seu papel *negativo* de libertar (*negativamente*) Sócrates em relação ao discurso proferido, desprezando-o de suas declarações e permitindo que ele “pairasse” por sobre os demais. O diálogo avança e Sócrates segue pedindo definições a Eutífron (no caso do diálogo homônimo Sócrates pede a definição de  *piedade*). Porém, a definição concedida por Eutífron, após passar pelo crivo socrático, mostra-se insatisfatória. O mesmo ocorre com as definições subsequentes. O resultado é puramente *negativo*, pois Sócrates não forneceu a correta definição de  *piedade*, porém, demonstrou a Eutífron que a sua concepção era equivocada. *Aporia* significa, simplesmente, “ficar sem palavras”, ou “ser incapaz de responder”. Por esta razão se diz que *Eutífron* é um dos diálogos “aporéticos” de Platão.

Torna-se inevitável o conflito de horizontes: Sócrates e os *sofistas*. Já mencionamos que a *sofística* foi um momento no gênio grego necessário ao surgimento de Sócrates. Também já explanamos suas diferenças. De acordo com a almejada “tarefa socrática”, Kierkegaard buscava na Copenhague de sua época versões modernas dos *sofistas*. Porém, aqui o dinamarquês refere-se ao protestantismo vigente no seu tempo. Muitos alegavam que conheciam o Cristianismo e que o ensinavam. Kierkegaard alegava ser impossível objetivar o Cristianismo a ponto de torna-lo passível de ser ensinado, como se fosse uma grandeza determinável. Além do mais, ele acusava os “sofistas modernos” de pregarem uma versão “açucarada” do Cristianismo, concebido como uma linha reta entre o nascer e o ser cristão. Livre de vigílias, mandamentos e abdições, tudo se resolvia domingo pela manhã.

Similaridade equivalente, a saber, a busca de Kierkegaard por identificar-se com Sócrates, manifesta-se também no caso do *To daimónion*. É claro que no caso do dinamarquês (cristão fervoroso!) há uma sensível modificação no conceito: o deus torna-se Deus. Porém, Kierkegaard vê-se incumbido da mesma missão que Sócrates fora incumbido mais de dois mil anos atrás, porém, no caso de Kierkegaard, Deus guiava sua produção acadêmica. Na obra *Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor*, Kierkegaard declara-se um autor religioso. “Assim, o objeto de toda a minha produção é a seguinte: na cristandade, tornar-me cristão; e tal é a parte da Providência na minha obra de escritor: ela submeteu o autor que sou a esta disciplina, mas proporcionando-me a consciência disso desde o princípio” (KIERKEGAARD, 1988, 93).

Seguindo a perspectiva kierkegaardiana, os procedimentos de Sócrates e Kierkegaard seguem apresentando afinidades. Nesta singela análise, devo dizer que as semelhanças entre *moscardo de Atenas* e o *moscardo de Copenhague*, foram a parte mais “crítica” da “tarefa socrática” empreendida pelo dinamarquês. Não falo de acusações e julgamento, porém, Kierkegaard teve sua parcela de escárnio. Já se afirmou que assim como no caso de Sócrates, no caso de Kierkegaard também se trata de uma incumbência divina. A tarefa de retirar os *indivíduos* da auto complacência e do conformismo; levá-los a confrontar racionalmente suas certezas de modo a depurá-las de qualquer falsidade. O *indivíduo* de acordo com

Kierkegaard, é a primeira condição da religiosidade. Protegê-lo é proteger o Cristianismo; daí sua fúria contra a *multidão*. Cito como exemplos o caso contra a Igreja Protestante da Dinamarca e contra o jornal O Corsário. No primeiro caso Kierkegaard denuncia uma versão aguada do Cristianismo, acusa clérigos de uma postura hipócrita e brada em alto e bom som que o púlpito fora absorvido pelo *sistema*. O ataque ao jornal *O Corsário* representa uma crítica feroz à *multidão* e a diluição da individualidade.

Sob certos caracteres, podemos dizer que ambos foram condenados. Sócrates por seus pares; Kierkegaard, no fundo, por ele mesmo: quis viver algo impossível de ser vivido. Sócrates foi incapaz de conduzir sua vida sob o paradigma do Estado; Kierkegaard, sob o paradigma da *multidão*. Realizado o exame das diferentes condutas, levando em consideração os milênios que os separam e a heterogeneidade de suas respectivas culturas, de fato, nota-se claramente que remanescem elementos que os unem. Sócrates representa um ponto de virada na história universal; um rompimento com o vigente até então, ao propor um novo paradigma investigativo e comportamental. Em menor proporção, Kierkegaard lutou com a realidade vigente em sua época, a saber, o hegelianismo, que se lançava sobre seu objeto como a ave de rapina sobre sua presa. De qualquer maneira, pode-se afirmar que em ambos os casos há uma renovação no horizonte e na perspectiva vigente até então (em Sócrates num grau elevado a uma segunda potência). A morte de ambos também revela muito de suas vidas: detentores de um intelecto incisivo, espíritos à frente de seu tempo; Sócrates fora condenado pelo Estado, Kierkegaard pela Igreja Protestante da Dinamarca. Se foram injustiçados ou não, esta questão exige outra análise, tão hercúlea quanto esta que segue.

A compreensão integral de qualquer aparecer, de qualquer efetivar-se, está condicionada a análise acurada de suas fontes, de seu florescimento e de sua compreensão por parte dos demais. Sócrates foi uma figura única na história da humanidade. Ele representa o primeiro esforço da *subjetividade* germinal. A “despotenciação” do estudo do *cosmos* em favor do estudo do Homem. Kierkegaard, também se preocupou com o Homem, porém, numa dimensão mais específica e, principalmente, sob um viés cristão. Kierkegaard, apesar dos séculos que separaram Sócrates da boa nova cristã, Kierkegaard o via como, sob determinadas perspectivas, “cristão”. Procurou-se demonstrar que todo o ponto de vista socrático “arredonda-se” numa *negatividade infinita* e como esta foi captada de diversas formas. O determinamos como um travessão na história universal. Após a análise empreendida, determinou-se a receptividade do pensamento socrático, porém, o “fenômeno” Sócrates permanece indecifrável.

**Referências bibliográficas:**

- JAEGGER, Werner. *Paideia*. Tradução de Artur M. Parreira. Editora Martins Fontes. São Paulo, 2010.
- KIERKEGAARD, S. A. *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Editora Universitária São Francisco. Bragança Paulista, 2006.
- \_\_\_\_\_, S. A. *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*. Tradução de João Gama. Edições 70. Lisboa, 1988.
- PLATÃO. *Diálogos II*: Título I: *Górgias*; Título II: *Eutidemo*; Título III: *Hípias maior*; Título IV: *Hípias menor*. Tradução de Edson Bini. São Paulo. Edipro, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Diálogos III*: Título I: *Fedro*; Título II: *Eutífron*; Título III: *Apologia de Sócrates*; Título IV: *Críton*; Título V: *Fédon*. Tradução de Edson Bini. Edipro. São Paulo, 2008.
- REALE, Giovanni. *Pré-socráticos e orfismo; volume I*. Tradução de Marcelo Perine. Edições Loyola. São Paulo, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Sofistas, Sócrates e socráticos menores; volume II*. Tradução de Marcelo Perine. Edições Loyola. São Paulo, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Platão; volume III*: Tradução de Marcelo Perine e Henrique Cláudio de Lima Vaz. Edições Loyola. São Paulo, 2007.
- STEWART, Jon. *Søren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da modernidade*. Tradução de Humberto Araújo Quaglio de Souza. Editora Vozes. Petrópolis, 2017.

## Naturezas nostálgicas: O diagnóstico de Hegel sobre a ironia romântica

Marco Antonio Moraes Junior<sup>1</sup>

O presente texto objetiva examinar como Hegel interpretou a ironia romântica, interessando-nos compreender o cerne do diagnóstico crítico do autor direcionado à ironia e ao seu criador Friedrich Schlegel. Em vista desse objetivo, trata-se de estabelecer uma proposta de leitura acerca de tal diagnóstico, com base em um texto privilegiado para se entender o que estava em jogo nessa crítica, a saber, *Os Escritos Póstumos e a Correspondência de Solger*<sup>2</sup> (1826). Nesta obra de maturidade, dedicada à memória do filósofo alemão Karl Wilhelm F. Solger (1780-1819), Hegel apresenta uma análise do desenvolvimento artístico e literário alemão entre o final do século XVIII e início do século XIX, onde evidencia o surgimento de dois movimentos literários germânicos: o período de juventude de Goethe [*Sturm und Drang*] e o primeiro Romantismo alemão [*Frühromantik*]. Na resenha, o intuito de Hegel é abordar a relação de proximidade e de distinção que Solger manteve diante dos românticos, em face de aspectos centrais da ironia, da negatividade, do conhecimento especulativo, e da dialética. Trata-se do lugar propício que Hegel encontrou para desenvolver uma crítica pormenorizada à ironia romântica como o ápice do subjetivismo e da abstração, a partir do contraste com outra forma de ironia evidenciada por ele: a ironia especulativa ou solgeriana.

Mais especificamente, a estrutura da resenha sobre Solger é dividida em duas partes, nas quais Hegel evoca duas diferentes abordagens em cada uma delas. A primeira parte dos *Escritos Póstumos* tem como foco principal a contextualização daquilo que o autor denominou como as *duas crises da literatura alemã*: o *Sturm und Drang* e o primeiro Romantismo alemão. O autor caracteriza todo o arcabouço cultural do período voltando sua atenção para as produções literárias de autores como Goethe, Novalis, F. Schlegel, Tieck, Kleist e Hoffmann. Em uma perspectiva mais historicista, Hegel nos apresenta as *implicações dessas produções literárias* face à estética da época, cuja relevância aponta para os aspectos da subjetividade moderna e da ironia.

Na segunda parte da resenha, Hegel apresenta o distanciamento e a distinção que Solger mantivera em sua fase madura diante dos Românticos, tanto em relação aos seus julgamentos, quanto no que se refere ao modo de tratar o conteúdo da arte. Nesta segunda parte, Hegel discorre sobre as especificidades das obras de Solger, vendo nelas aspectos relevantes do sistema da dialética e do conceito de ironia especulativa. O autor notabiliza

1 Mestre em Filosofia pela Universidade de São Paulo

2 HEGEL, G. W. F. "Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel" In: *Berliner Schriften*. 1818-1831, Werke 11, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.

essa forma de ironia como um princípio especulativo, que supera a vertente romântica, por integrar um momento específico do desenvolvimento dialético da ideia.

Na primeira crise, Hegel aborda o decurso de um período de efervescência e transição da estética alemã, impulsionado pelo entusiasmo dos jovens Goethe e Schiller. Toda a reação contra as regras e as teorias da arte empreendidas pelo *Sturm und Drang*<sup>3</sup>, sob a influência de Hamann e Herder, vem à tona com Goethe como uma das figuras centrais de tal movimento literário. Para o jovem Goethe, tratava-se, nesse momento, de procurar alargar a esfera das representações, no sentido de poder alcançar um conteúdo mais profundo para a atividade artística, que permitisse a fundamentação de uma estética genuinamente alemã.

A segunda crise da literatura alemã, por sua vez, consistiu no apogeu do primeiro Romantismo alemão. A partir dos desdobramentos da primeira crise, que estabeleceram um princípio de ruptura aos parâmetros estético-normativos vigentes, a segunda crise rompeu definitivamente com toda espécie de ordenação estética, desembocando a partir de seu caráter de negatividade no ápice do subjetivismo e da abstração. Quer dizer, ela ampliou o gosto por formas e particularidades de épocas passadas, de modo que a orientação do conteúdo artístico, nesta segunda crise, tornou-se cada vez mais dependente da abstração formal e subjetiva (HEGEL, 1997, p.74).

É neste momento de ápice da abstração subjetiva que surge o Círculo Romântico de Jena, cujos expoentes se agruparam em torno dos irmãos Schlegel. O grupo que se formou a partir de 1796 em Jena teve como seus principais integrantes: os irmãos August e Friedrich Schlegel, Novalis (Friedrich von Hardenberg), Ludwig Tieck, Caroline Michaelis (Schlegel), Doroteia Veit Mendelssohn, F. Schleiermacher, e F. Schelling. Tratava-se de um círculo de amigos e estudiosos que, ao final do século XVIII e início do XIX, nutriram ideais e esforços intelectuais em comum, tendo em vista abordar questões acerca da arte, da literatura, da poesia, da filosofia, da história, da religião, da cultura, entre outros.

Todavia, o que nos surpreende é o fato de Hegel utilizar o termo “crise” para abordar dois dos movimentos que, posteriormente, foram considerados da maior relevância tanto para o cenário intelectual-artístico alemão quanto europeu ou mundial. Resta saber, nesse sentido, o que Hegel observou nos dois movimentos, que lhe permitiu afirmar tal *diagnóstico crise*?

Hegel jamais perdeu de vista em suas obras que o horizonte da modernidade despontava como um cenário de crise. O autor foi, sem *dúvida*, o primeiro filósofo a tomar consciência da gravidade do problema que irrompia no período: a busca da modernidade por uma legitimidade histórica própria em sua autofundamentação (HABERMAS, 2000, pp.24-25). Neste ensejo, Hegel averiguou que eventos históricos centrais, tais como a Reforma Protestante, o Iluminismo e a Revolução Francesa corroboraram, em grande medida, com a eclosão de novos princípios na modernidade. Certamente, o mais sintomático de todos eles, desencadeado por tais eventos foi: o *princípio da subjetividade moderna*.

Esse cenário aparece na análise do autor a partir da conexão entre três princípios básicos, a saber: a cisão moderna, o princípio da subjetividade moderna e a cultura reflexiva

3 O *Sturm und Drang* consistiu no movimento literário que surgiu na Alemanha no final da década de 1760, como reação ao Iluminismo e ao Classicismo francês, e que perdurou até a segunda metade da década de 1780. Entre os principais expoentes do movimento podem-se destacar: J. W. Goethe (1749-1832), F. Schiller (1759-1805), J. G. Herder (1744-1803), J. G. Hamann (1730-1788), entre outros.

(Cf. HEGEL, 2003, pp. 38-39). Tais aspectos contribuíram como elementos chave para o aparecimento de um tipo de subjetividade, que delinea propriamente, para Hegel, o epicentro da crise no período. Mais precisamente aquilo que foi desenvolvido à época, na visão do autor, sob o desígnio de uma subjetividade extremamente abstrata e formal<sup>4</sup>.

Em vista disso, Hegel não deixou de observar que a subjetividade moderna alcançou outro patamar quando o assunto é o terreno artístico, sobretudo a partir de sua eclosão na literatura moderna alemã. Nela, o autor vê despontar o ápice da forma abstrata da subjetividade, a qual deixa de se relacionar com a sua própria *substância*<sup>5</sup>, à medida que arroga para si um suposto poder de emancipação ou autonomia ilimitada, mas que não condiz com qualquer possibilidade de concretização. Pelo contrário, ela permanece tão somente no plano do dever ser, em vias de se enclausurar cada vez mais no seu mundo interior – o que Hegel denominou de *alienação no interior do indivíduo*. É nesse sentido que Hegel vê a produção do romantismo de Jena destoar de maneira negativa em sua época, isto é, não se trata apenas de uma centralização da subjetividade, mas, antes, de um passo além da hipervalorização da mesma, sob o desígnio de uma espécie de *divinização da subjetividade* na esfera artística.

Mas, bem entendido, Hegel não é contra a forma da subjetividade, pelo contrário, o momento da subjetividade é essencial para o movimento do Espírito<sup>6</sup>. Para o autor, há uma relação dialética necessária entre a subjetividade e a substância, na qual a existência efetiva da primeira não pode seguir na direção de uma relação excludente para com a segunda. Ou seja, dessa relação dialética decorre, reciprocamente, a subjetivação da substância, assim como o sujeito deve se tornar substancial. A subjetivação da substância enquanto tal consiste, para Hegel, na penetração perfeita do finito e do infinito e na suprassunção do indivíduo no universal, à medida que o sujeito substancial, por sua vez, deve se colocar em uma relação inclusiva com o espírito universal – entenda-se aqui a união essencial entre o sujeito e sua substância (PÖGGELER, 1956, p. 92).

Porém, esse é exatamente, aos olhos de Hegel, o ponto destoante da subjetividade romântica, quer dizer, ela vai ao mesmo tempo evitar e se contrapor à relação dialética com

4 Na visão de Hegel, o conceito de abstração e o de unilateralidade são sinônimos, tal como explica Szondi (1992, p. 178): “Hegel denomina concreto a lo que surge en la conciliación de lo general y particular, de idea y fenómeno. Llama abstracto a lo que se mantiene fuera de este movimiento dialéctico, lo que se fija en su *particularidad*”. Tal abstração é própria do entendimento da subjetividade unilateral, que se prende a particularidades próprias, fixando-se como um obstáculo ao desenvolvimento da atividade do pensar.

5 Deve-se atentar aqui para a diferença entre a substância infinita (absoluto) e a substância finita ou ética, uma vez que Hegel ora faz referência à primeira, ora à segunda, quando não às duas na mesma passagem. Por um lado, a substância ética faz parte do momento do Espírito Objetivo, enquanto resultado do desenvolvimento histórico e imanente da composição da Ideia de liberdade sob a forma do Estado Moderno. Este último fundamenta e unifica as instituições éticas inseridas em seu interior, como a família e a sociedade civil, amparadas pelas leis, os direitos, e o próprio governo. Por outro, Hegel explica que *todas as determinações finitas* derivam da manifestação e da composição da *própria substância infinita* – o que o autor denominou de *absoluto*. Segundo o autor, o absoluto se manifesta e se expressa enquanto pensamento no mundo. Com isso, Hegel quer enfatizar que há uma Razão universal imanente ao mundo, que não só o habita, mas também o consubstancia como a sua alma e a sua natureza, bem como de todo o universo. O autor se vale do conceito grego *nóus* [razão ou pensamento] para explicar que a Razão universal “rege” o mundo, isto é, constitui a substância do mundo – de todas as coisas exteriores e de toda atividade espiritual (Cf. HEGEL, 1995, p.78).

6 Segundo Charles Taylor (2014, p.68): “ele é um espírito que vive como espírito unicamente através dos seres humanos. Estes são os veículos, os veículos indispensáveis, de sua existência espiritual, como consciência, racionalidade, vontade. Porém, ao mesmo tempo, o Geist não é redutível ao ser humano; ele não é idêntico ao espírito humano, já que ele também é a realidade espiritual subjacente ao universo como um todo e, como ser espiritual, ele tem propósitos e realiza fins que não podem ser atribuídos a espíritos finitos *qua* finitos, mas, pelo contrário, aos quais servem os espíritos finitos. Para o Hegel maduro, o ser humano vem a si mesmo no final, quando vê a si próprio como o veículo de um espírito mais amplo”.

a substância. Pois a ironia é uma forma que se fixa de maneira subjetiva, unilateral e abstrata em si – separando-se da substância –, à medida que vai bloquear a experiência unificadora com a mesma. Nessa direção, deve ficar claro que Hegel não combate o talento artístico romântico<sup>7</sup>, mas, antes, o subjetivismo exacerbado, que se coloca acima da própria relação seja com a substância ética, seja com a substância infinita (PÖGGELER, 1956, p. 70). Esse subjetivismo transparece para Hegel, antes de tudo, na força negativa da ironia romântica. Contudo, resta saber: em que medida Hegel interpretou a ironia romântica e seu surgimento?

A entrada em cena da ironia romântica surge, para o autor, a partir de uma subjetividade determinada como absoluta, a qual é desdobrada com base na filosofia de Fichte. O papel de F. Schlegel na composição da ironia romântica recebeu a atenção de Hegel, mais especificamente, na seção da “Moralidade” da *Filosofia do Direito* (§140) e na “Introdução” aos *Cursos de Estética*. O autor não deixou de atentar para a *leitura romântica* acerca dos princípios da *Doutrina da Ciência*, uma vez que ele observa que, nesse modo peculiar, o que está em jogo é a transposição realizada por Schlegel do princípio do eu absoluto (Eu=Eu) fichteano para a esfera artística, com o intuito de transformar a ironia romântica em princípio.

Desse modo, Hegel revela que a aplicação operada por F. Schlegel foi transpor a egoidade universal [*allgemeine Ichheit*] – ou o eu puro originário –, na direção de uma egoidade particular [*besonderen Ichheit*] no domínio prático. Mas, o que isso significa? Significa que Schlegel transformou um princípio fundante da ciência teórica e prática de Fichte – enquanto fundamento de todo saber –, em um princípio artístico [particular] voltado para a criação poética romântica.

Trata-se não só da maneira pela qual o eu puro foi implantado no sujeito particular tornando-o individual, mas também como, na transposição de Schlegel, este eu puro passaria a se manifestar no sujeito individual como a expressão da humanidade inteira sob a figura do gênio romântico, cujas pretensões absolutistas aparecem reivindicadas sob a forma da ironia e suas criações, como o próprio método ou instrumento que permitiria ao eu individual ter acesso ao incondicionado ou absoluto (PIÉROLA, 1959, pp. 44-45).

Em outras palavras, o eu absoluto fichteano serviu de *chave hermenêutica* para Schlegel fundamentar toda uma teoria da arte voltada para a força criativa do poeta, cuja fonte é a imaginação produtora. Contudo, Schlegel apropriou-se à sua maneira desta fonte, de modo que ela permitiria ao poeta irônico tornar-se uma espécie de criador absoluto de qualquer conteúdo ou objeto. Nessa direção, há que se considerar a enorme diferença entre a estrutura universal do eu puro, que forma a capacidade de conhecer e de criar da consciência transcendental de Fichte, e essa capacidade aplicada ao domínio da consciência empírica da individualidade irônica do poeta romântico. Ora, o ato de criação que antes provinha daquela estrutura universal [eu puro] juntamente com a capacidade produtora da imaginação, passou a ser incorporado como o ato de criação da individualidade artística irônica. Isso significa dizer que tudo passaria a depender do arbítrio do sujeito particular e sua criação, ao passo que é ele quem coloca e da maneira que ele quiser: a representação do mundo, da realidade, e dos objetos.

É crucial insistir neste ponto, que Hegel não deixou de notar para essa leitura de Schlegel e o modo como os românticos utilizaram de maneira distorcida a imaginação

7 Não é possível, pelo escopo definido, especificar a diferença entre o romantismo de Jena e a “forma de arte romântica” interpretada por Hegel.

produtora originalmente estabelecida por Fichte, em termos de um produto do poder arbitrário do poeta e sua fantasia. Esse caráter arbitrário é circunscrito por meio do jogo irônico entre criar mundos imaginários e destruir o que há de substancial no mundo real. Não obstante, a questão a ser colocada neste momento é: em que medida Hegel compreendeu mais especificamente a ironia romântica de F. Schlegel?

A resposta pode ser encontrada em uma definição chave, exposta no *Escritos Póstumos* (§23), onde o autor observa que a ironia de Schlegel é a “vanitização ou vaidificação”<sup>8</sup> [*Vereitelung*] consciente de si do que é objetivo” (HEGEL, 1997, p. 96). Hegel compreende a ironia romântica como uma expressão subjetiva e negativa contra a objetividade que é articulada no discurso do poeta romântico, ao passo que ela está interligada aos seus julgamentos críticos (REID, 2007, p. 7). Ou seja, no caso de Schlegel, a sua maneira de julgar é compreendida como uma tendência dirigida negativamente contra a objetividade (HEGEL, 1997, p. 95). Mas, para Hegel, os conteúdos representados nesses julgamentos críticos refletem, antes de tudo, a própria interioridade do poeta romântico, a saber, os seus próprios sentimentos de insatisfação e inadequação em relação ao mundo, à realidade ou à objetividade, sob a forma de uma expressão subjetiva, abstrata e negativa.

A ironia constitui uma forma que provoca não só a desestabilização do conteúdo discursivo sobre o qual se expressa, seja ele sério, verdadeiro, ético, sagrado, estético, ou em qualquer outro sentido; mas também se trata, acima de tudo, de uma forma de desvalorização do objeto do qual se fala. Por isso, a dificuldade assinalada por Hegel diz respeito à composição da expressão irônica, ao demonstrar os objetos ou os princípios que os homens mais valorizam, tomados enquanto universais ou substanciais, como algo totalmente destituído de valor e importância, reduzindo-os a nada. É nesse sentido que o autor fala do poder arbitrário empregado na ironia, como aquele que transforma qualquer conteúdo objetivo ou substancial em algo nulo.

O que Hegel destaca em relação à ironia de Schlegel é que ela exprime uma relação da subjetividade para com o mundo, no sentido próprio de uma ação destrutiva (REID, 2007, p. 4). Aos olhos de Hegel, a ironia schlegeliana representa, antes de tudo, uma ameaça à objetividade (verdadeira)<sup>9</sup>, de modo que ela se refere, por meio de seus julgamentos depreciativos, às expressões mais altas do Espírito Absoluto: a arte, a religião e a filosofia (REID, 2007, p. 34). Nessa direção, o autor não deixou escapar que a ironia não apenas permaneceu na esfera da arte, mas transbordou também para outros domínios: o ético, o religioso e o filosófico.

Por essa via, há que se considerar que os julgamentos depreciativos expressos pela ironia dizem respeito, por um lado, à realidade ou ao mundo prosaico, às leis, aos direitos, aos deveres, relacionados à substância ética ou ao Estado Moderno. Por outro, porém,

8 A tradução de “*Vereitelung*” para o português não é tão simples, os termos mais próximos são vanidade (do latim *Vanitas*) e vacuidade. Mas, opta-se por vaidificação (neologismo) porque, como explica Jeffrey Reid: o termo “*Vereitelung*”, por ser polissêmico, é melhor compreendido por meio da raiz do termo alemão [*Eitelkeit*] ou vaidade, bem como do termo francês [*vanité*]. O sentido mais próximo daquele empregado por Hegel [*Vereitelung*] é o de tornar (algo) vazio, ou vazio, ou vaidoso. Reid diz que os termos [*Eitelkeit*] ou [*eitel*] (vaidade ou vazio) comportam não só a significação de “presunção”, mas também de “vazio”, do “nada” ou, ainda, daquilo que “não tem realidade” (Cf. REID, 2007, pp. 68-69).

9 Para Hegel, a verdadeira objetividade do pensar corresponde aos pensamentos que não são “nossos” de forma simples e subjetiva, tal como pensava Kant, mas, antes, constituem *pari passu* o em-si das coisas e o objetivo em geral (HEGEL, 1995, p. 110). Segundo Inwood, tal noção de objetividade verdadeira, evocada por Hegel, diz respeito ao objeto [pensado] em sua necessidade e racionalidade, de forma que “o sujeito não precisa alterá-lo ou determiná-lo, mas deve simplesmente adaptar-se a ele. Isso corresponde à ideia absoluta, a qual, na opinião de Hegel, é sujeito e objeto. É exemplificada [...] por alguém realizando a lógica (hegeliana) [...]” (INWOOD, 1997, p. 241).

referem-se a todo o conteúdo da substância infinita expresso pelas instâncias superiores da arte, religião e filosofia. Por essa razão, Hegel constata que a verdadeira realização da expressão irônica incide em tornar vão seja o conteúdo da substância ética, seja o conteúdo da substância infinita que se revela à consciência enquanto o espírito concreto.

Na segunda parte dos *Escritos Póstumos*, Hegel discorre sobre o modo como Solger se colocou diante da filosofia de seu tempo, isto é, como ele se situou face aos esforços de seus contemporâneos. Nessa parte, a exposição toma um rumo diferente da primeira apresentada há pouco. Em vez do exame da conjuntura histórica das duas crises e das obras literárias do período, Hegel tem como objetivo principal reexaminar o conceito de ironia, cujo foco recai sobre os aspectos da negatividade e do conhecimento especulativo. O *leitmotiv* do autor se volta nesse instante não só para a peculiaridade da ironia especulativa, mas também assume a tarefa de distingui-la face à ironia subjetiva de Schlegel, visando afastar toda e qualquer espécie de mal-entendido.

A distinção entre as duas formas consiste em mostrar como Solger ultrapassou a posição da subjetividade abstrata da ironia romântica, na medida em que a noção de ironia especulativa se fundamenta sob dois aspectos que superam a vertente romântica: a negatividade dialética (ou momento dialético da ideia) e a representação do conteúdo especulativo. Solger se ateu, por assim dizer, à negatividade da expressão irônica (especulativa) enquanto movimento e dissolução dialética do infinito e do finito, chegando mesmo ao que Hegel denominou *momento dialético* da Ideia, definido por ele como a *infinita negatividade absoluta* (HEGEL, 1999, p.85). Ao contrário da ironia romântica, a vertente solgeriana é reproduzida no nível absoluto ou divino, em termos da dialética da ideia.

Do ponto de vista da dialética solgeriana do absoluto, a ironia corresponde a um princípio inerente à consciência humana tanto na perspectiva do artista como na do espectador. Mais precisamente, ela é um estado de espírito [*Stimmung*] ou sentimento que se encontra no artista provido de inspiração. Não obstante, tal estado de espírito não deve ser confundido com a ironia romântica, uma vez que não possui a mesma dinâmica de produção através da genialidade divina do poeta ou da subjetividade particular. Pelo contrário, Solger trabalha com a noção de uma percepção especulativa, no sentido de uma *intuição intelectual* acerca da autonegação ou aniquilação da Ideia. Essa percepção se manifesta de duas maneiras: a primeira refere-se ao lado negativo enquanto a aniquilação da Ideia, e a segunda ao lado positivo, que se revela como inspiração para o artista.

Apesar de Hegel reconhecer que a Ideia solgeriana introduz, em certa medida, um princípio do conceito lógico do conhecimento especulativo sob o desígnio da *negação da negação*, que nada mais é do que apreensão da verdadeira afirmação na representação da ação absoluta [dialética], ele não deixou de notar que Solger foi incapaz de conduzir acertadamente a dinâmica da negação dialética e a relação entre o finito e o infinito. Lembremos que a negatividade da dialética enquanto impulso *motor* da lógica especulativa compreende, no entanto, apenas um momento ou grau do desenvolvimento da Ideia, mais precisamente, o segundo momento (negativo-racional) do movimento especulativo<sup>10</sup>.

Nesse caso, a dificuldade levantada por Hegel acerca do pensamento solgeriano pode ser entendida sob um duplo aspecto, que consiste justamente em mostrar, por um

10 A lógica especulativa é constituída por três momentos ou graus do conceito: a) o momento abstrato do entendimento; b) o momento dialético ou negativo-racional; e c) o momento especulativo ou positivo-racional (HEGEL, 1995, pp. 159-160).

lado, como ele não chegou à verdadeira afirmação, ao confundir na sua dialética da Ideia a negação em cada um dos lados das posições, seja da finitude, seja da infinitude. Por outro, Solger toma o momento da negatividade da ironia especulativa como toda a Ideia filosófica. Quer dizer, ele fixar-se-ia nesse aspecto da negatividade, deixando de passar ao terceiro momento especulativo enquanto resultado afirmativo (positivo-racional) ou a realização concreta da *Ideia filosófica* (HEGEL, 1999, p. 85).

Aos olhos de Hegel, Solger não conseguiu perceber que, no momento da negação pura ou *infinita negatividade absoluta*, a Ideia infinita e universal se nega em sua atividade dialética diante da finitude e da particularidade, do mesmo modo que supera tal negação [negação da negação], para consolidar a universalidade e o infinito no finito e particular, isto é, o seu resultado enquanto positivo-especulativo é o infinito concreto na finitude.

Ora, se Solger se estagna na negatividade especulativa (no segundo momento da Ideia), os românticos, por sua vez, prendem-se no momento da negatividade do entendimento abstrato, que não alcança o conhecimento especulativo e verdadeiro, mas, antes, fixa-se no aspecto da abstração subjetiva e no sentimento de si. Segundo Hegel, trata-se de formas que não penetram ou não visam a um conteúdo positivo, tampouco a um discurso científico ou forma objetiva de conhecimento. Pelo contrário, Hegel afirma no prefácio à *Fenomenologia* que subsiste, por parte dos românticos, certa renúncia à ciência especulativa<sup>11</sup>.

O modo arbitrário empreendido em seus discursos, diz Hegel, despreza a *cientificidade em geral* (HEGEL, 2013, p. 51), ao passo que eles produzem um saber não verdadeiro que não só se contrapõe à ciência, mas, antes, estabelece um conteúdo em que a *ciência não é nada* (Ibid., p.72). Lembremos que se trata de um discurso vazio do sujeito irônico que, por meio de seu ponto de vista arbitrário, sobrepõe seu discurso acima do conhecimento objetivo ou acima do que é substancial em si e para si.

Essa negatividade subjetiva e abstrata do entendimento se coloca contra a substância, juntamente com sua ação destrutiva que visaria tanto à objetividade verdadeira quanto à ciência especulativa defendida por Hegel. Isso significa dizer que não se apreende devidamente a interpretação hegeliana do romantismo se não for compreendida a atitude romântica em relação ao mundo e à ciência especulativa (REID, 2007, p. 3). Em outras palavras, a crítica que se encontra no discurso da ironia romântica é “uma forma de pregação contrária [...] ao discurso da ciência hegeliana e ao mundo que ele engendra” (Ibid., p. 4).

Por isso, o que subjaz a toda crítica hegeliana ao romantismo é que a subjetividade irônica “coloca um mundo que exclui toda a possibilidade de verdade objetiva, para, em seguida, fugir ou rejeitar esse mundo” (REID, 2007, p. 3). Isso fica bem claro quando se recordam os julgamentos depreciativos da ironia de F. Schlegel, que precipitam sobre a objetividade de cunho hegeliana em relação a todos os conteúdos do espírito e da ciência especulativa: o Estado, a Religião, a Arte e a Filosofia (Ibid., p. 71).

É nesse sentido que se podem entender o combate e o diagnóstico de Hegel sobre os julgamentos críticos da ironia schlegeliana em sua ação de “vaidificação”, isto é, Hegel

11 Hegel explica, na *Propedêutica*, que a ciência consiste no conhecimento conceitual do próprio Espírito absoluto, cuja apreensão da forma conceitual e de toda exterioridade “é ab-rogada no saber e este atingiu a plena igualdade consigo mesmo. É o conceito que a si mesmo se tem por conteúdo e se compreende” (HEGEL, 1989, p. 84). Em outras palavras, a ciência especulativa hegeliana acompanha o autodesenvolvimento e automanifestação do espírito enquanto sujeito (absoluto), que se tornou substância em sua progressão rumo ao saber absoluto. Trata-se do conhecimento de si do próprio absoluto enquanto saber de si mesmo na consciência [humana].

tem como objetivo defender em grande medida a objetividade e a ciência especulativa. Ora, a crítica hegeliana é, antes de tudo, uma tomada de posição que assegura o seu próprio sistema [ou dialética especulativa].

Desse modo, Hegel encontrou na posição dos românticos de Jena e, em particular, na posição de F. Schlegel, uma tendência de sua época, que consiste na fixação do ponto de vista da subjetividade abstrata e no desenvolvimento da ironia romântica. O que o autor reprova, em grande medida, é o fato de os românticos não abandonarem os pontos de vista em questão, mas, antes, praticarem a partir deles o ápice do subjetivismo.

**Referências bibliográficas:**

- HEGEL, G.W.F. *Compte rendu des Écrits posthumes et correspondance de Solger*. Trad., introd. e annot. par Jeffrey Reid, Paris, Vrin, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Cursos de estética I*. Trad. de Marco A. Werle. São Paulo: Edusp, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*. Lisboa: Casa da Moeda, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830) Vol. I* Trad. de Paulo Meneses, com a colaboração de Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenologia do espírito*. 8ª edição. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Filosofia do Direito*. Trad. de Paul Meneses et al. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Propedêutica Filosófica*, Lisboa: Ed. 70, 1989.
- \_\_\_\_\_. “Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel” In: *Berliner Schriften*. 1818-1831, Werke 11, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.
- Bibliografia Complementar
- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz S. Repa & tal. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- INWOOD, M. *Dicionário Hegel*. Trad. de Álvaro Cabral e revisão téc. de Karla Chediak. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed., 1997.
- PIÉROLA, R. A. *Hegel y la Estética*. Editorial Universidad Nacional de Tucumán Instituto de Filosofía, Tucumán, 1959.
- PÖGGELER, Otto. *Hegels kritik der romantik*. Imprenta Bonn : S.N., 1956.
- REID, Jeffrey. *L'Anti-romantique: Hegel contre le romantisme ironique*. Les presses de l'Université Laval. Québec, Canada, 2007.
- SZONDI, P. *Poética y filosofía de la historia Vol I*. Trad. Franscico Lisi. Madrid, Ed. Visor Distribuciones, 1992.
- TAYLOR, C. *Hegel: Sistema, Método e Estrutura*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Ed. É Realizações, 2014.

## Considerações sobre a tarefa da filosofia em Lima Vaz

Maria Celeste de Sousa<sup>1</sup>

### Introdução

O texto reflete sobre a tarefa da filosofia em Lima Vaz, intérprete de Hegel. Três argumentos são desenvolvidos: 1) *A concepção de filosofia* – evidenciando a opção filosófica do autor em desvelar a *alétheia* como tarefa primeira do pensamento em busca do sentido do ser. 2) *Os problemas filosóficos fundamentais* – demonstrando sua inquirição sobre o tempo pós-moderno, para evidenciar os problemas fundamentais da liberdade e da transcendência. 3) *A tarefa da filosofia* – discorrendo sobre a novidade de seu pensamento quanto a necessidade do ato de filosofar, ou da reordenação do real segundo os cânones da razão e concluindo com as tarefas da filosofia hoje. Nos passos de Hegel, mas de forma original, Lima Vaz apresenta o questionamento da razão filosófica obrigando a cultura a dar razão de si mesma.

### A concepção de filosofia

Henrique Cláudio de Lima Vaz desponta no horizonte intelectual brasileiro como um filósofo voltado para o desvelamento da verdade (*alétheia*), tarefa primeira do pensamento, uma vez que o sentido do ser continua sendo a questão filosófica por excelência. Mas, por que desenvolver uma nova questão filosófica? Como desvelar o sentido do ser? Qual é a tarefa da filosofia no mundo pós-moderno?

Lima Vaz, filósofo e teólogo no século XX, se dedicou ao conhecimento da verdade e à sua divulgação por meio da atividade educacional. Seu itinerário filosófico iniciou com o pensamento aristotélico-tomista, se expandiu pelo pensamento moderno e culminou com o pensamento contemporâneo. Uma trajetória filosófica em que se evidenciou a dialética entre tradição e contemporaneidade, sempre numa atenção constante sobre a relação entre cristianismo e cultura.

O filósofo humanista sentiu-se afrontado diante da separação atual entre filosofia e cultura e do conseqüente vazio existencial resultante do movimento niilista pós-moderno, que centrado no individualismo desconstrói os fundamentos que dão sentido à vida e fragiliza as relações culturais, sociais e políticas, deixando o homem sem uma orientação para viver.

Este fenômeno niilista propiciou um impacto na vida humana gerando o paradoxo antropológico em que *o mundo do homem, não define o ser do homem* e suscitou ao filósofo brasileiro uma nova iniciativa de pensar uma antropologia integral a fim de restaurar a

---

1 FCF

unidade perdida e possibilitar um novo paradigma interpretativo para a realidade. Para cumprir este objetivo era preciso uma nova filosofia cujo *status* socioepistemológico se diferenciasse das ciências. Lima Vaz está convicto da impossibilidade de circunscrever a filosofia

a um espaço metodológico abstrato onde ela teria seu lugar assegurado ao lado de outras ciências. Onde quer que, no imenso campo da cultura, brote a interrogação humana, ela brota de uma raiz filosófica. Vale dizer que a radicalização da *pergunta* (literalmente descer às raízes), qualquer que seja ela, encontra um lugar possível da Filosofia. (VAZ, 1991, p. 678).

A especificidade da filosofia é a *pergunta*. A inquietação do filósofo diante do fenômeno que deve ser interpretado e compreendido em suas raízes, a fim de que a verdade seja demonstrada. Esta lição Lima Vaz aprendeu com os clássicos no alvorecer da filosofia, quando Sócrates assumiu a metodologia pedagógica da interrogação filosófica e Aristóteles percebeu a “unidade indissolúvel entre Filosofia e Razão desde o momento em que essa assume plena consciência de si mesma como Razão demonstrativa.” (VAZ, 1991, p. 680)

Lima Vaz comenta: “desde que o primeiro brilho de inteligência luziu no olhar do *homo sapiens*, nasceu a Filosofia e com ela, a Ciência.” (VAZ, 1991, p. 680). Isto denota a singularidade humana em desejar o conhecimento, em saciar a inquietude de seu coração que busca a verdade e só descansa quando a encontra. O filósofo brasileiro denominou esta sede de sabedoria de “inquietação metafísica” já que a filosofia atravessa a natureza visível e experimental e direciona-se para a inteligibilidade das questões últimas do ser.

Esta “inquietação metafísica” impeliu o ser humano a procurar respostas para as suas múltiplas perguntas, mas ao mesmo tempo lhe proporciona “a decisiva experiência intelectual de que a resposta está sempre preme de uma nova pergunta e de que, portanto, a inquietação sem fim recomeça” (VAZ, 1991, p. 681).

A experiência intelectual de Lima Vaz foi “captar o tempo no conceito”, relacionando dialeticamente tradição e contemporaneidade, para desvendar a *alétheia* antropológica e ética e construir um novo humanismo. Seguindo o parâmetro metodológico hegeliano, ele afirma que o exercício de filosofar é sempre uma

‘rememoração’ (uma *Erinnerung*, como dizia Hegel), e uma ‘atenção’ que podemos chamar de conceptualizante, ou seja, pensada, refletida e discursivamente explicada à realidade. Duas dimensões que nascem da mesma origem do ato de filosofar – ou da decisão de filosofar, da qual fala Hegel – e que definem o espaço espiritual onde a Filosofia tem a sua morada e onde vive. Filosofia é *anamnesis* – recordação – e é *noésis* – pensamento. (VAZ, 1991, pp.667-668).

O filósofo brasileiro está convencido de que este ato de filosofar expressa “o desafio do presente vivido como problema, que obriga a recordar o passado e a captar o tempo no conceito, o tempo que passa pela mediação refletida do tempo passado” (VAZ, 1991, p. 688) e se impõe no *agora* do pensador que percebe a necessidade do filosofar como um imperativo da razão em exercer a sua função demonstrativa da verdade diante dos problemas filosóficos fundamentais do tempo contemporâneo.

## Os problemas filosóficos fundamentais

Como se caracteriza a contemporaneidade e que problemas filosóficos fundamentais suscitam a interrogação filosófica? É o tempo denominado de *pós-moderno*, em que se rejeita a ideia de unidade e totalidade e se consente no processo de fragmentação da razão, na multiplicidade de jogos de linguagem limitados, heterogêneos e autônomos, como início da ‘disseminação’ do dissenso. Um tempo marcado pela *essência* hegemônica da técnica que modela o ser humano segundo os seus padrões, invadindo, portanto, o seu modo de sentir, pensar e agir. Para Lima Vaz estas práticas denotam o *enigma* da modernidade do século XX. O que isto significa? Que dilemas existenciais ele gerou?

Lima Vaz pergunta pelo sentido da existência humana nesta sociedade capitalista centralizada na primazia da *razão instrumental* colonizadora do “mundo-da-vida”. Comenta Oliveira “essa primazia do horizonte de *objetividade técnica* é que se revela, aos olhos de Lima Vaz, paradoxal e enigmática: com a pretensão de precisão matemática e neutralidade, a racionalidade técnico-científica acaba por colocar em segundo plano o bem mais precioso da Modernidade: a subjetividade.” (OLIVEIRA, 2013, p. 48)

Trata-se da *interrogação* filosófica sobre a cultura, pois a conseqüência do “esquecimento da subjetividade” e o contínuo incentivo ao desenvolvimento da técnica são os dois graves problemas antropológicos essenciais: por um lado, a minimização da dimensão espiritual e transcendental da existência humana e, por outro lado, o relativismo ético que minimiza a dimensão da moralidade e a singularidade da ação prática livre.

O problemático na razão moderna, não são os benefícios humanos conquistados por meio da tecnociência, por exemplo, os avanços na medicina, a declaração dos direitos humanos, o reconhecimento da dignidade humana e o valor da democracia, etc., mas a primazia da racionalidade técnica em detrimento de outros tipos de racionalidades, bem como o processo cumulativo tendo como critério a utilidade. O resultado é a materialização do “mundo-da-vida” e o advento da *crise* de sentido e de orientação para a vida humana, em meio à abundância de objetos. Daí o fenômeno do niilismo contemporâneo que contém dois traços característicos.

O primeiro traço refere-se ao *niilismo metafísico*, ou a recusa da Razão. Isto significa o esquecimento do ser, a ruptura relacional imediata entre o pensamento e o ser e, no seu lugar, as formas de representação do ente. A *racionalidade instrumental* possibilitou ao sujeito uma diversidade de atividades e produções “como estabelecer normas, formular hipóteses, enunciar teorias, verificar leis, propor modelos, simular situações, medir e calcular, produzir quantidade enorme de objetos, mas se mostrou incapaz de pensar o *simples-estar-no-mundo* do sujeito.” (OLIVEIRA, 2013, p. 50).

Lima Vaz alerta: “Tal é o espetáculo que nos oferece nossa civilização, quando os princípios do agir humano são buscados nos mitos do prazer, do consumo, da liberdade absoluta, como ainda a pouco o eram os mitos da história e o estado totalitário.” (VAZ, 1997, p. 366). É, enfim, uma dissolução de todo fundamento, pela negação de toda finalidade, tanto do homem, quanto do cosmos, pela redução do sujeito a uma função ou a um papel social e finalmente pela invalidação do todo juízo de valor. Este é o problema da transcendência.

O segundo traço é o *niilismo ético*. O agir ético não pode seguir critérios utilitaristas, nem o sujeito ser instrumentalizado como objeto. Emerge, portanto, a necessidade da reflexão sobre a liberdade. Lima Vaz questiona: “como pensar e praticar a liberdade se este

pensamento e esta prática devem necessariamente levar em conta a ideia de uma liberdade absoluta que um dia elevou-se no horizonte da razão ocidental?” (VAZ, 2002, p. 128). O postulado da autonomia absoluta do sujeito teria conduzido, historicamente, ao avanço da “dialética do desejo e da dominação (ou da satisfação hedonística e do poder), expressão universal do *niilismo ético*.” (VAZ, 1997, p. 135).

Qual a causa deste niilismo ético? A ausência da referência ao Bem, entendido como fim autenticamente humano. Sem esta referência o indivíduo se torna “incapaz de apreender o verdadeiro sentido da liberdade, para finalmente alienar-se nos meandros subjetivos do arbítrio.” (VAZ, 1997, 172). Como a metodologia científica é voltada apenas para os meios e não para os fins, a consequência grave é que o homem passou a priorizar a vida sensitiva em detrimento da vida racional e sua liberdade foi colocada a serviço da dominação, do prazer, do lucro, da violência e finalmente da destruição e da morte. O homem deixou de ser um fim para se tornar um meio. Este é o problema da liberdade.

Como resolver este *enigma* que resulta, por um lado, na afirmação de uma liberdade radicalmente original, e, por outro lado, na confirmação da hegemonia da razão instrumental que relega esta liberdade ao segundo plano? Como resolver os problemas da transcendência e da liberdade?

Lima Vaz não concorda com este estado de decadência humana dominada pelo “mal infinito” do desejo e sugere uma terceira via de investigação que seja capaz de superar os dualismos antropológicos. Segundo Oliveira, Lima Vaz assume o compromisso de

pensar filosoficamente resposta para os problemas da falta de inteligibilidade e normatividade para a existência diante da dramática crise imposta pela situação histórica. Guiado pela convicção de que a existência possui sentido, o desafio que Lima Vaz assume consiste, então, em traduzir essa convicção, que nasce da experiência profunda da fé, em discurso racional. Esse discurso deve ser capaz de reconduzir os dualismos e aparentes ambiguidades da história à unidade capaz de conferir sentido ao existir e ao agir humanos. (OLIVEIRA, 2013, pp. 63-64).

A proposta se constitui numa reflexão sobre o “ser do homem enquanto homem” ou uma “filosofia realista da pessoa”, pela qual ele poderá estabelecer a relação entre a metafísica e a ética e oferecer a alternativa para a existência, pela superação do niilismo pós-moderno contemporâneo.

Mas como construir este discurso racional? A questão do *métodos* se tornou também um problema e um imperativo para Lima Vaz. Que caminho seguir? Não o método científico, não o método fenomenológico, não o método hermenêutico. Mas o método dialético. Por quê? A problemática antropológica e ética do tempo presente requer um método que seja um “caminho através do *lógos*”, em que o pensamento vá clarificando os seus conceitos em um jogo de oposições e avance na compreensão da verdade sobre si mesmo.

Este pensamento pensante tem como primeira etapa a *rememoração* dos eventos históricos em sua inteligibilidade última, ou seja, a construção lógica de seus conceitos que justificam a realidade vivida pelos homens situados no tempo. E, em segundo lugar, a *dialética* que em um movimento teleológico impele à *suprassunção* de uma nova experiência pensante.

Lima Vaz dialogou com Platão e depois com Hegel sobre a dialética. Ele percebeu que o uso platônico do método correspondia a uma necessidade histórica. Platão enfrentava ao desafio cultural criando uma nova filosofia cujo método eleva-se dialeticamente de ideia em ideia, num “esforço para alcançar a unidade entre as Ideias de modo a chegar gradativamente, se isso é possível, à *synopsis* de todo o mundo inteligível, que será a renovação da primeira visão e o fim supremo da ‘vida filosófica’.” (VAZ, 2012, p. 100). Ele conduzia a uma visão de conjunto, ou a uma unidade.

O segundo interlocutor foi Hegel. Lima Vaz percebeu uma profunda afinidade entre as suas “preocupações filosóficas” e alguns aspectos do pensamento de Hegel. A tradução das obras hegelianas: a *Fenomenologia do Espírito*, a *Ciência da Lógica*, a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e a *Filosofia do Direito* despertaram-lhe uma profunda reflexão sobre o seu método lógico dedutivo centrado na metafísica aristotélica-tomista e o motivaram a ampliar os seus horizontes pelo aprofundamento da lógica dialética hegeliana para pensar os problemas da história e da sociedade, particularmente do Estado moderno, bem como lhe possibilitaram a releitura da metafísica clássica nos quadros da *Ciência da Lógica* de Hegel.

Na ótica de Lima Vaz, Hegel compara-se a um clássico inaugural, na medida em que algumas das suas ideias fundamentais passaram a presidir o desenvolvimento da filosofia hodierna. Dele, Lima Vaz apreendeu alguns conceitos e as regras metodológicas para uma leitura filosófica da história, da cultura e as utiliza como um instrumental indispensável à sua produção filosófica:

Mas não é como historiador da Filosofia que me interesso por *HEGEL*. Para mim, a sua obra é como o olhar mesmo do Saber absoluto, recapitulando ou levando a cabo a *lembrança* de uma longa história, e descerrando o horizonte de uma nova história que se vê face-a-face com a tarefa ingente - única tarefa propriamente histórica - de assumir-se a si mesma na reflexividade de uma Razão total. (Lima Vaz, Bio-bibliografia, in Carlos PALÁCIO, *Cristianismo e História*, p. 424.)

Lima Vaz adere ao pensamento sistemático<sup>2</sup> e dialético e pensa a verdade desdobrando-se em si mesma, reconhecendo-se e conservando-se junto à unidade, como totalidade. Pela diferenciação dos momentos expressivos do ser e pela determinação dessas diferenças é possível conhecer a sua necessidade e a liberdade constitutiva do todo.

Em Hegel, Lima Vaz encontrou os elementos indispensáveis para o desenvolvimento do seu ato de filosofar. A dialética, enquanto ontologia possibilitava-lhe a reflexão sobre a oposição finito-infinito constitutiva do ser e do agir do homem em seu processo dialético de autoconsciência de ser um *ser-no-mundo*, um *ser-com-outro*, e um *ser-para-o-Absoluto*. Ele afirma: “o ser e o agir em nós, sendo por essência finitos, estão implicados numa presença do infinito que se manifesta em diferentes formas”. (VAZ, 2002, p. 15). É preciso compreender este processo por meio da tarefa da filosofia.

### 3- A tarefa da Filosofia

A separação entre filosofia e cultura evidenciada pelo *enigma* da modernidade irrompe em uma interrogação filosófica sobre o fenômeno do *nilismo* contemporâneo,

2 “O termo sistema é a transliteração do grego *systema*, proveniente do verbo *synistánai*, que significa ‘estar de pé’ ou ‘estou de pé’. Da acepção metafórica inicial aplicada a significar ‘conjunto’ ou ‘reunião’, o termo *systema* foi empregado para designar o discurso (*logos*) cujas partes se inter-relacionam por meio de conexões lógicas de sorte a formar um todo ordenado segundo critérios de natureza lógica”. (VAZ, 2000, p. 12)

notadamente sobre a não distinção no horizonte último da inteligibilidade entre o Ser e o Nada e no horizonte último da Vontade, entre o Bem e o Mal, inferindo o estado caótico em que se encontra o ser humano, sem um sentido para viver, e sem uma orientação normativa para o seu agir, no contexto histórico-cultural presente. Então, se há uma interrogação, há também uma tarefa para a filosofia. Qual tarefa?

Lima Vaz *rememora* as características da tarefa filosófica em sua origem, para tornar evidente, a necessidade deste ato filosófico no tempo presente. A filosofia deveria, primeiramente, “justificar a sua própria existência e dar razão do modo de vida daqueles (...) que se consagram à *theoria*.” (VAZ, 1997, p. 7) A vida filosófica denotava uma atitude teórico-prática, ou uma vida contemplativa que direcionava o filósofo para o alto, em busca da inteligibilidade dos primeiros princípios unificantes de um todo de sentido. Este modelo da filosofia grega foi transmitido à filosofia cristã e, em seguida à filosofia moderna.

Em segundo lugar a tarefa da filosofia consistia em evidenciar a singularidade do discurso filosófico, como um discurso protético, objetivando transmitir à juventude a excelência da vida filosófica. E em terceiro lugar, a filosofia deveria relacionar dialeticamente filosofia e cultura, já que a intencionalidade filosófica propunha desenvolver uma crítica e uma negação às evidências da opinião e recuperar o “sentido da realidade natural e da vida humana à luz da *alétheia*, da verdade.” (VAZ, 1997, p. 9). Enfim, a filosofia surge

como uma intenção de conhecimento racional ou demonstrativo (*lógos apodeiktikós*) voltada para a totalidade do ser seja no seu princípio (*arquê*), seja na sua grandeza e ordem (*kósmos*); é um saber desinteressado (*theoria*), mas que se declara expressão de um anelo enraizado no âmago da natureza humana; é uma indagação que avança até às últimas fronteiras do campo oferecido à inquisição da razão: indagação do ser (*perí tes ousías*) e, portanto, em torno da verdade (*perí tes aletheías*); como teoria do ser e da verdade a filosofia se propõe, enfim, como fonte da mais elevada felicidade (*eudaimonia*) para o homem.” (VAZ, 1997, p. 9)

Sendo a filosofia uma teoria do ser e da verdade, ela teve e tem a tarefa de ser uma “instância crítica” da cultura e, ao mesmo tempo, de ter uma feição *aporética* sobre a sua própria função na história. A filosofia se constitui como uma identidade na diferença dos sistemas e na “diferença entre o *tempo lógico* dos discursos que a compõem e a continuidade do seu *tempo histórico*.” (VAZ, 1997, p. 10) fazendo, assim, avançar o pensamento.

Ora, se a tarefa original da filosofia foi possibilitar um recomeço para o pensamento e discorrer à luz da razão, passando do múltiplo para o uno, a sua tarefa no tempo contemporâneo se justifica, bem como o exercício do saber filosófico em seu

desdobrar-se sobre si mesmo na interrogação sobre o seu próprio ser, a necessidade de justificar-se como pensamento do uno na multiplicidade dos discursos e dos objetos. Todo o saber ensina Platão, é saber de si mesmo enquanto se distingue da ignorância e do erro. Mas o saber da Filosofia é saber de si mesmo por um título singular, na medida em que é saber do todo e do seu princípio e, portanto, da sua própria significação no seio do todo. (VAZ, 1997, p. 12)

O filósofo brasileiro analisa que este itinerário filosófico do “saber do todo e do seu princípio” permaneceu inalterado de Platão a Hegel denotando a compreensão da filosofia como *metafísica da cultura*, ou seja, como busca de um modelo ideal que reconduzisse o

disperso mundo do homem à sua unidade, e também como ética da cultura que anuncia as normas de inteligibilidade para o agir do homem.

Se o tempo contemporâneo apresenta a desconstrução desta estrutura metafísica e ética resultando neste *mundo líquido* diluído nos múltiplos dualismos que cerceiam a existência humana, a urgência do tempo requer não a morte, mas, sim, a vida da filosofia. Lima Vaz reitera: “onde quer que, no imenso campo da cultura, brote a interrogação humana, ela brota de uma raiz filosófica.” (VAZ, 1997, p. 678)

Lima Vaz não renuncia ao sentido revolucionário da filosofia atestado pela tradição, por vários motivos: a sua diferença em relação às outras ciências, a sua especificidade em descer às raízes do pensamento e de pôr a ênfase do filosofar no ato de pesquisar, ou na busca da sabedoria mais do que na sua posse e, por fim, por sua tarefa em abordar sobre o sentido da vida, questão fundamental para o homem de todos os tempos e especificamente, para o homem contemporâneo envolto pelo véu do relativismo e desejoso em reencontrar as razões de viver. Então, Lima Vaz compreende que nestes tempos sombrios a tarefa da filosofia é

*pensar* tematicamente seu próprio passado – unir *anámnese e noésis*– e, nessa lembrança pensante, reinventar os problemas que lhe deram origem e, assim cumprir o destino que, ainda, segundo Hegel, está escrito na sua própria essência: captar o tempo no conceito – o tempo que foi e o tempo que flui no *agora* do filosofar. (VAZ, 1991, p. 685)

O que importa à filosofia é “unir *anámnese e noésis*”. Por quê? O niilismo contemporâneo não surgiu por acaso, ele é fruto da “desconstrução” metafísica e ética operacionalizada no século XIX e XX. Segundo Perine: “O niilismo moral está ligado ao gigantesco empreendimento de Nietzsche de fazer uma ‘filosofia a golpes de martelo’, para quebrar as velhas tábuas de valores, superar a metafísica e todas as outras filosofias pela aniquilação do mundo do ser.” (PERINE, 2003, p. 59).

Lima Vaz meditou longamente sobre esta “aniquilação do mundo do ser” e sobre as suas conseqüências na existência humana, denotando para a reflexão atual a dupla face da filosofia em sua tarefa inquieta e questionadora diante da cultura: a necessidade e o paradoxo. Ele afirma que em cada ato de filosofar existe uma

necessidade latente (...) a inquietação pelo *ser* e pelo *sentido*, e um paradoxo patente no fato de que interrogar-se sobre o ser e o sentido significa justamente pôr em questão os fundamentos desta morada que o homem pensosamente constrói e que deveria ser para ele a extensão do seguro abrigo da natureza. (VAZ, 1997, p. 4)

Ora, a cultura niilista contemporânea não constitui mais esta “morada do homem”, o seu *ethos* simbólico criado e recriado ao longo do tempo como “abrigo seguro da natureza”. A “morte de Deus” implica na “morte do homem” e na “morte da natureza”. Como o universal da filosofia é a pergunta, para Lima Vaz esta realidade impõe o retorno desta dupla face da filosofia, o que significa pensar a historicidade numa abordagem antropológica e ética do “tempo que foi e do tempo que flui no *agora* do filosofar.”

E a grande necessidade do *agora* do filosofar é o fenômeno da dicotomia entre filosofia e cultura, pois se a prática filosófica remetia à compreensão dos princípios fundamentais, ou à compreensão do *ser* do *sentido* da vida, a cultura niilista não distingue

entre o ser e o nada, deixando o ser humano sujeito ao seu próprio arbítrio numa onda infinita de necessidades. O que evidencia o paradoxo de uma cultura sem fins objetivos e sem orientação para a liberdade.

Eis, portanto, a carência da tarefa da filosofia, enquanto pensamento pensante que dialoga com todos os campos da cultura e contribui para a elevação da intencionalidade espontânea à intencionalidade reflexiva, tornando-se o que afirma Hegel, “a consciência ou o *espírito* do mundo histórico, sobretudo da sua unidade profunda. (...) Uma cultura na qual a filosofia se faz presente é uma cultura obrigada a *dar razão* de si mesma, isto é, a justificar-se filosoficamente” (VAZ, 1997, p. 4)

Diante do vazio existencial e do perigo em que se encontra o ser humano, Lima Vaz assume a tarefa filosófica de refletir este reducionismo naturalista antropológico que minimiza a dimensão ontológica ou espiritual e, conseqüentemente, a relação de transcendência com o outro relativo e o outro absoluto, evidenciando o paradoxo de uma cultura sem metafísica e sem ética. Como Lima Vaz realiza a sua tarefa filosófica?

O filósofo brasileiro reflete, metodologicamente, sempre em diálogo com Hegel, esta problemática cultural, afirmando que “toda cultura é *anamnética*, pois nem os indivíduos nem as sociedades podem viver sem continuamente recuperar sua vida vivida – seu passado – para nele perscrutar as razões de sua vida presente.” (VAZ, 1991, p. 685)

Voltar ao passado para ele era voltar aos grandes mestres Platão, Tomás de Aquino e Hegel para inquirir a partir destes gigantes a novidade escondida no seio da interrogação filosófica sobre a separação contemporânea entre filosofia e cultura. Ele percebe, portanto, que a necessidade atual do ato de filosofar é a reordenação do real segundo os cânones da razão, ou uma estrutura sistemática referente a um princípio ordenador. A filosofia sistemática é uma forma inteligível da liberdade, em que se dá a própria liberdade, quando ela precisa recriar a cultura. Sua dinamicidade possibilita o reconhecimento de si mesma como unidade, isto é, como totalidade nas diferenças que efetivam a liberdade concretamente.

O filósofo brasileiro, para reintroduzir hoje a unidade teórica e prática que compõe a totalidade humana, elabora também um pensamento sistemático. Comenta Oliveira: “Para tanto ele elabora uma releitura da metafísica de Tomás de Aquino à luz da dialética de inspiração platônico-hegeliana” (OLIVEIRA, 2013, p. 143).

No sistema vaziano, o primeiro círculo refere-se à *Antropologia Filosófica* em que ele analisa as estruturas fundamentais do ser humano: *o corpo próprio, o psiquismo e o espírito* e as relações fundamentais do ser humano *objetividade, intersubjetividade e transcendência*, culminando com as categorias fundamentais de unidade do ser humano: *realização e pessoa*. Esta ontologia do ser humano tem o seu desdobramento no segundo círculo, o da Ética em que o filósofo reflete sobre a *natureza e a estrutura do campo ético*, a sinopse histórica da ética e sobre a estrutura *subjetiva, intersubjetiva e objetiva* do agir ético, concluindo com a razão prática na vida ética. Segundo Sampaio, a Ética “juntamente com a Antropologia apontam para o terceiro círculo, que se configura ao mesmo tempo como o terceiro círculo e o círculo dos círculos vem a ser, a Metafísica.” (SAMPAIO, 2006, p. 296). Na verdade, é a Metafísica que possibilita os dois primeiros círculos uma vez que no discurso antropológico,

ela já está presente de forma fundante e transversal nas categorias de *espírito, transcendência, realização e pessoa*, bem como na afirmação do sujeito como dinamicamente orientado para o infinito ou para o Absoluto, na afirmação da presença do infinito como norma primeira do agir sob a razão transcendental do Bem do discurso da Ética. (SAMPAIO, 2006, p. 296).

Pelo sistema antropológico e ético Lima Vaz desvenda o véu que recobria a *alétheia* ontológica e ética e supera o *enigma* da modernidade. Nesta terceira via interpretativa para além do idealismo e do materialismo, o filósofo brasileiro propõe a verdade sobre o “homem enquanto homem” e suscita a sua práxis na construção de uma sociedade personalista e comunitária. E ele vai além da abordagem histórica quando reflete sobre o fundamento último desta autoconsciência, pois embora Lima Vaz atualize a “*memória do Ser*”<sup>3</sup> e a sua intrínseca relação com a ética, por meio do movimento dialético, a sua concepção de Ser difere, contudo, radicalmente da concepção hegeliana.

Segundo Herrero, Lima Vaz compreende o Ser “como fonte, como pura positividade, como pura gratuidade e superabundância” (PERINE, 2003, p. 154). Se em Hegel há uma logicização do Ser, em Lima Vaz o Ser transcende toda finitude. Ele é o Absoluto originário e o fim de toda expressão finita, que, afirmada logicamente pelo homem, exprime, em consequência, a presença da infinitude do Ser.

E continua Herrero afirmando que Lima Vaz “reatualiza e refaz a experiência dos gregos, completada por Santo Tomás de Aquino com a sua compreensão do ato de ser como existência (*Esse*) e fecundada pela rememoração hegeliana, mas profundamente modificada, na sua Antropologia filosófica”, (PERINE, 2003, p. 154) na qual o homem é compreendido como um *ser* no *Ser*, já que ele “não é o criador ou a fonte do Ser no qual é”. (VAZ, 1997, p. 11).

A dialética vaziana segue passos metodológicos próprios: o primeiro momento é a determinação do objeto, que é sempre uma *aporía*<sup>4</sup> (perplexidade) constituída de dois momentos: a *aporética histórica* pela qual Lima Vaz retoma a tradição histórica do problema em questão seja ele antropológico, ético ou metafísico, para apreender a sua continuidade histórica ou temática, que motiva atualmente a reflexão filosófica; e a *aporética crítica*, pela qual a pergunta se direciona para o saber sobre o homem, recebendo seus dados da experiência empírica (pré-compreensão) e da experiência científica (compreensão explicativa).

Para a reflexão sobre os dados obtidos, Lima Vaz segue dois momentos: o *momento eidético* (*eidos* = forma), no qual analisa os elementos conceptuais contidos nos dados anteriores, e o *momento tético* (*thesis* = posição), no qual a pergunta se direciona para a mediação transcendental do sujeito enquanto sujeito.

O segundo momento se refere à elaboração da categoria ou conceito, que determina um aspecto do ser e do agir humanos. Como o *Eu transcendental* é mediado pela categoria, (por exemplo, *subjetividade, e transcendência*), ele se torna um *Eu categorial* exprimindo o

3 “Não há como saltar sobre a história nem como ultrapassar a metafísica porque o exercício do pensar é, sobretudo, a tarefa constantemente recomeçada de rememorar. E a metafísica é memória do ser porque é história das formas de seu acolhimento pelo homem.” (LEOPOLDO E SILVA, 2003, p. 157.)

4 “A aporia é inseparável da rememoração da tradição viva, exatamente porque dessa tradição não é possível extrair simplesmente a verdade, mas sim as dificuldades que estarão presentes como elementos de uma nova elaboração do verdadeiro.” (LEOPOLDO E SILVA, 2003, p. 152).

*eidós* ou a forma como o homem se desdobra sobre si mesmo e se autoreconhece. Cada categoria exprime, portanto, uma expressão do ser do homem ao suprasumir os dados das experiências empírica e explicativa. Afirma Lima Vaz: “partindo da *situação* do sujeito empírico e passando pelo modelo do sujeito abstrato, a elaboração da categoria alcança, assim, o nível do *conceito ontológico*, que é o sujeito do discurso sobre o ser do homem (Dialética)”. (VAZ, 1993, p. 166).

O terceiro momento se refere à determinação do discurso dialético, constituído por oposições entre seus termos e pela *suprassunção* progressiva. Lima Vaz estabelece três princípios: 1) o *princípio da limitação eidética*, pelo qual reflete sobre os dados das experiências humanas, a fim de exprimir a identidade do ser, já que o pensamento dialético não é intuitivo e não se confunde com a abstração científica, “porque opera sobre o conceito enquanto *ontológico*, ou na sua referência ao *ser* do sujeito” (VAZ, 1993, p. 167); 2) o *princípio da ilimitação tética*, correspondente ao dinamismo da inteligência, que se direciona à infinitude do ser e, por isso, introduz a negatividade na identidade *eidética*, opondo as categorias entre si e fazendo avançar o discurso; 3) o *princípio da totalização*, pelo qual reflete sobre a igualdade inteligível entre o objeto em questão e o Ser. Assim, a categoria afirma uma dimensão do ser do homem, mas como toda afirmação introduz uma negação, o princípio da *ilimitação tética* conserva a abertura do homem em relação ao Ser infinito. O homem é um ser de fronteiras. Um *ser-para-a-transcendência*.

Lima Vaz demonstra, portanto, todas as dimensões constitutivas do ser humano evidenciando o seu ser pessoal como um movimento de autoexpressividade, sempre aberto a novas experiências pela transcendência que singulariza a sua liberdade.

## Conclusão

Este itinerário reflexivo sobre a tarefa da filosofia no mundo pós-moderno remete às seguintes considerações: A primeira tarefa da filosofia é pensar o *tempo*. Confrontar os problemas históricos, suas causas e conseqüências e desenvolver a interrogação filosófica, para perscrutar a verdade (*alétheia*) submersa às contradições existenciais. Como ciência do inteligível, a filosofia pensa dialeticamente esta verdade desdobrando-se em si mesma, reconhecendo-se e conservando-se junto à unidade, como totalidade. Pela diferenciação dos momentos expressivos do ser e pela determinação dessas diferenças visualiza-se a sua necessidade e a liberdade constitutiva do todo. Este pensamento se faz presente nas obras sistemáticas de Lima Vaz. Com efeito, na primeira parte do primeiro volume da *Antropologia Filosófica*, Lima Vaz discorre sobre a “História das concepções do homem na filosofia ocidental”, numa *rememoração* pela qual ele demonstra a verdade constitutiva da formação antropológica e, ao mesmo tempo evidencia o papel da Filosofia no tempo contemporâneo. Na Sinopse Histórica presente no primeiro volume da *Ética Filosófica*, Lima Vaz também demonstra a constituição da *Ética*, numa tentativa de diagnosticar a crise espiritual em que se encontra o tempo pós-moderno.

A segunda tarefa da filosofia é fazer *memória do Ser*, isto é, descortinar a categoria de *transcendência* pela ressignificação dos conceitos fundacionais de *Absoluto*, por meio da reflexão sobre o ato de existir (*esse*) pedra angular da Metafísica, a categoria de *Espírito* como ato de existir do ser humano enquanto *expressividade*, na *Antropologia* e a categoria de *Bem* para a ação humana, na *Ética*. Sendo o *Bem* um conceito metafísico e transcendental, ele é coextensivo com o *Ser* e define como fim a estrutura teleológica do ser humano como ser que se autodetermina para o Bem. Um ser livre. Com efeito, na segunda parte

da *Antropologia Filosófica*, volume um, Lima Vaz discorre sobre a primeira seção da parte sistemática em que ele apresenta as “estruturas fundamentais do ser humano” evidenciando, por meio da circularidade dialética das categorias, a dimensão do espírito como constitutiva do ser humano. Esta verdade se complementa na segunda seção do volume dois da *Antropologia Filosófica* em que Lima Vaz discorre sobre as “relações fundamentais do ser humano”, evidenciando por meio da circularidade dialética a relação da transcendência como constitutiva do espírito finito. Nos *Escritos de Filosofia III*, Filosofia e Cultura, Lima Vaz discorre sobre “Filosofia e Transcendência” e sobre “Um itinerário para o Absoluto” sempre justificando a relação de transcendência.

A terceira tarefa da filosofia é a *educação para a liberdade*. O mundo ético não é uma dádiva da natureza, mas constitui uma dura e contínua conquista da civilização, que a cada tempo, deve preservar e cuidar do “bem mais precioso” dos valores humanos, diante das constantes ameaças do amoralismo, do despotismo e da anomia. É no campo da educação que se trava a luta e, ao mesmo tempo, se toma as decisões sobre o modelo social que se almeja. Por conseguinte, Lima Vaz se torna um porta-voz em defesa da educação e da construção de um modelo social que possibilite a vivência da liberdade e onde floresça em paz o sol do Bem. Como educador Lima Vaz sempre retoma o tema da Educação. O leitor poderá conferir por meio da leitura dos *Escritos de Filosofia*.

Por fim, a filosofia de Lima Vaz é uma provocação, um apelo para que o sujeito não fique indiferente e nem seja omissos diante dos desafios do tempo, mas assuma uma posição, faça uma escolha e se engaje em defesa do sentido da vida, da prática da justiça e da liberdade. É tarefa do filósofo-educador despertar nas novas gerações o potencial crítico do confronto entre filosofia e cultura, a fim de que eles desvelem o “sentido da realidade natural e da vida humana à luz da *alétheia*, da verdade.” (VAZ, 1997, p. 9). Como a filosofia é prenhe de perguntas, sempre é tempo de recomeçar, sempre é tempo de filosofar para que a filosofia permaneça como *metafísica da cultura*, na contínua busca do sentido para a vida humana e uma ética da cultura que garanta a liberdade.

**Referências bibliográficas:**

- LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia III: filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Morte e Vida da Filosofia*. In Revista Síntese Nova Fase, V. 18, N. 55, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Escritos de Filosofia V: introdução à ética filosófica II*. São Paulo: Loyola, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. São Paulo: Loyola, 2012.
- LEOPOLDO E SILVA, Franklin. Notas para um estudo dos procedimentos metódicos em Lima Vaz: singularidade e transcendência na apreensão das ideias filosóficas. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, CES: Loyola, v. 30, n. 97, p.149-158, 2003.
- OLIVEIRA, Claudia Maria Rocha de, *Metafísica e Ética – Filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo*. São Paulo, Loyola, 2013.
- PERINE, Marcelo (Org.). *Diálogos com a cultura contemporânea: homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz, SJ*. São Paulo: Loyola, 2003. (Leituras Filosóficas).
- SAMPAIO, Rubens Godoy, *Metafísica e Modernidade: método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2006.
- SAMPAIO, Rubens Godoy, *O Ser e os Outros*. São Paulo: Unimarco Editora, 2001.
- CARLOS Palácio (Org.). *Cristianismo e História*. São Paulo: Loyola, 1992.

## Hegel e Weil: Razão e violência

Marly Carvalho Soares<sup>1</sup>

### Introdução

A pesquisa em presença contém um estudo comparativo entre Hegel e Weil, com a finalidade de mostrar o lugar central de Hegel no todo da *Lógica da Filosofia* de Weil constituindo assim um marco diferencial na relação e no paradoxo entre as categorias – atitudes utilizadas na sua metodologia. Tal problema filosófico pode enunciar-se deste modo: Se existe só a realidade racional, como explicar a existência da violência? Se não existe o racional, como justificar a presença da filosofia? Weil debate-se com esta inquietação desde seus primeiros anos de dedicação à vida intelectual. O seu enfrentamento com o paradoxo não é, contudo meramente teórico, mas atinge dimensões existenciais profundas vividas já no campo de concentração alemã.

A resolução do paradoxo não se restringe apenas à procura de uma explicação para a origem da violência. Equacionar o enigma da violência obriga Weil a rever toda uma lógica e a reformulá-la em novos paradigmas, face aos do mundo antigo e moderno. É questão linguística e lógica entre o *Absoluto* (Razão) e o outro da filosofia (Violência) que se joga na resolução do paradoxo.

Neste estudo, procuramos evidenciar o itinerário de Weil que se servindo das categorias filosóficas da antiguidade e da modernidade, as obriga a ceder perante as suas exigências de racionalidade e a dizerem aquilo que ele próprio quer dizer: o homem é um ser que não é afinal, nem racional, nem violência, mas é um ser razoável. Portanto racional e violento. Tal conteúdo exigirá a construção de uma nova lógica, cuja estrutura pode ser fundamentada em três ideias-chaves: primeiramente categorias – atitudes; posteriormente a circularidade das categorias e, por fim a ideia de retomada como fenômeno histórico.

Nessa estrutura está contida toda a história da filosofia, formando um novo sistema que promete superar o sistema hegeliano. Dois sistemas que convergem para o mesmo objetivo: compreender o campo do pensamento atual dominado por uma alternativa radical: ou o discurso da razão ou os discursos da violência. Weil consciente dessa realidade elaborou na sua obra *Lógica da Filosofia* um novo sistema que articulasse essas duas modalidades de discursos e vivências, apresentando uma nova maneira de pensar a razão e a violência. Essa nova configuração só foi possível com a inventiva de uma categoria de cunho formal, que é a categoria do *Sentido*. A categoria do *Sentido* manteve a coerência interna do sistema, do lógico sem negar as rupturas epistemológicas dos discursos coerentes e divergentes. Essa

---

<sup>1</sup> Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Atualmente é professora titular em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará – UECE. E-mail: marly.soares@uece.br.

estrutura é tecida pelo movimento dialético-especulativo. Como figuras do discurso, já consolidado no pensamento se tem o sistema hegeliano. Hegel é o filósofo da razão, com o seu discurso universal que supera o discurso individual e harmoniza todas as contradições formais e históricas. Porém é curiosa no momento atual a exigência de filosofar sobre a ideia de sistema e, Hegel com o seu potencial filosófico encontra-se assim na encruzilhada da filosofia contemporânea.

Por tratar do tema: *Hegel e Weil: razão e violência*, diferentes caminhos poderiam ser tomados. Pretendo percorrer aquele que me parece mais adequado nesta relação para partilhar com os pesquisadores, o modo como vejo este quadro comparativo entre Hegel e Weil. O desafio é grande: analisar as filosofias restauradoras, como também as filosofias inovadoras do século XX tais como a fenomenologia, o existencialismo e a hermenêutica utilizada nas diversas categorias atitudes da lógica em Weil.

### O sistema: Hegel e Weil

O sistema de Weil pretende ser uma retomada de toda a história da filosofia para além de Hegel e a sua proposta é exatamente acrescentar este além comprovando assim que o ato de filosofar é sempre um desafio para quem quer compreender a contemporaneidade solidificada na tradição. Porém esta realidade passada, presente e projetada no futuro só poderá ser captada por um sistema tecido pelo pensamento dialético, uma vez que só este é capaz de recuperar todas as experiências da civilização ocidental, de fazer revelar a sua razão de ser, de recompor a continuidade provocada pelas rupturas presentes e mostrar também a sua descontinuidade no avanço da racionalidade.

A nossa tentativa de visualizar a sequência das categorias, não é simplesmente repetir o discurso weiliano, mas dar a visão do todo destacando o início (*Verdade*) e o término (*Sabedoria*), também os vários graus de compreensão a fim de que mais adiante possamos problematizar aquelas categorias que dizem respeito à nossa pesquisa como também constituem os pontos nevrálgicos do discurso de acordo com os vários estudiosos de Weil, ou seja, a passagem da *Verdade* ao *Discurso*, do *Absoluto* à *Ação* e da *Ação* ao *Sentido* onde se encontram as aporias e as rupturas.

De acordo com o nosso interesse de interpretação dividimos as categorias em dois blocos a fim de obtermos núcleos orientadores para a primeira compreensão imanente ao discurso de Weil. O que nos permite formar um pequeno sistema mais compreensivo e igualmente coerente. Poderemos agrupar da seguinte maneira: das categorias do *falar* até a categoria da *unidade*, ou seja, da *Verdade* até o *Absoluto* formamos um bloco coerente onde tudo tem solução no *Absoluto* e, outro com as categorias da *recusa* ao *Absoluto*, retomadas pelas categorias formais do *Sentido* e da *Sabedoria*, com o foco na categoria do *Sentido*.

A *Lógica da Filosofia* é o sistema de Weil, sistema total no qual e sobre o qual se fundam ainda os sistemas especiais: a filosofia moral e a filosofia política. É a universalidade nas suas determinações. Estas não são exteriores à *Lógica da Filosofia* a qual elas conduzem e na qual elas se compreendem. Seus discursos são fundados sobre as categorias filosóficas da *Consciência* e da *Ação*, tematizadas no seio do sistema. Daí resulta que a *Lógica da Filosofia* é o sistema que reflete até os seus próprios fundamentos, ou seja, a escolha do discurso ou da violência, provando que ela não pode impedir a ninguém de fazer a sua escolha, uma vez que esta é fundada sobre a decisão da liberdade à filosofia.

A *Lógica da Filosofia* põe o mesmo problema dos demais sistemas particulares, porém de uma maneira especulativa e sistemática: trata-se da afirmação e negação do sentido no discurso total. Ela diz o todo do discurso e se diz ela mesma. Porém por um lado esta ideia de sistema é refutada por alguns que se deixaram influenciar pelas ondas do irracionalismo, muito próprio da nossa modernidade, chegando numa confusão de ideias a identificar a ideia de sistema com a ideia de totalitarismo. Esta ideia de sistema comparado com totalitarismo não ataca nem o sistema de Weil e nem o sistema de Hegel, a não ser que se desconheça o sentido então das categorias confundindo entendimento com razão e a parte com o todo. Só a confusão destas ideias permite confundir a filosofia da totalidade com totalitarismo, ou seja, com a violência. Talvez esse foi o motivo como bem recorda Kirscher, que a filosofia de Weil não se tornou uma filosofia de moda. Mas por outro lado todo o valor de Weil é exatamente recuperar a ideia de sistema no sentido da articulação ordenada do pensamento sem a qual não há leitura coerente da realidade e a filosofia se esvai em gratuitos jogos de linguagem.

O sistema de Weil pretende superar os diversos sistemas que se fizeram na história da filosofia particularmente o sistema hegeliano na sua expressão de *saber Absoluto*. Porém aqui há um problema. Enquanto o *saber Absoluto* constitui o término do sistema hegeliano que compreende em si, tudo; para Weil o *Absoluto* constitui uma categoria que pode e deve ser superada por outras, sendo ela, portanto não o fim, mas uma mediação, o que confirma em parte a afirmação de Weil em dizer “que o sistema hegeliano não é nada mais que uma ilustração, ou melhor, uma realização da categoria do absoluto” (WEIL, 1985, p. 340). Porém esta ultrapassagem não nega a herança hegeliana presente em Weil como ele mesmo o afirma: filosofar hoje significa “repensar Hegel”, fazer nossa, para refutar em seguida se for necessário, a vontade filosófica que entende constituir a filosofia como *saber absoluto*. Hegel “marca um fim de uma época do pensamento ocidental” e uma nova filosofia só pode ter lugar a partir daquele fim. Weil precisa exatamente o ponto de partida: “para nós, é a sua ideia filosófica de sistema que importa e a conclusão que ele tirou que: não há introdução à filosofia” (WEIL, 1982, p.103).

Para Hegel tudo está contido no discurso filosófico. Tudo é compreendido. A filosofia mostra-se como a compreensão de tudo e de si. E é exatamente esta ideia que Weil compreendeu e tenta agora dar um novo sentido, não no seu aspecto ontológico, mas na ideia da filosofia como sistema. O sistema não é limitado somente como ciência do ser ou do espírito, mas também para uma ciência do sentido (WEIL, 1985, p. 418).

O percurso filosófico total iniciou-se pela afirmação pura e simples do sentido da verdade e tem progredido pondo a questão do sentido de todo sistema dentro do discurso total. Cada um compreende um discurso determinado no interior da amplitude do discurso total. Todas as categorias são mediatizadas pelo ciclo da compreensão que embora certas passagens exijam mais esforço de compreensão que outras as que também, possibilita a divisão e a formação do sistema em vários blocos na sucessão das categorias de acordo com a sua natureza. Alguns podem prender-se às determinadas categorias-actitudes que lhes parecem serem mais coerentes. Porém a passagem mais difícil e interessante seria a passagem da categoria do *Absoluto* a *Obra*, da *Ação* ao *Sentido* por ser realmente a originalidade do sistema weiliano na tentativa de superar o sistema de Hegel como veremos mais adiante.

### A lógica da filosofia e o absoluto

Nesta análise da estrutura da categoria do *Absoluto* consideraremos três vertentes importantes para o nosso estudo. A primeira mostra a categoria do *Absoluto* como aquele momento *unitário*, integrativo, das demais categorias precedentes, dando-se assim o domínio absoluto do discurso coerente. A segunda vertente mostra o específico da categoria do *Absoluto* como a categoria da *compreensão*, do pensar, tornando-se assim a primeira categoria da filosofia e a terceira vertente seria a sua relação com o sistema hegeliano (*saber absoluto*).

Escolhendo o primeiro percurso que vai do vazio da *Verdade* ao *Absoluto*, poder-se-ia dizer que todas estas categorias-attitudes, estão numa mesma ordem de compreensão, porém com matizes e graus diferentes. Por exemplo, da *Verdade* à *Certeza*, se teria mais uma hermenêutica da linguagem à semelhança de uma lógica formal, destituída mesmo de conteúdo, seria então a passagem do *silêncio* à *linguagem efetiva*, isto é, a linguagem reconhecida como realidade. Já da *Discussão* ao *Absoluto* seguindo o mesmo arco de compreensão temos um grau de reflexão mais elevado à semelhança de uma lógica do entendimento. Esta já se apresenta ligada a um conteúdo, porém ainda como algo distinto, exterior e posteriormente de uma lógica especulativa. Dá-se aqui a emergência do discurso coerente, o qual se solidificará na categoria do *Absoluto*, tornando-se o discurso propriamente coerente, isto é, a compreensão do todo racional.

A categoria do *Absoluto* apresenta-se como a *síntese*, ou melhor, como a unidade integrativa dessas respectivas categorias-attitudes, fechando assim o ciclo da compreensão e por outro lado, como veremos mais adiante, provocando e iniciando um novo processo de compreensão, enquanto esta corresponde somente a uma dimensão do homem, a qual constitui o seu aspecto teórico, isto é, o seu pensar. Creio que Weil à semelhança de Kant pretende também dizer o que é o homem, conservando ainda o dualismo de racional e de pragmático, ou melhor, a oposição entre o conhecer e pensar. Além do mais se pode ainda colocar a partir da intenção kantiana, uma resposta à problemática dos fins, ou seja, a questão do sentido reunindo todas essas dimensões responderá weilianamente: o que é o homem.

Não se pode esquecer o caráter antropológico presente em toda a *Lógica* de Weil. Aqui realmente dá-se a passagem do indivíduo ao homem, isto é, o homem chegando ao *Absoluto* compreende todo o percurso feito desde a *Verdade*, que antes não compreendia. Agora ele se desfez da individualidade. A morte da individualidade é a vida do *Absoluto*: “o homem negatividade total, é o fim da individualidade. Nele, o todo, que se chama mundo ou história ou Deus, se encontra e se olha, encontrando assim a paz e a dando” (WEIL, 1985, p. 325).

No *Absoluto* a compreensão efetiva-se. E aqui parece residir a diferença do pensamento hegeliano: o conteúdo do *Absoluto* weiliano é diferente do conteúdo hegeliano. O *Espírito Absoluto*, síntese do *Espírito Subjetivo e Objetivo*, não tem nenhuma relação com a categoria do *Absoluto* de Weil - a não ser que seja visto quanto à sua função de síntese, como resultado das demais categorias, no sentido que compreende os conflitos das demais e a totalidade das negações. O resultado da análise da categoria é que o homem é compreensão, pensar, e aqui reside a característica peculiar do filósofo. O homem é pensamento. Nasce assim a filosofia, sendo esta a primeira categoria da filosofia. Certo que há um corte epistemológico: o homem parte de uma antropologia - neste caso a Personalidade - e entra no *Absoluto* que é o pensar, isto é, na *Lógica*.

Para Weil, pode-se dizer que a categoria do *Absoluto*, encerra uma totalidade parcial, ou melhor, relativa; para Hegel encerra uma totalidade absoluta, não existe nada para além do *Espírito Absoluto* no caso do sistema da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, como também no caso da *ideia absoluta* na Lógica hegeliana. Para Weil o *Absoluto* toma uma forma relativa e em Hegel é uma forma definitiva (WEIL, 1985, p. 324-325).

Qual será então a atitude do *Absoluto*? Partindo do princípio que o *Absoluto* é a totalização parcial que compreendeu e supera todas as atitudes precedentes, podemos afirmar que: “a atitude do Absoluto é a atitude universal, a totalidade das atitudes, não justapostas, mas como o todo da negatividade, organizando-se em si mesmo” (WEIL, 1985, p. 327).

Quem fala agora é o homem-pensamento. Alguém que decidiu pelo *Absoluto* com conhecimento de causa e este alguém é o filósofo. Todo raciocínio, como o sentimento, são superados pelo homem-pensamento, o qual usará toda outra linguagem para se fazer entender. De tal maneira que, o desenvolvimento discursivo deste ponto será então a ciência e a filosofia. Sendo a ciência discurso do que é; e a filosofia, discurso deste discurso. Daí se deduz que ciência e filosofia são idênticas.

A História chegará ao fim quando a particularidade se sabe particularidade no universal e o discurso será coerente enquanto universalidade do particular. O papel da negatividade humana terminou-se, já não existe a matéria contra o espírito; a subjetividade contra a objetividade; a razão contra o absurdo; o em si contra o para-si. “A ciência é a reconciliação do espírito com ele mesmo, presente no discurso coerente” (WEIL, 1985, p. 337). Todas as oposições são visões particulares do *Absoluto*. Assim uma tese é tanto verdadeira como o seu oposto. O homem que trabalha é realista, mas quando ele quer conhecer é idealista e vice-versa. Eis aí todo o lado histórico do *Absoluto*, isto é, o tornar-se absoluto no tempo, partindo do para-si ao ser.

Quanto ao lado lógico do *Absoluto*, isto é, a gênese não histórica do *Absoluto*, a ciência do ser enquanto tal pode afirmar que há uma identidade entre a ontologia e a lógica, porque o ser é o discurso e o discurso é o ser. A ciência neste contexto retoma a categoria do *Verdadeiro-e-Falso*. O verdadeiro era um e o falso era o outro, sendo o falso o outro do verdadeiro, só que o verdadeiro era igual ao ser e o falso era o não ser. De maneira que o discurso era o Verdadeiro-e-Falso, um não seria sem o outro. Porém esta é apenas a raiz, mas o *Absoluto* já se é anunciado. O verdadeiro já se mistura com o falso, como o universal já se mistura com o particular. É apenas o despertar do *Absoluto*, este ainda não se mostra na sua verdade, que é de ser em si (ser) para-si (espírito) e de saber esta identidade. Ele é ainda a negação do seu outro.

Como se dará o percurso lógico do ser ao espírito? Todo este processo já é realizado no sistema hegeliano. O ser no início é igual a nada, sem negação e sem limitação. O que existe é o devir, o movimento do em si ao para-si. De maneira que aprofundando todo esse processo, chegaremos ao conceito - que é o ser que se sabe ser, que se põe na natureza e com a história. Porém Weil continua insistindo na diferença do sistema hegeliano: “o Absoluto não é a última categoria. Mas ela é a cada passo da análise a última no ponto onde nós estamos estabelecidos no momento, e então o sistema hegeliano é mais que uma ilustração” (WEIL, 1985, p. 341).

Chegamos então a concretizar que o *Absoluto* é a primeira categoria da filosofia e que todas as demais categorias desenvolvidas são categorias filosóficas porque determinam maneiras nas quais o pensamento se pensa e si constitui para ele mesmo: elas pensam.

Já a categoria da filosofia trata de “pensar o pensar” (WEIL, 1985, p. 341). As categorias anteriores pensam e esta pensa o pensar. Com o *Absoluto* trata-se de pensar mesmo. O *Absoluto* era compreendido, isto é, nas demais categorias, antes de se compreender. Agora ele mesmo se compreende. A ideia do *Absoluto* produziu a filosofia em cada categoria. De maneira que a filosofia se mostra no *Absoluto* como a compreensão de tudo e de si. A filosofia é, portanto compreensão. O *Absoluto* encerra em si a categoria da compreensão, que é a compreensão do todo, que é a filosofia: “não enquanto unidade do todo, mas como compreensão do todo, à sua compreensibilidade; em uma palavra, a possibilidade do infinito, que é para ela a possibilidade de unidade, desde que só o infinito pode ser por sua vez totalidade e pensamento” (WEIL, 1985, p. 341).

Chegando nesse ponto a filosofia acaba-se: “*ela compreendeu tudo e a si mesmo*” (WEIL, 1985, p. 344). Nenhuma questão poderá ser mais posta a partir das categorias precedentes, todavia há ainda uma possibilidade de se pôr a filosofia; mas esta só pode ser realizada pelo homem que se opõe à filosofia com conhecimento de causa, recusando assim o *Absoluto* e conseqüentemente o pensar.

Este outro rejeita o *Absoluto*, ele não quer mais compreender, ele sai do *Absoluto*. Como pode existir algo fora do *Absoluto*? Existe, porém não é mais filosofia, enquanto pensar; mas no sentido de integrar o outro da filosofia, não mais no *Absoluto*, mas na *Lógica da Filosofia*, isto é, no discurso total que integra a alteridade radical do seu outro. Ela quer compreender o seu outro, desde que o seu outro é a violência. Ela quer realizar a coerência no discurso e na realidade, de onde surge a presença de uma filosofia moral e de uma filosofia política, inseparáveis da *Lógica da Filosofia*.

Este fato categorial novo oferece ao filósofo um novo campo de reflexão. Ele se afasta da *filosofia absoluta*, refletindo sobre ela e colocando a questão da sua superação, tentando compreender agora não só o discurso coerente, mas a própria realidade compreendida como razoável e desrazoável. A liberdade pode dizer não à razão e a filosofia deve compreender o que era impossível do ponto de vista do *Absoluto*.

### **Negação radical do absoluto: a violência**

Com a vida em sua forma sumamente ativa na forma imediata da categoria da *Condição* inicia-se um novo projeto na construção da *Lógica da Filosofia* com as categorias da *Obra* e do *Finito*, construindo assim o segundo paradigma que tenta, com conhecimento de causa, superar, ou melhor, selar o primeiro paradigma elaborado pelo o discurso absoluto coerente que eleva tudo a racionalidade.

As atitudes da *Obra* e do *Finito* é exatamente recusar essa racionalidade constituída, e programar outra universalidade – que se chama violência, ou melhor, categorias da violência ilustrada pelas raízes históricas filosóficas de Nietzsche e Heidegger nos conceitos técnicos; “vontade de poder” e “finitude”. Trata-se, portanto de se considerar com base nessa herança, duas questões: a primeira seria construir uma hermenêutica da violência – por meio das categorias da *Obra* e do *Finito* – chamada as “categorias da revolta” e, a segunda seria decifrar o que é a violência no pensamento de Weil. Não é fácil definir a semelhança de uma lógica aristotélica. Só é possível num processo dialético especulativo cujo objeto seria a retomada das categorias - atitudes situadas no todo da *Lógica da Filosofia*, dividindo o todo em categorias constitutivas do *Absoluto* e categorias anunciadoras da violência, cuja figura seria o fato histórico do Nazismo.

A violência surge após a categoria do *Absoluto*, onde há propriamente a recusa da razão. Só há uma problemática equivocada. A violência (o outro) só aparece a partir da recusa do *Absoluto* – na segunda via – que não é mais o discurso, mas o agir – a atividade de um indivíduo, de um grupo, de um Estado, de um mestre, de um partido, de uma técnica, de uma ciência, de uma sociedade, de uma educação, de uma religião, de um discurso.

Chega-se assim a uma pluralidade de violências – à violência da revolta, do desespero, da indiferença, violência natural (CAILLOIS, 1984, p. 214) violência gratuita, violência totalitária – formas distintas da recusa consciente da razão – elaborada com as categorias da *Obra* e do *Finito* no plano filosófico e seus personagens históricos (Nietzsche e Heidegger). Saímos da razão para confiarmos na força do sentimento e na intensidade da vida (CAILLOIS, 2004, p.214).

Dentre as diversas maneiras de agir no pensamento de Weil vários projetos foram elaborados nas suas dezoito categorias-attitudes. Destaca-se no momento a categoria da *Obra* que representa a primeira modalidade na ordem do agir na vida formalizada pelo o silogismo, cujas premissas podem ser classificadas em agir técnico (*Obra*); o agir mundano (existencial) (*Finito*) e o agir político (a *Ação*). Aqui há uma inversão histórica e de valores. Na tradição o agir ético político sempre foi o agir por excelência do ser humano perseguido por todos os filósofos e cientistas sociais. Hoje o agir por excelência é o agir tecnológico, isto é, estamos na era da ciência e da técnica. De tal modo que a tecnociência é vista como a mais alta forma de racionalidade reinante em nossa época. Passou-se do agir discursivo ao simples fazer na linguagem de Weil.

Tal reviravolta exigirá colocar em questão o agir humano. Somos conscientes que as modalidades do agir moderno contemporâneo, cujo foco é o domínio da tecnologia no seu paradoxo de progresso e destruição, chamado assim à lógica da máquina parece impedir a ampliação e a construção do espaço político – ético. Daí a hipótese de que essa modalidade de agir: ação técnica e ação ativista: o fazer pelo fazer impediria a construção da ação política, onde o indivíduo se emanciparia e, fabricaria um novo indivíduo narcísico e globalizado, possibilitando assim uma nova História. A História começa agora a partir desse fortalecimento da ciência na sua produção tecnológica.

De início a *Obra* se apresenta no seu estado de recusa, em discussão com a categoria do *Absoluto*, a mais forte herança hegeliana. Em seguida, introduziu-se o termo coerência, reconciliação da razão com a realidade já no campo da ciência. Discute-se também a nova estrutura formatizada a partir da *Obra*, que sofre a recusa da categoria do *Finito*. Mas por outro lado, a *Obra* continua firme na sua atitude possibilitando assim uma abertura, cuja finalidade é apresentar uma nova plataforma que tenha como possibilidade superar o discurso absoluto e avançar para o terreno do fazer.

A originalidade da *Obra* é a introdução da violência no discurso filosófico, justificando, mesmo sem querer ser consciente desta realidade, que há outra possibilidade de ser e de agir. A violência é que a história começa só com a categoria da *Obra*, o que é um absurdo para a categoria do *Absoluto*. Neste sentido a violência identifica-se com a história. Acrescenta-se ainda que a originalidade da atitude da *Obra* (SOARES, 2015, p.124-131) é também a violência radical no sentido de um ativismo irracional: a recusa ou indiferença a respeito da compreensão; fazer por fazer, sem verdade e sem uma justificação racional, porém consciente e querendo esta mesma realidade. Ele quer criar um mundo,

e um discurso sem coerência. Ele é a pura destruição. O homem da *Obra* é só, único e se quer incompreensível. Como é comprovada esta experiência? Qual o seu comportamento em relação ao sentimento, ao mundo, aos outros e a linguagem?

Qual será então o destinatário do homem da *Obra*? Quem receberá os seus novos mitos? Ele se destinará a massa, para guiá-la e submetê-la à sua ordem. Os homens passarão a ser o material da *Obra*. Para ele não se trata mais de educar, mas de utilizá-los para impor os seus mitos. Ele será o chefe, o guia da massa. Desde então, a *Obra* toma necessariamente uma dimensão coletiva e histórica, porque esta massa não é a soma de indivíduos, mas a sociedade e o Estado, prometendo-lhes algo novo e inaudito quando a *Obra* for realizada. O criador deve dispor do poder total para criar outro mundo. Ela devora o seu material, sacrificando toda realidade e toda particularidade: “seu mito é verdade não consola, nem diverte, nem educa os homens, mas promete aos fiéis uma dignidade nova (...): eles serão os mestres do progresso” (LP, p. 359).

E os homens convictos desta promessa colocar-se-ão à sua disposição, não vendo nele o mestre, mas o chefe. Aqui certamente está implícita uma forma de governo semelhante aos regimes totalitários. Conseguiu que toda a organização política estivesse sob o seu poderio, na ilusão de criar uma nova sociedade fundada no sentimento de uma tradição do progresso, pelo desejo do melhor. É tão imoral este comportamento que o criador não pode enganar-se e nem induzir-se ao erro. Se os homens são enganados, isto não depende do criador, mas da sua falta de compreensão a respeito do “*criador e da obra*” (LP, p. 360). O criador só deseja uma coisa: que a linguagem seja útil à *Obra*.

A atitude da *Obra*, como vimos, recusa o discurso, a compreensão, o universal, a comunidade, para estabelecer-se no fazer e na unicidade. Com esta situação ela permanece uma atitude “*não somente afilosófica, mas antifilosófica, conscientemente antifilosófica*” (LP, p. 360). O homem da *Obra* será evidentemente o inimigo do homem do discurso, isto é, do filósofo, que considera um elemento nocivo. De fato, o filósofo julga as coisas antes de agir e se não usa o juízo renuncia à ação, contentando-se de compreender o que é. Ao homem da *Obra* não importa o julgamento, mas o operar, o criar.

Qual será então a importância que esta atitude terá para a filosofia? A relação entre o homem da filosofia e o homem da *Obra* não é muito claro, porém apesar do homem da *Obra* não querer pensar, nada impede de o mesmo ser pensado pelo filósofo. Portanto poder-se-ia dizer que o homem da *Obra* recusa o filósofo, mas este o transforma em categoria do seu discurso. Isto significa dizer também que o filósofo pensa a possibilidade de sua recusa, ou seja, a categoria da *Obra*. Porém outra dificuldade apresenta-se: as categorias anteriores à *Obra* podem compreendê-las? Se a filosofia é una e só se compreende na sua totalidade, por analogia pode-se também dizer que as demais categorias também compreendem a *Obra*, que é uma categoria.

O limite da categoria da *Obra*, portanto, é que, apesar de todo esforço em rejeitar o *Absoluto*, ela ainda não contentaria o homem. O que implica numa nova rejeição, ampliada pela categoria do *finito* que recusa também o discurso absolutamente coerente e a *Obra*. (LP, 369-391) na tentativa de implantar “a coerência na incoerência”.

### Considerações finais

De tudo isso se pode concluir o esforço de Weil para atingir a categoria do *Absoluto* e ao mesmo tempo mostrar que há uma diferença entre o objetivo da *Lógica da Filosofia* e

do *Absoluto*, isto é, que o *Absoluto* pode ser aceito como recusado e que, portanto o filósofo caminha em busca de outra coerência que está para além do *Absoluto*.

A retomada do *Absoluto* como fechamento de todo um discurso formal coerente, específico do filósofo, provocou um desespero na atitude da *Obra* por não acreditar só no poder da razão, mas em outra possibilidade da recusa da própria razão e conseqüentemente da filosofia. O outro discurso se constitui como o discurso violento do homem comum no seu agir tecnológico, filosófico e existencial. Daí a exigência de liberar o discurso filosófico para outros discursos e outros fazeres como analisamos no referido texto.

**Referências bibliográficas:**

- BOFF, Clodovis. *O livro do sentido: crise e busca de sentido hoje (parte crítico-analítica)*. São Paulo: ed. Paulus, 2014.
- COSTESKI, E. *Atitude, violência e estado mundial democrático*. São Leopoldo: Unisinos; Fortaleza: UFC, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. *(Os Pensadores) Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: ed. Abril Cultural, 1979.
- KIRSCHER, G., QUILLIEN, J. *Sept etudes sur Éric Weil*. France: Lille 3, 1982.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Os pensadores*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: ed. Abril Cultural, 1978.
- PERINE, Marcelo. *Filosofia e violência: sentido e intenção da filosofia de Éric Weil*. São Paulo: ed. Loyola, 2013.
- ROBINET, Jean-François. *O tempo do pensamento*. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: ed. Paulus, 2004.
- SANS, Georg. *Al crocevia della filosofia contemporanea*. Roma: Pontifício Instituto Bíblico; 2012.
- SOARES, Marly Carvalho. *O filósofo e o político: segundo Éric Weil*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- WEIL, Éric. *Lógica da filosofia*. Trad. Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: ed. Realizações, 2012.

## Schopenhauer e o argumento por analogia na passagem da representação à vontade

Matheus Silva Freitas<sup>1</sup>

O objeto de estudo deste artigo é a analogia proposta por Schopenhauer entre nosso corpo e as demais coisas que compõem a natureza, em sua tentativa de explicar qual a essência mais íntima desta. Nesse contexto, basicamente dois movimentos argumentativos são decisivos: primeiramente, no §18 de *O mundo como vontade e como representação*, a escolha do nosso corpo como a única via capaz de conduzir a um “conhecimento especial”<sup>2</sup>, que ultrapasse o das meras representações dos sentidos; em seguida, já no §19, a extensão analógica desse conhecimento a toda a natureza<sup>3</sup>.

Mostraremos que há, entre os intérpretes, visões e avaliações diferentes do segundo passo dessa manobra de Schopenhauer; entre elas, e a partir delas, buscaremos situar também nossa própria interpretação. Para tanto, pretendemos evidenciar a espécie de debate que os comentadores travam entre si e em torno do procedimento analógico: os problemas mais agudos que eles apontam na argumentação de Schopenhauer, suas hipóteses de interpretação e as dificuldades que estas, por sua vez, também enfrentam. Após isso, apontaremos quais elementos nos parecem mais bem assentados, outros que parecem mais problemáticos e alguns que ainda reclamariam um estudo mais minucioso; por fim, como eles se articulam com uma hipótese nossa ainda em fase embrionária.

Comentadores como Cacciola (1994, p. 50), Barboza (2015, pp. 39-40) e Marcos Silva (2011, p. 187) formulam a analogia em termos de uma prova<sup>4</sup> que parafraseamos, *grosso modo*, da seguinte maneira: exteriormente, nosso corpo apresenta disposição idêntica a dos demais organismos e objetos corpóreos que constituem o mundo, pois, tanto quanto eles, ocupa um lugar no espaço, sucede no tempo e está submetido à lei de causalidade; e como por meio do nosso corpo, em sua interioridade, temos acesso a algo que se manifesta (*sich offenbaren*) fundamentalmente como um querer, uma vontade, segue-se que exatamente o

1 Pesquisador com auxílio de bolsa financiada pela FAPITEC-SE. Mestrando em filosofia na Universidade Federal de Sergipe

2 Schopenhauer (2015a, p. 122 [I 125]) afirma que o conhecimento do nosso corpo é “duplo”, “dado de dois modos por completo heterogêneos”: de um lado como representação intermediada pelos sentidos, de outro como intuição imediata de uma “vontade”, daquilo que dá significação aos movimentos e ações corporais.

3 Também encontramos a extensão analógica no capítulo 18 dos *Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo* (cf. SCHOPENHAUER, 2015b, pp. 238-239 [II 221]) e no §43 de *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* (cf. SCHOPENHAUER, 1998, p. 208). Aqui neste artigo, todavia, discutiremos apenas a do tomo I de *O mundo*.

4 Neste artigo, entendemos por “prova” o que Mortari (2001, p. 11) define como um conjunto de proposições, das quais uma é chamada de “conclusão” e as outras, que devem justificá-la, garanti-la ou dar-lhe evidência, de “premissas”. Também usaremos o termo “argumento” com o mesmo significado.

mesmo deve estar interiormente presente em todos aqueles outros objetos (*in ihr Inneres*); por conseguinte, todo o mundo deve ser entendido, essencialmente, como uma “Vontade”<sup>5</sup>.

Tomado exatamente nesta forma, o procedimento analógico se torna presa fácil das objeções de Marcos Silva (2011). Mesmo que as premissas e a conclusão sejam verdadeiras, explica o crítico, uma análise superficial basta para perceber que a última não decorre das primeiras (SILVA, 2011, p. 188). Imaginemos, ele sugere, a seguinte situação: em uma festa, alguém pergunta ao amigo do lado se sua cerveja está gelada, ao que o outro responde com mais uma pergunta: como você sabe que meu copo tem cerveja, se ele é completamente opaco? A tréplica vem, então, num raciocínio por analogia: porque seu copo é igual ao meu e, como nele foi colocado cerveja, eu inferi que havia cerveja também no seu (SILVA, 2011, p. 189). É fácil ver que esse argumento é escandalosamente, senão comicamente falacioso.

Bryan Magee (1997, p. 139), por sua vez, adverte que Schopenhauer jamais teve a intenção de demonstrar formalmente que o mundo, tomado absolutamente, isto é, em si mesmo, é vontade; pois o órgão da prova, o princípio de razão, tem alcance relativo, ou seja, aplica-se apenas entre os objetos que são representações para um sujeito. E de fato, durante todo o livro I e ainda no começo do livro II de *O mundo*, antes do procedimento analógico, o autor explica quase à exaustão por que o princípio de razão, bem como as ciências que o tomam como *organon* demonstrativo, não servem para conduzir a um conhecimento essencial do mundo<sup>6</sup>. Contra a objeção de Marcos Silva ainda depõe a visão de Schopenhauer sobre o estatuto da lógica; o filósofo a entende como um saber *in abstracto* daquilo que cada um já sabe *in concreto* (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 51 [I 53]); significa dizer que a lógica é valiosa para expressar conhecimentos intuitivos, mas, se em alguns casos se mostra insuficiente para tal, pior para ela, não para o conhecimento.

Ainda assim, curiosamente vemos Bryan Magee defender que a extensão analógica é um passo necessário na argumentação de Schopenhauer. Para Magee (1998, pp. 137-138), a simples análise do conceito de coisa em si é uma das principais razões para Schopenhauer pensar todo o mundo a partir do nosso corpo; pois se há mesmo algo como um *noumeno*, ele por definição deve ser uno e indiferenciado, porquanto alheio às categorias transcendentais de espaço e tempo. Ou seja, se o filósofo consegue, na §18, convencer ao tomar nosso corpo como via de acesso à coisa em si, então é forçoso aceitá-lo, sim, como o paradigma exegético de toda a natureza.

Da nossa parte, temos dificuldade em aceitar que Schopenhauer atribuísse tanta força a esse argumento, já que ele reprovou Kant por elaborar um em moldes semelhantes. Mais especificamente, esse autor é criticado porque supostamente recorre à etimologia da palavra “metafísica” para defender que a fonte dessa disciplina não pode ser empírica, tampouco ter seus princípios e conceitos hauridos da experiência (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 495 [I 506]). Esse tipo de argumento, que Schopenhauer chama de “argumento etimológico”, é para ele um caso de petição de princípio. Por seu turno, esse autor apela, sim, para a definição do conceito de *noumeno* e conclui que a coisa em si deve ser indivisível (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 132 [§ 23]); mas ele também confessa em seguida que

5 Jair Barboza traduz por “vontade”, em minúsculo, o nosso querer particular, ao qual temos acesso no interior do nosso corpo, e por “Vontade”, em maiúsculo, aquilo que Schopenhauer chama de *Wille zum Leben*, literalmente “vontade de vida”; esta sim é a essência cósmica, aquilo que as coisas são quando não as percebemos como representação do nosso aparato cognitivo. Cf. nota do tradutor em Schopenhauer (2015a, p. 129). Consultamos também Schopenhauer (1977) para todas as transcrições que fizemos, neste artigo, dos termos alemães originais empregados por esse autor e que cotejamos com as passagens das traduções referenciadas.

6 Cf. Schopenhauer (2015a, pp. 7; 15; 38, 115).

ainda precisa “esclarecer esse ponto e demonstrar<sup>7</sup> a identidade de uma vontade una e indivisa em todos os seus tão diferentes aparecimentos” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 138 [§ 23]). Ou seja, Schopenhauer julga que ainda não sustentou definitivamente que a essência de todas as coisas na natureza é uma mesma Vontade.

Enfim, Magee não entende que a doutrina da vontade é diretamente concluída de uma prova analógica, mas também não nega explicitamente que Schopenhauer elabore tal argumento. Outro grupo de comentadores, sim, vai entender a analogia não como uma conclusão a partir de premissas, mas como uma metáfora. Nesse sentido, a tese “a coisa em si é vontade” visaria apenas “dizer algo” de verdadeiro sobre a coisa em si a partir do querer humano, sem a pretensão de “conhecê-la”. Sandra Shapshay (2009, p. 62) coloca, dentre os defensores dessa interpretação, Neeley (1997), White (1992) e De Cian e Segala (2002). No Brasil, Jorge Prado se junta a esse grupo e defende que, em sentido metafórico, a Vontade não é a coisa em si de uma maneira absoluta, mas relativamente a uma “vontade [...] *manifesta* no corpo e vivenciada [...] pelo sujeito do conhecimento” (PRADO, 2015, p. 81, grifo nosso).

As evidências apontadas por Prado são fortes para afirmar sua posição. Ele cita inclusive uma carta a Frauenstädt, em que Schopenhauer escreve:

Minha filosofia ensina o que é a representação e o que é a coisa-em-si. Mas, esta última, é a coisa-em-si apenas de uma maneira RELATIVA (*relativ*), a saber, enquanto relacionada com a representação, e esta é representação somente enquanto relacionada com a coisa-em-si. Além disto, a representação é um fenômeno cerebral. O que seja a coisa-em-si fora desta relação eu nunca o disse, simplesmente porque eu não sei; nela é vontade de viver (SCHOPENHAUER, 1996, pp. 377-378 apud PRADO, 2015, p. 50, maiúsculas do autor).

Mas afirmar que a doutrina da vontade deve ser entendida metaforicamente não é enfraquecê-la mais do que a passagem acima sugere? Pois nela Schopenhauer parece estabelecer uma correlação metafísica forte entre coisa em si e representação: se por um lado a coisa em si seria relativa à representação, o que sugere uma limitação daquela, por outro, a representação também é relativa à coisa em si, ou seja, pressupõe a sua existência, e isso talvez eleve seu estatuto ontológico a algo mais que uma metáfora.

Sandra Shapshay (2009, p. 63) alerta que a principal dificuldade de interpretações como a de Prado é explicar passagens em que Schopenhauer (2015a, p. 425 [I 433]) afirma tão categoricamente, por exemplo, que a vontade é a coisa em si de Kant. Além disso, aqueles comentadores provavelmente terão a difícil missão de explicar o que os autoriza a adotar uma acepção de metáfora diferente da adotada pelo próprio Schopenhauer, quando trata da poesia; com efeito, esse filósofo atribui muito enfaticamente à metáfora a função de conduzir o leitor do conceito à intuição:

No desenvolvimento de uma poesia muitos conceitos ou pensamentos abstratos podem ser imprescindíveis e não são intuitivos em si mesmos e imediatamente: com isso são frequentemente trazidos à intuição mediante um exemplo particular subsumido a eles. Isso já ocorre em cada expressão figurada, em cada metáfora, em cada comparação, em cada parábola e alegoria [...] (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 277 [I 284]).

7 No original *nachweisen*, que também significa “comprovar”, “certificar”, “constatar”. Talvez esses verbos se adequem melhor à referida passagem, por afastar a acepção de “demonstração” no sentido da lógica formal.

O fato é que na extensão analógica do §19 o procedimento é justamente o inverso, posto que Schopenhauer intenta passar da intuição de uma atividade interna para o conceito de Vontade. Tal procedimento tem as características do que ele chama de *denominatio a potiori*<sup>8</sup> (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 129 [I132]).

Shapshay (2009, p. 63) julga mais apropriado entender a relação entre nosso querer e a coisa em si em termos de uma metonímia, pois neste caso se estabelece uma relação de contiguidade entre duas coisas, e não de mera similaridade, como no caso da metáfora; assim, a comentadora entende que se preserva a força da proposta de Schopenhauer de “conhecer” a coisa em si. Para afirmar sua tese, Shapshay (2009, p. 66) recorre às relações de contiguidade (*Berührung*) entre a experiência da música e a Vontade, entre a obra de arte e a Ideia, pois nestes casos as primeiras são manifestações (*Manifestationen*) sensíveis das segundas, suprassensíveis.

Note-se que os elementos trazidos pela comentadora para sustentar sua interpretação, quais sejam, a teoria da música e a doutrina das Ideias de Schopenhauer, já pressupõem que a Vontade cósmica é a coisa em si manifestada no mundo como representação. Talvez isso não seja um problema, já que no “pensamento único” exposto em *O mundo*, “o todo ganha clareza mediante cada parte, e a menor parte não pode ser plenamente compreendida sem que o todo já o tenha sido previamente” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. XXV); ao mesmo tempo, todavia, Schopenhauer (2015a, p. XXV) afirma que algumas partes de seu pensamento são mais bem compreendidas se antecedidas por outras, e o argumento por analogia antecede todos os elementos aludidos por Shapshay. Desta forma, persiste a seguinte questão: qual a função lógica da analogia do §19 no mecanismo interno de *O mundo como vontade e como representação*?

Nós interpretamos que é possível, sim, entender a analogia como uma prova, e nisso concordamos com Barboza, Cacciola e Silva. Com efeito, é a analogia que permite a Schopenhauer (2015a, p. 121 [I 123-124]) superar o seguinte impasse, com que depara após apontar que nosso corpo é vontade: a) ou esse corpo difere dos demais corpos, pois ele é, ao mesmo tempo, representação e vontade, ao passo que todos os outros são apenas representações, meras fantasmagorias; b) ou tal corpo não se diferencia dos outros objetos, o que há é uma diferença entre a relação de conhecimento que temos com ele e a que temos com os outros corpos na natureza. Uma das razões para escolher a segunda opção em vez da primeira é justamente a passagem que esses comentadores tomam como premissa da analogia: “[...] os outros objetos, considerados como meras REPRESENTAÇÕES, são iguais ao seu corpo, isto é, preenchem como este [...] o espaço e também fazem efeito nele (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 120 [I 124], maiúsculas do autor).

Caso a única semelhança apontada entre nossos corpos e os demais fosse o estar no espaço-tempo e fazer efeito segundo a causalidade, as objeções de Marcos Silva ainda seriam definitivas e a inferência analógica seria irrisória. Mas Schopenhauer se esforça para reforçá-la, evidenciando no §23 de *O mundo* três níveis de analogia entre o corpo humano e as demais coisas na natureza. Primeiramente, a extensão da nossa vontade é feita aos outros animais, já que estes possuem, assim como nós, uma faculdade capaz de representar o mundo e, além disso, agem segundo motivos (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 133 [I135-136]). Mais à frente, a extensão é feita aos vegetais com um argumento deste tipo: nós e os demais animais dotados de inteligência agimos segundo motivos; as plantas

8 Segundo nota de Jair Barboza em Schopenhauer (2015a, p. 129), “denominação conforme o mais distinto, o mais perfeito”.

agem segundo estímulo; a necessidade é comum tanto aos motivos quanto aos estímulos; logo, podemos entender o interior da planta a partir do que conhecemos no nosso interior (SCHOPENHAUER, 2015a, pp. 136-137 [I139]). Por fim, a vontade é atribuída também às “aparências do mundo inorgânico” (SCHOPENHAUER, 2015a, pp. 137-138 [I140]), por meio de um relato que visa tornar homogêneos os movimentos da nossa interioridade e todas as forças fundamentais da natureza.

Nós notamos a mesma tendência de reforçar a analogia nos *Suplementos*, também em três passos muito bem marcados, mas dessa vez recorrendo a evidências fornecidas pelas ciências empíricas. No capítulo 20 (*Objetivação da vontade no organismo animal*) dessa obra, o conceito de vontade é ampliado do organismo humano para o de todos os animais (SCHOPENHAUER, 2015b, pp. 298-299 [II 279]); no seu capítulo 23 (*Sobre a objetivação da vontade na natureza desprovida de conhecimento*), para os vegetais (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 356 [II 335]) e, finalmente, para todos os objetos inorgânicos (SCHOPENHAUER, 2015b, pp. 298-299 [II 279]). Com efeito, no seu livro *Sobre a vontade na natureza*, Schopenhauer parece ter a mesma finalidade de suprir as carências da analogia por meio de um diálogo com as ciências de sua época, de onde recolheria “a prova real para [seu] dogma fundamental” (SCHOPENHAUER, 2014, p. 10). As visões de Marco Segala (2002) e Jorge Prado (2015) fortalecem ainda mais essa leitura. Ambos empreendem uma rigorosa abordagem histórica, a partir da qual evidenciam que Schopenhauer acompanhou as lições de Blumenbach de história natural, mineralogia, anatomia e fisiologia; e que essas disciplinas, sobretudo a última, são imprescindíveis para evidenciar a força da doutrina da Vontade (PRADO, 2015, p. 53; SEGALA, 2002, p. 135). No último parágrafo de seu artigo, Segala (2002, p. 143) conclui enfaticamente que a fisiologia não foi para Schopenhauer um mero instrumento para discutir questões filosóficas, mas foi usada mesmo para mostrar a validade de sua tese central.

Pensamos, então, que a prova analógica elaborada no § 19 tenha sua pertinência mais bem avaliada do ponto de vista retórico; ela visaria sacar uma conclusão provisória que só pode ser comprovada, de fato, por evidências empíricas, mas que não se alcança por dedução formal. E a acepção de retórica que assumimos aqui é aquela teorizada por Aristóteles (2012). Esse filósofo, na *Retórica*<sup>9</sup> (2012, pp. 6-10 [1354a-1355b]), defende a persuasão não em si mesma, pelo que desaconselha o apelo exagerado às emoções, mas na arte de apresentar provas que “inclinem” os homens ao verdadeiro. Ou seja, a prova retórica não precisa “demonstrar a verdade”, mas trazer à tona o mais verossímil; pois verdadeiro e verossímil, para o Aristóteles da *Retórica*, ocupam estatutos homogêneos, posto que a faculdade com que discernimos um é a mesma com que julgamos o outro (ARISTÓTELES, pp. 9-10 [1355a]). Segundo nossa presunção, Schopenhauer teria consciência de que sua analogia era insuficiente do ponto de vista argumentativo; mas ofereceu-a deliberadamente como uma prova porque, na esteira de Aristóteles (2012, p. 9 [1355a]), entendeu que “somos persuadidos sobretudo quando entendemos que algo está demonstrado”. E após “inclinarmos”, prematura e artificialmente, seus leitores a concordar que “tudo é Vontade”, justifica a convicção deles com a argumentação do §23 de *O mundo*, posteriormente reforçada pelos capítulos 20 e 23 dos *Suplementos* e pelo ensaio *Sobre a vontade na natureza*; assim, Schopenhauer afirmaria seu compromisso com a verdade, afastando-se da postura sofística criticada por Aristóteles.

9 Ainda não temos condições de afirmar que Schopenhauer estudou toda a *Retórica* de Aristóteles; mas, na introdução dos seus *Aforismos para sabedoria de vida*, ele cita a noção aristotélica de *eudaimonia* contida no capítulo IV do livro I daquela obra. Cf. Schopenhauer (2009, p. 2).

A ideia que esboçamos aqui, portanto, é a de um “argumento analógico retórico”, que visa algum tipo de demonstração, ainda que não formalmente válida, e que tem a função de preparar o espírito para a comprovação posterior. Essa hipótese se apoia, logo de saída, nas seguintes interpretações: a) a analogia do §19 funciona como uma prova (BARBOZA, 2015; CACCIOLA, 1994; SILVA, 2011); b) Schopenhauer em nenhum momento pretendeu demonstrar formalmente sua doutrina da vontade (MAGEE, 1997); c) o pesado diálogo que a sua filosofia estabelece com as ciências da natureza (PRADO, 2015; SEGALA, 2002) cumpre a função de comprová-la *a posteriori*. Exatamente por conta desse forte apelo às evidências empíricas, não aceitamos que a fundamentação de seu dogma central passe, imprescindivelmente, pela análise do conceito de *noumeno* (MAGEE, 1997).

Para avaliar melhor a interpretação da relação metonímica entre nossa interioridade e a essência de todas as coisas na natureza (SHAPSHAY, 2009), precisamos entrar no debate sobre se há ou não uma “ordem das razões” na filosofia de Schopenhauer<sup>10</sup>. E para investigar a interpretação de que a Vontade é coisa em si apenas metaforicamente (PRADO, 2015), propomos estudar mais detalhadamente a *Crítica da filosofia kantiana*; pois nesta obra a noção de metafísica, estabelecida por Schopenhauer, está atrelada à sua apreciação da solução dada por Kant para o problema da coisa em si. Para compreender melhor essas duas últimas interpretações, é incontornável, ainda, estabelecer precisamente como elas entendem a relação de “manifestação” da vontade com a representação. Já a nossa hipótese preliminar requer um estudo bem mais aprofundado não só da *Retórica* de Aristóteles e de outros manuais desse gênero, mas do próprio *opus schopenhaueriano*; a ideia é checar se ferramentas de persuasão são adotadas por Schopenhauer em sua argumentação, em caso positivo, em que situações específicas isso acontece e, por fim, se elas estão mesmo presentes no § 19 de *O mundo*.

---

10 Flamarion Caldeira tratou exatamente desse assunto no seu texto “Organismo e sistema: observações sobre a filosofia e sua exposição em Schopenhauer”, apresentado no VIII Colóquio Internacional Schopenhauer.

**Referências bibliográficas:**

- BARBOZA, Jair. *Schopenhauer, a decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Paulus, 2015.
- CACCIOLA, Maria Lúcia. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: EdUSP, 1994.
- DE CIAN, Nicoleta; SEGALA, Marcos. What is Will?. *Schopenhauer-Jahrbuch*, v. 83, pp. 13-42, 2002.
- MAGEE, Bryan. *The Philosophy of Schopenhauer*. New York: Oxford University Press, 1997.
- MORTARI, Cezar Augusto. *Introdução à Lógica*. 2ª.ed. São Paulo: Unesp, 2016.
- NEELEY, G. Steven. Schopenhauer and the Limits of Language. *Idealistic Studies*, v. 27, pp. 47-67, déc. 1997.
- PRADO, J. L. P. Metafísica e ciência: A vontade e a analogia em Schopenhauer. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, v. 6, nº 1, p. 44-84, 1º semestre 2015.
- SCHOPENHAUR, Arthur. *Aforismos para sabedoria de vida*. Tradução, prefácio e notas de Jair Barboza. 3º edição. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- \_\_\_\_\_. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Traducción y Prólogo de Leopoldo-Eulogio Palacios. Madrid: Editorial Gredos, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Herausgegeben von Werner Brede in zwei Werke. München: Carl Hanser Verlag, 1977.
- \_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação, primeiro tomo*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 2º ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015a.
- \_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação, segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015b.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a vontade na natureza*. Tradução, prefácio e notas de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2014.
- SEGALA, Marco. La fisiología de Schopenhauer. In MONTESINOS, J.; ORDONEZ, J.; TOLEDO, S. *Ciência y romanticismo*. Maspalomas: Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, 2002.
- SHAPSHAY, Sandra. Poetic Intuition and Bounds of Sense: Metaphor and Metonymy. In NEIL, Alex; JANAWAY, Christopher (ed.). *Better Consciousness: Schopenhauer's Philosophy of Value*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, pp. 58-76.
- SILVA, Marcos. On analogical arguments: Organizing logical and conceptual problems in sections 18 and 19 of Schopenhauer's *The World as Will and Representation*. *Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer*, vol. 2, nº 2, pp. 185-215, 2º semestre 2011
- WHITE, F. C. *On Schopenhauer's Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*. Leiden: E.J. Brill, 2009.

# Sobre uma teoria da formação da personalidade ética em Kierkegaard<sup>1</sup>

Natalia Mendes Teixeira<sup>2</sup>

## Introdução

Kierkegaard publica *Ou-Ou: um fragmento de vida* em 1843 sob a edição pseudônima de Victor Eremita. Ela une os papéis de A e B que representam duas formas de vida opostas: a estética e a ética. A obra termina em aporia o que ressalta a supremacia do contato do leitor com o texto e coloca a intenção da apropriação subjetiva, que é uma para cada um, acima de conclusões e construções de sistemas teórico-filosóficos abstratos (STEWART, 2017, 167-169). No entanto, a forma literária não esvazia o conteúdo teórico, é condição para ele. Pois mesmo nos escritos que parecem priorizar a roupagem literária ao conteúdo filosófico, Kierkegaard tem a preocupação de deixar explícito o problema que o interessa. O mesmo ocorre na carta-ensaio do segundo volume *O equilíbrio do ético e do estético na elaboração da personalidade* que, não obstante o caráter epistolar-literário, pela voz do *Juiz Wilhelm*, temos acesso a uma densa e completa teoria da formação da personalidade ética<sup>3</sup>.

O problema central do ensaio pode ser visualizado na seguinte citação:

Quando meramente se põe a *escolha*, então, todo o estético regressa, e há-de ver como só por essa via a existência se torna bela, e que só por esse caminho conseguirá salvar a alma e obter o mundo inteiro, fazendo uso do mundo sem dele abusar (SKS 2, 173/Ou-Ou, p. 190).

A questão que o Juiz se põe a dissertar é, portanto: como realizar a *Escolha* salvando a própria alma, obtendo-se a si e, ao mesmo tempo, o mundo inteiro, sem nele se dissolver? Em outras palavras, como resolver a disjunção, antecipada pelo cristianismo, entre ganhar o mundo inteiro e perder a própria alma; isto é, relacionar-se com a *Imediatez*, a finitude, a temporalidade, sem perder-se a si próprio, mas ao contrário, ao ganhar-se a si, receber o mundo à sua volta. Enquanto o esteta tem medo de perder o belo, o desfrute, a multitude

1 Utilizamos siglas para nos referir às obras de Kierkegaard; também optamos pela referência de formatação internacional que se segue pela: abreviatura SKS (*Søren Kierkegaards Skrifter*) seguida do volume e da página nas obras completas, separada por barra e seguida pela sigla da obra (em português quando houver tradução), seguida pela página. As citações que não possuem versão em português foram traduzidas pela autora a partir da versão dos Hong.

2 Doutoranda: Filosofia – Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), bolsista: CAPES/PROSUC

3 **Sylvia Walsh** em *Kierkegaard and Religion: Personality, Character, and Virtue*. Reavalia a crítica de que Kierkegaard estaria confundindo caráter moral com personalidade. Há linhas na Psicologia Contemporânea que conjugam ambos e fundamentam o desenvolvimento da personalidade a partir do caráter. Kierkegaard, segundo sua defesa, seria o precursor imediato dessa consideração. As virtudes também assumem papel nesse processo.

quando esta disjunção se impõe, o *Juiz* defende que é apenas através da *Escolha*, diante da disjunção, que o mundo e a própria alma ganham significação, ambos são ganhos e unidos nela. Este é o problema do qual o *Juiz* parte.

Nossa proposta é, primeiramente, identificar e descrever os constituintes da personalidade que estão em diálogo com o projeto filosófico geral de Kierkegaard, são eles: *Imaginação*, *Reflexão*, *Escolha*, *Arrependimento*, *Pathos*, *Energia*, *Vontade*, *Desespero*, *Transparência*; e; por fim, defender que a elaboração da personalidade, neste ensaio, tem como *background* uma teoria do agir ético, i.é, a elaboração da personalidade implica agência e esta se realiza através do movimento entre o *Isolamento* e a *Continuidade*.

### 1. Considerações iniciais: que quer dizer *Ou-Ou*?

A expressão *Ou-Ou* para o *Juiz* é uma conjunção disjuntiva, indica uma oposição com a qual somos confrontados; para o esteta, seu destinatário, ao contrário, é apenas uma interjeição, suas partes são indissociáveis uma da outra não implicando, portanto, *Escolha*. Mas o desenvolvimento da personalidade apenas começa com o reconhecimento de que esta expressão coloca em movimento oposições casuais e essenciais, isto é, *Ou-Ou* põe diante do indivíduo uma *Escolha*. Se o problema fundamental deste ensaio, conforme sugerimos, é: “como agir no mundo sem perder-se a si próprio, antes, elaborando a própria personalidade através da *ação* e, ao agir, formar-se a si próprio”. Então, o primeiro passo é reconhecer-se diante de uma disjunção entre um *Ou* e outro *Ou*, e assim a *Escolha* se mostra, ela é o ponto de partida para o conteúdo da personalidade. No entanto, *Escolha* pressupõe que se está visualizando a disjunção e isso requer a correta disposição da *Imaginação* e da *Reflexão*.

## 2. As categorias da Personalidade

### 2.1. *Imaginação e Reflexão*

O indivíduo só escolhe dentro do universo de coisas que vê e esta visão é mediada por aquilo que ele imagina. A *Imaginação*, portanto, cumpre papel preponderante. Ela pode assumir duas formas opostas: a da *Phantasie* que se funda na perda da concreção e imersão nos atos imaginativos embotando a ação material - como descreve *AntiClimacus* através do desespero de infinitização (SUD, p. 31/SKS, 11, 144) -; e na forma de uma capacidade ético-cognitiva que se torna condição para a *Reflexão* que precede a *Escolha*, como diz *AntiClimacus*: “a imaginação é a possibilidade de toda a reflexão e a intensidade desse meio é a possibilidade da intensidade do *self*” (SUD, p. 31/SKS, 11, 144).

A *Imaginação* que se desdobra na *Escolha* concilia dois polos opostos: a infinidade de possibilidades abertas pela atividade fantástico-imaginativa e a concreção; isto é, concilia a *Imaginação* infinita e os *atos* necessários, elementos reais e particulares da existência do indivíduo. Desenvolver plenamente esta capacidade ético-cognitiva é condição para o ato de *Escolha*. O indivíduo que agiu conscientemente imaginou reflexivamente.

### 2.2 *A Escolha*

O ponto de partida para a elaboração da personalidade ética é a *Escolha*. Esta é a *Ação* através da qual o agente *eo ipso* obtém-se a si mesmo. A determinação dela é o nervo central da intuição ética de vida. A *Escolha* é uma *Ação* que implica o próprio agente. Através dela agente e *Ação* se entrelaçam num mesmo conteúdo. Porquanto, ao escolher

está-se implicando a si próprio no conteúdo da *Escolha*<sup>4</sup>. O *Juiz* não disserta sobre escolhas triviais, mas ao se executar a escolha essencial, i.é, a escolha de *si*, todas as casuais estão nela implicadas e serão dela derivadas. Há uma distinção entre a realidade *do que é escolhido* e a realidade *do que é escolher*. Em outros termos, a distinção entre o objeto da ação e o movimento interno da *Ação*. Este último elemento é o que ele qualifica como o *decisivo*. Afinal, o que é *escolhido* estabelece uma relação profunda com quem escolhe já implicando, portanto, aquele que escolhe, e assim, o que é escolher, pelas duas vias, torna-se o elemento decisivo – a própria escolha só é escolha na sua completa determinação se for *Escolha* de si. O que está em questão, portanto, não é o que é escolhido, mas antes *o ato de escolher*.

A *Escolha* se efetua em *Liberdade*, mas disso não resulta que ela pressupõe uma autocriação arbitrária de si mesmo; apenas que se é livre para escolher. Escolher a mim mesmo, de modo absoluto e não circunscrito, não é criar a mim mesmo, e sim apropriarme daquilo que sou em *ato*, mas especialmente em *potência*. Este *si mesmo* escolhido só veio à existência pela escolha, ao mesmo tempo, já existia, em potência, era de fato, *eu mesmo*, mas não constituído em *Liberdade*. Deste modo, o *si mesmo* “é o mais abstrato de tudo, sendo, no entanto, ao mesmo tempo, o mais concreto de tudo: é a liberdade” (SKS 2, 204/Ou-Ou II, p 221); i.é, a síntese do *self* possível (em *potência*) e do *self* necessário (em *ato*). O indivíduo não se torna diferente do que era anteriormente, antes, passa a ser si mesmo (SKS 2, 173/ Ou-Ou II, p 189), mas em *absoluto*. Isto se explica porque a *Escolha* pressupõe dois movimentos dialéticos: “o que é escolhido não existe, e vem à existência através da escolha; e o que é escolhido existe, ou então não era uma escolha” (SKS 2, 173/ Ou-Ou II, p 189). Ou seja, aquilo que foi escolhido retém uma existência abstrata até que receba a vestimenta da concreção através do ato de escolha, tornando-se *absoluta*. Ao mesmo tempo, constitutivamente, o que é escolhido é infinitamente concreto dado que, como é a *Escolha* essencial, é o próprio sujeito; mas é absolutamente diferente daquilo que era anteriormente à *Escolha*, pois apenas através dela é que se toma posse do *si mesmo absoluto* - isto é, na sua expressão ética.

Quando não se escolhe de um modo *absoluto*, “escolhe-se então apenas para o momento” (SKS 2, 209/ Ou-Ou II, p 225) e, portanto, não é *Escolha*, é o estético conservando-se no pináculo do instante da *Escolha* sem, contudo, realizá-la. O confrontar-se com ela coloca o indivíduo sob determinações éticas apesar da sua vida poder ser designada como não-ética. Apenas o ético é aquilo que faz da escolha propriamente uma *Escolha*. Mas diante da disjunção até a não-escolha tem implicação ética, pois o que escolhe o estético após ter sido mostrado a opção ética, não vive mais esteticamente, e sim, no que Kierkegaard denomina *pecado*. Portanto, o ultimato da escolha, o reconhecimento de que ela se apresenta, pode gerar dois movimentos: a *Ação* em *Liberdade* de escolher-se em *Arrependimento*; ou a indiferença, uma escolha não-ética que resulta em *pecado*. Na *Escolha* quanto maior é “a liberdade maior é também a culpa” (SKS 2, 209/ Ou-Ou II, p 225). O retirar-se dela exige *Arrependimento* – o inverso de se estar em pecado

### 2.3. Arrependimento

A palavra dinamarquesa *Anger* é, literalmente, na tradução grega *metanoia*, i. é: mudança de mente, conversão, arrependimento; no sentido hebraico *shoob* é designadamente “voltar-se para si mesmo junto ao eterno”; na tradição judaica é “manifestar-se a si

4 Diz o *Juiz*: “através da escolha ela fica imersa no que é escolhido, e quando não escolhe, atrofia e define” (SKS 2, 160/Ou-Ou, p. 174).

mesmo enquanto culpado”. Nas exposições neotestamentárias, *Arrependimento* e *fé* estão interligados. De igual modo, nas *Confissões* de Agostinho *Arrependimento* é apresentado duplamente como uma contrição, consciência do pecado, i. é, reconhecimento da culpa; e como *fé* que nasce da absolvição e se transforma em obras como fruto do *Arrependimento*. Todos esses traços estão integrados nas exposições de Kierkegaard sobre o tema.

Além de EE, a categoria do *Arrependimento* aparece de maneira distinta e, ao mesmo tempo, vinculada em SUD e CA – além de *Estádios no caminho da vida* conter uma última sessão intitulada *Não se arrepender de nada é a mais alta sabedoria*<sup>5</sup>; e de, no discurso *Ocasão de uma Confissão*, *Arrependimento* apresentar-se como o último estágio para o homem ganhar-se a si mesmo, sendo apenas através da *fé* que o movimento do *Arrependimento* encontra repouso.

Esta é uma questão levantada no CA onde a função positiva do *Arrependimento* mostra-se restrita. Visto que, para *Haufniensis*, o *Arrependimento* perde-se a si mesmo na *Angústia* este a intensifica e, deste modo “no caminho da liberdade apenas uma fé forte o suficiente [pode] desarmar o sofisma do arrependimento” (SKS 4, 384/CA, p.101). Apenas a *fé* aprimora o movimento interior do *Arrependimento*. Se ele não leva à fé move-se no interior da *Angústia* infinda. Ele se impõe, assim, como uma ruptura decisiva com esta. Se isto não ocorre ela impõe-se como uma força que suga a fulgor do *Arrependimento* e limita sua função. Ele torna-se “um estágio transitório no caminho da liberdade” (SKS 4, 384/CA, p.101). O indivíduo não deve mover-se nele *ad aeternum*, mas a partir dele mover-se até o Absoluto. A contribuição de *Haufniensis* é que o arrependimento resulta da culpa, precede o perdão, move-se em *Liberdade*, mas exige encerramento na *fé*.

Em SUD, as variações do *Desespero* só podem ser superadas através do *Desespero-radical* o qual é livremente escolhido por meio do *Arrependimento*, diante do qual, em geral, os homens apresentam resistência - esta modalidade de *Desespero* é que o *Juiz* integra como essencial à personalidade, como veremos. Rejeitar o *Arrependimento* significa, para o indivíduo desesperado, manter-se desesperando, é arrependendo-se que o desespero encontra as vias de seu fim – embora o desespero não possa ser completamente interrompido.

O remetente da epístola, que aqui nos interessa, integra todas essas percepções – no limite de possibilidade de uma exposição ética – e acrescenta um fator radical: o *Arrependimento* resulta num movimento entre o *Isolamento* e a *Continuidade* com o mundo à volta – explicaremos melhor esse movimento dialético na terceira parte. Certamente o *Arrependimento* pertence ao âmbito do que é individual, não se funda na *multitude*<sup>6</sup>, mas deve retornar a ela. I. é, o *Arrependimento* opera mediando a interioridade e a exterioridade. Ele é a expressão da escolha livre dos homens de si próprios, mas, ao mesmo tempo, é um regressar “à família, à espécie, até se encontrar a si mesmo em Deus” (SKS 2, 223/ Ou-Ou II, p 207).

O *Arrependimento*, diz *Wilhelm*, “me isola e ainda, de outro modo, me liga indissolúvelmente a toda à raça”. Isto é, ele coloca o indivíduo em íntima conexão com o ambiente, “na mais íntima das ligações e na mais estreita coerência com quem o rodeia” e, apenas em continuidade com o mundo pode ele escolher-se a si mesmo. Deste modo, a determinação de “escolher-se a si próprio é idêntica a se arrepender a si próprio” (SKS 2, 237/ Ou-Ou II, p 252), trata-se de: “arrepender-se a si mesmo, de volta para si, até

5 Onde o *Arrependimento* além de dialético é posto como dialeticamente impedido de se constituir.

6 Termo usado pelo juiz para designar tudo que é dado imediatamente pelo contexto social e cultural

encontrar, em si mesmo, Deus” (SKS 2, 212/Ou-Ou II, p 235). Implica um retirar-se da atividade da vida e através desse movimento manter-se em *Continuidade* com ela. Mas arrepende-se exige a correta disposição da *Vontade*, *Pathos* e *Energia*.

#### 2.4 *Pathos, Energia e Vontade*

Estas categorias, recorrentes na obra de Kierkegaard, são particularmente diferentes, mas cumprem papel semelhante na elaboração da personalidade. Diz o *Juiz*: “Quando se escolhe, não se trata tanto de escolher *o que é correto*, mas antes da *energia* e do *pathos* com que se escolhe” (SKS 2, 164/Ou-Ou II, p 179), e ainda:

Dá a um homem *energia*, *paixão*, e ele tem tudo [...] o que interessa é a *energia* através da qual me torno eticamente consciente de mim mesmo, melhor dito, não posso tornar-me consciente de mim mesmo eticamente sem *energia* (SKS 2, 257/Ou-Ou II, p 272).

Com esta afirmação *Wilhelm* está antecipando um argumento que será repetido por *Haufniensis* e *Climacus* - de acordo com suas particulares intenções - entre *o que* se escolhe e *como* se escolhe; ou, ao *que* se devota e *como* se devota. Em CUP (SKS 7, 31-32/ PSI, 47-49), a questão está posta na diferença entre o pagão apaixonado e o cristão por aceção de cultura; em CA, quando o paganismo não é ausência de espírito, ou espírito estagnado, mas é uma *decisão apaixonada*, ele é preferível a qualquer intuição de vida não apaixonada e aespíritual (SKS 4, 384/CA, p.101). Ambos os pseudônimos fazem essa comparação com a intenção única de superiorizar a vida que se move através do *Pathos* daquela que não - ainda que ele represente inclinação a uma intuição de vida que Kierkegaard consideraria equivocada.

Mas como a *Energia/Pathos* podem ser superiores ao que eles se direcionam propriamente? A exposição de *Ou-Ou*, deste aparente dilema, acompanha uma resposta: “quando um homem escolhe o que não está certo, então, justamente por causa da *energia* com que escolheu, descobrirá, no entanto, que escolheu o que não estava certo (SKS 2, 164/Ou-Ou II, p.179)”. *Querer o escolher* leva ao *escolher o bem*. O pecado está, portanto, em “não querer de uma maneira profunda e íntima” - isto é, não ter um objeto para onde direcionar sua disposição - e não no objeto da *Vontade*. Pois pelo *Pathos*, que põe em movimento a volição, manifestar-se-á a validade eterna do objeto - ou sua essência casual. Assim, o aspecto primordial da *Escolha* não está *no que se escolhe*, mas *como e por que se escolhe*.

Diferente da exposição de uma teoria ética normativa calcada em protocolos e num inventário de deveres, o *Juiz/Kierkegaard* reloca a questão entre “querer o bem ou querer o mal” para o “*escolher o querer*” (SKS 2, 165/ Ou-Ou II, p 181). Vê-se, assim, quão importante é a *Escolha* e o “que realmente interessa não é tanto a ponderação” entre isto ou aquilo, mas o “*batismo da vontade* que acolhe esta no ético” (SKS 2, 165/ Ou-Ou II, p 181). Este *batismo* é a correta disposição da própria *Vontade* que se desdobram em *Pathos* e *Energia*. Através desses constituintes “a personalidade se faz anunciar na sua infinitude interior e é por seu intermédio que, por seu turno, a personalidade se consolida” (SKS 2, 164/ Ou-Ou II, p 179). Apenas através da correta disposição delas a *Escolha* alcança seu esperado desenvolvimento e, portanto, a personalidade ganha sua forma ética.

## 2.5. O *Desespero*

Apenas em 1849 Kierkegaard publicará *A doença para a morte*. Mas já em 1843, em *Ou-Ou*, ele apresenta a categoria do *Desespero*. *AntiClimacus* e *Wilhelm* concordam com a distinção qualitativa entre as formas variáveis de *Desespero* e o *Desespero Autêntico* ou *Radical*. O primeiro é caracterizado na epístola pelo “desespero da finitude ou da falta de infinito” (SKS 11, 144/SUD, p. 31 e SKS 2, 203/ Ou-Ou II, p. 219), com o caso da intuição de vida estética; e pelo “desespero de infinitude ou da falta de finito” (SKS 11, 144/SUD, p. 31 e SKS 2, 203/ Ou-Ou II, p. 219), representado na crítica aos místicos e ascetas. Ele mostra como em ambas as personificações não há desenvolvimento da personalidade ética porque estas não atualizam a forma autêntica de *Desespero*.

Para a formação da personalidade é necessário desesperar, nas determinações da carta, “com toda a alma e pensamento” (SKS 2, 203/ Ou-Ou II, p. 219). Ele relaciona *Desespero* à alma e dúvida ao pensamento, mas a dúvida é “o desespero do pensamento”; e o desespero “a dúvida da personalidade” (SKS 2, 203/ Ou-Ou II, p. 219) - no dinamarquês, a palavra dúvida (*tvivl*) deriva da expressão desespero (*For[tvivl]else*). A tese do *Juiz* é que o ponto de partida “para encontrar o absoluto” (SKS 2, 204/ Ou-Ou II, p. 221) não é a dúvida, mas o *Desespero* – aqui ele parece estar operando uma crítica à premissa da Filosofia Moderna de que pela dúvida se chega à verdade e ao conhecimento absoluto. Dúvida e *Desespero* são “lados diferentes da alma que são postos em movimento” (SKS 2, 204/ Ou-Ou II, p. 220): a dúvida é o movimento interno do pensamento; o desespero, da personalidade – por isso eles não são páreos, o desespero “é uma expressão muito mais profunda e muito mais completa, cujo movimento é muito mais abarcante do que o da dúvida” (SKS 2, 204/ Ou-Ou II, p. 220). *Desespero* é precisamente “uma expressão para toda a personalidade, e dúvida apenas para o pensamento” (SKS 2, 204/ Ou-Ou II, p. 220). A dúvida está na ponderação das diferenças e nela jaz; o desespero reside no *Absoluto*: “aquilo que o desespero produz é o universal” (SKS 2, 234/ Ou-Ou II, p. 218). Necessário é, então, lançar-se no mar agônico do *Desespero* “até encontrar o absoluto” (SKS 2, 218/ Ou-Ou II, p. 202). O poder que há nele “devorará tudo até que [o indivíduo] se encontre a si mesmo na sua eterna validade” (SKS 2, 201/ Ou-Ou II, p. 184). Escolher é escolher o *Desespero*. Escolher o *Desespero* é escolher fundar-se sob a determinação do *Absoluto*. Não é escolher isto ou aquilo, mas o *Absoluto*. Escolher qualquer coisa que não a *si mesmo*, pelo *Desespero*, é escolher a finitude, é não se escolher absolutamente e no *Desespero Autêntico* a *Escolha* é sempre pelo *Absoluto*. Deste modo, o *Desespero* qualificado é de toda alma e pensamento<sup>7</sup>.

## 2.6 *Transparência*

A *Transparência* é outro constituinte de propriedade da personalidade ética. Ele explica que se torna transparente apenas aquele que “viu-se a si mesmo, conheceu-se a si mesmo” (SKS 2, 262/Ou-Ou II, p. 246). Esta é uma referência à inscrição do oráculo de Delfos “conhece-te a ti mesmo”. A *Transparência*, no entanto, não se revela apenas no conhecer-se a si mesmo socrático, o agente ético conhece-se a si mesmo, mas este conhecimento não resulta em mera contemplação de si – ou então o indivíduo ficaria determinado de acordo com a *Necessidade* – mas sim, em um capacitar-se de si mesmo, em um constituir-se a si mesmo como *um ato*. Desta forma, não se trata apenas de

<sup>7</sup> Mooney, em *Kierkegaard on Self-Choice and Self-Reception: Judge William's Admonition faz uma importante abordagem do desespero entre Wilhialm e AntiClimacus*.

conhecer-se a si mesmo, mas de escolher-se a si mesmo agindo. A *Escolha* ética é esse manifestar-se transparentemente e isso exige, primeiramente, escolher-se concretamente, ao se escolher a si mesmo abstratamente não se está, então, a escolher-se eticamente. *Transparência* pressupõe apropriar-se profundamente de toda a sua concreção através do conhecimento de si; portanto, através de uma ação sobre si no interior da existência e de volta ao mundo externo. Ser transparente é manifestar-se concretamente. O conhecer-se a si mesmo é fecundo e “dele surge o verdadeiro indivíduo” (SKS 2, 262/Ou-Ou II, p 247), a *Transparência* é o que determina que, no convívio e no conhecimento de si próprio, “o indivíduo fica prenhe de si mesmo e dá à luz a si mesmo” (SKS 2, 262/Ou-Ou II, p 247). Nas palavras de *AntiClimacus* a apropriação completa de si ocorre ao se “repousar *transparentemente* no poder que o constituiu” (SKS 11, 161/ SUD, p. 49).

O esteta com o qual o *Juiz* dialoga, ao invés da *Transparência* escolhe apresentar-se como um enigma, vivendo uma fuga de si, desfrutando de uma profunda paixão pela *autoaniquilação*. A manifestação de que lhe falta *Transparência* é seu constante temor da morte – o problema da imortalidade da alma aparece em vários momentos em *Ou-Ou* sempre atrelado à falta de um *desenvolvimento da própria vida*. Este temor surge porque tudo que ele é está categorizado na finitude, o fenecimento do corpo é a dissolução de tudo que ele alcançou temporalmente, ele não se encontra na sua eterna validade. Apenas a significação eterna conquistada através da *Transparência* é, nas palavras de *Wilhelm*, a “verdadeira prova da imortalidade da alma” (SKS 2, 272/Ou-Ou II, p 257). Tornar-se transparente é tornar-se *manifesto* e, não, tornar-se abstrato. O abstrato é o que não é claro, o que está encoberto e não adquire concreção. A *Escolha* precisa, ao contrário, ser empreendida com a interioridade de toda a personalidade “e assim, o seu ser é purificado, e ele próprio é levado no seio de um relação imediata até ao poder eterno” (SKS 2, 179 / Ou-Ou II, p 164); isto é a *Transparência*: “dentro de si mesmo alcançar esclarecimento acerca de si mesmo” (SKS 2, 263/Ou-Ou II, p 247). Ela se realiza no duplo movimento: “o indivíduo tem-se a si mesmo fora de si mesmo e dentro de si mesmo” (SKS 2, 262/Ou-Ou II, p 247).

### 3. O movimento entre o *Isolamento* e a *Continuidade*

A primeira manifestação de que a *Escolha* ocorreu é a abertura ao movimento do *Isolamento*: “escolher-se é segregar-se da sua relação com o mundo inteiro” (SKS 2, 245/ Ou-Ou II, p 229). Mas desse movimento de retirar-se da atividade da vida não resulta um fechar-se definitivo à contemplação infinita ou à congeminações não concretas, mas implica imediatamente agir em *Continuidade* com o mundo à volta. Para desenvolver esta ideia, *Wilhelm* elabora uma crítica aos estóicos, aos cínicos gregos - já descrita em CI (SKS 2, 237/ Ou-Ou II, p 175-176) - aos Anacoretas cristãos e, principalmente, aos místicos medievais - depois retomada em CUP. O místico vivia a agonia do completo *Isolamento* como condição para acessar o eterno. No entanto, era na finitude e na temporalidade que estava alocado (SKS 2, 234/ Ou-Ou II, p 249). Ele escolhe-se a si mesmo no seu mais completo isolamento aniquilando o mundo inteiro à volta. Seu agir não tem qualquer relação com a ambiência, ele está apenas só consigo mesmo, o caráter da sua *Escolha* é abstrato – sua personalidade, assim, não se desenvolve.

Mas a *Escolha* essencial é sempre pela concreção, visto que nela no mesmo instante em que o indivíduo se escolhe a si próprio fora do mundo, escolhe-se a si próprio regressando ao mundo. Apenas na medida em que se escolheu a si próprio fora da finitude é que está na

mais absoluta *Continuidade* com ela (SKS 2, 238/ Ou-Ou II, p 253). A intuição mística de vida não completa, no entanto, este duplo movimento, mas procura dissipar completamente tudo que tem relação com a multidão. No entanto, ela é inerente ao homem; o que ele opera é, então, aniquilação de si próprio. A manifestação ética, ao contrário, na multidão firmemente se arrepende, “pois esta multidão é ele próprio, e só por via de nela ficar imerso, enquanto se arrepende, poderá vir a si” (SKS 2, 261/ Ou-Ou II, p.246).

O erro do místico é optar por uma *ação* interior autofundada sem desdobramento ético no mundo. A liberdade com a qual escolhe, portanto, não está edificada sob determinações éticas. No entanto, escolher-se a si mesmo, de acordo com a sua *Liberdade*, só é possível quando se escolhe a si mesmo eticamente; e só é possível escolher-se eticamente por meio do *Arrependimento*, e apenas nele é possível tornar-se concreto ao viver em *Continuidade* com o mundo, “e só como indivíduo concreto se torna indivíduo livre” (Ou-Ou II, p 194/ SKS 2, 178) e, pela *Liberdade*, é agente. A *Escolha* implica um agir “não pelo exterior, mas sobre si mesmo” (SKS 2, 245/ Ou-Ou II, p 229). Este agir interior é o desempenhar da tarefa de escolher-se eticamente, i.é, escolher-se a si próprio com o mundo implicado à volta. Diz o juiz, a sua “tarefa não é aqui formar-se, mas antes atuar; e, contudo, ao mesmo tempo, forma-se a si próprio” (SKS 2, 266/ Ou-Ou II, p 250). Escolher eticamente, como vimos, é escolher-se a si com o mundo implicado à volta. Para o pseudônimo ético aquele que se escolheu a si mesmo, de acordo com os movimentos até aqui descritos, é agente. Sua ação opera sempre um movimento entre ele próprio e o mundo, em *Isolamento* e *Continuidade*. Apenas sob estas determinações a personalidade ética é plenamente formada.

### Conclusão

A teoria da personalidade funda-se nas premissas da teoria kierkegaardiana da ação na medida em que ambas se realizam, primeiramente, por uma atividade interior que se desdobra externamente – cujo critério decisivo é o *ato de Escolha*, não o que é escolhido. A teoria da personalidade ética é uma teoria do agir interior e subjetivo, mas que move-se ao meio das determinações necessárias, atuais e materiais da existência. O indivíduo é agente e, portanto, absolutamente concreto e, por isso, ao mover-se para si mesmo, não pode comportar-se negativamente em relação ao mundo ao redor. Apenas ao reconhecer a disjunção, refletir imaginativamente sobre ela, efetuar a *Escolha* essencial que implica desesperar-se, arrepender-se, conhecer-se, repousar em transparência; só então se é concreto, ao mover-se dinamicamente em *Isolamento* e em total *Continuidade* com a realidade à qual se pertence (SKS 2, 252/Ou-Ou II, p 237), pode então, receber-se a si mesmo absolutamente na sua qualidade ética – e assim ocorre o pleno desenvolvimento da personalidade.

**Referências bibliográficas:**

- KIERKEGAARD, S. A. *O Conceito de Angústia*. Trad. Álvaro L. M. Valls. 3. Ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Ou Ou: fragmento de vida*. Vol II, Trad. Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água: 2017.
- \_\_\_\_\_. *Philosophical Fragments; Johannes Climacus or De omnibus dubitandum est*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas: Coletânea Mímico-Patético-Dialética, Contribuição Existencial, por Johannes Climacus*. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013. Vol. I. (Coleção Pensamento Humano).
- \_\_\_\_\_. *Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas: Coletânea Mímico-Patético-Dialética, Contribuição Existencial, por Johannes Climacus*. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016. Vol. II. (Coleção Pensamento Humano).
- \_\_\_\_\_. *The Sickness unto Death*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980.
- LÖWITZ, K. *De Hegel a Nietzsche*. 1. Ed. São Paulo: UNESP, 2014.
- MOONEY, Edward F. *Kierkegaard on Self-Choice and Self-Reception: Judge William's Admonition*. In: *International Kierkegaard Commentary. Either/Or Part II*, ed. Robert L. Perkins 5-31. Macon, GA: Mercer University Press, 1955.
- SIMONS, P. M. *Kierkegaard's Theory of Action*. *Journal of the British Society for Phenomenology*. v. 7, p. 111-122, 1976.
- STEWART, Jon. *Kierkegaard. Subjetividade Ironia e a crise da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- THULSTRUP, Niels and Marie. *Theological Concepts in Kierkegaard*, *Bibliotheca Kierkegaardiana* 5. Copenhagen: C. A. Reitzels Boghandel A/S, 1980.
- WALSH, Sylvia. *Kierkegaard and Religion: Personality, Character, and Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

## **A intersubjetividade formal-abstrata do direito abstrato na *Filosofia do Direito***

Patrícia Riffel de Almeida<sup>1</sup>

Nas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* (1820) Hegel dialoga com a tradição jusnaturalista moderna, tecendo críticas às suas diversas insuficiências e/ou inconsistências, como aquelas relativas ao seu ponto de partida, à sua concepção de sujeito e à sua concepção de razão. Estes elementos eram então compreendidos nesta tradição de maneira já assaz diversa daquela em que eram compreendidos no direito natural antigo, seja quanto à origem, à natureza, à estrutura, ao fundamento ou à legitimidade do poder político. Dentre as principais diferenças entre ambos, destaca-se que o direito natural moderno se constrói essencialmente como direito do sujeito, o qual já não possui mais a sua razão de ser em uma concepção orgânica e social do Estado, visto agora, antes, como a sua antítese (BOBBIO, 1991, p. 44).

O central da crítica hegeliana presente no direito abstrato pode ser visto como dizendo respeito “à debilidade dos sujeitos que são pressupostos pelo direito natural racional”, é dizer, ao “subdesenvolvimento social das entidades jurídicas” (THEUNISSEN, 1991, p. 26). Hegel executa esta crítica mediante a estratégia de uma simulação fictícia do ponto de partida contratualista, destinada a pôr à mostra a sua insuficiência. Entretanto, como assinala Theunissen, embora haja um amplo consenso acerca de que a primeira parte da *Filosofia do Direito* contenha esta crítica, não é, no entanto, evidente, *como* exatamente esta crítica se dá (*Idem*, p. 27).

A seguir pretende-se abordar duas dificuldades na interpretação do direito abstrato: a ambiguidade dos conceitos de pessoa e de personalidade e o caráter negativo ou positivo da relação intersubjetiva própria a esta esfera. Trata-se, de modo geral, da questão acerca de como o direito abstrato logra constituir-se enquanto reconstrução ao mesmo tempo positiva e crítica do direito natural moderno (MÜLLER, M., *in*: HEGEL, 2003, p. 9).

### **1. Personalidade e pessoa como princípios do direito abstrato e da *Filosofia do Direito***

Hegel pensa a personalidade enquanto a pura “relação da vontade a si na sua singularidade”. Própria à personalidade é a capacidade de distanciamento ou independência do indivíduo em relação a situações e fins; *i. e.*, não se trata da mera autoconsciência de meu corpo e de minha existência, mas de uma negação ativa de limites concretos. A liberdade da pessoa vincula-se ao poder de abstração do Eu que, estando junto a si, não é limitado por nenhum conteúdo:

---

1 Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná

A personalidade só começa na medida em que o sujeito tem, não simplesmente uma autoconsciência em geral de si como um eu concreto [...] mas, em que ele, muito mais, tem uma autoconsciência de si enquanto eu completamente abstrato, no qual toda restritividade e toda validade concretas são negadas e desprovidas de validez. (HEGEL, 1989, 7, p. 93).

A personalidade consiste, assim, no espírito enquanto ele tem “por ob-jeto e fim a si mesmo enquanto eu abstrato”. Como tal, ela é a configuração [*Gestaltung*] correspondente ao momento da universalidade do conceito abstrato de vontade livre, conforme a sua estrutura descrita nos §§ 5-7 da introdução. Neste momento abstrato e imediato, embora as outras determinações do conceito já estejam presentes, o estão de forma implícita: neste nível “os momentos posteriores ainda são externos ao Eu enquanto a universalidade do conceito, e assim também à personalidade” (QUANTE, 2004, p. 87). Assim, afirma Hegel, no direito abstrato a vontade é considerada “de acordo com o seu conceito abstrato”.

A personalidade já é uma determinação do espírito livre, de uma vontade que tem uma determinação infinita [*unendliche Bestimmtheit*] na medida em que é absolutamente autorreferente, tendo a sua própria forma infinita como seu conteúdo. Hegel não pensa a vontade como uma mera faculdade subjetiva ou um fato da consciência [*Thatsache des Bewußtseyns*]. A eticidade surge como a verdade do direito abstrato e da moralidade, em que a vontade supera a relação de exterioridade entre o seu conceito e o seu conteúdo, tornando-se mundo para si. Apenas então ela é vontade infinitamente relacionada a si e, de fato, autodeterminada em todo o alcance expressivo do termo.

Importa a Hegel, no direito abstrato, mostrar que “as determinações que a vontade livre se dá enquanto pessoa na esfera do direito abstrato são insuficientes para pensar a liberdade em toda a sua amplitude” (MÜLLER, M., *In*: HEGEL, 2003, p. 8). A abstração do direito abstrato decorre justamente de que ele tenha como ponto de partida a pessoa individual enquanto esta “figura imediata e pré-social de realização da liberdade”. As determinações de pessoa e de personalidade comportam uma ambiguidade, porquanto pensadas segundo a combinação de universalidade abstrata e individualismo, o presente “algo dúbio” da cultura romana para a modernidade (WILLIAMS, 1997, p. 119). Com efeito, estas determinações corresponderiam, no contexto da *Filosofia do Direito*, às duas determinações lógicas do Eu, respectivamente: universalidade e singularidade (QUANTE, 2004, p. 88). Na doutrina do conceito da *Ciência da Lógica*, lemos:

[..] o *Eu* é primeiramente esta pura unidade que se relaciona consigo mesma, e isso não imediatamente, e sim enquanto ele abstrai de toda determinidade e conteúdo e regressa para a liberdade da igualdade irrestrita consigo mesma. Assim ele é *universalidade*; unidade que só é unidade consigo através daquele comportamento *negativo* que aparece como o abstrair, e, desse modo, contém dissolvido dentro de si todo ser determinado. *Em segundo lugar*, o Eu, enquanto negatividade que se relaciona consigo mesma, é, de igual modo, imediatamente, *singularidade*, *ser determinado absoluto*, o qual se contrapõe ao outro e o exclui; *personalidade individual* (HEGEL, 1986, 6, p. 253).

O ‘Eu’ é considerado no direito abstrato de duas maneiras: “como o ‘isto’, distintivo”, e ao mesmo tempo como uma “autorreferência pura e universal”, possibilitando à pessoa finita conhecer-se como “universal, infinita, livre saber” (VIEWEG, 2012, p. 99).

Na *Filosofia do Direito*, a personalidade desempenha um duplo papel. Por um lado, constitui um princípio universal e a condição de aquisição de quaisquer direitos: “o direito e todas as suas determinações se fundam unicamente na *personalidade livre*, em uma *autodeterminação* que é antes o contrário da *determinação-de-natureza*.” (HEGEL, 1986, 10, p. 311). Neste papel, as determinações lógicas da personalidade e da pessoa atuam como princípios universais de todo o desenvolvimento conceitual da *Filosofia do Direito*, que pode ser visto como “o desdobramento do conceito de personalidade, começando com o conceito de pessoa que caracteriza o direito abstrato e culminando no papel do monarca no contexto da eticidade” (QUANTE, 2004, p. 82). Por outro lado, eles também desempenham outro papel mais restrito de princípio subsidiário no âmbito do direito abstrato, quando então se opõem a outras determinações, como à de ‘sujeito’ no âmbito da ‘Moralidade’.

No direito abstrato, a pessoa é um título que se concede a alguém que se reconhece como capaz desta forma de autoconsciência:

A personalidade contém em geral a capacidade de direito e constitui o conceito e a base ela própria abstrata e, por isso, *formal*, do direito abstrato. O imperativo jurídico é por conseguinte: *seja uma pessoa e respeite os outros enquanto pessoas* (HEGEL, 1989, 7, p. 95).

## 2. Os momentos do direito abstrato: propriedade, contrato e crime

Na personalidade, o indivíduo se atém exclusivamente ao aspecto da contraposição de si ao mundo externo, é assim que “a personalidade [...] está aí em pé, refletida (a) dentro de si enquanto singularidade em face de um mundo.” Embora a particularidade, isto é, os impulsos, não possam ser efetivamente afastados de si pelo indivíduo, ele torna a particularidade “exterior”, a exclui, considerando-a parte do que existe “fora”, do “mundo externo” (HEGEL, 2003, p. 135).

Esta contraposição, por sua vez, faz surgir a primeira contradição no desenvolvimento dialético da vontade livre, a saber: entre a infinitude do eu que é a “negação absoluta” e o mundo externo que surge perante ele como uma “restrição absoluta” (*Idem*, p. 135). A fim de superá-la, é preciso que a pessoa extrapole a sua subjetividade e se objetive a si mesma, ao mesmo tempo em que também se faça objeto:

Esta atividade reside na singularidade. Eu sou pessoa, para mim, e com isso a exterioridade está contra mim, enquanto eu me ponho como pura negatividade. Eu me encontro numa restrição, segundo a qual tudo fora de mim o conceito o fez, não eu; a certeza de mim mesmo é a de que eu faça isso, não o conceito. Eu quero me fazer objetivo. Essas são as determinações abstratas da pessoa. (p. 136).

Somente a partir desta auto-objetivação o ser-aí se torna “ser-aí da liberdade”. Antes disso, ele permanece algo exclusivamente do âmbito da natureza, não espiritual. Este primeiro ser-aí da liberdade configura-se em primeiro lugar como a propriedade, isto é, a liberdade “da vontade abstrata *em geral* ou, exatamente por isso, a de *uma* pessoa *singular* que se relaciona somente a si.” (§ 40). O reconhecimento da propriedade é reconhecimento “não apenas do abstrato, mas da personalidade real dos outros, isto é, do seu julgamento” (HEGEL, 1973, I, p. 152).

Por meio do contrato, ocorre a institucionalização da propriedade e a criação de uma vontade comum. O contrato “pressupõe que aqueles que o contraem se *reconheçam* como pessoas e como proprietários; uma vez que ele é uma relação do espírito objetivo, o momento do reconhecimento já está nele contido e pressuposto” (HEGEL, 1989, 7, p. 153). Se a propriedade era a exteriorização subjetiva da minha vontade, o contrato é a sua exteriorização objetiva, porquanto constitui a exteriorização da minha vontade e o seu entrelaçamento com uma outra, por meio de que esta exteriorização não é mais apenas subjetiva, mas “ganha ser-aí” (*Idem*, p. 162). O contrato denota, assim, a relação fundamental do direito formal, uma vontade comum, a qual constitui, ainda, no entanto, um acordo resultante da vontade de arbítrio, e por isso uma “*intersubjetividade formal-abstrata*” (VIEWEG, 2012, p. 134).

A passagem para o in-justo marca a quebra do contrato e com isso o momento em que o direito ganha realmente vigência e efetividade:

No contrato, o direito *em si* é enquanto algo *posto*, a sua universalidade interna, é enquanto um *elemento-comum* do arbítrio e da vontade particular. Este *aparecimento* do direito, no qual ele mesmo e o seu ser-aí essencial, a vontade particular, concordam de modo imediato, isto é, de modo contingente, progride no *in-justo* até a *aparência* [*Schein*], - até a oposição do direito em si e da vontade particular, enquanto nesta vontade ele se torna um direito particular. Mas a verdade dessa aparência é que ela é nula e que o direito se restabelece mediante o negar desta sua negação, [e] por este processo de sua mediação, a de retornar a si a partir de sua negação, ele se determina como *efetivo e vigente*, já que ele inicialmente era somente *em si* e algo de *imediato*. (HEGEL, 2003, p. 172).

Este movimento corresponde logicamente ao movimento da essência: assim como a primeira ação da essência institui uma relação à esfera do ser na medida em que o declara ser “inessencial”, assim o princípio do direito recebe a sua determinação “essencial” em relação com a “inessencial”, que é a vontade particular (NUZZO, 2017, p. 120).

Por um lado, se é verdade que com o contrato estabelece-se uma relação a outros, esta relação, no entanto, não logra ser uma relação à *vontade* do outro. Por oposição à moralidade, no direito existe uma correlação negativa de vontade a vontade, uma “relação apenas negativa”: “Na vontade moral desaparece a exclusividade atomística do direito [*das atomistische Ausschließliche*]. Uma correlação positiva de vontade a vontade surge, uma vez que é antes de tudo uma vontade que se relaciona interiormente a si mesma” (HEGEL, 1999, p. 11).

Ao passo que na moralidade a vontade tem “uma relação positiva à outra vontade” (HEGEL, 1989, 7 p. 210), tem outra subjetividade por pressuposto [*Voraussetzung*] e matéria, no direito a ação estritamente jurídica tem “apenas uma determinação negativa à luz da vontade dos outros”. No direito há duas vontades no contrato, mas não há uma relação positiva no sentido de que “no direito não importa se a vontade dos outros quer alguma coisa em relação à minha vontade”. Na medida em que o direito “contém apenas proibições, a ação jurídica estrita tem, portanto, apenas uma determinação negativa em termos do conteúdo da vontade dos outros” (HEGEL, 1973, III, p. 345). O que Hegel procura apontar no direito abstrato é que “as determinações que a vontade livre se dá enquanto pessoa na esfera do direito abstrato são insuficientes para pensar a liberdade em toda a sua amplitude” (MÜLLER, M., *in*: HEGEL, 2003, p. 8). Neste sentido, a forma

de relação intersubjetiva estabelecida pelo contrato é considerada na maior parte das vezes tão-somente negativa (§ 113, *inter alia*). Contudo, em certos momentos Hegel afirma que esta relação seria positiva (§ 40 N), o que gera uma polêmica em torno do significado da intersubjetividade nesta esfera.

### 3. A intersubjetividade do direito abstrato: dimensão negativa ou positiva?

Segundo Ilting, a liberdade do indivíduo no direito abstrato “não tem relação nunca imediatamente à liberdade de outros homens, senão somente às suas próprias capacidades de agir e aos objetos que não são titulares de direitos: a ‘coisas’” (ILTING, 1975, p. 57). A função essencial do direito abstrato na estrutura da *Filosofia do Direito* é negativa, no sentido de uma ficção destinada a ser superada nas esferas posteriores. A *Filosofia do Direito* seria a fenomenologia da consciência da liberdade, a qual não teria por objetivo apresentar o fundamento da filosofia prática, o que ocorreria na *Enciclopédia*, mas descrever a maneira pela qual a vontade subjetiva ganha consciência de sua liberdade. Eis porque não se deveriam tirar quaisquer conclusões políticas a partir do ponto de partida “individualista” da *Filosofia do Direito*.

Neste sentido, o verdadeiro reconhecimento intersubjetivo seria uma realidade somente na sociedade civil. A teoria do direito abstrato, em sua estrutura formal, teria uma função essencialmente crítica, que visaria enfatizar a sociabilidade *tout court* deficiente desta esfera. O criminoso seria o primeiro ser humano que surge na *Filosofia do Direito*, e por isso, os indivíduos que o precedem são de fato pessoas no sentido original de *máscaras* sem qualquer concretude (THEUNISSEN, 1991, p. 28).

Williams opõe-se a esta leitura alegando que no cerne da interpretação de Ilting “parece haver um entendimento parcial, unilateral do que Hegel entende por direito. Ilting parece atribuir a Hegel o próprio individualismo atomizado e o não-reconhecimento das pessoas que Hegel critica no direito privado romano” (WILLIAMS, 1997, p. 116). Tudo se passa como se Ilting julgasse que Hegel estivesse apenas descrevendo a teoria contratualista *ipsis litteris* para posteriormente mostrar a sua insuficiência. No entanto, este não seria o caso para Williams, na medida em que Hegel já introduziria neste passo elementos importantes da sua própria teoria social.<sup>2</sup>

Em relação a este problema, Williams elenca três possibilidades: i) a de que não haja reconhecimento de modo algum no direito abstrato, mas apenas a exclusão mútua das pessoas privadas; ii) não há reconhecimento mútuo no direito abstrato, mas em sua discussão do direito abstrato Hegel pressupõe e toma emprestada a intersubjetividade da eticidade; 3] há reconhecimento mútuo no direito abstrato, mas ele é formal, limitado, e impessoal, e como tal, não é ainda a intersubjetividade da moralidade, muito menos da eticidade.» (*Idem*, p. 119).

Esta última, defende, seria o caso no direito abstrato, haja vista que o direito é sempre, sem exceção, fundado no reconhecimento mútuo. As demais opções excluiriam a própria possibilidade do direito e subverteriam o conceito de direito abstrato. Além disso, a segunda opção, ou seja, a de que Hegel pressupõe aí a intersubjetividade da eticidade, implicaria uma corrupção da distinção entre direito abstrato e eticidade. Para Williams,

<sup>2</sup> Em sentido semelhante, Ritter afirma que, embora o direito privado seja um direito abstrato e formal, isto não significa, contudo, “que para chegar ao essencial haja que passar da propriedade do Direito civil à moralidade, à família, à sociedade e ao Estado. Deste modo se passaria por alto a tese fundamental da *Filosofia do Direito*, segundo a qual todas as ordens ético-espirituais substanciais da liberdade também acedem à existência com a propriedade do Direito civil” (RITTER, 1975, p. 159).

ambas aquelas opções “perdem o sentido em face do § 36, o imperativo do direito abstrato, a saber, respeitar pessoas”. Assim, o fato de que a propriedade privada do direito abstrato seja uma abstração da intersubjetividade determinada da família, por exemplo, não significaria “que o direito abstrato e a propriedade dispensem a intersubjetividade como tal, precisamente porque o direito abstrato é um direito de pessoas em relação umas às outras”.

Embora Hegel pareça enfatizar a dimensão privada quase ao ponto do solipsismo, ele confunde essa interpretação individualista e mostra ser ela unilateral quando introduz o imperativo jurídico. Conquanto o imperativo do direito abstrato possua um sentido negativo de proibição, ainda assim, “ele dificilmente é um imperativo solipsista”. Ao contrário, “A própria esfera privada é uma aquisição intersubjetiva, e um conceito inerentemente social. [...] A exclusão dos outros constitutiva da esfera privada não cancela ou mina a intersubjetividade, mas ao invés disso é em si mesma intersubjetivamente adquirida e realizada”.

O in-justo, defende Williams, clarificaria a natureza substancial do direito, ao mostrar que o direito é mais do que um contrato ou um universal artificial, sujeito à revogação pela vontade subjetiva arbitrária dos indivíduos. Ao invés disso, o direito é o a condição fundamental de uma comunidade de liberdade. Ainda assim, a intersubjetividade da esfera do Direito Abstrato, seria, segundo Williams, “de um tipo minimalista”. Em primeiro lugar, porque “o que é reconhecido não é o outro em si, mas o outro como proprietário em potencial ou propriedade. Este é um reconhecimento mútuo formal que permanece externo: a pessoa não é reconhecida como uma totalidade ou como um ser humano pleno, mas apenas como a capacidade ontológica formal abstrata de liberdade, de poder ser incorporada nas coisas.” A intersubjetividade do contrato seria igualmente mínima na medida em que “o que é reconhecido aqui não é o outro como um ser humano total, mas somente o outro *qua* proprietário, ou pessoa jurídica”, e a convergência das vontades “permanece externa”.

Segundo Patten, é útil ter em mente que os objetivos de Hegel no Direito Abstrato são dois, um positivo e um negativo: o primeiro, “determinar quais instituições e práticas básicas o mundo social deve conter, dado o pressuposto de que os agentes neste mundo são pessoas”; o segundo, “mostrar que um mundo social contendo somente pessoas, e as instituições e práticas fundadas na personalidade, não seria viável: a menos que os agentes possuam subjetividade e substancialidade além da personalidade, o mundo social que eles habitam seria autodestrutível [por exemplo, os direitos de propriedade seriam regularmente violados, os contratos não seriam observados, e a punição tomaria a forma da vingança e mesmo a personalidade dos agentes estaria em risco”.

Assim, o fim de Hegel no direito abstrato é investigar as maneiras pelas quais as instituições da comunidade moderna trabalham para desenvolver e sustentar a ação livre individual. Antes de mais nada, para que o indivíduo desenvolva sua capacidade para a ação e livre, é necessário, em primeiro lugar, que ele tenha uma compreensão de si como livre. No entanto, esta autocompreensão não pode ser alcançada sozinha: “a asserção de que alguém é livre não é suficiente para torna-lo livre de fato” (HEGEL, 2011, § 431). Esta autocompreensão tampouco pode ser adquirida por uma relação de dominação, em que o outro seja forçado a confirmar esta autocompreensão: esta a conclusão da dialética do senhor e do escravo.

Ora, dentre as capacidades que propiciam ao indivíduo justamente esta sensação da sua liberdade, está a capacidade de distanciamento do indivíduo em relação aos seus impulsos e inclinações dados que marca a personalidade. De modo especial, o autor chama a atenção para um ponto crucial do reconhecimento presente no direito abstrato, a saber, a demonstração da liberdade. No estágio preliminar da luta pelo reconhecimento o agente, “a fim de *atrair* o reconhecimento do outro”, precisa fazer algo para mostrar ao outro que ele é livre, e por isso arrisca a sua vida em uma luta de morte. Como escreve Hegel na *Enciclopédia*, cada autoconsciência tem o impulso de mostrar [*zeigen*] a si mesma como livre. Arriscando a sua vida, o agente demonstra que ele é “indiferente, e não dependente” da sua existência natural. No estágio da relação senhor-escravo, por sua vez, o que ocorre é justamente que o senhor é incapaz de demonstrar a sua liberdade ao escravo, devido ao aspecto passivo de consumo e prazer sensorial de sua vida. É o escravo que logra uma existência objetiva reconhecível da sua liberdade através da sua atividade disciplina de trabalho formativo.

Uma vez superada esta relação assimétrica, e atingida a autoconsciência universal, resta então saber de que modo as autoconsciências manifestarão umas às outras a sua liberdade. Patten aponta que Hegel dá a resposta a esta pergunta na versão de um adendo às suas lições sobre o tema, na *Enciclopédia*. Afirmar Hegel: o indivíduo “torna a si próprio digno de reconhecimento mostrando ser um ser racional: ele faz isso obedecendo à lei...” (HEGEL, 2011, § 432 A).

Com base nisso, sugere Patten, que além dessas formas de atrair o reconhecimento do outro, uma vez finda a luta pelo reconhecimento, também é provável que Hegel pense em formas de expressar o reconhecimento pelo outro que exigiriam instituições e práticas específicas. Neste sentido, a instituição do contrato, a prática de alguém de mostrar amor por seu parceiro, amigos ou filhos, e a exigência de que o estado trate seus membros como iguais perante a lei seriam “meios pelos quais o reconhecimento é expresso e neste sentido mediado”. Por isso, seria um erro, por exemplo, interpretar o § 57 em que Hegel afirma que a *Filosofia do Direito* está além do estágio no qual o espírito deve atingir a consciência de sua liberdade através da luta pelo reconhecimento, como se “a derivação dos arranjos sociais da *Filosofia do Direito* não tivesse nada a ver com o reconhecimento”, o que se deixa comprovar, para o autor, nas inúmeras vezes em que Hegel retorna na *Filosofia do Direito* e nas lições associadas ao tema do reconhecimento mútuo enfatizando particularmente as maneiras pelas quais as instituições e práticas que ele discute trabalham para mediá-lo.

Esta linha de interpretação sugere outra compreensão da justificação hegeliana da propriedade privada. Em geral, esta justificação é entendida como fundamentada no desenvolvimento da autodisciplina da pessoa. A propriedade privada para Hegel contribuiria para que o indivíduo desenvolvesse a autodisciplina necessária da pessoa, na medida em que, ao lidar com alguma coisa, ele aprende a planejar-se e manter-se estável e disciplinado naquilo que deseja. Esta interpretação, no entanto, segundo Patten, falharia em considerar que “a propriedade privada não é nem suficiente, nem necessária para a aprendizagem da autodisciplina, e nem mesmo central para ela”. Por um lado, argumenta, que ela não seja necessária, o demonstram os exemplos familiares de proprietários ricos que, longe de desenvolverem as várias capacidades associadas à propriedade, “levam um estilo de vida completamente dissoluto e indisciplinado. [...] Quando muito, é a condição de falta de propriedade que força as pessoas a se tornarem engenhosas, imaginativas, voltadas para o futuro, e assim por diante” (PATTEN, 1999, p. 142).

Neste sentido, sugere Patten, se deve compreender a afirmação da autopercepção do sujeito na sua propriedade: as passagens sugerem que “uma pessoa olha para si mesma em sua propriedade, no sentido de que ela vê evidências concretas de que ela é independente de suas circunstâncias ou situações dadas”. Desse modo, a pessoa manifesta ou demonstra sua supremacia sobre o seu próprio ambiente natural. Além disso, para pensar a si como livre o indivíduo precisa receber algum de tipo de confirmação objetiva deste fato. O argumento então é aquele segundo o qual “é importante que os seres humanos possuam propriedade privada, em primeiro lugar, por causa da maneira em que a propriedade privada medeia o reconhecimento dos outros – um reconhecimento que é essencial para o desenvolvimento das capacidades e autoentendimentos que são integrais para a personalidade livre” (*Idem*, p. 145).

Esta ênfase na propriedade como mediadora do reconhecimento seria menos proeminente mas não totalmente ausente da versão publicada da Filosofia do Direito. O argumento completo assim consiste em que: a propriedade

não é somente uma esfera na qual a pessoa pode exercer sua ação, mas também uma que grava aquelas manifestações da ação de uma maneira em que elas podem ser discernidas e admiradas tanto pelo agente quanto pelos outros. Se um objeto é propriedade de alguma pessoa, podemos olhar para as alterações e transformações que ele sofreu e acreditar que foi sua ação que as provocou. Nós assim temos fundamentos para atribuir a ação a ele e para estender o reconhecimento a ele que nós reservamos para qualquer um que tomamos como sendo livre (*Idem*, p. 146).

Assim, contra a objeção segundo a qual o argumento de Hegel em defesa da propriedade seria fortemente individualista, seria possível apontar para esta importante dimensão comunitária na sua teoria do direito abstrato.

**Referências bibliográficas:**

- BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. *Sociedade civil e estado na filosofia política moderna*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*. Hrsg. von Dieter Henrich. 1ª ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Philosophie des Rechts: Nachschrift der Vorlesung von 1822/23 von Karl Wilhelm Ludwig Heyse*. Hrsg. und eingeleitet von Erich Schilbach. In: Hegeliana. Studien und Quellen zu Hegel und zum Hegelianismus. Hrsg. Von Helmut Schneider. Band 11. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818-1831. Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting*. 1ª ed. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Werke in zwanzig Bände*. 1ª ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Werke in zwanzig Bände*. 2ª ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- ILTING, Karl-Heinz. Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie, In: RIEDEL, Manfred (hrsg.). *Materialien zu Hegel Rechtsphilosophie*. Band 2. Frankfurt/Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1975, p. 52-80.
- NUZZO, Angelica. The relevance of the logical method for Hegel's practical philosophy, In: BROOKS, T.; SEBASTIAN, S. (eds.). *Hegel's political philosophy – on the normative significance of method and system*. New York: Oxford University Press, 2017, p. 103-123.
- PATTEN, Allan. *Hegel's idea of freedom*. New York: Oxford University Press Inc., 1999.
- QUANTE, Michael. "The Personality of the Will" as the principle of Abstract Right: Na Analysis of §§34-40 of Hegel's *Philosophy of Right* in Terms of the Logical Structure of the Concept, In: PIPPIN, Robert; HÖFFE, Ottfried. (eds.). Trans. by Nicholas Walker. *Hegel on Ethics and Politics*. New York: Cambridge University Press, 2004, p. 81-100.
- RITTER, Joachim. Person und Eigentum. Zu Hegels "Grundlinien der Philosophie des Rechts", In: RIEDEL, Manfred (hrsg.). *Materialien zu Hegel Rechtsphilosophie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1975, p. 152-175.
- THEUNISSEN, Michael. The repressed intersubjectivity in Hegel's Philosophy of Right, In: CORNELL, D.; ROSENFELD, M.; CARLSON, D. G. (eds.). *Hegel and Legal Theory*. London: Routledge, 1991, p. 3-63.
- VIEWEG, Klaus. *Das Denken der Freiheit – Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2012.
- WILLIAMS, Robert. *Hegel's ethics of recognition*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1997.

## Cinza sobre cinza: O saber da Liberdade e o protagonismo dos Estados na História Mundial

Paulo César Pinto de Oliveira<sup>1</sup>

Renan Victor Boy Bacelar<sup>2</sup>

### Introdução

Pretendemos examinar, com especial atenção voltada para as *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*, a transição da Filosofia do Estado para a *história mundial*, de resto temática também trabalhada por Hegel na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (a Filosofia do Espírito) e na *Filosofia da História*. A passagem de um a outro momento é naturalmente fluida. Uma vez que o sistema filosófico hegeliano consiste na exposição do desenvolvimento do Espírito no interior de seus desdobramentos lógicos, a Filosofia da História é o prolongamento, no âmbito da *história mundial*, da efetividade autoconsciente do Espírito ético – o Estado. O movimento de passagem a que nos referimos é construído a partir das noções de *soberania externa* e de *Direito estatal externo*, momentos que exprimem a relação dos Estados uns com os outros e que, em última instância, dão fundamento às diversas manifestações da ideia de liberdade no curso histórico. O Estado é a efetividade imediata da racionalidade substancial do Espírito, é a “força absoluta sobre a terra”. Na perspectiva da *história mundial*, cada Estado, existindo para si, enquanto ser-para-si excludente, aparece em *relação* com outros Estados também autônomos.

A História universal é a efetivação do Espírito enquanto razão que se conhece, não como conceito abstrato, mas como idealidade concreta, isto é, como ideia de liberdade. Esse movimento de passagem da Filosofia do Estado para a Filosofia da História – que inspira o itinerário do presente texto – é construído a partir das noções de *soberania externa* e de *Direito estatal externo*, momentos que exprimem a relação dos Estados uns com os outros e que, em última instância, configuram as diversas manifestações da ideia de liberdade no curso histórico.

### A Soberania Externa

Na *Filosofia do Direito*, após analisar a constituição interna para si, isto é, a soberania interna do Estado, Hegel tece algumas considerações acerca da soberania externa, também incluída no capítulo destinado a examinar a manifestação do Direito estatal interno – já que a face externa da soberania é fruto do *Espírito objetivado* no próprio Estado. Ou seja, poderíamos dizer, como o próprio Hegel, que “as relações entre

1 Professor Adjunto da Universidade Federal de Viçosa

2 Mestre e doutorando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais

os Estados pertencem à soberania interna” (JAESCHKE, 2003, p. 398 *apud* COLL, 2011, p. 36).

Nessa perspectiva, cada Estado, existindo para si, enquanto ser-para-si excludente, aparece em *relação* com outros Estados também autônomos (HEGEL, 2010, p. 296). A universalidade constitutiva de cada Estado se torna individual, numa relação de exclusão e autonomia perante os outros (ROSENFELD, 1989, p. 279). Em suma, no cenário internacional o Estado aparece como totalidade e indivíduo.

Voltado para o exterior, o Estado termina de produzir sua unidade substancial. Nesse momento os direitos dos indivíduos singulares desaparecem em face do direito substancial do Estado, quando do conflito com outro Estado (ROSENFELD, 1989, p. 279). A conservação da individualidade substancial, da independência e soberania estatais, torna-se uma obrigação do indivíduo, ainda que à custa do sacrifício de si, de sua propriedade e de sua vida (HEGEL, 2010, p. 297): “A substância do Estado mediatiza a conservação da substância universal pelo sacrifício (que ocorre em sua disposição) desse ser aí natural e particular; [sacrifício que consiste] em tornar vão o que é vão” (HEGEL, 1995, p. 320).

Considerado o Estado como efetivação e aperfeiçoamento da substância, vislumbra-se o *momento ético da guerra*. É *necessário* que o indivíduo e seus interesses, finitos que são, sejam *postos* como contingentes. O sacrifício para a individualidade do Estado é a obrigação universal, tornando-se um *estamento da valentia* (HEGEL, 2010, p. 298-299) (*FD*) ou, noutras palavras, *estado de bravura* (HEGEL, 1995, p. 320) (*ECF, III*).

Inicialmente a defesa do Estado compete a uma sua parte determinada – o exército permanente. Quando, porém, sua autonomia é posta em perigo, a obrigação chama à defesa todos os cidadãos. Quando o todo se torna uma única força, arrancada de sua vida interna para fora – quando da mobilização de todos os cidadãos em face de um conflito com outro Estado – a guerra defensiva dá lugar à guerra de conquista (HEGEL, 2010, p. 299).

A análise hegeliana coincide aqui com a profética descrição de Tucídides: a princípio, a Cidade não pretende mais do que evitar ver-se reduzida à escravidão; para isso se arma e demonstra seu poder; porém, logo percebe que o melhor modo de provar sua força é usá-la: ao subjugar o outro está segura de que não será subjugada por ele (CHATELET, 1973, p. 228).

A valentia, abstração suprema da liberdade de todos os fins e interesses particulares, é, para si, uma virtude formal cujo conteúdo reside no fim absoluto e verdadeiro: a soberania estatal (HEGEL, 2010, p. 300). Com efeito, a valentia, enquanto virtude dos indivíduos singulares, tem em vista o todo substancial efetivado no Estado e nele se justifica.

### **O Direito Estatal Externo**

O Direito externo procede das relações que os Estados estabelecem uns com os outros. Posto que não exista, fora do Estado, instância capaz de assegurar o seu cumprimento, ou seja, porque sua efetividade repousa em *vontades soberanas diferentes*, esse Direito existe apenas na forma do *dever-ser* (HEGEL, 2010, p. 301).

O Estado é a efetividade imediata da racionalidade substancial do Espírito, é a “força absoluta sobre a terra”. Em face dos outros está, portanto, na sua autonomia soberana. Ser reconhecido enquanto tal *para outro* é o reconhecimento formal e abstrato

da sua legitimidade. Se será, de fato, um Estado, isso dependerá de seu conteúdo, de sua constituição (HEGEL, 2010, p. 302).

O Direito que se estabelece entre os Estados modernos assume a natureza formal dos contratos em geral (HEGEL, 2010, p. 302). Apenas um vínculo moral, extremamente simples e fraco, existe entre eles. Por meio dos pactos se reconhecem mutuamente, de modo que a relação normal entre eles é de paz (WEIL, 1970, p. 74-75).

O princípio fundamental do *direito dos povos* consiste na máxima *pacta sunt servanda*. Mas, porque as relações se fundam nas respectivas soberanias, não existindo instância superior aos próprios Estados, encontram-se eles numa espécie de *estado de natureza*. A efetividade do Direito não reside numa vontade universal constituída, mas nas respectivas vontades particulares, daí permanecer na esfera do *dever-ser* (HEGEL, 2010, p. 302). É dizer, a efetiva observância dos tratados depende da vontade particular e contingencial de cada Estado (WEIL, 1970, p. 75).

Conquanto o Estado – tomado como realização da substância espiritual – seja perfeito, os Estados – tomados nas suas particularidades individuais – não o são. Com efeito, o Estado soberano não é mais racional do que aquele indivíduo que vive no Direito formal e age segundo as noções da moralidade abstrata. Como todo indivíduo, age na defesa do seu bem particular, determinado (WEIL, 1970, p. 77). A observância dos tratados – o princípio da ação –, portanto, depende do juízo soberano instigado pela busca do bem-estar estatal.

A inexistência de um acordo das vontades particulares dos Estados *pode* ensejar a resolução do conflito mediante a guerra. Não obstante, mesmo nessa situação de ausência de Direito, de violência e contingência, o comportamento recíproco dos Estados repousa principalmente nos costumes das nações. A guerra, assim, é tida como “algo que deve ser passageiro”, restando sempre a paz como possibilidade (HEGEL, 2010, p. 305).

Tal como o físico justifica a tempestade, Hegel justifica o Estado nacional ao compreender a racionalidade imanente do fenômeno (WEIL, 1970, p. 78). Para as perspectivas – atualmente e à época correntes – de um *Estado universal*, de uma *liga das nações* ou da utopia de uma *paz perpétua*, ele oferece um substitutivo de ordem mais elevada: a História universal (JAESCHKE, 1998, p. 34), que comporta em si o *tribunal do mundo*.

## A História Mundial

As considerações sobre a história mundial desenvolvidas no fim das *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito* introduzem a transição da *Filosofia do Espírito Objetivo* para a *Filosofia do Espírito Absoluto* ou, tanto melhor, para a *Filosofia da História* hegeliana.

Na *Filosofia do Espírito Absoluto*, tal como apresentada na “Enciclopédia das Ciências Filosóficas”, o elemento – a *forma* – do ser-aí do Espírito é, na arte, intuição; na religião, representação; e na filosofia, conceito (HEGEL, 1995, p. 341-364), pensamento livre. Já no âmbito da História mundial, o elemento do ser-aí do *Espírito Universal* é “a efetividade espiritual em todo o seu âmbito de interioridade e exterioridade” (HEGEL, 2010, p. 306). Afinal, “a história é a configuração do espírito na forma do acontecer” (HEGEL, 2010, p. 308). Nela o Espírito se faz ato, se faz objeto da sua consciência, na medida em que se apreende expondo-se para si mesmo (HEGEL, 310, p. 306). Não está, portanto, entregue ao acaso. Como Mercúrio é o guia das almas, a *ideia*<sup>3</sup> é que dirige povos e mundo

3 A ideia, em Hegel, é universal concreto: “O universal da Idéia é o pensar da totalidade do processo de aparição do

(HEGEL, 1999, p. 16). A história mundial é, assim, a efetivação do *Espírito Universal* enquanto razão.

Como alma do Espírito, a *razão* governa o mundo. Trata-se, porém, de compreender a *razão* na sua determinação, isto é, como substância, como força infinita, que não é simples ideal, mero dever-ser impotente que não existiria na realidade. Ela é matéria e forma infinita, é a realização de seu próprio conteúdo e, na medida em que contém toda essência e verdade, é conteúdo infinito. A *razão* se nutre de si mesma a fim de realizar a sua finalidade, passando do interior para o exterior, não apenas no mundo natural, mas também no espiritual – na história universal (HEGEL, 1999, p. 16-17).

A *ideia*, a racionalidade imanente à história mundial, a revelar a essência do *Espírito Universal*, é a *ideia* de liberdade. É dizer, a essência do Espírito – ou, ainda, a sua única verdade – é a liberdade. A unidade do Espírito se dá em si e por si mesmo. Sua liberdade – seu *estar em si mesmo* – é autoconsciência. Ou seja, o espírito é livre porque conhece a si – é o julgamento de sua própria natureza – e é a atividade de produzir-se, fazer o que é em si (HEGEL, 1999, p. 23-24). Assim é que “a história universal é a representação do espírito no esforço de elaborar o conhecimento de que ele é em si mesmo. [...] é o progresso na consciência da liberdade – um progresso cuja necessidade temos de reconhecer” (HEGEL, 1999, p. 24).

A Filosofia da História hegeliana implica, nesta sina, uma percepção de progresso rumo à perfeição. Aqueles que, antes de Hegel, afirmaram a questão da perfectibilidade e da educação da humanidade pressentiram algo da natureza do Espírito – a máxima do Oráculo de Delfos é sua própria lei constitutiva: conhece-te a ti mesmo (HEGEL, 2010, p. 307). O conhecimento do movimento do Espírito no seu revelar-se histórico é o mergulho do próprio Espírito nos oceanos do seu ser. Entretanto, Hegel recusa a simples enunciação de um plano providencial, concebido como um governo superior, incognoscível e inconceituável, de resto mera representação incompleta (HEGEL, 2010, p. 307). É que conquanto os momentos futuros do Espírito não possam ser projetados – afinal, a coruja de Minerva só alça voo com a irrupção do crepúsculo (HEGEL, 2010, p. 44) –, o saber-se de si como realização livre da razão no curso da história, a autoconsciência do *Espírito Universal*, impõe-se como necessidade. Portanto, o Espírito não só *pode*, como *deve* conhecer-se na forma do *conceito*.

Mas por quais meios o Espírito realiza a ideia de liberdade? Duas são as faces de sua configuração: i) o princípio, fundamento ou lei interior que existe como possibilidade, como impulso profundo e inconsciente que será trazido à luz através das; ii) paixões humanas, vontades e atividades por meio das quais o Espírito se faz ato e que constituem o direito infinito do sujeito, isto é, o direito de encontrar satisfação em sua atividade e trabalho (HEGEL, 1999, p. 26-27). Com efeito, dirá Hegel, *nada de grande acontece no mundo sem paixão!* Ideia e paixão são a urdidura do tecido e a trama do grande tapete da história universal (HEGEL, 1999, p. 28).

A paixão constitui determinação particular do caráter, é o lado subjetivo, formal, relativo à vontade e à atividade – à energia – que encontrará conteúdo ou objetivo na convicção e inteligência humana. Mas a observação da história – desse grande cenário de paixões – revela um verdadeiro *espetáculo das ruínas*: a história é o matadouro onde são

---

real, como revelação interior desse mesmo processo no plano do pensamento, ou como revelação da inteligibilidade imanente à efetividade, no plano do pensar” (SALGADO, 1996, p. 223).

imoladas a virtude dos indivíduos, a sorte dos povos e a sabedoria dos Estados (HEGEL, 1999, p. 26-29). Como conceber, então, o desenvolvimento progressivo e racional da liberdade se as paixões humanas dão testemunho de tragédias e aparente irracionalidade?

Com efeito, o interesse particular da paixão não pode ser separado da participação do universal, uma vez que esse universal resulta, também, da atividade particular e de sua negação<sup>4</sup>. É o particular que se desgasta nos conflitos, sendo negado e parcialmente destruído. A ideia geral não se expõe ao perigo da oposição e da luta, permanece ílesa na retaguarda. Eis a *astúcia da razão*: deixar que as paixões atuem livremente, por si mesmas, manifestando-se na realidade (HEGEL, 1999, p. 35). A partir desse fenômeno – no qual uma parte é afirmação e outra negação – a razão faz-se presente e se revela na grande trama da história mundial.

Movidos por suas paixões, por meio das suas ações, os homens conseguem o que querem de imediato. Ao concretizar os seus interesses, porém, eles inconscientemente realizam algo que se oculta no interior dessas ações. Assim se resolve a oposição entre *liberdade e necessidade*: o percurso interior do Espírito em si e para si é o necessário; o que surge na vontade ou nos interesses dos homens é a liberdade (HEGEL, 1999, p. 30-31). “A união do universal – do ser em si e para si – com o individual e o subjetivo é a verdade única, é a natureza especulativa que é tratada de forma *genérica* na lógica. [...] o universal está nos fins particulares e realiza-se por intermédio deles” (HEGEL, 1999, p. 30).

Um Estado é forte e vigoroso quando seus fins se conjugam com os interesses particulares dos seus cidadãos – um encontra no outro mútua satisfação e concretização. Essa articulação dos fins particulares e gerais, porém, só vem à custa de um processo árduo de longas batalhas entre as paixões. Uma vez promovida a tal unidade, ao Estado é garantido período de florescimento, virtude e força (HEGEL, 1999, p. 29).

A passagem de um povo, substância ética que é *em si*, para a situação de Estado é a realização *formal* da ideia em geral nele contida. A partir de então ele passa a ter nas leis, enquanto determinação pensada, a objetividade de um *ser-aí* universalmente válido para si e para outros. Somente com a legalidade objetiva sua autonomia se torna soberania. Daí Hegel afirmar que o direito absoluto da ideia – da liberdade – é se destacar nas determinações legais e instituições objetivas (HEGEL, 2010, p. 309). A liberdade, portanto, é liberdade no Estado: “O Estado é o que existe, é a vida real e ética, pois ele é a unidade do querer universal, essencial, e do querer subjetivo – e isso é a moralidade objetiva. [...] As leis da moralidade objetiva não são acidentais, são o próprio racional” (HEGEL, 1999, p. 39).

No Estado, a lei é a objetividade do Espírito e da vontade em sua verdade e só a obediência à lei é livre, pois através dela a vontade obedece a si mesma. A oposição entre liberdade e necessidade desaparece exatamente quando a vontade subjetiva do homem se submete às leis, momento em que vontade objetiva e subjetiva são reconciliadas numa serena unidade (HEGEL, 1999, p. 40). Na história mundial o Estado aparece, portanto, como totalidade individual.

A história é o acontecer do Espírito na forma da efetividade natural imediata. Os graus de desenvolvimento espiritual estão presentes nela enquanto *princípios naturais imediatos*.

4 “Vista com os olhos da *coruja de Minerva*, a paixão humana pode ser assumida (ou *suprassumida*), pode ser reconhecida como importante substrato energético da marcha histórica da Razão, quer a paixão do herói, quer a paixão do homem comum, já que ambos, a seu modo e no limite da intensidade de calor que podem gerar, contribuem para o movimento dialético da Razão na História” (HORTA, 2016, p. 89).

A cada povo corresponde um princípio, ou melhor, a cada povo compete a execução de um princípio no progresso da autoconsciência do *Espírito Universal* que se desenvolve. Na história mundial esse povo é, para cada época, o *dominante*. No seu momento – e, frise-se, cada povo pode fazer época uma única vez – ele é dotado de um direito absoluto de ser o portador do atual grau de desenvolvimento da liberdade. Os outros povos – que ainda não tiveram seu momento, ou cuja época já passou – estão sem direito (HEGEL, 2010, p. 308), não protagonizam a história mundial.

A história de um povo contém o desenvolvimento de seu princípio desde seu estágio embrionário até seu florescimento, quando, atingida a livre consciência ética, esse povo ingressa na história mundial. Contém, ainda, o período da sua decadência e corrupção, momento em que surge um princípio superior como negativo do seu próprio grau de desenvolvimento (HEGEL, 2010, p. 308). Como a marcha do *Espírito Universal* é irrefreável, a “tocha da liberdade” (VIEIRA, 2006, p. 75) é transferida para outro povo, a quem competirá a dilação de suas chamas.

No ápice das ações – inclusive das histórico-mundiais – situam-se indivíduos, subjetividades que tornam efetivo o substancial (HEGEL, 1999, p. 32-33). Nos *indivíduos históricos universais* residem valores gerais diferentes daqueles que constituem a base da existência de um povo coetâneo. Esses valores são momentos da ideia produtiva do Espírito, momentos da verdade que aspira a si mesma. Os interesses particulares desses homens contêm o substancial, coincidem, inconscientemente, com a vontade do *Espírito Universal*. Contida nesses heróis visionários<sup>5</sup> encontra-se a próxima “raça” (HEGEL, 1999, p. 32-33).

O Espírito de um povo ingressa na história universal através da “dialética dos espíritos particulares dos povos”, isto é, do *tribunal do mundo* (HEGEL, 1995, p. 321) e *da história*. Mas a história mundial não é simples tribunal de sua força, não é mera “necessidade abstrata e irracional de um destino cego”. Ela é razão, saber, desenvolvimento necessário e autoconsciente de si a partir do conceito de sua liberdade (HEGEL, 2010, p. 306).

O Espírito pensante da história universal, de um lado, despe as limitações dos espíritos dos povos particulares bem como sua mundanidade; de outro, apreende sua universalidade concreta, elevando-se ao saber do *Espírito Absoluto*, isto é, saber da verdade em que a *razão*<sup>6</sup> é livre para si mesma “e a necessidade, a natureza e a história são só para servir a revelação desse espírito, e vasos de sua glória” (HEGEL, 1995, p. 326-327).

Os espíritos dos povos, ideias concretas, têm sua verdade e sua determinação na universalidade absoluta, no Espírito do mundo, do qual são executores. Os povos, historicamente considerados, são adereços a revelar a grandeza do *Espírito Universal*.

### Considerações Finais

Na *Filosofia da História*, na *Enciclopédia* e nas *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito* Hegel desenvolve uma profunda e instigante investigação sobre a realidade do

5 O próprio Hegel, não custa lembrar, maravilhou-se com o reconhecimento de um deles. Em carta datada de 13 de outubro de 1806, pouco depois de terminada a “Fenomenologia do Espírito”, ele se dirige a Niethammer: “Vi o Imperador - esta alma do mundo - sair da cidade para fazer reconhecimento. É realmente uma sensação maravilhosa ver um tal indivíduo que, concentrado aqui num único ponto, montado num cavalo, se estende sobre o mundo e o domina”. Tradução livre de: “I saw the Emperor - this world-soul - riding out of the city on reconnaissance. It is indeed a wonderful sensation to see such an individual, who, concentrated here at a single point, astride a horse, reaches out over the world and masters it” (HEGEL, 1984, p. 114).

6 “A razão é espírito quando a certeza de ser toda a realidade se eleva à verdade, e [quando] é consciente de si mesma como de seu mundo e do mundo como de si mesma” (HEGEL, 2008, p. 304).

Estado, efetividade espiritual que protagoniza o desenvolvimento do *Espírito Universal*, como racionalidade histórico-imanente da ideia liberdade. A história universal aparece como efetivação do Espírito enquanto razão que se conhece, não como conceito abstrato, mas como idealidade concreta, isto é, como ideia de liberdade. Nela o Espírito se faz ato, se faz objeto da sua consciência, na medida em que se apreende expondo-se para si mesmo. A reflexão hegeliana, porém, segundo nos parece, não intenta encerrar nas suas linhas o progresso do Espírito – como pretendem algumas interpretações *criativas* que fazem do Estado prussiano ou da queda do muro de Berlim o termo final da grande trama mundial. A marcha do Espírito é irrefreável e a história não está entregue ao acaso: como *Mercúrio* é o *guia das almas*, a *ideia* é que dirige povos e mundo. Orientais, gregos, romanos e germânicos – os *reinos histórico-mundiais* aos quais Hegel faz corresponder os quatro princípios das configurações da autoconsciência do Espírito no curso de sua libertação – são instrumentos inconscientes de uma teia muito maior. Os graus de desenvolvimento espiritual estão presentes na história enquanto *princípios naturais imediatos*. A cada povo compete – pelo livre atuar das *paixões* – a execução de um princípio no progresso da autoconsciência do *Espírito Universal*. É dizer, no desenvolvimento do Espírito os *Estados* verdadeiramente assumem o protagonismo. Então, quando a efetividade completa seu processo de maturação e se conclui, quando a Filosofia pinta seu *cinza sobre cinza*, a história aparece como o *tribunal do mundo*, no qual os povos e Estados serão julgados como artífices e protagonistas da liberdade.

**Referências bibliográficas:**

- CHÂTELET, François. *Hegel según Hegel*. Trad. Josep Escoda. Barcelona: Editorial Laia, 1973.
- COLL, Gabriel Amengual. A concepção hegeliana de relações entre os Estados. *Revista Simbio-Logias*, Botucatu, v. 4, n. 6, p. 36-45, dez. 2011.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, vol. III: Filosofia do Espírito. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: Editora UnB, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Filosofia do Direito*. Trad. Paulo Meneses. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Hegel: the letters*. Trad. Clark Butler e Christiane Seiler. Bloomington: Indiana University Press, 1984.
- JAESCHKE, Walter. *Hegel: La conciencia de la modernidad*. Trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid: Akal, 1998.
- HORTA, José Luiz Borges. Hegel, paixão e diferença, In: OLIVEIRA JUNIOR, José Alcebiades de;
- COSTA, Renata Almeida da; HORTA, José Luiz Borges (Orgs.). *Direito, Estado e Idealismo Alemão*. XXIV Congresso Nacional do CONPEDI. Florianópolis: CONPEDI, 2016.
- ROSENFELD, Denis. *Política y libertad: La estructura lógica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Trad. José Barrales Valladares. Distrito Federal: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.
- VIEIRA, Leonardo Alves. Hegel e a História Mundial. *Revista Veritas*, Porto Alegre, v. 51, n. 1, p. 69-83, mar. 2006.
- WEIL, Eric. *Hegel et l'Etat: Cinq conférences suivies de Marx et la philosophie du droit*. 13. ed. Paris: Librairie Philisophique J. Vrin, 1970.

# Hegel e o Direito Estatal Externo

Paulo Roberto Konzen<sup>1</sup>

## Introdução

O conceito hegeliano de “Direito Estatal Externo” (äußere Staatsrecht), exposto e analisado nos §§ 330-340 da *Filosofia do Direito (FD)* (*Philosophie des Rechts* - 1821) e no § 547 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas (ECF)* (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* - 1830), apresenta conteúdo assaz importante e com diversos aspectos atuais e questionáveis, em especial quando relacionado com os também conceitos hegelianos de “*Völkerrecht*” (traduzido por “direito dos povos”, “direito das gentes”, “direito internacional”, etc.), de guerra (*Krieg*) e de paz (*Friede*). Em suma, o objetivo da pesquisa é conseguir apreender devidamente o que Hegel expôs sobre esses conceitos essenciais de sua Filosofia do Direito e/ou de sua Filosofia Política.

## 1. Aspecto Sistemático e Tríade da Filosofia de Hegel

Inicialmente, para compreender devidamente o citado conceito de “Direito Estatal Externo” (äußere Staatsrecht) de Hegel, é necessário ver onde e como ele apresenta e analisa esse conteúdo. Ora, o Sistema da Ciência ou da Filosofia de Hegel é dividido em tríades: Filosofia ou Ciência (1) da Lógica, (2) da Natureza e (3) do Espírito. Infelizmente, aqui não será possível expor todos os respectivos elementos do que isso representa e pressupõe<sup>2</sup>. Mas, por exemplo, convém ressaltar que a 3. Filosofia do Espírito é dividida também em: 3.1 Filosofia do Espírito Subjetivo; 3.2 Filosofia do Espírito Objetivo e 3.3 Filosofia do Espírito Absoluto. Além disso, a 3.2 Filosofia do Espírito Objetivo [ou a *Filosofia do Direito*] é ainda dividida em: 3.2.1 Direito Abstrato; 3.2.2 Moralidade e 3.2.3 Eticidade; e, no caso, a 3.2.3 Eticidade é novamente dividida em: 3.2.3.1 Família; 3.2.3.2 Sociedade Civil-Burguesa e 3.2.3.3 Estado. Assim, convém destacar as várias tríades, em especial a estrutura tríade da Eticidade, cujo terceiro elemento é o Estado. Ora, o 3.2.3.3 Estado é igualmente dividido em outra tríade, a saber: 3.2.3.3.1 Direito Estatal Interno (*innere Staatsrecht*); 3.2.3.3.2 Direito Estatal Externo (äußere Staatsrecht) e, ainda, 3.2.3.3.3 História Mundial (*Weltgeschichte*). Sobre isso, convém citar<sup>3</sup> o § 259 da *FD* (2010) de Hegel:

---

1 Professor Adjunto da Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR)

2 Sobre isso, ver, por exemplo, KONZEN, Paulo Roberto. Contexto Histórico e Sistemático da Filosofia do Direito de Hegel. In: HEGEL, G. W. F. *Filosofia do Direito*. São Paulo: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 23-28.

3 Em todas as citações de Hegel serão aqui omitidas as páginas, pois todas as traduções publicadas foram comparadas com o texto original da *Hegel Werke* (2000), com acréscimo de termos em alemão e algumas alterações na tradução.

A ideia do Estado tem: a) uma efetividade imediata, e é o Estado individual enquanto organismo que está em relação consigo, – constituição ou direito estatal [público] interno; b) ela passa à relação do Estado singular com outros Estados, – direito estatal [público] externo [äußeres Staatsrecht]; c) ela é a ideia universal enquanto gênero e potência absoluta, contra os Estados individuais, o espírito que se dá sua efetividade no processo da história mundial.

Além disso, é importante citar o § 536 da *ECF* (1995) de Hegel:

O Estado é a) primeiro, sua configuração interior enquanto desenvolvimento que se refere a si mesmo: o *direito estatal* [político] interno ou a constituição; b) é [um] indivíduo particular, e assim em relação com outros indivíduos particulares, o *direito estatal* [político] externo [das äußere Staatsrecht]; c) mas esses espíritos particulares são apenas momentos no desenvolvimento da ideia universal do espírito em sua efetividade – a *história mundial*.

No caso, vemos claramente o aspecto sistemático e tríade da filosofia de Hegel, apresentando o “*Direito Estatal [Público] [Político]*<sup>4</sup> *Externo*” (äußeres Staatsrecht) entre o “*Direito Estatal [Público] [Político] Interno*” (innere Staatsrecht) e a História Mundial (*Weltgeschichte*). Não será possível aqui apresentar os devidos elementos sobre tudo isso, mas convém registrar um fato bem peculiar e importante, a saber, a não existência de uma tríade nas subdivisões do denominado 3.2.3.3.1 Direito Estatal Interno (innere Staatsrecht), pois ele é dividido tão somente em 3.2.3.3.1.1 “I. A Constituição Interna Para Si” (*I. Innere Verfassung für sich* [§§ 272-320]) (que é subdividida na tríade: 3.2.3.3.1.1.1 O Poder do Príncipe (*Die fürstliche Gewalt* [§§ 275-285]); 3.2.3.3.1.1.2 O Poder Governamental (*Die Regierungsgewalt* [§§ 286-297]) e, ainda, O Poder Legislativo (*Die gesetzgebende Gewalt* [§§ 298-320])) e em 3.2.3.3.1.2 “II. A Soberania Externa (*II. Die Souveränität gegen außen* [§§ 321-329]).

Assim sendo, não existe o 3.2.3.3.1.3, isto é, sem a tradicional tríade. Mas, por quê? Ora, os §§ 260-329 (= 80 §§) da *FD* e os §§ 537-546 (= 10 §§) da *ECF*, que expõem e analisam o citado “Direito Estatal Interno” (innere Staatsrecht), em especial nos parágrafos finais, apresentam o fator aparente da ausência do respectivo terceiro elemento, a saber, o “estado” ou a “situação de guerra” (*Zustand des Krieges*) entre os Estados, em particular no processo da chamada “conservação da autonomia do Estado” (*Erhaltung der Selbständigkeit des Staats*), como ainda veremos. Em suma, ao iniciar a seção “*Direito Estatal Externo*” (äußere Staatsrecht), Hegel o faz sem antes concluir ou supressumir (*aufheben*) a seção anterior com uma tríade, aspecto distinto e determinante para a Ciência ou a Filosofia Sistemática do autor.

4 O termo alemão “äußere Staatsrecht” é traduzido de várias formas = Direito Estatal [Público, Político] Externo e, até, por Direito Internacional. A saber, Paulo Meneses et al. (2010) - Direito Estatal Externo; Marcos Lutz Müller (1998) - Direito Público Externo; Orlando Vitorino (1987) - Direito Internacional; Angélica Mendoza de Montero (1968) - Derecho Político Externo; Eduardo Vásquez (1991) - Derecho Externo del Estado; Ramón Valls Plana (2005) - Derecho Político Exterior; André Kaan (1940) - Droit International; Robert Derathé (1986) - Droit Public International; Jean-François Kervégan (1998) - Droit Étatique Externe; S. W. Dyde (2001) - International Law; T. M. Knox (2008) - Right Between States. Infelizmente, os dados das respectivas traduções acima não poderão constar aqui nem nas Referências, por questão de falta de espaço, em função da determinação da ANPOF: “O número total de caracteres do texto, com espaço, não deve ultrapassar o total de 30 mil caracteres”.

## 2. O Direito Estatal Externo (*Das äussere Staatsrecht*) de Hegel

Primeiro, convém citar que a seção “O Direito Estatal Externo” (*Das äussere Staatsrecht*) ocupa os §§ 330-340 (= 11 §§) da *FD* e, tão somente, o § 547 (= 1 §) da *ECF*. Ora, no § 547, depois do subtítulo (β. *O Direito Estatal [Político] Externo*), afirma-se o seguinte:

Pelo estado [situação] de guerra [*Zustand des Krieges*], põe-se em jogo a autonomia dos Estados, e segundo um lado se efetua o reconhecimento recíproco das livres individualidades dos povos (§ 430), e pelos acordos [tratados] de paz [*Friedensvergleiche*], que devem [sollen] durar eternamente, fixam-se tanto esse reconhecimento universal quanto as autorizações particulares que os povos se dão uns aos outros. O *direito estatal [político] externo* [*äußere Staatsrecht*] repousa, de uma parte, nesses tratados positivos [positiven Traktaten], mas nessa medida contém apenas direitos [nur Rechte], a que falta verdadeira efetividade [*wahrhafte Wirklichkeit*] (§ 545); de outra parte, [repousa] sobre o que se chama *direito dos povos [da gentes]* [*internacional - Völkerrechte*], cujo princípio universal é o *ser-reconhecido* [*Anerkanntsein*] pressuposto [vorausgesetzte] dos Estados, e portanto limita suas ações – que de outro modo seriam ilimitadas – umas em relação às outras, de forma que fique a possibilidade da paz [*die Möglichkeit des Friedens*]; [direito] que também distingue os indivíduos enquanto pessoas privadas do Estado, e que de modo geral repousa nos *costumes* [*ethos*].

O texto é relativamente claro e autoexplicativo. Registramos os termos principais em alemão, a fim de destacar aspectos conceituais e de tradução, além dos grifos do próprio autor. Infelizmente, por questão de espaço, não faremos aqui maiores análises do conteúdo. Mas, diante do que acima é afirmado no texto, convém citar também o mencionado § 545 da *ECF*, a saber:

O Estado tem, enfim, a parte de ser a efetividade imediata de um povo *singular* e *naturalmente* determinado. Enquanto indivíduo singular, ele é *exclusivo* frente a *outros* indivíduos da mesma espécie. Na sua *relação* [*Verhältnisse*], de uns com os outros, tem lugar o arbitrário e a contingência [*die Willkür und Zufälligkeit*], porque o *universal* do direito [das *Allgemeine* des Rechts], em razão da totalidade autônoma dessas pessoas, entre elas apenas *deve* ser, não é *efetivo* [nur sein soll, nicht *wirklich* ist]. Essa independência faz do conflito [Streit] entre eles uma relação de violência [de poder - *Verhältnisse der Gewalt*], uma *situação* de guerra [*Zustand des Krieges*], para o qual o estamento universal [allgemeine Stand] se determina em vista do fim particular da conservação da autonomia do Estado [Erhaltung der Selbständigkeit des Staats] perante os outros, em um *estamento* de *bravura* [*valentia - Stande der Tapferkeit*].

Portanto, registra-se, de forma reiterada, a chamada “*efetiva*” (*wirklich*) “situação [ou estado] de guerra” (*Zustand des Krieges*)<sup>5</sup> entre os Estados, versus de paz (*Friedens*), a qual, para Hegel, é algo que “apenas *deve* ser” (nur sein soll). Trata-se de item essencial, que é

5 Lembrando que Hegel fala também de “guerras felizes” (*glückliche Kriege*), que teriam impedido agitações internas e consolidado a força interna do Estado; de “guerra defensiva X guerra de conquista” [*Verteidigungskrieg X Eroberungskrieg*]; de “guerra impopular” [*unpopulärer Krieg*]; de “guerra inútil e desnecessária” [*Krieg unnütz und unnötig*]; de “decisão sobre guerra e paz” [*Entscheidung über Krieg und Frieden*]; de “declarar guerra e paz e outros tratados” [*Krieg und Frieden und andere Traktate zu schließen*]; inclusive do conceito kantiano de “paz perpétua”, de “liga de príncipes” [*Fürstenbund*], de “Santa Aliança” [*Heilige Allianz*], entre outros. Infelizmente, novamente por questão de falta de espaço, não apresentaremos e desenvolveremos aqui tal conteúdo.

necessário analisar, citando, entre outros, o § 324 A da *FD*, no qual Hegel, inicialmente, fala do “*momento ético da guerra*” (*sittliche Moment des Krieges*) e, logo depois, afirma:

A guerra [Krieg], como situação em que se torna algo sério a vaidade dos bens e das coisas temporais, que antes costuma ser um modo de falar edificante, é assim o momento em que a idealidade do *particular recebe seu direito* e torna-se efetividade; – ela [a guerra] tem a significação superior [höhere Bedeutung], como já mencionei em outro lugar<sup>6</sup>, de que por ela “a saúde ética dos povos [die sittliche Gesundheit der Völker] é mantida, e sua indiferença frente ao solidificar das determinidades finitas, como o movimento dos ventos preserva os mares da podridão, em que uma calma durável [eine dauernde Ruhe] os mergulharia, como faria para os povos uma paz durável ou inclusive uma paz perpétua [ein dauernder oder gar ein ewiger Friede]”. – Aliás, veremos adiante [§ 337] que isso é *apenas* [nur] uma ideia filosófica, ou então, como se costuma expressar de outro modo, uma justificação da *Providência*<sup>7</sup>, e que as guerras efetivas [wirklichen Kriege] carecem ainda de uma outra justificação.

Sobre isso, convém ainda citar o § 324 Z da *FD*:

Na paz [Im Frieden], a vida civil-burguesa se expande mais, todas as esferas se encasulam e a longo prazo os seres humanos estagnam como pântanos; a sua particularidade torna-se sempre mais fixa e se ossifica. Mas, faz parte da saúde a unidade do corpo, e quando as partes em si mesmas endurecem a morte está aí. Paz perpétua [Ewiger Friede] foi frequentemente exigida como um ideal [ein Ideal], do qual a humanidade precisaria se aproximar. *Kant* propôs, assim, uma coligação de príncipes, que deveria arbitrar os conflitos dos Estados, e a Santa Aliança tinha a intenção de ser aproximadamente um tal instituto. Só que o Estado é um indivíduo e, na individualidade, a negação está essencialmente contida.

No caso, percebe-se claramente a relação Kant e Hegel ou Hegel X Kant, pois são autores contemporâneos em parte (*Kant*: 1724-1804 e *Hegel*: 1770-1831) e a influência kantiana em Hegel é notável, tanto na forma de concordância quanto de discordância, sendo impossível compreender o pensamento hegeliano sem antes ter devidamente presente a filosofia de Kant.

Além disso, sobre o aspecto em questão, convém citar o § 333 da *FD*:

O princípio fundamental do *direito dos povos* [Völkerrechte]<sup>8</sup>, enquanto direito *universal* [allgemeinen] que deve valer [gelten sollenden] em si e para si [an und für sich] entre os Estados, diferentemente do conteúdo particular dos tratados positivos [positiven Traktate], é que os *tratados* [Traktate], enquanto neles repousam as obrigadoriedades dos Estados uns frente aos outros, devem *vir a ser observados* [gehalten werden sollen]. Mas porque suas relações têm por princípio sua soberania

6 \* *Sobre as Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural* = Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, de 1802, Ed. Suhrkamp, vol 2, p. 482.

7 § 337: “[...] o governo é uma *sabedoria particular*, não a Providência universal (cf. § 324 A [...]).”

8 O termo alemão “Völkerrecht(e)(s)” (mencionado nos §§ 333 e 338 da *FD* e § 547 da *ECF*) é traduzido igualmente de várias formas, a saber: Paulo Meneses et al. (2010) - *direito dos povos*; Marcos Lutz Müller (1998) - *direito internacional*; Orlando Vitorino (1987) - *direito dos povos*; Angélica Mendoza de Montero (1968) - *derecho internacional*; Eduardo Vásquez (1991) - *derecho de los pueblos*; Ramón Valls Plana (2005) - *derecho de gentes*; André Kaan (1940) - *droit des peuples* - *droit des gens*; Robert Derathé (1986) - *droit des gens*; Jean-François Kervégan (1998) - *droit des gens*; S. W. Dyde (2001) - *international law*; T. M. Knox (2008) - *international law*.

[Souveränität], assim eles estão nessa medida em estado de natureza [Naturzustande] uns frente aos outros, e seus direitos [Rechte] têm sua *efetividade* [Wirklichkeit] não em uma vontade universal constituída como força sobre eles, porém em sua vontade particular. Por isso aquela determinação universal permanece no *dever-ser* [Sollen], e a situação torna-se uma alternância da relação conforme aos tratados [Traktaten] e da supressão [Aufhebung] da mesma.

De novo, destaca-se a questão da diferença entre ser do âmbito da *efetividade* (Wirklichkeit) e do mero “*dever-ser*” (Sollen). Sobre isso, no caso, convém citar a nota 81, ao § 338 da *FD*, de Robert Derathé (1986, p. 332), a saber:

Sobre a expressão «*Völkerrecht*», que em geral Hegel evita empregar, Kant faz a seguinte observação: «O direito dos Estados em suas relações recíprocas – um direito que se chama em alemão «*das Völkerrecht*» (direito dos povos) de maneira bastante incorreta, deveria ser chamado de «*das Staatenrecht*» (direito dos Estados: *jus publicum civitatum*).»

De fato, na obra *A Metafísica dos Costumes* (*Die Metaphysik der Sitten*)<sup>9</sup>, Kant afirma:

O direito dos *Estados* [Recht der *Staaten*] na sua relação recíproca (o que em alemão é denominado, de forma não totalmente correta, de direito dos povos [das gentes] [*Völkerrecht*], mas que deveria, ao invés disso, ser denominado direito dos Estados [Staatenrecht] (*jus publicum civitatum*)) é o que temos de examinar sob o nome de direito dos povos [das gentes] [*Völkerrechts*].

Na citada obra, consta “A Doutrina do Direito” (*Der Rechtslehre*) de Kant, que é dividida em “O Direito Privado” (*Das Privatrecht*) e “O Direito Público” (*Das öffentliche Recht*), o qual está, também, subdividido em três, a saber: “O Direito Estatal” (*Das Staatsrecht*); “O Direito dos Povos [das Gentes]” (*Das Völkerrecht*) e, por fim, “O Direito Cosmopolita” (*Das Weltbürgerrecht*). Ora, são vários os elementos acima apresentados, o que infelizmente não é possível desenvolver aqui, mas é necessário registrar outra afirmação de Kant nesse texto, a saber:

[...] a *paz perpétua* [der ewige Friede] (a meta final [letzte Ziel] de todo o direito dos povos [das gentes] [ganzen Völkerrechts]) é, com efeito, uma ideia inatingível [eine unausführbare Idee]. Mas, os princípios políticos dirigidos a ela [darauf - paz perpétua], do ingresso em tais alianças dos Estados, que servem para a contínua *aproximação* [kontinuierlichen *Annäherung*] da mesma [demselben - paz perpétua], não são inatingíveis [sind es nicht]; porém, visto que a aproximação contínua dela constitui uma tarefa fundada no dever [na obrigação - Pflicht] e, por conseguinte, no direito dos seres humanos e dos Estados, isso pode certamente ser atingido [ausführbar]. [...] Assim, a questão não é mais se a paz perpétua [ewige Friede] é algo real ou ficção [ein Ding oder Unding], e se não estamos enganando [betrügen] a nós mesmos em nosso julgamento teórico quando supomos que é real [das Ding]. Porém, temos que agir [müssen so handeln] como se fosse algo real, a despeito de talvez não o ser [als ob das Ding sei, was vielleicht nicht ist]; temos que trabalhar no sentido de estabelecer a mesma [desselben - paz perpétua] e o tipo de constituição [Konstitution] que nos pareça [scheint] a que mais

9 Tradução de 2003 alterada.

abra caminho para ela (talvez [vielleicht] um republicanismo de todos os Estados, conjunta e separadamente), a fim de instaurá-la [ihn - a paz perpétua] e colocar um fim à infame ação bélica [dem heillosen Kriegführen].

Ora, Hegel, a princípio, conhece tal afirmação kantiana, mas, parece só destacar a declaração acima de que “*paz perpétua*” (*ewige Friede*) é “uma ideia inatingível” (*eine unausführbare Idee*). Sobre isso, no § 333 A da *FD*, consta até o seguinte:

Entre os Estados não há pretor [Prätor], no máximo um árbitro e um mediador [Schiedsrichter und Vermittler], e também esse apenas de modo contingente [zufälligerweise], isto é, segundo vontades particulares. A representação kantiana [*Kantische Vorstellung*] de uma *paz perpétua* [*ewigen Friedens*], mediante uma liga de Estados [Staatenbund], que arbitraria todo litígio [disputa - jeden Streit] e regularia toda desavença [discórdia - jede Mißhelligkeit] enquanto força [Macht] reconhecida por todo Estado singular e, com isso, tornaria impossível [unmöglich] a decisão pela guerra [die Entscheidung durch Krieg], pressupõe a *concordância* [*acordo unânime - Einstimmung*] dos Estados, que repousaria em razões e considerações morais, religiosas ou outras, em geral, [repousaria] sempre [immer] na vontade soberana particular [besonderen souveränen Willen] e, por isso, permaneceria afetada de contingência [Zufälligkeit].

Além disso, no § 334 da *FD*, afirma-se: “Por causa disso, o litígio dos Estados, na medida em que as vontades particulares não encontram nenhum acordo [Übereinkunft], apenas [nur] pode ser decidido [entschieden] mediante a *guerra* [Krieg]”. No § 338 da *FD*, ainda afirma-se o seguinte:

No fato de que os Estados se reconhecem reciprocamente como tais, permanece *também na guerra* [*auch im Krieg*], a situação da ausência de direito, de violência e de contingência, um *laço* [ein Band], em que eles valem uns para os outros sendo em si e para si, de modo que, na guerra mesma [im Kriege], a guerra [der Krieg] é determinada como algo que deve ser passageiro [ein Vorübergehensollendes]. Com isso, ela [Er - a guerra] contém a determinação do direito dos povos [die völkerrechtliche Bestimmung] de que nela a possibilidade da paz [die Möglichkeit des Friedens] seja preservada [erhalten], assim, por exemplo, os embaixadores sejam respeitados e, em geral, que ela [a guerra] não seja conduzida [geführt] contra as instituições internas e a vida familiar e privada pacífica [friedliche Familien- und Privatleben], contra as pessoas privadas.

Por fim<sup>10</sup>, no § 340 da *FD*, parágrafo final da seção, Hegel afirma:

Na relação dos Estados uns frente aos outros, porque eles estão aí como *particulares*, entra o jogo extremamente móvel da particularidade interna das paixões, dos interesses, dos fins, dos talentos e das virtudes, da violência, do ilícito e dos vícios, assim como o da contingência externa

10 No § 338 Z, afirma-se: “As guerras mais recentes são por isso conduzidas mais humanamente, e as pessoas não se defrontam com ódio entre si”. No § 339, consta: “De resto, o comportamento recíproco na guerra (por ex., que se façam prisioneiros) e os direitos para o intercâmbio privado etc., que um Estado em tempo de paz concede aos súditos de um outro, repousam precipuamente sobre os *costumes* das nações, enquanto universalidade interna da conduta, universalidade que se mantém em todas as relações.”

nas maiores dimensões do fenômeno, – um jogo no qual a totalidade ética mesma, a autonomia do Estado, está exposta à contingência [Zufälligkeit].

Enfim, são reiteradas afirmações de Hegel buscando mostrar sim que devemos buscar a “paz” (*Friede*) ou a “possibilidade da paz” (*Möglichkeit des Friedens*), mas que não seria possível uma “paz perpétua” (*ewige Friede*). Trata-se, em suma, do que registra Rosenfield (1983, p. 262-263):

Deve-se analisá-lo [o Estado] do ponto de vista da concretização da substância, sendo a guerra um meio de fortalecimento da unidade ética. Hegel vê a guerra – à parte o fato de que ela é um dado real das sociedades do seu tempo e, de um modo mais geral, de toda a história – como um meio de evitar uma privatização excessiva da vida e de elevar a consciência que um povo tem de si. A guerra é uma possibilidade inscrita na contingência das relações que os Estados mantêm entre si.

Além disso, Rosenfield (1983, p. 264) afirma que Hegel defenderia uma suposta “necessidade conceitual da guerra”, pois, segundo ele, “a lógica da guerra é também a do reconhecimento”. Ora, sobre isso, Avineri (1972, p. 199) declara:

De novo, o argumento de Hegel é de que a guerra enquanto tal é nada mais do que uma doença é para o corpo: somente quando um corpo particular é atacado por uma doença, pode-se julgar se ele é são ou não. A guerra não é a saúde de um Estado – na guerra, a saúde de um Estado é posta à prova.

Por fim, Rosenfield (1983, p. 265-266) ainda assevera:

O direito internacional [ou direito dos povos ou das gentes] torna-se a expressão jurídica da necessidade e da contingência desta relação [de um Estado com um outro Estado]. É necessário aos Estados manterem relações jurídicas entre si, mas elas são contingentes, pois baseadas na soberania de cada Estado. Nenhuma instância pode erigir-se em juiz situado acima dos Estados efetivamente existentes. Para caracterizar a forma desta relação, Hegel reintroduz uma determinação que se pensava já superada, isto é, a determinação do “dever ser” (*Sollen*) (§ 330). Não se trata de um dever-ser moral, pois este não pode fundar a relação jurídica entre Estados, nem de um dever-ser jurídico supondo obrigatoriedade para as partes contratantes, mas de um “dever-ser conceitual” que indica o caminho a ser seguido neste processo de reconhecimento mútuo entre Estados, uma vez que, através dele, o processo de condensação do conceito do Estado em vários Estados pode ser gerado. [...] Se os Estados estão num estado-de-natureza (*Naturzustande*) (§ 333), isto não significa que mantenham uma relação completamente arbitrária, da qual o único juiz seria uma forma de guerra perpétua. Entretanto, quando Hegel critica o projeto kantiano de uma paz perpétua (§ 333, Obs.) é com o propósito de assinalar a falta de efetividade de tal proposição.

Assim sendo, reitera-se os aspectos acima já destacados, sobretudo de que Hegel considera a “paz perpétua” (*ewige Friede*) kantiana meramente “um ideal” (*ein Ideal*), realmente algo como o próprio Kant registra, a saber, “uma ideia inatingível” (*eine unausführbare Idee*).

### Considerações Finais

Apresentados e analisados os dados acima, convém questionar se o pensamento de Hegel é atual e/ou questionável; se as ideias sobre o citado “*Direito Estatal Externo*” (äußeres Staatsrecht) e o citado “*Direito dos Povos [ou das Gentes ou Direito Internacional]*” (*Völkerrecht*) são limitadas e determinadas pela sua época ou não. No caso, em primeiro lugar, não se deve afirmar de que Hegel seja, por exemplo, um suposto apologista da guerra, pois ele busca sim a “possibilidade da paz” (*Möglichkeit des Friedens*). Em segundo lugar, infelizmente, o dito *Völkerrecht*, apesar de todos os esforços posteriores a Hegel, parece continuar sob a determinação de “dever-ser” (*Sollen*), porque permanece afetado pela “contingência” (*Zufälligkeit*), isto é, enquanto um “direito que deve valer em si e para si entre os Estados” (*an und für sich zwischen den Staaten gelten sollenden Rechts*), com tidas “obrigatoriedades dos Estados uns frente aos outros” (*Verbindlichkeiten der Staaten gegeneinander*) que “devem vir a ser observadas” (*gehalten werden sollen*), mas que, muitas vezes, não necessariamente valem ou são observadas. Afinal, o que obriga um Estado qualquer a respeitar o que o alegado “*Direito dos Povos [ou das Gentes ou Direito Internacional]*” (*Völkerrecht*) expõe? Trata-se, assim, de aspectos que o pensamento hegeliano continua a nos questionar.

**Referências bibliográficas:**

- AVINERI, Schlomo. *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge: University Press, 1972.
- DERATHE, Robert. Notas. In: HEGEL, G. W. F. *Principes de la Philosophie du Droit ou Droit Naturel et Science de l'État en Abrégé*. Trad. de Robert Derathé. Paris: Vrin, 1986.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio [ECF] (1830): III – A Filosofia do Espírito*. Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Filosofia do Direito [FD] (Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio)*. Tradução, notas, glossário e bibliografia de Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo V.-C. R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Recife, PE: UNICAP; São Paulo: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Hegel Werke* (com *Philosophie des Rechts* [Tomo 7] e *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* [Tomos 8, 9 e 10]). Berlin: Hegel-Institut, Talpa Verlag, 2000. CD-ROM.
- KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Immanuel Kant: Werke in zwölf Bänden*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- KONZEN, Paulo Roberto. *O conceito de Estado e o de Liberdade de Imprensa na Filosofia do Direito de G. W. F. Hegel*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: UFRGS, 2007. Disponível em: <<http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/12095/000618916.pdf?sequence=1>>.
- \_\_\_\_\_. *O Conceito de Liberdade de Imprensa ou de Liberdade da Comunicação Pública na Filosofia do Direito de G. W. F. Hegel*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2013. Disponível em: <[http://media.wix.com/ugd/48d206\\_b587dd42de9c4ff28a758df3f973b3f1.pdf](http://media.wix.com/ugd/48d206_b587dd42de9c4ff28a758df3f973b3f1.pdf)>.
- \_\_\_\_\_. Contexto Histórico e Sistemático da Filosofia do Direito de Hegel. In: HEGEL, G. W. F. *Filosofia do Direito*. São Paulo: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 23-28.
- ROSENFELD, Denis Lerrer. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1983.

# A diferença entre *populus* e *vulgus* em Hegel<sup>1</sup>

Pedro G. A. Novelli<sup>2</sup>

## Introdução

A apreensão imediata das palavras *Populus* e *Vulgus* remete à consideração de que há uma diferença entre uma e outra. A tradução e a compreensão não menos imediatas também tomam *Populus* como povo e *Vulgus* como vulgo. Também imediatamente povo normalmente é entendido como algo a ser respeitado, considerado e posto como alvo de cuidado não porque seja incapaz, mas precisamente por se reconhecer seu caráter de importância. É claro que a palavra povo tem sido evocada das mais variadas maneiras para os não menos mais variados fins. Não invariavelmente a palavra povo parece ser uma indeterminação na qual tudo e nada poderia ser comportado. No entanto, é também de se notar que povo tem sido identificado como o que é a partir das mais complexas determinações tais como pela política, pela economia, pela arte, pela religião e, obviamente, pela filosofia. Talvez se possa perguntar aqui se o povo está interessado em saber o que ele mesmo é. Teria o povo se interessado em sua identidade ao longo da história? Esta é uma questão no mínimo curiosa porque sugere que sempre que se tratou de entender o que povo é isto pode não ter sido conduzido pelo próprio povo como alguém que se dissociasse da categoria de povo. Provavelmente a questão maliciosa parece indicar que nem todos são povo e, que, portanto, povo seria algo bem específico e teria sua definição atrelada a certos referenciais dentre os quais, por exemplo, a limitação de compreensão sobre si mesmo que seria conduzida, novamente, por alguém que não pertencesse ao povo. Pode ser que também uma tal tarefa não seja da competência de todos como o exercício das mais variadas atividades e funções na sociedade. Não seria difícil de assumir que o povo pode não ter interesse algum em si mesmo, mas novamente e, agora o que seria a mais fácil superação, no sentido de deixar para trás, de lado, o abandonar da presente reflexão, que a mesma não é conduzida pelo povo ou alguém que não é povo. Quando se atenta para o termo vulgo também imediatamente se tem a compreensão do que carece de algum valor ou dignidade. O vulgo não invariavelmente é relacionado ao que não possui refinamento, polidez, civilidade. Não é comum nem corrente que alguém queira se identificar com o vulgo, pois a contraposição como algo mais qualificado parece ser escancarada. A vulgaridade é a qualidade do vulgo, porém muito mais do que uma qualificação que exponha sua positividade, trata-se muito mais do que aponta imperfeição, carência, desqualificação. O vulgo parece existir ou habitar o espaço e o momento que mais se aproximam do natural, do mais básico, do domínio do instinto. Assim como ser povo, ser vulgo não pertence a todos. Contudo, o vulgo parece ter

---

1 Dedicado ao Prof. Klaus J. Schmidt

2 Faculdade de Filosofia e Ciências da Unesp

mais facilidade para ser o que é, pois a qualidade de ser desqualificado parece ser obtida sem grande esforço ou se estabelece pela inércia ou desinteresse pela busca da qualidade. Por outro lado, a aquisição de alguma qualidade, qualidade tida como positiva, desejável, não resulta da inatividade nem do tanto faz. Parece que o vulgo não se importa muito em ser vulgo, mesmo porque sendo vulgo não tem em si senão a medida do ser vulgo o que talvez não represente para o mesmo vulgo problema algum, visto este nem se reconhecer como vulgo. É claro que não se fala aqui nem da vulgaridade nem da popularidade, por sua vez, inatas, mas, sim, adquiridas e vivenciadas após certo tempo como a realidade, precisamente no sentido de algo pronto e acabado, ou seja, já realizado. Uma vez seja o vulgo a realidade implantada pode passar a ser tomada como o que é e deve ser e todo o diverso deste é identificado como o indesejado. Obviamente se o vulgo for entendido como sendo pouco e não a partir de si, mas desde uma perspectiva que o confronto, o vulgo não se toma como pouco podendo até compreender-se como sendo muito. Desse modo sendo pouco e não se reconhecendo como tal, tomar-se-á como sendo muito e talvez até como o máximo.

Acreditando que se é ofensivo quando se populariza demais como alguém poderia caracterizar o que foi até o momento apresentado ou se beira a vulgaridade esclareço que o objetivo das tergiversações tão abaixo do popular assim como do vulgar objetivam entender a partir de Hegel tanto o conceito de Populus quanto de Vulgus a partir do texto da Enciclopédia das Ciências Filosóficas e mais especificamente conforme o autor considera tal tema no parágrafo 544 e é a partir dessa referência que as definições de povo, Populus, e vulgo, Vulgus serão indicadas.

### O estado em sua essência

O parágrafo em questão compõe o edifício do Estado interior enquanto expressão do Espírito objetivo, na eticidade e no Estado ou o Estado político enquanto tal que se diferencia da denominação de Estado exterior cujas expressões se encontram no âmbito da sociedade civil burguesa. Os parágrafos precedentes introduzem o Estado de direito enquanto subjetividade ou que sabe de si enquanto Estado e ou assim politicamente ordenado e que se realiza na unidade de todos os seus membros. “A essência do Estado é o universal em si e para si, o racional da vontade; mas enquanto é sabendo-se e atuando é pura e simplesmente subjetividade, e enquanto efetividade é um só indivíduo.” (HEGEL, 1995, § 537) O Estado aparece aqui como instituição que tem sua realização e confirmação como o que é na garantia, proteção e preservação do social seja pela determinação da propriedade como direito seja como bem estar dos indivíduos. Trata-se da perspectiva do político determinando o social ou do social que é ditado pelo político. Na continuação do parágrafo Hegel enfatiza que é tarefa do Estado sustentar os indivíduos como pessoas através do direito feito realidade necessária na promoção do bem estar dos mesmos indivíduos, bem estar este que os próprios indivíduos procuram para si individualmente, mas que é ocupação universal. Além disso, o Estado deve proteger a família e dirigir a sociedade civil burguesa.<sup>34</sup> Segundo Hegel, tanto a proteção quanto a direção enquanto suas tarefas são

3 “Os Penates são deuses inferiores, internos, o espírito do povo (Athena), o divino que se sabe e que se quer; a piedade [é] o sentimento e a eticidade que se comporta no sentimento – a virtude política [é] o querer do fim pensado sendo em si e para si.” (HEGEL, 2010, § 257)

4 “Frente às esferas do direito privado e do bem-estar privado, da família e da sociedade civil burguesa, o Estado é, de uma parte, uma necessidade exterior e seu poder superior, cuja natureza de suas leis, assim como seus interesses estão subordinados e são dependentes dela; mas de outra parte, ele é seu fim imanente e possui seu vigor na unidade de seu fim último universal e do interesse particular dos indivíduos, no fato de que eles tem obrigações para com ele, na medida em que eles tem, ao mesmo tempo, direitos (§153).” (HEGEL, 2010, § 261)

muito mais uma recondução das perspectivas particulares à universalidade ou para além do esclauroamento do específico de cada uma das esferas citadas, ou seja, da família e da sociedade civil burguesa na realização plena no próprio Estado, pois este é a liberdade que se determina e ultrapassa as determinações que se lhe seriam alheias. Falar-se-ia aqui de uma certa solidariedade entre os membros do Estado? Ou de uma cumplicidade cidadã sabida, quista e efetivada? Obviamente fala-se de um compromisso que se assume, porém não de forma voluntarista nem arbitrária. A lei objetiva o conteúdo da liberdade do e no Estado que precisa ser compreendida para além das limitações que também significa, mas que não resume as relações de compromisso porque também situa os indivíduos desde suas particularidades na universalidade da relação uns com os outros. Pela lei e na lei a liberdade universaliza cada indivíduo na complementariedade que cada outro representa pelo aprendizado do viver eticamente, de um certo modo, numa coletividade plena. “O Estado, como espírito vivo, absolutamente só é como um todo organizado, distinto em atividades particulares, que, procedendo do conceito único (embora não sabido como conceito) da vontade racional, produzem continuamente esse todo como seu resultado.” (HEGEL, 1995, § 539)

A constituição é invocada por Hegel como a lei em sua maior e melhor expressão que condiciona e redireciona a atitude do indivíduo e ou da particularidade a qual se encontra sujeita a figura do governo que também se vê forçado a restringir seus ímpetos particulares em seus interesses externados nas determinações escolhidas. A lei, portanto, restringe, limita, delimita, mas, ao mesmo tempo, promove a universalização, por exemplo, da liberdade. Daí, conhecer os limites é conhecer como ser livre e ainda que se é livre. Dessa forma afirma Hegel que tanto na base como na realização da constituição encontram-se a liberdade e a igualdade que permanecem uma abstração se não se reconhecem as condições para sua realização. A igualdade, segundo Hegel, “não permite que subsista classe de situação política estável”. A diferença que marca a realidade social não é anulada, mas suprassumida na forma instituída pela qual nenhum momento social pode se destacar sem restrições e as custas de outros momentos. A suprassunção da diferença é instituída e não tomada da natureza, conforme adverte o próprio Hegel. “Antes de tudo, no que toca à igualdade, a proposição corrente de que ‘todos os homens são iguais por natureza’ encerra o mal entendido de confundir o natural com o conceito; deve-se dizer que por natureza os homens são, antes, somente desiguais.” (HEGEL, 1995, § 539) Pelo conceito, acentua Hegel, a igualdade é posta como afirmação da subjetividade enquanto pessoa que tem direito à propriedade. Contudo, isso ainda é uma abstração porque maiores e melhores determinações ainda não se instituíram. Na medida em que se põe o direito de apropriar não somente para uns poucos ou alguns, mas para todos a abstração começa a dar lugar ao determinado porém há uma diferença entre o que se quer e o que é não no âmbito do pensado, mas no âmbito do ser ou de sua realização. Há diferenças entre os indivíduos no campo político que não são e nem podem ser determinantes como a riqueza, a personalidade, etc, mas que precisam ser observadas de modo a não ditarem a maior ou menor igualdade diante da lei. Assim deve-se garantir que ninguém esteja acima da lei e igualmente que ninguém esteja abaixo da lei. Tal perspectiva não ocupa facilmente a compreensão da vida política, mas o fato de se pensar e atentar para tanto expõe o que pode ser um compromisso político assumido pelo que se quer e em qual direção se deseja ir. Em sua Filosofia do Direito assim como em suas Lições Hegel insiste na imparcialidade do juiz, do judiciário, mas não desconhece que isso é exigência que precisa ser permanentemente cobrada. Interesses e preferências sempre

marcam a eticidade que é muito mais processo que se instaura do que resultado já atingido. Tomar a igualdade como efetiva é obviamente também tomá-la como racional, ou seja, a igualdade que se estabeleceu na história é a igualdade que é sabida e pensada como o que significa ser igual conceitualmente. Assim a igualdade entre os seres humanos enquanto dignos e portadores de direitos já é historicamente sabida e conhecida e sua efetividade é sua realização histórica que avança cada vez mais em sua plena expressão no universal.<sup>5</sup> Parece claro que não há quem possa ser visto e ou tomado como menos igual ou menos digno do que outro muito embora diariamente isso seja lamentavelmente exemplificado. Quando isso ocorre pode-se dizer que se instaura um estado de natureza no qual todos os homens são desiguais em dignidade, pois a força física, usada como critério de um poderia suplantar a de outro e, desse modo, os homens permaneceriam como tais, isto é, como seres marcados tão somente pela sua primeira natureza. A liberdade enquanto conceito em sua imediatidade é tão somente uma abstração que existe aí, mas porque carece de maior e melhor determinação aparece na figura do sujeito que, como pessoa, pode apropriar. Obviamente a liberdade é muito mais do que a possibilidade ou até o direito de apropriar e este momento apesar de importante e necessário não se caracteriza como a realização suprema da mesma liberdade. No entanto, aqui os indivíduos são iguais na possibilidade de apropriar, de possuir, o que o Estado pode e deve garantir, porém não enquanto proteção do bem do indivíduo nem do próprio indivíduo o que, aliás, pode até acontecer, mas o Estado protege e garante muito mais a si mesmo não permitindo que de fora dele possa surgir uma outra determinação que bem poderia ser tomada como arbitrária e, portanto, ameaçadora. Para que ninguém possa tirar a propriedade de alguém de qualquer jeito e por qualquer motivo apresenta-se o Estado como força protetora e reguladora, visto que também não se pode apropriar de qualquer maneira nem por qualquer motivo. Mas, isso ainda não é suficiente porque um tal direito é um direito negativo, ou seja, de não tirar, de não apropriar indiscriminadamente. O Estado precisa positivar o direito de apropriar para além das palavras e da legalidade. É necessário que o Estado garanta as condições da apropriação ou que de fato isso ocorra. Despossuídos, destituídos, desamparados, descuidados, os homens somente têm diante si a consciência da própria dignidade e de sua respeitabilidade, mas não condições efetivas de apropriar. E não se trata somente de apropriar, mas de realizar a liberdade enquanto existência efetiva, determinada e não somente na potencialidade ou que não seja condicionada pela apropriação. O homem livre deve ser a condição para a apropriação e não a apropriação a condição do homem livre. Na apropriação ou no ato de possuir, de poder ter e ter de fato os homens são iguais, mas a igualdade aqui indicada se efetiva no reconhecimento das diferenças naturais que não devem ser tomadas como determinantes. O reconhecimento das diferenças naturais exige ainda mais o reconhecimento das diferenças históricas sendo ambas tarefa do Estado de tornar aí em si mais livres e iguais do que fora de si. Como o próprio Hegel afirma, “[...] os direitos de um povo são as suas liberdades” (HEGEL, 1995, § 539) evocados em sua objetividade, mas que, na verdade, almeja muito mais a realização subjetiva. Sendo a liberdade a essência da vida humana, conforme Hegel indica na introdução ao texto das Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito, uma tal essência enfrenta o desafio do querer o todo, mas de ter que se realizar na parte, contradição esta que se resolve na pertença a uma coletividade seja ela uma comunidade, religiosa, política, etc na qual o indivíduo se realiza na realização da mesma coletividade aprendendo a determinação da inter-relação. O próprio Estado se

5 HOFFMEISTER J. *Die Problematik des Völkerbundes bei Kant und Hegel*. Tübingen: Mohr, 1934.

constitui do mesmo modo, ou seja, afirmando-se cada vez mais enquanto coletividade que se reconhece nas particularidades como classes, grupos, segmentos específicos, minorias ou que conhece e reconhece os direitos, as necessidades, as exigências das partes presentes no todo do coletivo, mas que exige que toda particularidade seja nele supressa ou contemplada enquanto tendo seu sentido no todo e não separa deste. Hegel alerta para o desafio posto ao Estado pela subjetividade na medida em que esta se deixa determinar pelos seus interesses.<sup>6</sup>

Que o Estado deva manter sob sua atenção as particularidades do mesmo modo que fomenta e garante a expressão das mesmas é bastante claro em Hegel e, nesse sentido, o Estado não pode se furtar de intervir e de se fazer presente. Ao final do parágrafo até aqui citado, isto é, 539, Hegel considera a liberdade política, ou seja, a vida no Estado ou além das determinações específicas do social, entendido aqui como civil e ou até da vida privada, que é entendida a partir da subjetividade como absoluta inclusive pela tomada da constituição como suporte e referência para tanto. Hegel reage a isso indicando que a participação da sociedade na arquitetura do Estado tem limites, pois os representantes sempre trazem consigo interesses comprometidos seja com a própria individualidade seja com as particularidades que representam. A insistência das particularidades em se fazerem presentes no Estado, segundo Hegel, deve ser observada cuidadosamente, pois não se trata simplesmente de garantir a participação indiscriminada. Para Hegel existe sempre o perigo de que a escolha dos representantes que não se encontram em relação intensa com a base representada poder resultar em representação arbitrária e subjetiva no sentido de personalizada. Talvez se possa sugerir aqui uma outra solução para a privação de bens na sociedade através da representação política condicionada às bases de sustentação.

### **A constituição: Para o populus ou para o vulgus**

No parágrafo 540 introduz Hegel dentre outras a questão do “fazer a Constituição de um povo” o que, para ele, jamais teria acontecido na história porque a Constituição de um povo não se dissocia de seu povo e, portanto, a Constituição não é feita para um povo, mas o próprio povo é sua Constituição. Não é nada fácil separar aqui a presença importante e talvez necessária do legislativo, dos legisladores, pois parece que estes já não pertencem mais ao povo ou não são o povo. Certamente há um cuidado necessário que se deve ter em relação às especificidades, mas até que ponto as especificidades podem traduzir o povo constituído de modo que este aí não se reconheça? Certamente a dificuldade de um povo não pode ser restringida aos seus limites sem que estes limites sejam reconhecidos como os limites constituídos e limites do todo que uns percebem e sentem mais ou menos do que outros. Afinal, quem faria a constituição de povo senão sempre o mesmo povo por meio de especialistas na formalidade, mas talvez não mais sensíveis do que sempre o povo.<sup>7</sup> “É o espírito imanente e a história – é na verdade a história e somente sua história – por quem as Constituições são feitas e foram feitas.” (Hegel, 1995, § 540) A definição de povo começa a aparecer aqui como uma consciência política, como uma organização política que se pauta muito mais pela coletividade, pela co-responsabilidade, pela assunção clara e determinada de uma certa forma de vida em comum. A existência política se dá na história precisamente por ser o campo da atividade humana na qual o que é denominado povo se constitui pelo que pensa, faz e deseja. Em contrapartida o vulgo é o desconhecer de si em

6 LOSURDO, D. *Hegel, questione nazionale, restaurazione*. Urbino: Università degli Studi di Urbino, 1983.

7 MÄHRLEIN, Ch. *Volksgeist und Recht: Hegels Philosophie der Einheit und ihrer Bedeutung in der Rechtswissenschaft*. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2000.

sua autoria sobre si em termos de ser e agir como o que quer ou marcado tão somente pelo fazer o que se quer. O vulgo permanece na indeterminação e na arbitrariedade enquanto o povo se determina no que faz porque quer o que faz.

O governo é denominado por Hegel de “totalidade orgânica” precisamente porque tem a função de promover todos os demais momentos que constituem o Estado. O que já foi considerado anteriormente aparece aqui ainda mais claramente. O governo é parte do universal, porém tem como fim intencionado a conservação da família e da sociedade civil burguesa e, concomitantemente, considera, preservando e realizando os fins universais que extrapolam os limites tanto da família quanto da sociedade civil burguesa. A organicidade que o governo imprime sobre as demais esferas já é vivida por ele na distinção entre os poderes que empreende igualmente em si a realização da totalidade. Cada poder que compõe o Estado é singular em si e na relação que estabelece com cada outro poder. É precisamente a coexistência dessa diferença que viabiliza o Estado, ou seja, a coexistência e convívio das diferenças que se reúnem na organicidade da igualdade. “Considerou-se como relação essencial a divisão desses poderes no sentido de sua independência recíproca na existência, porém com a conexão mencionada da subsunção dos poderes do singular sob o poder do universal.” (HEGEL, 1995, § 541) Desse modo cada poder atém-se a uma atividade bem específica, mas que não pode se dissociar nem se sobrepor as demais fazendo com que a totalidade orgânica seja a sustentação de cada um e de todos.

Não é nada fácil conter aqui a indagação se também nesse momento se fala ainda de povo ou a representação já não corresponde mais ao povo mesmo porque Hegel é enfático em afirmar que o espaço do governo não pode ser ocupado de forma indiscriminada ou não se caracteriza por ser necessariamente o espaço de todos. O governo é exercido pelo povo, porém não pode ser pelo povo sem conhecimento de si nem sem conhecimento das exigências da função específica. Isso não pode significar que o governo deve se tornar uma casta privilegiada, mas que uma vez reconhecida a limitação para o governar, o legislar ou o julgar faz-se necessário o empreendimento sistemático e permanente de formação do próprio Estado na formação de seus membros.<sup>8</sup>

Nesse sentido no governo do Estado todos podem participar, mas não necessariamente todos tem condições para tanto. Como já mencionado o Estado precisa formar, educar seus membros para si, ou seja, cada membro deve se tornar cada vez mais o Estado. Contudo, no Estado, assim como ocorre na família, nem todos fazem e nem podem fazer tudo. Reconhecer a habilidade do outro significa reconhecer igualmente as próprias limitações e compreender que, mesmo que temporariamente não se pode fazer tudo mesmo que se queira. O reconhecimento da habilidade do outro também é ver-se nesse outro e nele ser. Pelo outro se busca aprender ou adquirir o que ele habilmente desempenha. Desse modo não há reserva nem restrição do que fazer e poder fazer.

A figura do príncipe aparece no parágrafo 542 e é a expressão da vontade que reúne em si a coletividade e não a atomização dos membros do Estado. É importante mencionar aqui que a figura do príncipe que aglutina e resume em si a coletividade ganha espaço na medida em que todos os momentos do conceito, conforme escreve Hegel, alcançam sua existência livre. Novamente não há existência livre sem a satisfação das condições para tanto o que faz com que uma existência sem liberdade não seja existência alguma e uma liberdade sem existência também não se configura enquanto liberdade. A vontade

8 MARCUSE, H. *Reason and Revolution: Hegel and the rise of social theory*. London: Humanity Books, 1993.

na individualidade do príncipe não suprime a diferença nem resume a pluralidade em si como Hegel compara com um Estado patriarcal que inibe a diversidade e a autonomia cultivando em si a desarmonia e o desejo de separação.

A centralidade do príncipe não é a inviabilização da divisão dos poderes, mas a sua garantia assim como as particularidades são desejadas, cultivadas e preservadas na universalidade. De igual modo os diferentes poderes não se sustentam em suas particularidades senão na medida em que convergem para a universalidade. Esse convergir é o atentar para as particularidades na universalidade do Estado e intervir no desenvolvimento da liberdade de cada momento no todo. Executivo, legislativo e judiciário desempenham e se ocupam com funções específicas no todo do Estado e tais funções lidam com interesses individuais que, no entanto, não podem se sobrepor ao interesse universal ou do coletivo. Cada indivíduo precisa sentir-se membro da universalidade do Estado não somente enquanto patriota, mas como quem se vê no Estado.<sup>9</sup> O aspecto formal da presença nas funções diretivas do Estado não podem se sobrepor as funções já conduzidas no cotidiano das relações. As pessoas que ocupam os postos no governo são pessoas privadas com interesses próprios que não necessariamente coincidem com os interesses do público. Os interesses do público são interesses transparentes e estabelecidos constitucionalmente seja informal seja formalmente, porém os interesses privados muito embora não imperscrutáveis não precisam ser sempre claramente postos nem são ou devem ser, em detalhes, do interesse do público. A questão reside em fazer com que as pessoas privadas atuem como pessoas públicas obviamente não desinteressadas, mas condicionadas pela busca e realização do interesse público. Contudo, a possibilidade efetiva de poder participar do governo garante às pessoas nas palavras de Hegel “Em virtude dessa participação, a liberdade e a imaginação subjetivas, e sua opinião universal, mostram-se em uma eficiência existente e gozam da satisfação de valer alguma coisa.” (HEGEL, 1995, § 544)

### **Público, privado, populus e vulgus**

A constituição formal e informal de um povo pode variar entre a monarquia, a aristocracia e democrática em sua organização enquanto Estado, mas a diferença entre elas encontra-se, segundo Hegel, na “riqueza de conteúdo de seus princípios jurídicos vigentes” porque tem sua garantia e real efetividade no poder do Estado.

Hegel insiste ainda no presente parágrafo apenas citado sobre a presença das pessoas privadas no Estado e destaca que isso se dá pelas pessoas mesmas ou porque são representantes do povo. Estas pessoas são representantes de muitos ou do povo conforme o próprio Hegel indica. O que significa dizer que pessoas privadas representam muitos ou o povo? Muitos não seriam o povo? Quem seriam estes? Que o povo seja mais do que muitos parece ser logicamente claro. Talvez nem tanto! Que muitos possam ser mais do que o povo parece ser claramente possível. Isso porque na categoria de povo até o vulgo pode ser contemplado e os muitos representantes do povo podem chegar a agir em dissociação ao povo. Mas, tanto um povo que se deixa conviver com o vulgo quanto os representantes que deixam de representar ambos contribuem para que o povo enquanto tal seja desconstituído. Hegel indica que normalmente se denomina um agrupamento, ou “agregado”, de pessoas privadas de povo, porém, segundo ele, o que se tem aí é muito mais o vulgus do que o populus. Num tal contexto Hegel afirma que o único propósito de um Estado é inviabilizar

9 ROSENZWEIG, F. *Hegel e o Estado*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

a existência de um povo e que jamais chegue a alcançar o poder nem a atuação no Estado.<sup>10</sup> Hegel descreve o Estado que previne a participação do povo como agente efetivo e que o trata como desprovido de toda e qualquer dignidade como um Estado de injustiça, de falta de ética, da irracionalidade em geral. “[...] nessa situação o povo seria somente como uma potência informe, brutal, cega, como o mar agitado, elementar; o qual porém não se destrói a si mesmo como o faria o povo como elemento espiritual.” (HEGEL, 1995, § 544) Evidencia-se que o *populus* é tomado como *vulgus* ou como quem ou o que precisa ser conduzido, guiado, pois se orientaria pela arbitrariedade, pelo instinto, pelo imediato. Hegel não desconhece que o Estado tem uma função norteadora, mas somente desempenha tal função porque já, enquanto povo que precisa e já é, se constituiu como povo muito embora ainda possa ter momentos contrários a si mesmo. Um desses momentos é a premência do privado em poder fazer-se presente na direção do Estado. Para Hegel há uma preparação para tanto em certas dimensões do Estado que constitui o funcionalismo público que desempenha o que Hegel denomina de sagrado. Já foi aqui mencionado que o privado pode incorrer no equívoco de se servir do público para sanar e satisfazer o mesmo privado. Aqueles dedicados originalmente ao público como seus funcionários não podem buscar senão o interesse público devendo recair sobre estes a maior pena pelo desvirtuar de sua função. Quando o privado se serve do público às expensas deste o *populus* se torna *vulgus* crendo-se ser livre no poder fazer o que bem entende. Hegel ilustra isso com a situação da Inglaterra na qual grassa a plena liberalidade que tão somente garante o “salve-se quem puder”.

Mas, como é que se consegue que a presença do privado no público siga os ditames do público? Para Hegel o critério é sempre a satisfação do público o que deve sempre se manifestar inequivocamente para que as pessoas possam experimentar isso de forma sensível e eficaz. Isso obriga o privado a se adequar ao interesse público que em hipótese alguma pode ser negociado.<sup>11</sup> A satisfação do público não desconsidera o privado, mas o privado satisfeito não necessariamente realiza a satisfação do público. O ser membro da cidade não impede o ser membro de uma corporação, de um grupo privado, etc, mas, para Hegel isso se faz até necessário para que alguém se torne membro da cidade, pois o ser membro da cidade implica em se reconhecer no público e não no privado. Talvez se deva dizer que não há público sem privado assim como não há privado sem público, porém o privado não contempla em si o público precisamente por ser privado e ou restrito. Por outro lado, o público é público porque abarca o privado e estabelece o limite para o privado no que é público ou no que é de todos, porém não de um nem de alguns. Ora, Hegel afirma no parágrafo ainda em questão, isto é, 544, que “Os cidadãos formam no Estado a multidão excessivamente maior – uma multidão de indivíduos que são reconhecidos como pessoas.” (HEGEL, 1995, § 544) Por que a imensa maioria? Precisamente porque não se reconhecem ainda assim por não se constituírem em vontade racional e porque o próprio Estado ainda não se fez presente em sua totalidade. Há um impedimento significativo mencionado nesta passagem por Hegel que é o fato de que não basta para ser povo caracterizar-se como uma multidão, um aglomerado. Um povo deve ser uma totalidade orgânica que se dá na pertença à coletividade do Estado e no Estado ou em organizações que fomentem a organicidade. Na Enciclopédia de 1817 escreve Hegel que o universal que se individualiza, portanto, que se faz uno é confrontado pelo extremo oposto da particularidade que se

10 TAYLOR. Ch. *Hegel and modern society*. London: Cambridge University Press, 1979.

11 VIEILLARD-BARON, J. L. *Hegel, penseur du politique*. Paris: Édition du Félin, 2006.

determina abstratamente numa forma vazia de coletividade de muitos ou um agregado que leva equivocadamente o nome de povo. Na Enciclopédia de 1827 escreve Hegel que um tal agregado é muito mais um vulgus e não um populus. Na mesma Enciclopédia indica Hegel que a vontade livre torna presente nas pessoas sua existência enquanto multiplicidade ou suas reflexões universais. É interessante mencionar que a expressão “Reflexions-Allgemeinheit” também pode ser traduzida por reflexões públicas! A expressão mais adequada para o universal cabe no público no qual a multiplicidade está presente e é também garantida. Mas, o que é aqui a vontade livre? Não pode ser outra que a coletividade consciente de si e que se quer de uma forma e por um conteúdo determinados. O que se tem aqui é a elevação do indivíduo à universalidade da classe cujo ápice é o Estado. O povo não se constitui por uma coincidência de interesses, mas por um contexto substancial e absoluto, ou seja, como o substrato único do qual resultam todos os direitos e sua efetividade. Portanto, não se trata de um contrato que é exterior e que pode ser rompido sem que as pessoas deixem de ser o que são.<sup>12</sup>

Na medida em que Hegel considera um equívoco reconhecer as Assembléias dos Estamentos como legislativas, ele parece indicar aqui uma outra diferenciação entre “populus” e “vulgus” que se dá pela distinção entre o todo e suas partes ou ainda entre o expressar de reivindicações e de seu atendimento, isto é, do requisitar e do referendar. Que os estamentos devam existir não há dúvida de sua importância para Hegel, mas também não há dúvida em Hegel que estes enquanto momentos do Estado não o suprassem. É o Estado, sim, que suprassume em si seus momentos e, no caso, os estamentos. Aliás, segundo Hegel, é precisamente na medida em que o Estado se encontra cultivado enquanto Estado que as requisições, cobranças e exigências de sua cada vez maior presença seja atualizada. Novas leis somente fazem sentido, por exemplo, no contexto de leis que já se estabeleceram, ou melhor, da lei já estabelecida enquanto instituição. Nesse sentido o agir não pela indeterminação nem pelo arbítrio é o que também caracteriza o populus, pois a lei expressa o público, o que vale para todos, mesmo para as mais diferentes partes.

O aspecto financeiro é também um diferenciador do populus e do vulgus, pois o Estado que se deixa fazer presa de recursos outros que não os próprios tem sua efetividade condicionada por interesses que não necessariamente coincidem com o público. O emprego da pressão financeira contra algum momento do Estado, como o governo, por exemplo, indica uma dissociação pela qual a determinação de populus encontra-se esvaziada num lado ou no outro. Ou o populus é relegado à condição de vulgus ou o vulgus já se estabeleceu no seio do Estado. Por isso, o Estado enquanto populus e não vulgus, não é “um equilíbrio de potências exteriores”, nas palavras de Hegel, mas é a própria realização do populus em si.<sup>13</sup>

## Conclusão

A Filosofia do Direito de Hegel apresenta-se como um desafio à compreensão do direito, do Estado e da realização de um no outro e vice-versa. Não somente o direito se realiza, segundo Hegel, de fato e plenamente no Estado, pois este é a contemplação e afirmação histórica da coletividade que se quer não somente organizada, mas também orgânica de um certo modo não acidental nem contingente, mas o Estado se realiza no

12 VIEWEG, K. *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, 2012.

13 WALLACE, R. M. *How Hegel reconciles private freedom with citizenship*. In: *The Journal of Political Philosophy*, Band 7, p. 99-121.

direito. Importa destacar aqui que o direito que o Estado realiza e no qual se realiza não é o direito abstrato no sentido de esvaziado de determinação e ou conteúdo nem o direito abstrato que se universaliza em generalidades. Não é igualmente o direito guiado pelo interesse seja do sentimento seja da satisfação particular ou corporativa. Enfim, o direito que o estado realiza e no qual se realiza não é o direito privado que concentra e que cria a disputa pelo benefício. O Estado do direito e de direito é o Estado do público, o Estado de todos, inclusive da particularidade, mas determinada pela universalidade. Nesse sentido não se pode falar de direito em Hegel que não seja o direito estatal e nem se pode falar de Estado sem que esse seja tomado como Estado de direito.

O Estado de direito é constituído e constituinte do que se denomina povo, pois aquele é expressão da organização sabida e quista deste. Para Hegel o povo se define pela sua Constituição que é formalizada institucionalmente na publicidade da vida em comum. A pertença à alguma forma de organização por parte do indivíduo que o situe enquanto membro de uma coletividade já significa, segundo Hegel, o reconhecimento do particular no universal ou do indivíduo no coletivo. O indivíduo é o que é por sua relação com um coletivo organizado seja este um grupo de oração, seja um grupo de leitura, seja um grupo de estudos. Conforme Hegel o indivíduo isolado não é ninguém. O Estado é a forma suprema de organização coletiva na qual o sentimento e o interesse não são as últimas determinações muito embora possam estar presentes. No Estado o indivíduo é membro do coletivo porque é assumido como pessoa independentemente de suas particularidades. No Estado os indivíduos são uns com os outros e pelos outros e não porque necessariamente possuem afeto uns pelos outros nem porque satisfazem os interesses uns dos outros, mas porque, e principalmente, se querem nessa universalidade racional. Aí um povo é povo porque se reconhece e se quer em seus costumes, comportamentos e leis. Em outras palavras um povo é suas instituições sociais, econômicas, políticas e culturais ou na linguagem hegeliana sua eticidade.

**Referências bibliográficas:**

- HEGEL. G.W.F. Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio. Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.
- HEGEL. G.W.F. Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften in Grundrisse. Herausg. von Eva Moldenhauer und Klaus Markus Michel. Frankfurt am Main; Suhrkamp, 1998.
- HOFFMEISTER J. Die Problematik des Völkerbundes bei Kant und Hegel. Tübingen: Mohr, 1934.
- LOSURDO. D. Hegel questione nazionale restaurazione. Urbino: Università degli Studi di Urbino, 1983.
- MÄHRLEIN, Ch. Volksgeist und Recht: Hegels Philosophie der Einheit und ihrer Bedeutung in der Rechtswissenschaft. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2000.
- MARCUSE, H. Reason and Revolution: Hegel and the rise of social theory. London: Humanity Books, 1993.
- ROSENZWEIG, F. Hegel e o Estado. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- TAYLOR. Ch. Hegel and modern society. London: Cambridge University Press, 1979.
- VIEILLARD-BARON, J. L. Hegel, penseur du politique. Paris: Édition du Félin, 2006.
- VIEWEG, K. Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, 2012.
- WALLACE, R. M. "How Hegel reconciles private freedom with citizenship". In: The Journal of Political Philosophy, Band 7, p. 99-121.

## Reflexão essencial e dialética do conceito na *Ciência da Lógica* de Hegel

Régis de Melo Alves<sup>1</sup>

Neste trabalho, partiremos da noção de sujeito e objeto transcendental em Kant como os elementos de onde Hegel parte e radicaliza aquilo que via como o espírito fundamental da filosofia crítica. Neles, podemos identificar um núcleo de opacidade, uma indeterminação primordial que será aquilo que resiste e dissolve ao mesmo tempo que instaura as determinações de pensamento.

Kant na *Crítica da Razão Pura*<sup>2</sup>, no movimento fundamental de sua revolução copernicana da filosofia, demonstra como a unidade da apercepção, da consciência de si, é a unidade originariamente sintética que é condição de possibilidade da experiência de objetos, ou seja, sua unidade se torna condição objetiva de todo conhecimento. Assim, a objetividade é usualmente interpretada como algo internalizado pelo sujeito no idealismo subjetivo kantiano. Porém, gostaria de defender que para que em Kant se realize de fato uma revolução copernicana e não uma “contra-revolução ptolemaica”, como afirma Meillassoux em sua crítica do correlacionismo em *Après la finitude* (2006), uma vez que o homem, o sujeito, continua no centro, devemos explorar a dimensão descentrada do sujeito kantiano que se mostrará fundamental à noção hegeliana de sujeito e de reflexão, no interior da qual a contradição aparecerá como categoria privilegiada.

A apercepção fornece já uma concepção de sujeito radicalmente não-substancial, um sujeito não transparente a si mesmo e que, na medida em que é transcendental, é indeterminável, um Eu penso sem nenhuma determinação ulterior sobre o que sou, sobre o que é isso que pensa.

tenho consciência de mim próprio na síntese transcendental do diverso das representações em geral, portanto na unidade sintética originária da apercepção, não como apareço a mim próprio, nem como sou em mim próprio, mas tenho apenas consciência que sou. (KANT, 1989, p. 158)

Apesar da aparente proximidade com Descartes, Kant distingue de modo preciso o Eu transcendental do Eu empírico, ou seja, não torna a substancializar a unidade do Eu, já que a própria categoria de substância, sua unidade sintética, depende da unidade originária da apercepção. Já está posta uma identidade entre ser e pensamento, “tenho apenas consciência que sou”, mas que não configura um algo, ou substância, mas é o mero ato de determinar que possui uma existência indeterminada. O Eu é o puro

---

1 Mestrando em filosofia, FFLCH - USP

2 Doravante CRP.

ato de determinar, que ele mesmo deve se manter indeterminável para resguardar seu caráter transcendental. Em sua crítica à substancialização do Eu como alma na seção sobre o paralogismo da substancialidade, Kant aprofunda sua concepção radicalmente não-substancial do Eu como o lugar vazio em torno do qual giram os pensamentos produzidos por sua espontaneidade

Por este “eu”, ou “ele”, “isso” (a coisa) que pensa, nada mais se representa além de um sujeito transcendental dos pensamentos = X, que apenas se conhece pelos pensamentos, que são seus predicados e do qual não podemos ter, isoladamente, o menor conceito (KANT, 1989, p. 330)

O sujeito transcendental é este mero ponto vazio, X, que instaura uma clivagem interior ao pensamento, na base de sua unidade sintética, um “isso que pensa” que resta indeterminável e é o motor da espontaneidade determinante do entendimento. Se o Eu se torna algo já determinado, deixa de ser o Eu transcendental mostrando-se como Eu empírico que aparece a si no tempo, por exemplo, como intuição interna. É esta opacidade interior ao sujeito transcendental que o constitui, ou, como afirma Žižek é “a inacessibilidade do Eu ao seu próprio núcleo de ser que faz dele um Eu” (ŽIŽEK, 1993, p. 14).

Porém, o que possibilita que as categorias produzidas pela espontaneidade sintética do Eu puro não sejam meramente formais, um simples sujeito lógico de uma proposição, mas tenham objetividade, é a noção de objeto transcendental, que tem maior destaque na primeira edição da CRP e que facilita o reconhecimento da problemática kantiana na doutrina da essência da *Ciência da Lógica*<sup>3</sup> de Hegel. O objeto transcendental é o correlato do sujeito transcendental, é o outro lado da moeda da unidade sintética da apercepção como aquilo que confere unidade não só aos conceitos, mas também à intuição, sem residir no intuído. É a dimensão não empírica do sensível que o transforma em objeto. Kant afirma que o objeto transcendental é

um algo = x, do qual não sabemos absolutamente nada, nem em geral podemos saber (segundo a constituição do nosso entendimento), e que pode servir apenas, a título de correlato da unidade da apercepção, para unificar o diverso na intuição sensível, operação pela qual o entendimento liga esse diverso no conceito de um objeto. Este objeto transcendental não se pode, de maneira alguma, separar dos dados sensíveis, porque então nada mais restaria que servisse para o pensar. (KANT, 1989, p. 266)

Do mesmo modo que a unidade transcendental do Eu penso, do sujeito transcendental, pôde ser compreendida como encerrando uma clivagem e opacidade que lhe são interiores, o objeto transcendental, como anverso do sujeito, é tal clivagem e opacidade no interior do fenômeno, aquilo que nele é função da unidade, que reúne o diverso da intuição. É significativo que, assim como o Eu puro, ele é também caracterizado como um X, “o pensamento completamente indeterminado de algo em geral” (KANT, 1989, p. 267), ao mesmo tempo transcendental, mas inseparável dos dados sensíveis, “objeto não empírico” (KANT, 1989, p. 149). A possibilidade desta unidade se mostra dependente deste ponto ausente, de modo nenhum presente na imediatidade do dado sensível, e que se deixa representar apenas como um X indeterminado em torno do qual circundam os predicados do objeto. Acreditamos que neste elemento opaco e irreduzivelmente indeterminável

3 Doravante CL.

na base da unidade constituinte tanto do sujeito como do objeto transcendental, que ressaltamos em nosso recorte, podemos encontrar uma outra face do âmbito especulativo da filosofia crítica que Hegel procurou radicalizar e elaborar em sua Lógica<sup>4</sup>.

Tal opacidade e indeterminação, presentes na relação a si do sujeito e na unidade do objeto transcendental, poderiam ser pensadas como a negatividade absoluta na base do movimento de determinação reflexiva da essência na CL. A internalização da objetividade pelo pensamento já tinha sido possibilitada por Kant e sua noção de objeto transcendental, porém, a manutenção de uma matéria sensível exterior como preenchimento necessário ao conceito para que ele tenha conteúdo é o que Hegel rejeita em Kant, já que as próprias determinações de pensamento devem ser consideradas como objeto e a oposição do Eu puro à intuição o tornaria finito e, com isso, rebaixaria o Eu transcendental ao empírico<sup>5</sup>. Para sustentar a liberdade e infinitude da subjetividade, o Eu, a subjetividade enquanto tal, surgirá, no terceiro e último livro da CL, como resultado do próprio movimento imanente do conteúdo das puras determinações de pensamento. A subjetividade deve aparecer como resultado do desenvolvimento do ser e da essência para que não seja uma mera abstração, ou seja, algo simplesmente separado de uma matéria exterior e que a ela tenha de se reunir novamente de modo exterior. No entanto, nos deteremos aqui somente ao início da doutrina da essência a fim de encontrarmos a opacidade e clivagem do objeto transcendental kantiano reelaborados nas noções de aparência, negatividade absoluta e contradição.

A doutrina da essência é a esfera mediadora entre as determinações exteriores e indiferentes da doutrina do ser e do autodesenvolvimento das determinações da doutrina do conceito. Ela realiza a passagem da lógica objetiva à lógica subjetiva do conceito. Nela, Hegel trata das determinações reflexivas, próprias do ponto de vista da oposição entre sujeito e objeto da filosofia moderna, que aparecem como pares oposicionais. Assim, como o passar ao outro das determinações qualitativas e quantitativas do ser ruiu e estas se revelaram como engendradas por seu relacionamento recíproco, o aparecer no outro das determinações opositivas da essência se mostrará, na doutrina do conceito, como momento interior à unidade subjetiva do autodesenvolvimento do conceito. Que este movimento reflexivo de aparecer no outro constitua o modo de autodeterminação do sujeito, é algo que não está posto e é somente pressuposto no interior da doutrina da essência. A essência hegeliana, como esfera mediadora do ser, usualmente se caracteriza, contrariamente à essência transcendente da metafísica clássica, por não ser algo exterior à sua aparência, ela é o próprio movimento reflexivo do aparecer (*scheinen*) nela mesma. A passagem da aparência para a reflexão se dará justamente pelo fato de que a aparência se define como a nulidade interior à essência, “o ser da aparência consiste unicamente no ser suprimido (*Aufgehobensein*<sup>6</sup>) do ser, em sua nulidade” (HEGEL, 2017, p. 38). O negativo, que sustentava as determinações do ser, mas como algo exterior a ele, é interiorizado na essência uma vez que esta é o ser negado, suprimido. O ponto de Hegel não é que simplesmente a aparência se torna momento superado no movimento de autodeterminação reflexiva da essência, mas que a própria cisão entre essência e aparência deve aparecer enquanto

4 Núcleo especulativo da CRP que Hegel já identificava anteriormente, em Fé e Saber (HEGEL, 2011), na imaginação transcendental, como momento unificador da síntese subjetiva com o diverso do objeto.

5 “A filosofia kantiana se deteve apenas no reflexo psicológico do conceito e regressou novamente para a afirmação da permanente condicionalidade do conceito através de um diverso da intuição” (HEGEL, 2018, p. 50).

6 Optamos aqui pela tradução do termo alemão *aufheben* como “suprimir”, ao invés dos usuais “superar” ou “suprasumir”, a fim de enfatizar a dimensão negativa e dissolutória das determinações do ser na esfera da essência.

fenômeno que dá corpo à nulidade da aparência enquanto tal. A ênfase reside no impasse próprio ao momento particular da aparência. A questão para Hegel é menos “como a essência aparece?”, mas sim “como é possível algo como a aparência?”, uma imediatidade que manifesta também sua nulidade, “não-ser-aí (*Nichtdasein*) imediato que é na determinidade do ser” (HEGEL, 2017, p. 39)<sup>7</sup>. A negatividade absoluta do ser, como cisão interior à essência, deve se manifestar também como cisão interior à aparência. É deste modo que devemos compreender a coincidência entre imediatidade e negatividade, antes exteriores na esfera do ser, que se opera na passagem da aparência à reflexão.

A seção sobre a reflexão se inicia afirmando que “a aparência é o mesmo que a reflexão” (HEGEL, 2017, p. 42). Poderíamos dizer que a reflexão é a aparência dinamizada, uma vez que consiste no movimento de estranhamento de sua imediatidade, é “aparência que se tornou estranha [ou alienada] à sua imediatidade” (*seiner Unmittelbarkeit entfremdeten Schein*) (HEGEL, 2017, p. 42). Na base deste movimento de estranhamento da aparência frente à sua imediatidade está a negatividade absoluta, a negação autoreferente que ora é imediatidade, e ora é imediatidade negada. É este movimento reflexionante, elemento lógico e ainda totalmente abstrato, mas que constitui o alicerce da dialética hegeliana que é descrito como “o movimento do nada para o nada e, através disso, de retorno a si mesmo” (HEGEL, 2017, p. 43). É a negatividade absoluta que sustenta a afirmação de que a imediatidade é somente este próprio movimento. Porém, nos deteremos aqui somente ao movimento de estranhamento da reflexão, a necessidade interna de redobramento deste movimento que nos permitirá a aproximação com o duplo aspecto da apercepção em Kant, sujeito e objeto transcendentais como anversos da mesma moeda.

A lógica da reflexão passa pelos momentos da reflexão ponente, exterior e determinante. Em linhas gerais, a reflexão ponente apresenta o movimento de posição e pressuposição da essência como reflexão nela mesma, anterior ao momento de estranhamento de si mesma em outro. A reflexão exterior é tal estranhamento da essência em outro, em uma imediatidade pressuposta que não se reconhece como posta, como produto do movimento negativo da essência, é a coisa exterior à reflexão e que lhe aparece como algo dado. A reflexão determinante é a unidade entre a reflexão ponente e a reflexão exterior. Aquilo que aparecia como uma imediatidade pressuposta e exterior à reflexão se revela como seu próprio produto, ou seja, a negatividade daquilo que aparecia como dado é a mesma negatividade absoluta interior ao movimento reflexionante da essência. Neste ponto, podemos realizar a aproximação com a opacidade comum na base da unidade do sujeito e do objeto transcendentais em Kant. Tal unidade se apresentava como um X, um ponto irreduzivelmente indeterminado, em torno do qual os pensamentos determinados podiam se articular. A determinidade do dado sensível, do imediato, somente era possível devido a objetividade condicionada por essa unidade transcendental calcada no X do “isso que pensa” desprovido de qualquer determinação ulterior para além de sua espontaneidade criadora. Se identificarmos a negatividade absoluta à opacidade, ao irreduzível núcleo de indeterminação da unidade transcendental kantiana, veremos como Hegel parte da noção de objetividade da filosofia crítica para pensar sua concepção de determinação reflexiva, não mais como a de uma subjetividade finita, que se encontraria em oposição ao sensível, como oriundo de uma coisa em si, não-mediável e incognoscível, mas como uma reflexão objetiva calcada no negativo como aquilo que ao mesmo tempo instaura e resiste às determinações de pensamento.

<sup>7</sup> Um exemplo de tal aparência seria Cristo, encarnação de Deus que manifesta a nulidade do mundo aparente em sua imediatidade, é a aparição da ausência que sustenta este mundo aparente, do puro lugar X.

A negatividade absoluta é o índice da alteridade do pensamento, daquilo que em seu interior lhe resiste o obrigando a reconstruir a unidade de suas determinações, sendo isto o movimento reflexivo. Longuenesse define a reflexão hegeliana da seguinte forma:

A reflexão é o movimento de vai-e-vem entre a unidade pensada e as determinações de objeto que resistem à unidade. A resistência das determinações é o motor do movimento da reflexão na medida em que ela é aquilo que leva o pensamento a reconstituir incessantemente de novo as formas da unidade nas quais pode ser estruturado aquilo que se deve pensar (LONGUENESSE, 1981, p. 42)

Como procurávamos defender, pudemos encontrar algo desta resistência já na indeterminação de base da unidade transcendental de sujeito e objeto em Kant. Hegel supera o problema da relação entre fenômeno e coisa em si em Kant por meio de uma reduplicação da essência possibilitada por esta resistência, pela negatividade absoluta como o elemento motor do pensamento. Uma interpretação apressada poderia tomar toda a sequência da reflexão como um movimento de posição e pressuposição, ou seja, a aparência como reflexão da essência, onde esta é o movimento negativo de superação da aparência como seu momento, essência que põe a objetividade como mera aparência e ao mesmo tempo a pressupõe como ponto de partida de seu movimento negativo. No entanto, esta lógica da posição e pressuposição, da aparência como simples momento da essência, já está contida integralmente no primeiro momento, na reflexão ponente. A passagem da reflexão ponente para a reflexão exterior instaura uma reflexão distinta do simples movimento de posição e pressuposição apresentado na reflexão ponente. Na reflexão exterior, a reflexão absoluta, ponente e pressuponente, é a essência dentro dela mesma, um dos lados, e o outro é a essência na medida em que pressupõe a si mesma na forma alienada/ ou estranhada de uma imediatidade exterior. A reflexão se duplica

(I) Uma vez enquanto pressuposto ou reflexão dentro de si, que é o imediato. (II) Outra vez, ela é enquanto reflexão que se relaciona negativamente consigo; ela se relaciona consigo como com aquele seu não ser (HEGEL, 2017, p.46, “numeração nossa”)

Este imediato exterior, aquele não ser da reflexão, já não é mais mera aparência da essência, um momento que desvanece e permanece submetido à negatividade absoluta que move a essência, mas esta própria imediatidade, aquilo que aparece à absoluta reflexão dentro de si mesma como um dado exterior, é a imagem estranhada de si mesma que não se reconhece enquanto tal. Tal duplicação é o momento fundamental da reflexão hegeliana. Hegel identifica a reflexão exterior como característica das filosofias modernas na medida em que mantêm uma relação exterior entre sujeito e substância, relação a si e relação a outro, ou simplesmente entre sujeito e objeto. A saída da reflexão exterior, como subjetiva e unilateral, se dará pelo reconhecimento da imediatidade como o negativo da reflexão no duplo sentido de ser aquilo que, como contraposto a ela, a nega, mas, principalmente, como imediatidade calcada na negatividade absoluta do próprio movimento reflexivo. Por isso Hegel afirma que

Com isso, está suprimida a exterioridade da reflexão frente ao imediato; seu pôr que nega a si mesmo é o coincidir dela com seu negativo, com o imediato, e esse coincidir é a própria imediatidade essencial (HEGEL, 2017, p. 47)

É por meio do reconhecimento da negatividade do imediato, daquela opacidade interior ao fenômeno que em Kant se apresentava como objeto não empírico, ausência que funcionava como condição de sua unidade e objetividade, que a reflexão se mostra como objetiva. O negativo se mostrará, no interior das determinações reflexivas, o núcleo de resistência interior a elas, núcleo de indeterminação que anima as superações e rearticulações dialéticas do pensamento e que será o elemento comum aos dualismos da essência no qual se sustentará sua noção de sujeito e conceito.

Para finalizar, gostaria apenas de realizar alguns breves apontamentos sobre a contradição como determinação de reflexão privilegiada da dialética hegeliana que se manterá como o motor de sua concepção de conceito e que permitirá conferir-lhe objetividade ao reconhecer o negativo no próprio objeto. A identidade essencial, primeira determinação reflexiva, não pode ser a mera tautologia que nada diz ( $A = A$ ), mas é a identidade daquilo que se mantém no fluxo das aparências, no seu movimento negativo, e assim se articula como o feixe das diferentes características que possibilitam sua identificação (uma pessoa, pode ser pai, filho, engenheiro, animal, etc). No entanto, a determinidade de cada diferença se mostra dependente de uma relação opositiva, como entre pai e filho, e não apenas como uma diferença indiferente às outras, como diversidade. E aqui adentramos a passagem da oposição à contradição como determinação privilegiada. Hegel, ao tratar do privilégio que tradicionalmente é dado à identidade frente à contradição, chega a afirmar que esta, caso se tratasse de hierarquizá-las, precisaria ser tomada como “o mais profundo e o mais essencial” (HEGEL, 2017, p. 88). A contradição não é simplesmente a contraposição de termos contrários, mas a afirmação simultânea de um predicado e da negação deste. No entanto, tal contradição não é uma mera contradição lógica entre dois predicados, mas nela está implicada uma contradição objetiva, já que ela é “a raiz de todo movimento e de toda vitalidade (...) princípio do automovimento” (HEGEL, 2017, p. 88). É neste sentido que ele afirma que “algo se move, não na medida em que ele está aqui nesse agora e lá num outro agora, mas somente na medida em que está aqui e não aqui em um e no mesmo agora” (HEGEL, 2017, p. 88). Esta contradição só se torna compreensível sob o pano de fundo da opacidade e ausência na base da unidade transcendental, tanto subjetiva como objetiva, que já se encontrava em Kant, a negatividade absoluta daquilo que resiste às determinações de pensamento. Por isso, a contradição não é entre as determinações opositivas, como no exemplo que Hegel oferece das determinações de relação.

O pai é o outro do filho e o filho é o outro do pai, e cada é somente como este outro do outro (...) Fora da relação com o filho, o pai também é algo por si; assim, porém, ele não é pai, mas um homem em geral (...) Os contrapostos contém a contradição, na medida em que, sob o mesmo aspecto, relacionam-se negativamente um com o outro ou se superam reciprocamente e são indiferentes um frente ao outro. (HEGEL, 2017, p. 90)

O acento de Hegel pode facilmente passar despercebido aqui. A contradição não tem lugar entre pai e filho, que apenas caracteriza a contraposição, e nem pelo fato de que pode se ocupar lugares distintos ao mesmo tempo, como posso ser pai e filho, já que a contradição deve ocorrer na consideração sob o mesmo aspecto. O acento recai sob a “superação recíproca” e a “indiferença” das determinações, ou seja, a contradição tem lugar já no interior de um dos termos, é interior ao pai mesmo, por exemplo. É uma contradição interior à determinação como relação à outro e relação a si, entre aquilo que

algo é no interior da rede de determinações opositivas próprias do pensamento (ser pai, engenheiro, animal, etc) e aquilo que sou independentemente disso, o ser para si como o vazio, indeterminação ou opacidade daquilo que resiste à rede simbólica de determinações. Nosso ponto era, antes de tudo, apontar para tal opacidade e resistência daquilo que resiste às determinações de pensamento como aquilo que ao mesmo tempo dissolve e instaura sua determinidade, resistência daquilo que é heterogêneo ao pensamento, mas, ao mesmo tempo, instaura sua própria possibilidade.

**Referências bibliográficas:**

- HEGEL, G. W. F. *Werke in 20 Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986
- \_\_\_\_\_. *Ciência da lógica: 1. A doutrina do ser*. Petrópolis: Vozes, 2016
- \_\_\_\_\_. *Ciência da lógica: 2. A doutrina da essência*. Petrópolis: Vozes, 2017
- \_\_\_\_\_. *Ciência da lógica: 3. A doutrina do conceito*. Petrópolis: Vozes, 2018
- \_\_\_\_\_. *Fé e Saber*, São Paulo: Hedra, 2011
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989
- LONGUENESSE, B. *Hegel et la Critique de la Métaphysique*. Paris: Vrin, 1981
- MEILLASSOUX, Q. *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil, 2006
- ŽIŽEK, S. *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Durham: Duke University Press, 1993

## A afirmação da vontade e a luta pela existência como absurdo em Arthur Schopenhauer

Sarah Maíra Fernandes de Andrade<sup>1</sup>

O que será abordado neste trabalho é, primeiramente, o que Arthur Schopenhauer (1788 – 1860) compreende por afirmação da vontade no mundo humano e de que modo ela é em um “querer viver” cujas consequências remetem à luta pela existência e aos sofrimentos. Posteriormente, demonstraremos como o querer está situado numa absurdidade, visto que o querer em si mesmo é cego e não possui finalidade alguma. Para tal fim, utilizamos o livro quatro do *Mundo como Vontade e como Representação* (MVR) e *Schopenhauer, o filósofo do absurdo* de Clement Rosset (1939 – 2018).

A afirmação da vontade na filosofia de Schopenhauer é compreendida a partir da seguinte definição: “é o constante querer mesmo, não perturbado por conhecimento algum, tal qual preenche a vida do homem em geral” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 379). De acordo com essa asserção, Schopenhauer propõe que o desejo pela vida de forma absoluta e constante seja o foco da afirmação da vontade. Isso se deve porque o filósofo identificou no querer o modo de expressão do em si em cada corpo, sendo o movimento de um corpo condicionado por um objeto representado pelo qual a vontade toma interesse; esse interesse se mostra como ato de querer, movimento corpóreo, que age como uma espécie de bússola, nos movimentando sempre em uma ou outra direção, sem cessar, a fim de satisfazer aos desígnios da vontade. Existir, portanto, significa ter a presença constante do querer, posto que em tudo há uma vontade como essência e, desse modo, um querer que se revela nos atos dos corpos.

É inegável que, ao investigar sobre o querer, Schopenhauer acessa aspectos existenciais, inclusive os mais sombrios, e, embora ele não seja comumente reconhecido por isso, há em suas obras traços de uma filosofia existencialista, já que algumas questões, não tão claras e sobre as quais a maioria dos homens questiona, são constantemente exprimidas. Inclusive, em seu capítulo *Sobre a necessidade metafísica do ser humano*, Schopenhauer indica que o espanto diante de questões acerca da própria existência, tais como dor e morte, é o que demarca o ato de filosofar e de procurar entender mais profundamente as origens das coisas que nos permeiam.

Rosset percebeu a inclinação existencialista de Schopenhauer e evidenciou que o filósofo não foi um existencialista, mas um precursor do existencialismo: “Précurseur, schopenhauer l’est aussi de l’existentialisme et de son concept de facticité de l’existence, qui n’est qu’un délayage de la conception schopenhauerienne d’un monde absurde car dénué de fondement comme de finalité” (ROSSET, 2004, p. VI).<sup>2</sup>

1 Mestranda na UFRN

2 “Precursor, Schopenhauer também é do existencialismo e do seu conceito de facticidade da existência, que nada

Ao investigar acerca das inquietações existenciais, Schopenhauer encontrou no querer uma fonte de sofrimentos inesgotáveis para a espécie humana. Essa constatação se deve ao fato de a vontade ser insaciável e submetida à seguinte fórmula: para cada desejo<sup>3</sup> realizado há outros vários, como que guardados no inconsciente, esperando a sua vez de entrar em cena, incansavelmente.

A fim de explicitar o dilema da existência e apresentá-la como sofrida diante do querer, o filósofo cita o mito de *Íxion*, personagem da mitologia grega que foi condenado por Zeus, depois de uma traição, a permanecer girando eternamente em uma roda flamejante, aludindo que, assim como a roda de *Íxion*, estamos presos a uma roda do querer que nunca tem fim. Diz o autor: “O sujeito do querer, conseqüentemente, está sempre atado à roda de *Íxion*, que não cessa de girar, está sempre enchendo os tonéis das Danaides, é o eternamente sedento Tântalo” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 226).

Rosset observou a passagem mencionada por Schopenhauer e declarou que os desejos, por sempre serem recomeçáveis e sem fim, criam uma certa inquietude que diz respeito à recorrente insatisfação. Nesse sentido, a existência humana é comparada a alguns dos piores castigos da mitologia grega e dada como dolorosa e sofrida pela sua eterna falta de saciedade.

Além do sofrimento gerado pela contumaz insatisfação de um querer, Schopenhauer compreendeu o mundo como um mundo de guerra perpétua, sem trégua, visto que a afirmação da vontade demanda uma luta entre os indivíduos. No parágrafo 27 do primeiro tomo de sua obra magna, o filósofo esclarece que “a Vontade de vida crava continuamente os dentes na própria carne”. Essa metáfora pode ser compreendida como a imagem do constante conflito que a vontade mantém com ela mesma, dado que cada objetivação da vontade se encontra em combate com outras objetivações a fim de afirmar-se.

Na luta de todos contra todos, o caráter egoísta da afirmação da vontade transparece, já que o ato de afirmar-se implica sempre na negação de uma outra objetivação. Acerca do egoísmo comum à afirmação da vontade, diz Schopenhauer:

De fato, a vontade de um invade os limites da afirmação da vontade alheia, seja quando o indivíduo fere, destrói o corpo de outrem, ou ainda quando compele as forças de outrem a servir à sua vontade, em vez de servir à vontade que aparece no corpo alheio, logo, quando, da vontade que aparece como corpo alheio, subtrai as forças desse corpo e assim aumenta a força a serviço de sua vontade para além daquela do seu corpo, por conseguinte afirma sua vontade para além do próprio corpo mediante a negação da vontade que aparece no corpo alheio. (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 388).

A razão da luta de todos contra todos e do egoísmo é exposta no livro segundo, parágrafo 28, quando o Schopenhauer demonstra que os seres precisam uns dos outros para a sua conservação, inclusive as plantas, os astros, os elementos químicos, etc. Atraindo a atenção circundante para o fato de que o interesse é próprio do sujeito do querer e que quanto mais afirmada for a vontade, mais egoísta ela será e mais sofrimentos despejará no mundo, pois é natural que os conflitos entre os fenômenos produzam a dor e o sofrimento.

---

mais é que um afinamento da concepção schopenhaueriana de um mundo absurdo, dado que é destituído tanto de fundamento como de finalidade” (tradução nossa).

3 Aqui entendemos desejo como um sentimento pelo qual a vontade age em vista de algo determinado buscando nisso obter satisfações.

Em síntese, se pudéssemos pôr a afirmação da vontade em total observação e dela extraíssemos as características que lhes são mais pertinentes, sem dúvidas seria muito possível, de acordo com o número de vezes que Schopenhauer a menciona, caracterizá-la principalmente a partir de dois aspectos: o egoísmo e o impulso sexual.

Uma vez que Schopenhauer compreende a afirmação da vontade como a manifestação sempre em vista da conservação de vida, o impulso sexual é identificado como o seu principal expoente “que tem em vista uma série sem fim de gerações”.

A afirmação da vontade, mais do que a conservação do próprio indivíduo, quer a propagação de vida “absolutamente e por todo tempo” e Schopenhauer reconhece isso, indicando que o principal foco do querer da vontade é a procriação. Dessa forma, ele reduz os movimentos da vida como meios para satisfazer ao fim de uma série de gerações, os quais se lançam sempre para além do próprio indivíduo, e declara que os órgãos genitais estão para a vontade assim como o cérebro está para a representação, para o conhecimento.

A imagem de um mundo cuja finalidade é satisfazer as aspirações de uma vontade pode ser comparada a uma cena sexual, imagem que Schopenhauer considera brutal, grotesca e sobre a qual os indivíduos se envergonham. Além de que a busca pela satisfação da vontade por intermédio do sexo é o que introduz inquietude, melancolia, infortúnios, preocupações e necessidades na consciência. Cito:

(...) a vontade expõe-se ao mesmo tempo como impulso sexual, que tem em vista uma série sem fim de gerações. Este impulso suprime aquela despreocupação, jovialidade e inocência, que acompanhariam uma mera existência individual, na medida em que introduz na consciência inquietude e melancolia, no curso da vida, infortúnios, preocupações e necessidades. (SCHOPENHAUER, 2015b, p.677).

Temos até aqui, então, um panorama que se refere à afirmação da vontade e seus desdobramentos. Constatamos a afirmação como o querer da vontade que se manifesta nos corpos e expressa o egoísmo, uma luta de todos contra todos, cujo o foco sempre é o ato de procriação e conservação das espécies, e, também, como o expoente fundamental na reprodução dos sofrimentos no mundo. Por fim, questionamos: Qual a relação entre a afirmação da vontade e o absurdo, anunciado por Rosset, em Schopenhauer?

O filósofo brasileiro Thomaz Brum, inspirado pelo pensamento que Clément Rosset desenvolveu acerca da filosofia de Schopenhauer, expõe em sua tese, mais precisamente no capítulo denominado “O absurdo de ser homem”, uma resposta para a nossa pergunta. Nesse capítulo Brum apresenta a relação entre a vontade e a existência, traduzindo a existência como absurda, pois: “É revelando o caráter absurdo, *grundlos*, da vontade de viver que Schopenhauer – por analogia – já situa o homem em uma vida absurda” (BRUM, 1998, p. 32). O que Brum expôs, à luz da teoria de Rosset, é muito bem fundamentado no sistema schopenhaueriano, pois embora Schopenhauer não tenha intitulado sua filosofia como um pressuposto de uma intuição do absurdo, ele prenuncia o absurdo da existência mediante sua compreensão acerca da falta de fundamento no mundo.

O absurdo que Rosset constata em Schopenhauer demarca a inauguração de uma filosofia cuja base está no primado de uma vontade sobre a qual não há menção de necessidade e, portanto, é carente de razão e de finalidade. Há, porém, algo de mais grave nisso, pois, como ter expectativa sobre um fim verdadeiramente satisfatório diante do

sentimento de proteção à vida e do desejo de perpetuação das espécies, típicas afirmações da vontade, quando em si mesmo o querer viver é sempre cego, sem fundamento?

Rosset declara, logo no início do segundo capítulo do seu livro, *Schopenhauer, filósofo do absurdo*, que há uma intuição primeira, um pensamento único, sobre a qual toda filosofia de Schopenhauer se desenvolve. Essa intuição primeira, diz Rosset, provém de uma intuição do absurdo, essa que, por sua vez, é compreendida como a total falta de razão suficiente no mundo. Isso se deve porque, ao formular o seu sistema filosófico, Schopenhauer tirou da filosofia todas as bases teológicas e racionalistas e iniciou uma filosofia que parte de um entendimento acerca de uma constatação de irracionalidade e de uma inconstância no mundo. Ao constatar o irracional, o filósofo abriu as portas para o pessimismo e demonstrou a impossibilidade de criar bases sólidas sobre o entendimento das coisas, e, sobretudo, sobre a impossibilidade de criar expectativas de vida onde as satisfações sejam positivas e reais.

Schopenhauer exhibe o caráter negativo do prazer e anuncia a privação da satisfação na vida humana, onde o bem-estar ocorre apenas por uma negação. Desse modo, é vã a procura pelo prazer como finalidade para a vida e, também, é falsa a necessidade de um querer, visto que não há propósitos reais no querer. Por esse motivo, não é apenas inútil procurar fins prazerosos, como também é absurdo, pois esse mundo é ausente de finalidade. Declara Rosset (1994, p.67): “Derrière l’insatisfaction propre au désir se cache un secret plus sombre, qui est l’absence de motivation dans le désir: les tendances humaines ne sont pas seulement inassouvissables, elles sont surtout fausses dans leur principe même”<sup>4</sup>.

Assim, a expectativa sobre a satisfação de um querer repousa num sentimento de absurdidade, visto que não há finalidade alguma que possa ser perseguida no mundo. A falta e a necessidade que motivam a busca por objetivos e finalidades, a fim de satisfazerem um querer, não podem ser, se não, uma constatação de uma existência absurda e ilusória, pois não há necessidade na necessidade. Só há necessidade do ponto de vista fenomenal e este, sendo mera representação, é mera contingência. Há mundo, há vida, apenas porque a vontade quer; poderia igualmente não querer; querendo, obriga-se a tudo, ao esforço, à luta, ao sofrimento que ela mesma não quer, quer satisfação. Nada do que existe tem de existir; se existe, existe por um querer, um querer sem fim que, ao mesmo tempo, ou por isso mesmo, não pode ser satisfeito por nada.

Ao nos depararmos sobre a realidade de um mundo sem fundamento, onde os desejos transitam sem cessar e por toda parte, mesmo que, em si mesmo eles não possuam finalidade alguma, nos encontramos diante de uma existência vazia de sentido na qual todos os movimentos da vida são pelo desejo de preenchimento. E, por isso mesmo, diz Rosset: “toda atividade nesse mundo está naquela imagem da toupeira cuja sorte é cavar toda sua vida na terra e na noite que a circunda. O estranho não é a noite, mas cavar” (ROSSET, 1994, p.69)<sup>5</sup>.

Temos aqui, resumidamente, a visão de uma filosofia que procura compreender as dores da existência e que, ao passo disto, encontra a ausência de causas e se vê diante daquilo que pode ser o próprio mal estar mesmo: a busca por fins sem fim.

4 “Por trás da insatisfação própria do desejo se esconde um segredo mais sombrio, que é a ausência de motivação no desejo: as tendências não são somente irresolúveis, elas são, sobretudo, falsas em seu princípio mesmo” (tradução nossa).

5 “Toute activité en ce monde est à l’image de celle de la taupe dont le sort est de creuser durant toute sa vie dans la terre et la nuit qui l’environnent. L’étrange n’est pas la nuit, mais de creuses”

**Referências bibliográficas:**

BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

ROSSET, Clément. *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

\_\_\_\_\_. Préface à l'édition quadrigé. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Le monde comme volonté et comme représentation*. 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2004. p.V-VII.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Trad. Jair Barboza. 2. ed. São Paulo: UNESP, 2015a.

\_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015b.

# O princípio de razão suficiente de Schopenhauer e suas quatro figuras

Thiago de Souza Salvio<sup>1</sup>

## 1. Introdução

Podemos nos assegurar ao dizer que o aparecimento da filosofia de Arthur Schopenhauer (1788-1860) nos remonta a sua ‘*Dissertation*’ de publicação inaugural, a tese de doutoramento de 1813: ‘Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente’ [Über die vierfache Wurzel des Satzes von zureichenden Grunde], em Rudolstadt, Alemanha. O jovem filósofo alemão completava então, seus vinte e seis anos, e também o que viria a ser o fundamento de todo seu sistema filosófico. Publicando novamente o tratado filosófico em 1847, a segunda edição, com conteúdo amplamente significativo, (bem melhorado e consideravelmente maior [*sehr verbesserte und beträchtlich vermehrte*]) vem ao lume como o “infra-estrutura” [*Unterbau*] de seu sistema filosófico.

Agora bem, nosso autor preconiza o método de toda a atividade filosófica e saber em geral, que segundo ele, a regra para tais empreendimentos, está sob a imponente égide das descobertas de Platão e Kant, que entoaram em unísono duas leis que sempre deveriam ser cumpridas, ou seja, *homogeneidade* e *especificação*. A primeira observa a semelhança e concordância das coisas entre si, que por sua vez, nos leva a conceber classes, a reunir estas em espécies e estas em gêneros, até chegarmos à noção do todo. Já a segunda, vem ao encontro para diferenciarmos as espécies reunidas subordinando-as ao amplo conceito de gênero, dos tipos inferiores e superiores compreendidos pelas espécies.

O objeto de análise que propomos esmiuçar implica na diversidade, por não ser uno e o mesmo em todas as suas partes figurativas, destarte, é radicalmente múltiplo. Determinar-se-á com exatidão, em quais diferentes necessidades próprias esse princípio se apoia de modo que, cada classe principal em questão, tenha seu correlato subjetivo (faculdade cognitiva) e objetivo (ciência específica). Ademais, para maior compreensibilidade possível, tal determinação será efetuada através do significado preciso de cada explicitação.

Intenciona-se demonstrar que o princípio de razão suficiente é expressão geral de vários conhecimentos dados *a priori* (independentes da experiência). Podemos estabelecê-lo com uma fórmula emprestada por Schopenhauer do filósofo dogmático Christian Wolf: “*Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit*” [*Nichts ist ohne Grund warum es sei* (nada o é sem uma razão pela qual é)].

---

1 UNESP

## 2. Primeira classe de objetos para o sujeito

Conforme Schopenhauer nos explica, a primeira classe de objetos possíveis de nossa faculdade de representações [*Vorstellungsvermögen*] é aquela das intuitivas, completas e empíricas. Elas são intuitivas em contraposição às meramente pensadas, como são os conceitos abstratos. São completas, conquanto contenham, segundo a diferenciação de Kant, não só o formal, senão também o material dos fenômenos empíricos, em parte porque não brotam de uma simples ilação de pensamentos, essas têm sua origem na excitação da sensibilidade de nosso corpo, ao que sempre se remontam para dar fé de sua realidade; e em parte também porque, de acordo com as leis do espaço do tempo e da causalidade vão unidos nesse complexo que formam nossa realidade empírica. E como esta, segundo o resultado da doutrina kantiana, não anula sua idealidade transcendental, se considera-se aqui, o trato dos elementos formais do conhecimento como representação. As formas destas representações são a do sentido interno (tempo) e sentido externo (espaço), como condições apriorísticas de perceptibilidade da matéria.

Se apenas o tempo fosse a forma geral destas representações, não haveria então nenhum coexistir, e, portanto, nada persistente, nem nenhuma duração. Pois o tempo é percebido unicamente se está preenchido, e sua continuação somente através da mudança que o preenche. A persistência de um objeto só é conhecida mediante o contraste com outros que existam ao mesmo tempo que este. Mas a representação do coexistir não é possível tão somente no tempo, senão, pela sua outra metade condicionada pela representação do espaço; porque no tempo todas as coisas existem uma após a outra, no espaço, não obstante, uma coisa vem junto a outra, sucessão e simultaneidade, respectivamente: a representação não surge até que se dá essa união entre tempo e espaço. Se por outro lado, o espaço fosse a única forma das representações desta classe não haveria nenhuma mudança: pois mudança, ou variação, é sucessão dos estados, e a sucessão só é possível no tempo como foi dito, por isto, pode definir-se o tempo como a possibilidade de determinações distintas da mesma coisa.

### 2.1 Razão do devir

Nesta classe de objetos para o sujeito o princípio de razão suficiente se apresenta como a lei da causalidade, e denominada enquanto tal, é princípio de razão suficiente do devir [(*Satz von zureichenden Grunde des Werdens*) *principium rationis sufficientis fiendi*]. Todos os objetos que se oferecem na representação, que constitui o complexo da realidade empírica, estão vinculados uns com os outros na relação com o começo e o término de seus estados e na direção do curso do tempo, isso se dá pelo seguinte. Se entra um novo estado de um ou vários objetos reais, há de ter-lhes precedido outro, do qual se deriva o novo regularmente, isto é, tantas vezes como existia o primeiro. Mas tal derivação se chama sucessão, e o primeiro estado, a causa, e o segundo, efeito.

O princípio de razão suficiente em geral é a expressão dessa forma fundamental enunciada por juízos hipotéticos, mas situada no mais íntimo de nossa força intuitiva, de um vínculo necessário entre todos os nossos objetos, ou representações. É a forma comum de todas as representações e origina o conceito de necessidade, que como tal, não tem outro conteúdo verdadeiro nem justificante como a entrada da sucessão e simultaneidade, podemos alocar a sincronia de eventos como intermédio. Que nesta classe de representações que agora consideramos, donde esse princípio aparece como lei da causalidade, cabe ao mesmo determinar a sucessão temporal como forma especial destas representações. Nas

espécies posteriores do princípio, o tempo nos apresentará relação necessária que exige em todas as partes, sob formas muito distintas desse caráter do tempo e, por conseguinte, não parecerão apenas como sucessão, conservando sempre a necessidade de uma vinculação com a unidade.

## 2.2 Entendimento

O que cria esta união é o entendimento [*Verstand*] que, por meio de uma função peculiar, une estas formas heterogêneas da sensibilidade, de tal sorte que de sua mútua compenetração, e ainda, e ainda, que fique bem compreendido que só para o entendimento, surge a realidade empírica como uma representação geral que constitui um complexo, ainda que com limites problemáticos, mantém tudo unido, mediante as formas do princípio de razão, das quais são partes todas as representações individuais pertencentes a esta classe, e no qual ocupam seus lugares determinados, segundo leis estabelecidas *a priori*; portanto, para o intelecto existem ao mesmo tempo incomensuráveis objetos, nesse complexo, apesar da impossibilidade do tempo ser detido, persiste a substância, isto é, a matéria, e apesar da rígida imobilidade do espaço, os estados materiais mudam acidentalmente, enfim, em algumas palavras, concerne ao que existe para nós em todo o mundo real e objetivo.

Ao nos voltarmos à natureza da faculdade do entendimento, Schopenhauer nos diz que o intelecto – que é sinônimo – por meio de sua forma própria da causalidade, e daquela subordinada a este, a forma da pura sensibilidade (tempo e espaço) cria a matéria prima de algumas sensações nos nossos órgãos sensoriais, produzindo o mundo exterior, vimos isto de antemão. Pois a sensação é e permanece um processo no organismo mesmo, mas limitado em sua qualidade neste âmbito que perpassa a superfície da pele, por isso, em si mesma, não contém nada que não esteja em nós mesmos.

## 2.3 Física

Se por exemplo, um corpo se incendeia, a este estado de ignição deve haver precedido um estado de 1) afinidade com o oxigênio; 2) contato com o oxigênio e 3) uma temperatura determinada. Como no momento em que este estado existia, teve que suceder imediatamente a ignição, e esta não sucedeu até agora, então aquele estado não existiu sempre, senão que teve de entrar em cena neste instante. Esta entrada se chama mudança, por isso, a lei de causalidade se encontra em relação exclusiva com as mudanças, e sempre com elas. Todo efeito, em sua entrada em ação, é uma mudança, precisamente porque não teve lugar antes, supõe um indício infalível de outra mudança precedente que, em relação com esta, se chama causa, e em relação com uma terceira mudança necessariamente precedente a ela, efeito. Esta é a cadeia da causalidade: carece necessariamente de começo. Neste sentido, é absurdo dizer que um objeto é causa de outro; em primeiro lugar porque os objetos não contêm somente a forma e a causalidade, mas também a matéria, e sob o aspecto considerado, não nasce do nada nem desaparece, é eterna.

Assim, a lei da causalidade se refere única e exclusivamente às mudanças, vale dizer, à geração e corrupção de estados no tempo, regulando essa relação a respeito do qual o primeiro estado se chama causa, o posterior, efeito, que é seu vínculo necessário para o sucesso eventual. É de suma importância registrarmos firmemente o verdadeiro significado que enunciamos, próprio da lei de causalidade, assim como do campo de sua vigência, reconhecendo com clareza, sobretudo, que esta se refere às mudanças de estados materiais e nada mais. Por consequência, é a reguladora das mudanças ocorridas no tempo, dos

objetos da experiência exterior, todas essas, são materiais inerente aos fenômenos naturais: toda mudança só pode ter lugar tendo-lhe produzida outra determinada, segundo uma regra para o caso, e pela qual é produzida, em seguida, com necessidade: o nexos causal consiste nisto, sua aplicação está imbricada com as leis da física.

### 3. Segunda classe de objetos para o sujeito

A segunda classe de objetos é rubricada pela única diferença essencial entre o homem e o animal é aquela que se atribui desde sempre a inteligência racional ao primeiro, que lhe é tão peculiar e, aprendemos desde cedo que o último é irracional, portanto, a razão é exclusiva ao ser humano. A razão [*Vernunft*] se baseia numa classe de representações da qual o animal não participa, os conceitos [*Begriffe*], vale dizer, as representações abstratas em contraste com as intuitivas, donde se haure aquelas. Do que foi dito, uma primeira consequência vem a tona, o animal não fala, nem ri, a conclusão indireta é todo o variado e a grandeza que distingue a vida humana da animal. Pois com a incorporação das representações abstratas a motivação também passou a ser outra. Ainda que os atos da do homem sucedem com menos necessidade que dos animais, agora em virtude do tipo de motivação, enquanto constam pensamentos que fazem possível a escolha (isto é, o conflito consciente dos motivos), o atuar com intenção, reflexão, planos, máximas, em concordância com outros, etc., ocupa o lugar ocupado pelo mero impulso provocado por objetos presentes, intuitivos. O homem e o animal compartilham igualmente da classe de representações intuitivas, mas o homem oculta em seu cérebro, no geral, outras representações abstratas deduzidas daquela. Essas representações se chamam conceitos, porque cada uma inclui e compreende inúmeros casos individuais.

#### 3.1. Razão do conhecer

Semelhante relação conceitual pensada e enunciada com claridade se chama juízo. Nas relações com este juízo manifesta sua vigência o princípio de razão de maneira distinta da anterior, a saber como princípio de razão do conhecer, [(*Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens principium principium rationis sufficientis cognoscendi*)]. Na qualidade de tal diz que quando um juízo que deve expressar uma cognição, deve ter uma razão suficiente; por esta qualidade recebe então o predicado de verdadeiro. A verdade é a relação de um juízo com algo diferente dele, que se chama sua razão e, como veremos, a continuação permite inclusive uma variedade importante de classes. Mas, como sempre, é algo em que se apóia ou se baseia o juízo [*Urteil*].

Podem definir-se também como representações das representações, pois na sua formulação a capacidade de abstração decompõe as representações intuitivas completas em seus componentes para poder pensá-los separadamente, cada um por si só, com as diferentes qualidades, ou relações dos objetos. Mas neste processo as representações perdem necessariamente o caráter intuitivo, assim, toda qualidade separada (abstraída), pode pensar-se, mas não intuí-la, a formação de um conceito ocorre geralmente retirando muito do intuitivamente dado.

Se ao observar vários objetos intuitivos prescindimos de cada um algo distinto, e se conservou em todos o mesmo, então se tem um gênero desta espécie. Deste modo, o conceito de cada gênero é o conceito de cada espécie compreendida nele, depois de se haver retirado o que não é comum a todas as espécies. Ademais, podemos considerar todo conceito possível como um gênero: por isso é sempre geral, daí que este tenha uma esfera,

que chamamos de compêndio de todo o imaginável que se relacione. Quanto mais alto se sobe na abstração, tanto mais se desprende, tanto menos se pensa, já que as coisas cada vez mais de generalizam.

### 3. 2. *Racionalidade*

A razão se ocupa em geral de conceitos, como vimos, portanto, a presença na consciência da classe de representações tomadas agora em consideração por nós, coisa que na realidade e em sentido estrito se chama pensar. Esta ocupação é designada também com a palavra reflexão que, como um desvio óptico, expressa ao mesmo tempo o derivado e secundário deste tipo de conhecimento. O pensamento reflexivo dá ao homem o discernimento que falta ao animal, pois ao habilitá-lo para pensar milhares de coisas mediante um conceito, porém, sempre o essencial em cada uma, pode efetuar diferenças de toda classe, inclusive com as do espaço e do tempo com o que recebe em pensamentos a visão geral do passado e do futuro, enquanto o animal está preso ao presente.

Este discernimento, isto é, a capacidade de volver sobre si mesmo, é na realidade a raiz de todos seus rendimentos teóricos e práticos, pelo que o homem supera tanto o animal. Em primeiro lugar, a preocupação pelo futuro, tomando em consideração o passado, logo o procedimento intencionado, sistemático, metódico, em cada propósito, daí a contribuição de muitas coisas para um fim, como as de ordem política, o Estado, as leis, etc. Mas muito em peculiar, os conceitos são o verdadeiro material das ciências, cujos fins se derivam do conhecimento particular mediante o geral, os conceitos são, justamente, universais

O pensar no sentido estrito, isto é, a abstração realizada com a ajuda das palavras, é ora um raciocínio puramente lógico, ficando por completo em seu próprio âmbito, ora, tange os limites das representações intuitivas para discutir com estas a intenção de relacionar o empiricamente dado e intuitivamente captado com conceitos abstratos claramente pensados a fim de possuí-los assim por inteiro.

### 3. 3. *Lógica*

O pensamento operando com ajuda de representações intuitivas é o verdadeiro núcleo de todo conhecimento, ao remontar-se a fonte originária, a base de todos os conceitos, isto é a criação de todos os pensamentos realmente originais, de todas as opiniões primordiais e de todos os descobrimentos, na medida em que a causalidade tem feito o melhor que pode nesses. Tampouco o pensar no sentido estrito consiste na simples presença de conceitos abstratos na consciência senão em unir e separar dois ou mais de vários deles sob algumas restrições e modificações que indica a lógica da teoria dos juízos. Essas razões em que se apoiam um juízo, de acordo com Schopenhauer, podem dividir-se em quatro modalidades, cada uma também diferente da verdade que recebe:

1) A *verdade lógica* [*Logische Wahrheit*] enuncia se um juízo pode ter fundamento em outro juízo. Então sua verdade, evidentemente é a lógica formal. Resta-nos saber se possui verdade material, ou se a série de juízos em que esta se baseia se reduz a um juízo de verdade material. Tal fundamentação do juízo por outro, surge sempre de uma comparação com ele.

2) A *verdade empírica* [*Empirische Wahrheit*], é assim, pois, uma representação da primeira classe, uma intuição transmitida pelos sentidos, por fim, a experiência pode ser razão de um juízo. Então, o juízo possui verdade material enquanto o juízo se apoia

diretamente na experiência, é uma verdade empírica. Que um juízo tem verdade material significa em geral, que seus conceitos estão tão entrelaçados, separados e limitados como as representações intuitivas nas quais se fundam, requerem e levam consigo.

3) A *verdade transcendental* [*Transscendentale Wahrheit*] consiste nas formas do conhecimento intuitivo, empírico, situados no entendimento e na sensibilidade pura, podem ser como condições da possibilidade de toda experiência, razão de um juízo que é, portanto, juízo sintético *a priori*. Não obstante, como semelhante juízo possui verdade material, e esta é uma verdade transcendental, porque o juízo não se baseia somente na experiência, senão nas condições de sua possibilidade situadas em nós mesmos.

4) A *verdade metalógica* [*Metalogische Wahrheit*], por último, enuncia as condições formais de todo pensamento racional, pode ser também a base de um juízo cuja verdade é então de tal caráter, que acreditamos designar do melhor modo chamando de verdade metalógica.

#### 4. Terceira classe de objetos para o sujeito

Essa terceira classe de objetos para a faculdade de representações constitui a parte formal das mesmas, porém, completas, a saber, as intuições dadas *a priori* das formas do sentido interno e externo, do tempo e do espaço. Enquanto intuições puras, por si, e separadas de suas determinações complexas, são objetos passíveis de compreensão, porque até os pontos e linhas puros não podem representar-se, senão, podem tão somente intuir-se *a priori* igual como a extensão e a divisibilidade infinitas do espaço e do tempo são unicamente objetos da intuição pura e estranhos à empírica.

O que diferencia esta classe de representações, na qual se intervém pura e simplesmente o espaço e o tempo, da primeira classe de representações, vale dizer, é que, lá estão unidos, são percebidos pela matéria, que fora explicada como condição de perceptibilidade irmanada ao tempo e o espaço, por isso, pelo lado da causalidade objetivada, chega à consciência com seu estofo (*Stoff*), e aqui são descritos isoladamente.

##### 4.1 Razão do ser

Sob a rubrica da terceira modalidade, o princípio de razão suficiente, para o ser, dá uma dupla lei de ligação, a das representações espaciais e das representações temporais intuições puras da sensibilidade. Assim, ambas são intuições formais apriorísticas correspondendo a *raison d'être*. Por não serem empíricas, pode-se representar um espaço e um tempo sem objetos; em contrapartida, é impossível representar objetos que não estejam nem no espaço nem no tempo: “a mão pode deixar escapar tudo, exceto a si mesma”. A metáfora utilizada por Schopenhauer indica bem a orientação a ser seguida.

O ditame segundo o qual as partes do espaço e do tempo, cujo fim dessa relação se determinam mutuamente, é chamado de princípio de razão suficiente do ser [(*Satz vom zureichenden Grunde des Seyns*) *principium rationis sufficientis essendi*]. Se compreende por si mesmo que a penetração em semelhante razão de ser, mesmo que a compreensão da lei de causalidade e sua aplicação a um caso determinado é razão de conhecimento do efeito, com o que de nenhum modo se suprime toda a diversidade entre razão do ser, do devir, e do conhecer. Pois bem, assim podemos enfatizar a seguinte correlação para essa classe de representações, que o tempo e o espaço são inerentes ao conhecimento *a priori* do sujeito, assim como a aritmética e a geometria estão para o seu objeto necessariamente.

#### 4. 2. *Sensibilidade*

Schopenhauer salvaguarda a validade da estética transcendental kantiana, pois para ambos, é indubitável que tempo e espaço sejam puras formas *a priori* (condições de toda experiência possível) da sensibilidade pura [*reine Sinnlichkeit*], portanto, sob a rubrica da razão de ser, se desvela uma teoria da percepção, evidentemente intuicionista, com base em uma ontologia pura da matemática, assim, a faculdade cognitiva descrita aqui, é aquela que confere o estatuto apodítico às ciências matemáticas, nesse caso específico, que será visto detidamente na próxima subseção, aritmética e geometria.

Reiteramos que, Schopenhauer afirma, ainda com Kant, que o espaço e o tempo ainda são intuições puras *a priori*. Significa que espaço e tempo não são conceitos, nem abstrações do mundo da experiência, mas intuições particulares. Vale dizer, espaço e tempo não são conceitos como vermelho, redondo, e assim por diante, cada um tendo inumeráveis instâncias. Há apenas e só pode haver um espaço e um tempo, e esses são particulares tais objetos empíricos como aqueles que exemplificamos acima dentre outros eventuais. Mas o espaço e o tempo não são em si mesmos objetos empíricos, percebidos através dos sentidos do corpo; antes, são diretamente intuídos pelo sujeito cognoscente. Ademais, a representação mental que temos dele, evidentemente é *a priori*, dado que eles não são resultados da experiência. De fato, sem eles não haveria tal coisa como a experiência em primeiro lugar; eles mesmos são as maiores partes constituintes da empiria.

#### 4. 3. *Matemática - Aritmética e Geometria*

No tempo todo instante está condicionado pelo anterior, tão simples é aqui a razão de ser como lei de sucessão. Porque o tempo só tem uma dimensão, e por isso não pode haver nele nenhuma multiplicidade das relações. Todo momento vem condicionado pelo anterior, só através daquele podemos chegar a este, só assim aquele passado se foi. Neste nexos das partes do tempo se baseia todo contar, cujas palavras só servem para marcar os distintos passos da sucessão; por conseguinte, também toda a aritmética, que não é outra coisa que as abreviaturas metódicas do contar. Todo número supõe ao anterior como sua razão de ser; ao dez só posso chegar através de todos os anteriores, e só em virtude deste conhecimento, desta penetração na razão de ser; eu sei que onde há dez, há, nove, oito, sete, etc.

Toda a geometria se baseia igualmente no nexos da situação das partes do espaço, seria, pois, um conhecimento profundo deste nexos. Porém, não é possível mediante meros conceitos, senão, só através da intuição, todo princípio geométrico teria que ser reduzida a ela, e a demonstração constituiria unicamente em sacar claramente o nexos cuja intuição nos importa; nada mais se poderá fazer. Destarte, encontramos que o trato da geometria é bem diferente. Só se apoiam na intuição dos axiomas de Euclides.

Em suma, para a sensibilidade,  $\alpha$ ) o tempo, é a mais simples e primitiva das formas de representação e nos revela o caráter relativo. Nada mais é que a sucessão. Paradoxalmente, passado e futuro, tomados no sentido puro, não existem, pois o primeiro não existe mais, o segundo ainda não existe. Cada instante só existe ao aniquilar o precedente, para ser aniquilado pelo seguinte. Além do mais, a divisibilidade ao infinito do tempo não permite que se atribua um limite ao instante, limite que lhe conferiria a presença. Assim, como pura relação, o tempo é vão ou nulo. Schopenhauer defende a idealidade do tempo. O tempo é uma forma de apreensão do sujeito. Mas essa idealidade condiciona a apreensão objetiva

do mundo. A numeração da aritmética repousa sobre a repetição da unidade, operação exclusivamente temporal, como prova o fato de que, em todas as línguas a multiplicação é designada pela palavra “vezes”, que faz referência ao tempo. O tempo permite a medida dos movimentos. Por sua vez,  $\beta$ ) o espaço, exprime as relações de situação entre os corpos. A originalidade dessas relações de situação é a sua perfeita reciprocidade. Há um sistema de determinação recíproca tal que se pode indiferentemente partir de uma ou outra das posições, para considerá-la como determinando as outras, e as outras como determinadas *ad infinitum*.

Isso nos lembra que o espaço é uma forma da nossa intuição e não um puro conceito, pois como já vimos, a ordem conceitual dos princípios e das conseqüências não poderia ser assim permutada. De acordo com isso, descobriremos que na geometria, fundada sobre essa pura intuição, pululam proposições sintéticas *a priori*. Os julgamentos analíticos tiram de um conceito um predicado que ali já estava contido *a priori*, ora, este não é o caso (PERNIN, 1995).

### 5. Quarta classe de objetos para o sujeito

A última classe de objetos da faculdade perceptiva que ainda nos resta considerar é muito peculiar, concebe somente um objeto, a saber, o objeto imediato do sentido interno, por isso, aparece somente no tempo, não no espaço, e inclusive aqui com uma limitação considerável. Todo conhecimento pressupõe indubitavelmente sujeito e objeto. Daqui se deduz que nossa consciência não seja absolutamente tão simples, senão que essa se divida, igual a consciência das demais coisas isto é, em um conhecido e um cognoscente. O conhecido aparece aqui única e exclusivamente como a *vontade* [*des Wollens*].

O sujeito se conhece unicamente como vontade não como cognoscente. Pois o “*Eu*” representante, o sujeito cognoscente, na qualidade de correlato necessário de todas as representações é condição das mesmas. Coliga-se então, o fato de que, não há um conhecer do conhecer, porque para isto seria preciso que o sujeito poderia separar-se do conhecer e então conhecer o conhecer, o que é impossível.

#### 5. 1. Razão do agir

Mas agora poderíamos perguntar donde nos são conhecidos, se o sujeito não é conhecido, suas distintas forças cognitivas, sensibilidade, entendimento e razão. Não nos são conhecidos porque o conhecer se faz objeto para nós, de outro modo não existiriam tantos juízos contraditórios sobre as mesmas. Outrossim, são expressões gerais para as classes estabelecidas de representações que com mais ou menos precisão se diferenciam sempre precisamente dessas forças de conhecimento. Mas em consideração ao correlato necessário como condição destas representações, o sujeito fora abstraído delas, por conseguinte, se comportam como a classe de representações do sujeito em geral com seu objeto.

Vale ressaltar que é com o sujeito que se supõe imediatamente o objeto e, da mesma forma, portanto, ser sujeito significa tanto como ter um objeto, e ser objeto tanto como ser conhecido por um sujeito; exatamente com um objeto determinado de qualquer maneira se supõe diretamente o sujeito que o conhece precisamente deste modo. Neste sentido, dá no mesmo que se diga: os objetos se dividem em tais classes, ou: o sujeito conhece os objetos por determinadas maneiras, o sujeito possui diferentes faculdades de conhecimento.

Não muito melhor estariam as coisas a respeito da nossa compreensão dos movimentos e ações dos animais e dos homens, e até as consideraríamos como provocada de modo inexplicável por suas causas (motivos), se não nos estivesse permitida a compenetração no interior do processo. Sabemos pela experiência feita por nós mesmos, o que são atos da vontade; uma volição provocada por um motivo, que consiste em uma mera representação.

A influência do motivo não nos é conhecida desde fora e por isso mediatamente, [*mittelbar*] senão, nos é conhecida desde dentro, ou seja, imediatamente, e por isso com toda sua forma de influxo. Aqui já vemos como que por trás dos bastidores e conhecemos o segredo, o mesmo que, segundo sua essência mais íntima, a causa que produz o efeito; pois, conhecemos; por um caminho muito diferente, daqui, se deduz o importante princípio de que a motivação é a causalidade vista por dentro.

Esta se apresenta, pois, em uma forma totalmente distinta, como um meio para um tipo inteiramente diverso de conhecimento. Por isso, é apresentada sob a forma particular heterogênea, própria de nosso princípio, que aparece assim, portanto, como princípio de razão suficiente do agir, [(*Satz vom zureichenden Grunde des Handelns*) *principium rationis sufficientis agendi*], ou mais concisamente, lei da motivação [*Gesetz der Motivation*]. Esta se comporta com a lei da causalidade da primeira classe de objetos, por sua vez, explanada como nossa última classe de objetos para o sujeito, a vontade percebida em nosso imo.

## 5.2 Vontade

Não propriamente a causalidade, senão na identidade do sujeito cognoscente com o sujeito volitivo, que se baseia o influxo que a vontade exerce sobre o conhecimento, enquanto é necessário reproduzir as representações que tivemos anteriormente para dirigir a atenção sobre este ou aquele objeto e evocar uma série determinada de pensamentos. Também aqui entra em jogo a lei da motivação junto ao qual o referido influxo é o guia íntimo da associação de ideias, e que não é outra coisa que a aplicação do princípio de razão suficiente em suas quatro formas, ao curso subjetivo dos pensamentos e, portanto, a presença das representações na consciência.

A vontade do indivíduo, todavia, é a que põe em atividade toda a engrenagem, estimulando o intelecto de acordo com o interesse, isto é, com os fins individuais da pessoa a produzir as representações que lógica ou analogamente, mediante a vizinhança de objetos no espaço e no tempo estão irmanados com suas representações presentes.

A atividade da vontade é, não obstante, tão direta que, no geral, não se tem consciência dela; é tão rápida que às vezes nem sequer sabemos o motivo de uma representação assim provocada, e nos parece como se tivesse chegado algo a nossa consciência sem a menor relação com outra coisa, mas isso não pode suceder assim, pois, precisamente, está arraigado no princípio de razão suficiente, e por isso, tem explicação.

Toda imagem que se apresenta de repente em nossa fantasia, e também todo juízo que não segue a sua razão antes presente, tem que ser provocada por um ato da vontade, que tem motivo, ainda que, amiúde, não sejam percebidos porque o motivo é muito insignificante junto ao ato de vontade, porque sua satisfação é tão fácil que se dá ao mesmo tempo.

### 5.3. *Moral*

A lei de motivação é o fio condutor da moral, ela se apresenta como um ato da vontade, ou seja, como a própria volição para a autoconsciência. No sentido interno, na forma *in concreto* do tempo, as motivações se sucedem inerentemente ao caráter. O sujeito é impelido para o agir. Ilustremos essa asserção com o seguinte exemplo de White (1997) acerca do sujeito volitivo, ou em outras palavras, do agente moral.

Como as ações emergem, e o que Schopenhauer designa por princípio de razão suficiente do agir, ou princípio da motivação, será agora trazido ao lume. Vamos supor que uma pessoa “Y” é convencida a oferecer ajuda àqueles menos afortunados que ela, e por causa disso, a mesma doa uma quantia considerável de dinheiro à instituição “Y” de caridade.

Qualquer um, como ela, tem um caráter, em virtude do que podemos predicar como ela se comporta em várias circunstâncias. A respeito de sua existência a nível intemporal, esse caráter é seu supremo si mesmo, chamado caráter inteligível. Manifestado a nível temporal, no comportamento observável, chama-se de caráter empírico.

Quando “X” doa a quantia considerável para “Y”, ela o faz por causa de um motivo, e este motivo é sua convicção que ela oferece ajuda àqueles que são mais necessitados que ela.

O que esse motivo faz é causar nela o desejo para contribuir financeiramente, e este desejo de tornar estímulos ou ocasiões o caráter dela manifesta a si mesmo na decisão de doar. Finalmente, essa decisão recompensa o desejo de “X” causalmente ativo – fazendo uma instância do querer no senso estrito do termo – e então “X” realmente doa o dinheiro. A consequência é: motivo; desejo; decisão trazida à tona pelo caráter; ação aberta (sem dúvida Schopenhauer permitiria afirmar que o caráter, em parte, joga indiretamente por conta dos motivos e desejos).

É importante notar por conta da ação de “X”, um ponto que se distingue dos outros, o motivo dela não causa fazê-la doar dinheiro: meramente causa ela desejar isto ou aquilo. Mais importante ainda, o desejo dela não causa ela fazer a doação, ou até mesmo decidir fazê-lo. O desejo dela não é mais em ocasião de seu caráter para manifestar a si mesmo na decisão. Isso deve soar como uma manobra verbal visto que o desejo dela ocasiona o caráter manifestar a si mesmo em uma decisão. De qualquer modo, o próprio Schopenhauer pensa que uma parte jogada pelo caráter não é causal, e uma analogia que ele nos dá clarifica a questão. O caráter de uma pessoa, ele assegura, é análogo a uma força da natureza, por exemplo, a gravidade.

Essa força não pode ser causalmente afetada, desde que, em si mesma, nunca mude; nem, pela mesma razão, isso pode ser causalmente afetada por qualquer outra coisa, pois as causas são mudanças no estado material das coisas. Não obstante, a força da gravidade entra em jogo com uma função óbvia na mudança, desde que as mudanças atuem com ocasião para isso se manifestar de várias maneiras. Para ilustrar esse ponto, se uma rocha está posicionada próxima à beira de um precipício e damos a ela um empurrão, ensejamos a ocasião para a gravidade manifestar a si mesma de acordo com as circunstâncias. Além disso, justo como as maneiras pela qual a força da gravidade manifesta a si mesma são predizíveis, também são assim o caráter da pessoa quando manifesta a si mesma. Ambas são fixas, imutáveis.

Há dificuldades evidentes para essa consideração da ação, como aduzi-la como determinismo, pois se nosso caráter é inalterável como a força da gravidade então não somos livres em nenhum sentido. Contudo, a consideração schopenhaueriana, particularmente é uma intransigente insistência que uma ação não é simplesmente um evento seguido sobre outros tomando lugar fora de nós. Nossas ações têm sua fonte suprema no caráter inteligível, e por causa disso, não há dúvida concernente a quem é o responsável pelas decisões e ações efetuadas: são por completo tributárias a nós mesmos.

Conferido tudo isso, o princípio de razão suficiente do agir, lei da motivação, rege a necessidade de cada ação, que por sua vez tem um motivo precedendo-o, e com o exemplo esmiuçado nas linhas acima, fica claro como Schopenhauer o define. Também ficará claro que relação a forma deste princípio tem com os objetos constituindo a quarta classe, vontades individuais (sujeitos volitivos), pois as primeiras são no fundo idênticas ao caráter.

### Considerações finais

O princípio de razão suficiente pode fundar em todas as suas significações um juízo hipotético, assim como todo juízo hipotético, em última instância, se baseia nele. Em todas as suas formas, nosso princípio porta a necessidade, que não tem outro sentido que a verdadeira inevitabilidade da consequência, dada a razão. Por conseguinte, toda necessidade é condicionada. Pois ser necessário quer dizer que segue uma dada razão, daí podemos nos indagar como é possível, ou pensável, que alguma coisa não possa ser, posto que toda existência só venha dada empiricamente. Então a resposta para essa questão seria, que é possível se a coisa existe ou se há uma razão qualquer para aduzi-la.

Ser necessário e seguir de uma razão dada são, portanto, conceitos intercambiáveis, que como tais sempre podem se colocar no lugar do outro. Por conseguinte, com as quatro formas do princípio de razão suficiente, há uma necessidade *tetrazomática*, a saber:

1) A lógica, segundo o princípio de razão do conhecer, em virtude da qual, quando se faz valer as premissas, tem que dar-se inevitavelmente a conclusão.

2) A física, segundo a lei de causalidade, em virtude da qual, segundo a razão do devir, tão pronto como entra a causa não pode faltar o efeito.

3) A matemática, segundo o princípio da razão de ser, em virtude da qual, toda relação enunciada por um axioma geométrico é verdadeiro, como foi dito, e todo cálculo correto é irrefutável.

4) A moral, em virtude da qual, segundo a razão do agir, em virtude da qual, toda pessoa e também todo animal, uma vez encontrado o motivo, tem que executar a ação que é adequada unicamente a seu caráter inato e invariável, portanto, sucede agora, tão inevitavelmente como qualquer outro efeito e sua causa (ainda que não seja tão fácil de predizer como as outras, devido a dificuldade do fundamento e do conhecimento completo do caráter individual que lhe é próprio).

À guisa dessas considerações finais, é válido lançarmos mão de interpretações atuais que dizem respeito a teoria do conhecimento que desde o início esteve implícita na exposição, até a significação latente no âmbito da filosofia das ciências e da lógica, bem como a epistemologia; nesse espírito, fazemos jus à profundidade filosófica de Schopenhauer.

**Referências bibliográficas:**

- BARBOZA, Jair. Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo. São Paulo: Ed. Moderna, 1997.
- \_\_\_\_\_. Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- BOSSERT, Adolphe. Schopenhauer: l'homme et le philosophie. Paris: Hachette, 1904.
- KANT, I. Crítica da razão pura. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.
- PERNIN, M. J. Schopenhauer. Tradução de Lucy Magalhães. RJ: Zahar, 1995.
- ROSSET, Clément; HUSSEINI, Maria Marta Guerra. Schopenhauer, filósofo do absurdo. Princípios: Revista de Filosofia (UFRN), v. 3, n. 04, p. 178-211, 2010.
- SAFRANSKI, R. Schopenhauer e os anos mais selvagens da Filosofia. Tradução de Wiliam Lagos. São Paulo: Editora Geração, 2011.
- SCHOPENHAUER, A. Schriften zur Erkenntnislehre. München: R. Piper & Co., Verlag. Herausgeben von Paul Deussen, 1912. 3 v. (Obras completas).
- \_\_\_\_\_. Sämtliche Werke. Über die vierfache wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Wiesbaden: Eberhard Brockhaus Verlag, 1948-1961.
- \_\_\_\_\_. On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason: On Vision and Colours; On Will in Nature. New York: Cambridge University Press, 2012.
- \_\_\_\_\_. Sobre la cuadrupla raíz del principio de razón suficiente. Buenos Aires: Aguilar Argentina S. A., 1967.
- WHITE, F. C. Schopenhauer's early fourfoold root. USA: Ashgate Publishing Ltd., Brookfield, 1997.