Filosofia & *Interdisciplinaridade*

Festschrift em homenagem a Agemir Bavaresco

Draiton Gonzaga de Souza • Francisco Jozivan Guedes de Lima (Orgs.)

φ editora fi

O presente *Festschrift* Filosofia & Interdisciplinaridade consiste numa homenagem e numa forma de reconhecimento ao Agemir Bavaresco pela sua trajetória intelectual enquanto professor e pesquisador.

Este livro vem oportunamente – neste ano em que o homenageado completa seus sessenta anos de idade, sendo que muitos deles são dedicados à atividade e à produção filosóficas – coroar e reconhecer o trabalho, a dedicação e a paixão de um pensador profundamente dialético e interdisciplinar, seja na sua profissão como docente, no seu exercício administrativo nas mais diversas coordenações acadêmicas nas quais atuou e atua, ou no seu dia-a-dia nas interações, dentre outros, com colegas discentes e docentes.

φ editora fi
www.editorafi.org

9 788566 923636

Filosofia & Interdisciplinaridade

Comitê Científico da Série Filosofia e Interdisciplinaridade:

- **Agnaldo Cuoco Portugal**, UNB, Brasil
- **Alexandre Franco Sá**, Universidade de Coimbra, Portugal
- **Christian Iber**, Alemanha
- **Claudio Goncalves de Almeida**, PUCRS, Brasil
- **Cleide Calgaro**, UCS, Brasil
- **Danilo Marcondes Souza Filho**, PUCRJ, Brasil
- **Danilo Vaz C. R. M. Costa**, UNICAP/PE, Brasil
- **Delamar José Volpato Dutra**, UFSC, Brasil
- **Draiton Gonzaga de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Eduardo Luft**, PUCRS, Brasil
- **Ernildo Jacob Stein**, PUCRS, Brasil
- **Felipe de Matos Muller**, PUCRS, Brasil
- **Jean-Fraçois Kervégan**, Université Paris I, França
- **João F. Hobuss**, UFPEL, Brasil
- **José Pinheiro Pertille**, UFRGS, Brasil
- **Karl Heinz Efken**, UNICAP/PE, Brasil
- **Konrad Utz**, UFC, Brasil
- **Lauro Valentim Stoll Nardi**, UFRGS, Brasil
- **Marcia Andrea Bühring**, PUCRS, Brasil
- **Michael Quante**, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
- **Migule Giusti**, PUC Lima, Peru
- **Norman Roland Madarasz**, PUCRS, Brasil
- **Nythamar H. F. de Oliveira Jr.**, PUCRS, Brasil
- **Reynner Franco**, Universidade de Salamanca, Espanha
- **Ricardo Timm De Souza**, PUCRS, Brasil
- **Robert Brandom**, University of Pittsburgh, EUA
- **Roberto Hofmeister Pich**, PUCRS, Brasil
- **Tarcílio Ciotta**, UNIOESTE, Brasil
- **Thadeu Weber**, PUCRS, Brasil

Série
Filosofia & Interdisciplinaridade

26

Draiton Gonzaga de Souza;
Francisco Jozivan Guedes de Lima (Orgs.)

Filosofia & Interdisciplinaridade

Festschrift em homenagem a Agemir Bavaresco

Porto Alegre
2015

editora fi

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação: Lucas Fontella Margoni

Todos os livros publicados pela
Editora Fi estão sob os direitos da
Creative Commons 3.0
http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/br/

Série Filosofia e Interdisciplinaridade - 26

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

SOUZA, Draiton Gonzaga de; LIMA, Francisco Jozivan Guedes de.

Filosofia e interdisciplinaridade: *Festschrift* em homenagem a Agemir Bavaresco [recurso eletrônico] / Draiton Gonzaga de Souza; Francisco Jozivan Guedes de Lima (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2015.
961 p.

ISBN - 978-85-66923-63-6

Disponível em: http://www.editorafi.org

1. Bavaresco, Agemir. 2. *Festschrift*. 3. Homenagem.
4. Interdisciplinaridade. 5. Opinião pública. 6. Hegel.
I. Título. II. Série.

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:
1. Filosofia 100

SUMÁRIO

LISTA DE AUTORES 11

APRESENTAÇÃO 19

A ARTICULAÇÃO SISTÊMICA DA ÉTICA CRISTÃ A PARTIR DAS LEITURAS DE HEGEL E NIETZSCHE
Adilson Felicio Feiler 21

A AÇÃO RECÍPROCA E O MOVIMENTO DO CONCEITO
Alfredo de Oliveira Moraes 39

INTELIGÊNCIA, CÉREBRO E ESPÍRITO: CONSIDERAÇÕES SOBRE HEGEL, A PSICOLOGIA CONTEMPORÂNEA E A NEUROFILOSOFIA
Christian Iber 52

JOGOS EDUCACIONAIS E A FORMULAÇÃO DE POLÍTICAS PÚBLICAS PARA O SETOR NO BRASIL
Cinara Nahra 67

A CRÍTICA DA EDUCAÇÃO E DA CULTURA MODERNA EM NIETZSCHE
Clademir Luís Araldi 88

UMA LEITURA PRAGMÁTICA DA SUBJETIVIDADE NA *DOUTRINA DO CONCEITO* DA *WL* DE HEGEL
Danilo Vaz-Curado R. M. Costa 107

THE SYNDROME OF THE HOUSE TAKEN OVER
Eduardo Luft 135

O CONTRATUALISMO POLÍTICO DE JOHN RAWLS
Evandro Barbosa 154

DA FENOMENOLOGIA À HERMENÊUTICA - O PARADIGMA DO "MUNDO DO TEXTO" DE PAUL RICŒUR
Fabio Caprio Leite de Castro 183

A NATUREZA DOS BOATOS
Felipe de Matos Muller 198

POTENCIALIDADES NORMATIVAS E LIMITES DA ÉTICA DISCURSIVA DE HABERMAS: DA SUPERAÇÃO METAFÍSICO-MONOLÓGICA AO DÉFICIT SOCIAL
Francisco Jozivan Guedes de Lima 213

DIANTE DA LEI. DE KAFKA A DERRIDA EM PARÁFRASE
Inacio Valentim 256

NOTAS SOBRE A DIGNIDADE (DA PESSOA) HUMANA NO ÂMBITO DA EVOLUÇÃO DO PENSAMENTO OCIDENTAL
Ingo Wolfgang Sarlet 281

A LÓGICA DA OPINIÃO PÚBLICA
João Alberto Wohlfart 309

EPIEIKEIA E PARTICULARISMO NA ÉTICA DE ARISTÓTELES
João Hobuss 355

O ESTADO RACIONAL HEGELIANO
José Pinheiro Pertille 374

O SAGRADO E O RELIGIOSO: DOIS CONCEITOS FILOSOFICAMENTE INTERDISCIPLINARES
Jovino Pizzi 398

RUTH MILLIKAN E AS CONVENÇÕES NATURAIS
Juliano do Carmo 416

ROBERT NOZICK: O PROCESSO DO ESTADO MÍNIMO
Keberson Bresolin 437

LIBERDADE TEÓRICA E LIBERDADE PRÁTICA EM HEGEL
Konrad C. Utz 467

HABERMAS E A RETOMADA DA SOCIAL-DEMOCRACIA
Leno Francisco Danner 500

DESCARTES, A ACUSAÇÃO DE ATEÍSMO E A RELAÇÃO FÉ-RAZÃO
Luciano Marques de Jesus 533

SIMÕES LOPES NETO: O PENSADOR SOCIAL E A EDUCAÇÃO
Luís Borges 557

TRANSFIGURAÇÃO DO OLHAR PELA FILOSOFIA E LITERATURA: ENTRE SÓCRATES E MIGUILIM
Luiz Rohden 580

O ESTADO E OS INDIVÍDUOS EM HEGEL
Magnus Dagios 605

A METAFÍSICA ENQUANTO INSTÂNCIA FONTAL DA FILOSOFIA NO PENSAMENTO DE LIMA VAZ
Manfredo Araújo de Oliveira 626

ROSCELINO E OS UNIVERSAIS: A RESPOSTA DE SANTO ANSELMO
Manoel Vasconcellos 659

VIRTUDES MORAIS, COMUNIDADE ÉTICA E POLÍTICA
Marcelo Perine 679

BIOÉTICA: ANÁLISE DA DECISÃO (METODOLÓGICA) ACERCA DA MORTE DIGNA
Noêmia Chaves 703

UM SUJEITO FUGAZ: INTERDISCIPLINARIDADE E A MANUFATURA DA OPINIÃO PÚBLICA
Norman R. Madarasz 717

THE CURIOUS HISTORY OF HEGEL, ANALYTIC PHILOSOPHY AND THE RETURN OF MODAL METAPHYSICS
Paul Redding 748

IN PROGRESS... I HOPE: FROM PEDIATRICS TO PSYCHOANALYSIS TO...
Paulo L. R. Sousa 769

AGEMIR BAVARESCO E O CONCEITO HEGELIANO DE OPINIÃO PÚBLICA
Paulo Roberto Konzen 797

O ESPECULATIVO NAS LINHAS FUNDAMENTAIS DA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL
Pedro Geraldo Aparecido Novelli 821

O SISTEMA DAS AUTOCONSCIÊNCIAS: DA EPISTEMOLOGIA GENÉTICA A UM IDEALISMO ESPECULATIVO
Ricardo Pereira Tassinari 851

SOBRE NOVAS E VELHAS RESTAURAÇÕES - O CONCEITO DE *VERDADE* EM ALAIN BADIOU
Ricardo Timm de Souza 891

ARENDT E HEGEL: O "HOMEM DA MASSA" E A "DIALÉTICA DO SENHOR E DO ESCRAVO"
Sônia Maria Schio 907

DIGNIDADE HUMANA E LIBERDADE EM HEGEL
Thadeu Weber 928

OS CAPUCHINHOS DE SABOIA E A EDUCAÇÃO INDÍGENA NO RIO GRANDE DO SUL
Vanildo Luiz Zugno 945

BIOGRAFIA INTELECTUAL DO HOMENAGEADO 961

LISTA DE AUTORES

Adilson Felicio Feiler. Professor de Filosofia na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). http://lattes.cnpq.br/9752354151429494

Alfredo de Moraes. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). http://lattes.cnpq.br/0982845170459372

Christian Iber. Doutor em Filosofia pela Freie Universität Berlin. Pesquisador bolsista do Programa Nacional de Pós-Doutorado (PNPD / CAPES) na Pontifícia Universidade do Rio Grande do Sul (PUCRS). http://lattes.cnpq.br/1483151727919512

Cinara M. L. Nahra. Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Doutora em Filosofia pela University of Essex (Inglaterra). http://lattes.cnpq.br/3185309694904313

Clademir Luís Araldi. Professor de Filosofia na Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). http://lattes.cnpq.br/9512892707756969

Danilo Vaz-Curado R. M. Costa. Professor de Filosofia na Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). http://lattes.cnpq.br/3081507777738281

Eduardo Luft. Professor de Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Doutor em Filosofia pela PUCRS. http://lattes.cnpq.br/9850441031073456

Evandro Barbosa. Professor de Filosofia na Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Doutor em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). http://lattes.cnpq.br/4540090727696342

Fabio Caprio Leite de Castro. Professor de Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Doutor em Filosofia pela Université de Liège (ULg / Bélgica). http://lattes.cnpq.br/6516490021035286

Felipe de Matos Muller. Professor de Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Doutor em Filosofia pela PUCRS. http://lattes.cnpq.br/4097781525514657

Francisco Jozivan Guedes de Lima. Cursa Doutorado em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). http://lattes.cnpq.br/8231159547990641

Inácio Valentim. Professor do Instituto Superior Politécnico Sol Nascente de Huambo (Angola). Doutor em Filosofia pela Universidad Carlos III de Madrid. http://cfcul.fc.ul.pt/equipa/ivalentim.php

Ingo W. Sarlet. Doutor e Pós-Doutor em Direito pela Ludwig-Maximilians-Universität-München. Professor Titular da Faculdade de Direito da PUCRS. Juiz de Direito no RS. http://lattes.cnpq.br/7185324846597616

João A. Wohlfart. Professor de Filosofia no Instituto Superior de Filosofia Berthier (IFIBE). Doutor em Filosofia pela PUCRS.
http://lattes.cnpq.br/4726014879907161

João F. N. Hobuss. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul
(UFRGS). http://lattes.cnpq.br/5127708328452389

José Pinheiro Pertille. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Doutor em filosofia pela UFRGS / Université Paris I, Pantheon-
Sorbonne. http://lattes.cnpq.br/3464974998232888

Jovino Pizzi. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Doutor em Filosofia pela Universitat Jaume I (Espanha).
http://lattes.cnpq.br/8367592283546125

Juliano S. do Carmo. Professor do Programa de Pós-graduação da Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).
http://lattes.cnpq.br/7477981517627461

Keberson Bresolin. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).
http://lattes.cnpq.br/0453544073578564

Konrad C. Utz. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Doutor em Filosofia pela Universität Tübingen. http://lattes.cnpq.br/0929660698674233

Leno Francisco Danner. Professor de Filosofia e Sociologia na Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). http://lattes.cnpq.br/1932068015929218

Luciano Marques de Jesus. Professor do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Doutor em Filosofia pela (PUCRS) http://lattes.cnpq.br/3154832454635214

Luís A. Borges P. Instituto Federal Sul-Rio-Grandense de Educação, Ciência e Tecnologia (IFRSUL). Mestre em História pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel). http://lattes.cnpq.br/8044027929105838

Luiz Rohden. Professor na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). http://lattes.cnpq.br/8262728507671434

Magnus Dagios. Professor de Filosofia na Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). http://lattes.cnpq.br/8545567087773165

Manfredo Araújo de Oliveira. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Doutor em Filosofia pela Universität München Ludwig Maximilian. http://lattes.cnpq.br/0852090561132734

Manuel Vasconcellos. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).
http://lattes.cnpq.br/6450962679150321

Marcelo Perine. Professor de Filosofia na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. http://lattes.cnpq.br/3168760440715752

Noêmia S. Chaves. Professora no Núcleo de Disciplinas Integradas das Faculdades Interamericana de Porto Velho (UNIRON). Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).
http://lattes.cnpq.br/6772398198346805

Norman Roland Madarasz. Professor de Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Doutor em Filosofia pela Université Paris 8.
http://lattes.cnpq.br/1872154241367432

Paul Redding. Professor of Philosophy at University of Sydney.
http://sydney.edu.au/arts/philosophy/staff/profiles/paul.redding.php

Paulo Luis Rosa Sousa. Professor da Escola de Medicina e Psicologia na Universidade Católica de Pelotas (UCPel). Doutor em Psicologia Clínica pela Universidade de Belgrano (Buenos Aires).
http://lattes.cnpq.br/6586307929536748

Paulo Roberto Konzen. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).
http://lattes.cnpq.br/6399172827137511

Pedro G. A. Novelli. Professor do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista (UNESP / Campus de Marília/SP). Doutor em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).
http://lattes.cnpq.br/2888262006746106

Ricardo Pereira Tassinari. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual Paulista (UNESP / Campus Marília). Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).
http://lattes.cnpq.br/5284741141457630

Ricardo Timm de Sousa. Professor de Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Doutor em Filosofia pela Universität Freiburg (Alemanha). http://lattes.cnpq.br/5978187611694518

Sonia Maria Schio. Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul
(UFRGS). http://lattes.cnpq.br/5614697219000826

Thadeu Weber. Professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).
http://lattes.cnpq.br/0652643529727347

Vanildo Luiz Zugno. Cursa Doutorado em Teologia na Escola Superior de Teologia (EST / São Leopoldo, RS).
http://lattes.cnpq.br/2807872440685333

APRESENTAÇÃO

O presente *Festschrift* ***Filosofia & Interdisciplinaridade*** consiste numa homenagem e numa forma de reconhecimento ao Agemir Bavaresco pela sua trajetória intelectual enquanto professor e pesquisador.

Este livro vem oportunamente – neste ano em que o homenageado completa seus sessenta anos de idade, sendo que muitos deles são dedicados à atividade e à produção filosóficas – coroar e reconhecer o trabalho, a dedicação e a paixão de um pensador profundamente dialético e interdisciplinar, seja na sua profissão como docente, no seu exercício administrativo nas mais diversas coordenações acadêmicas nas quais atuou e atua, ou no seu dia-a-dia nas interações, dentre outros, com colegas discentes e docentes.

No projeto e na concepção original do livro, foram pensadas algumas propostas de títulos que pudessem sintetizar e traduzir a caminhada filosófica e o perfil do homenageado aqui em questão, uma caminhada bastante plural, já que o professor Agemir tem sua formação em Filosofia, Teologia e Direito, além do seu espírito itinerante e investigativo facilmente notável quando se observa o seu Doutorado na Université de Paris I (Pantheon-Sorbonne), seus Pós-doutorados na Fordham University, University of Pittsburgh, e na University of Sydney, além do alcance de sua pesquisa em temas como Opinião Pública, filosofia hegeliana, Ciência da Lógica, e, dentre outros, Teorias da Justiça. Tendo em vista esse espírito plural e dialético, optou-se por ***Filosofia & Interdisciplinaridade***.

Filosofia & Interdisciplinaridade traduz também a rica contribuição, o teor teórico e a excelência acadêmica dos 39 capítulos que compõem este livro. Em cada um dos capítulos em questão, o leitor poderá perceber a

profundidade com a qual cada tema é abordado, seja ele mais voltado para a filosofia antiga, medieval, moderna, contemporânea, ou para problemas vinculados à metafísica, epistemologia, ética, política, linguagem, justiça, lógica, educação, história, teologia, biopolítica, etc.

Além da supracitada excelência acadêmica que perpassa cada uma das abordagens e prismas, há de se salientar a diversidade dos colaboradores, haja vista o livro ser composto por pesquisadores oriundos de diversas formações acadêmicas, universidades, regiões, países, gêneros, etc., algo que indubitavelmente confere um tom marcadamente plural e heterogêneo ao livro.

Enfim, ao Agemir Bavaresco, a nossa gratidão pela parceria filosófica e o desejo que continue percorrendo com ímpeto a excelência na pesquisa filosófica; aos colegas colaboradores que se dispuseram prontamente a escrever seus artigos para este ***Festschrift***, o nosso muito obrigado; aos leitores, votos que este livro possa auxiliar significativamente em suas pesquisas.

Os Organizadores
Draiton Gonzaga de Sousa
Francisco Jozivan Guedes de Lima

A ARTICULAÇÃO SISTÊMICA DA ÉTICA CRISTÃ A PARTIR DAS LEITURAS DE HEGEL E NIETZSCHE

*Adilson Felicio Feiler**

Introdução

Temos o propósito de mostrar certa coincidência fundamental no modo de julgar o ethos cristão, entre as posições filosóficas que, além de muito distantes uma da outra desde o ponto de vista cronológico, parecem representar dois modos profundamente antitéticos de compreender não só a verdade, senão a filosofía mesma e a sua tarefa: as posições de Hegel e de Nietzsche. O meio que nos valemos para afirmar a existência, em ambas, de uma certa coincidência e não só oposição e divergência, consistirá em realizar um breve exame dos escritos em que os respectivos autores deliberam sobre um mesmo assunto: o Cristianismo, a doutrina cristã e, em relação com ela, a vida e o significado histórico de seu fundador, Jesus de Nazaré.

Apresentamos, na Introdução, o propósito da investigação e seus delineamentos metodológicos e, na Conclusão, apreciamos a unidade sistemática das distintas partes sob a forma de uma recapitulação geral dos resultados obtidos. O corpo principal da investigação se articula em três grandes partes destinadas a mostrar de que

* Professor de Filosofia na UNISINOS. Doutor em Filosofia pela PUCRS. feilersj@yahoo.com.br

maneira, à luz das reflexões de Hegel e de Nietzsche, os pontos vitais culminantes *Lebenshöhepunkte* do ethos cristão se expressam de maneira sucessiva e diversificada, primeiro como potencialidade *Leistungsfähigkeit*, em seguida como reciprocidade *Vielfältigkeit* e, finalmente, como reciprocidade *Gegenseitigkeit*. Por sua parte, cada um destes três conceitos são examinados e expostos em relação com uma forma determinada de saber: o primeiro, potencialidade, com a fenomenologia; o segundo, diversidade, com a lógica; e o terceiro, reciprocidade, com a política.

Esta articulação sistêmica, que revela a matéria de nossa investigação, segundo a natureza de uma ordem que a filosofia tem cultivado durante séculos como próprio da inteligência. Essa ordem se comunica através das três partes que se articulam, ou seja, de maneira triádica. O primeiro capítulo está determinado pela idéia da imediatez; o segundo pela ideía de oposição que torna possível o trabalho de mediação e, com este, a superação dialética da imediatez inicial; enquanto que, no terceiro e último capítulo, está concebido um resultado em sentido especulativo, como a verdade e a oposição, verdade que tanto o escrito de Hegel como o de Nietzsche apresentam sob a forma de uma reconciliação, esteja vinculada tanto com a noção de Destino como com a noção de Amor.

Seguimos, no desenvolvimento de nossa investigação, os passos metodológicos da dialética, principiando com uma imediatez, passando por uma mediação e confluindo em uma reconciliação destes dois momentos anteriores: uma reconciliação aberta à plenitude e a novas reconciliações. Todos estes momentos constituem um tecido de três capítulos: a fenomenologia, para principiar pela dimensão descritiva do fenômeno do ethos cristão; a lógica, para fazer uma sistematização e a crítica do ethos cristão; e a política para culminar na aplicação do ethos cristão em sua dimensão social.

Todo o intento se estriba no esforço de configurar uma unidade de caráter lógico. Este aspecto formal, portanto, longe de ser algo meramente secundário, reflete um de nossos momentos mais originais. A subdivisão, por fim, de cada um dos três capítulos, dentro de cada seção se reflete na macroestrutura triádica do conjunto.

1. O fenômeno potencial imediato

Partimos, na fenomenologia, de um ponto comum: da unidade hegeliana imediata, aquela fonte e princípio a nada determinado e da duplicidade nietzschiana, marcada pelas disposições artísticas, apolínea e dionisíaca, enquanto meras manifestações artísticas são ambas as realidades imediatas. Logo, tanto a unidade como a duplicidade são realidades imediatas abertas que anseiam pela plenitude, portanto *Leistungsfähingkeit* (potencialidade), uma força que se expressa como fenomenologia romântica. Portanto, na vida que atinge a maximização da potência, temos uma abertura que nos permite desconstruir a moral e abrir a possibilidade de um projeto ético na própria pessoa de Jesus e sua prática, que valoriza todas as inclinações humanas, como em alimentar as multidões pela multiplicação dos pães[1]. Daqui se depreende que o específico e o próprio do Cristianismo "(…) está em considerar a esse Jesus como decisiva e última instância, como critério final para o ser humano naquelas suas diferentes dimensões[2]". Em sendo Jesus o critério último do Cristianismo, sua mensagem se traduz na singularidade[3] que se depreende de sua vida.

---

[1] Cf. Mt 14,15-20.

[2] Cf. KÜNG, 1976, p. 102.

[3] Ídem, p. 94.

Os escritos sobre os quais nos baseamos para o trabalho de nossa investigação não respondem por si mesmos a uma ordem lógica. *O Espírito do Cristianismo e seu Destino*, foi escrito em Frankfurt entre 1798 e 1800, quando a ideia de sistema ainda estava em gérmen, no espírito de seu autor, e o *Anticristo*, obra de um pensador que rechaçou com todo o vigor a validez da ideia de sistema e da ordem lógica. Em meio a aproximações e distanciamentos, ambos escritos, revelam cada um o seu modo de valorar o ethos cristão. No entanto, a nossa ordem expositiva procura traçar algo novo, livre de preconceitos e jargões que tem se cristalizado em torno destes autores.

O Espírito do Cristianimo pertence a todo um conjunto de textos que, tendo sido redigidos durante a primeira juventude, Hegel prefiriu não publicá-los por julgá-los imaturos, em comparação com o desenvolvimento posterior de toda a sua obra especulativa. No entanto, a nossa opção por estes textos repousam sobre o fato de que é unicamente mediante estes que se tona possível alguma aproximação com Nietzsche, focando principalmente a lógica pobre de Hegel, pois estamos cientes de que, para uma compreensão mais precisa do ethos cristão em Hegel, são oferecidas as suas *Lições sobre a Filosofia da Religião* e *Sobre a Filosofia da História*.

Em relação ao *Espírito do Cristianismo* cabe fazer uma breve consideração de caráter historiográfico que pode resultar oportuna. O horizonte sobre o qual se depreende esta obra tem deixado de ser o dos escritos de Berna, entre os que figura a *Vida de Jesus*; agora, em lugar da pergunta pelo surgimento da positividade dentro de uma religião moral pura, o determinante para Hegel é a oposição dialética entre divisão e unificação. Produz-se assim, como soube observar Dilthey, um giro intelectual desde o kantismo até o panteísmo mítico. Segundo Dieter Henrich, este panteísmo mítico, que acusa um transfundo neoplatônico, abrevia as fontes que tem sido possível

determinar de maneira precisa: os escritos de Lord Shaftesbury, a *Lettre sur désirs de Hemsterhuis*, *Liebe und Selbstheit* de Herder, a *Teosofia de Julio*, de Schiller. Estes textos contribuem para configurar, de maneira decisiva o clima ideológico de onde se gestam e amadurecem as ideias fundamentais dos porta-vozes do chamado idealismo alemão.

Entre as dívidas imediatas de Hegel para com o pensamento de seu tempo não é possível deixar de assinalar que o emprego característico da palavra "amor" e, sobretudo, da palavra "ser" como sinônimo de "vida pura", assim o usa também Hölderlin em *Urteil und Seyn*. Ora, tudo isso resulta praticamente incompreensível se não se tem em conta a Jacobi: por um lado, a fórmula do panteísmo cunhada por ele, segundo o qual "Deus é o ser em toda a existência", e, por outro, seu escrito intitulado *Pensamentos fundamentais acerca do amor da própria vida na relação dos viventes entre si e da manifestação de Deus que há nele*. Deus é, portanto, uma presença imediata que se faz sentir como *fatum* entre os seres humanos.

2. A lógica diversa mediata

Esse ser, em sua imediatidade, tende num momento seguinte a se deparar com o seu oposto, portanto uma *Vielfältigkeit* (diversidade) e, desta oposição que anseia por estabelecer redes, surge uma lógica. A lógica, em Hegel, se depreende a partir do desbobramento daquela unidade imediata e da tensão da duplicidade em sua imediatidade como *Leistungsfähigkeit* (potencialidade) num outro dela mesma e em um oposto na *Vielfältigkeit* (diversidade). Nesta proposta ética de apresentar Deus como pessoa, sob a terminologia Reino de Deus, Jesus, em nome desta força *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), representada pelo Reino de Deus, nega tudo o que se opõe a ele, e, dessa negação, se evidencia a *Vielfältigkeit* (diversidade) de diferenças

solapadas pela moral: certa concepção da lei que se impõe como estranha[4]. Daqui se depreende a antítese entre Jesus e "Deus": Jesus como pessoa em sua mensagem e prática singular "(…) ergue-se face ao Deus tenebroso e cruel e, muitas vezes, incompreensível[5]". Tanto Hegel como Nietzsche, no esforço deles partir de uma imediatidade, a fim de romper com a cristalização dogmática, se lançam contra a ordem estabelecida. Nietzsche vê a necessidade de culminar em: "(…) um ser de outro modo" (NIETZSCHE, AC, KSA, §, 39, 1999, p. 211), portanto aberto à *Vielfältigkeit* (diversidade). Ou seja, ambas as imediatidades, a unidade interna e a duplicidade externa, convergem na *Vielfältigkeit* (diversidade), com acento no valor da diferença para a constituição de uma totalidade que integra a vida em sua plenitude. A relação entre estas partes reflete abertura e amor ao destino, salvaguarda do movimento da plenitude da vida a atingir sempre pontos mais culminantes, *Lebenshöhepunkte*, que é uma ética em movimento, traduzida numa prática. A prática de Jesus aponta para um ethos sempre em movimento.

Em virtude do mencionado giro intelectual se explica por que Hegel, ao abordar em sua interpretação do Cristianismo como religião, em vez de manter fixa sua atenção sobre a "moralidade", começa a falar primeiro de "amor", logo de "vida", até ao final de seu período de Frankfurt, e posteriormente, em Jena, de "espírito", portanto, amor, vida e espírito inspiram uma ética em movimento e flexibilidade.

No caso de Nietzsche, O *Anticristo* surge em uma fase tardia da vida do autor, quando ele já havia deliberado sobre o Cristianismo e sobre o ethos cristão, primeiro em *Humano, demasiado humano* e logo em *Aurora*, na *Gaya Ciência*, no *Zaratustra*, e na *Genealogia da moral*. Contudo, é no

[4] Cf. Mt 5,17.

[5] Cf. KÜNG, 1976, p. 120.

Anticristo que aparece de maneira mais clara e explícita a crítica de Nietzsche ao Cristianismo, ante a um modo pelo qual ele (o Cristianismo) tem sido vivido, a saber, como moral, e não como uma prática. Eis, portanto, a novidade que o *Anticristo* aporta, não sendo simplesmente uma reiteração de elementos já mencionados em obras anteriores. É sabido que o pensamento de Nietzsche pode ser compreendido em termos gerais, como o faz Heidegger, ao reconhecer nele o final histórico da metafísica; final que não consiste senão em investigação do começo platônico daquela; trata-se de uma interpretação fecunda e consequente, sobretudo porque permite situar historicamente a mediação nietzschiana em relação à pergunta pela destinação da coisa do pensar. O certo é que também existe outra interpretação difundida, sobretudo, no mundo anglosaxão, e um de cujos expoentes principais é Walter Kaufmann, que acentua o aspecto psicológico da reflexão nietzschiana. Nossa investigação repousa sobre esta segunda vertente, que nos permite reconhecer aquela síntese como unidades momentâneas que, ao alcançarem seu auge, se diluem; aquelas bases metafísicas sobre as quais a psicologia clássica outrora se assentava ao identificar o psíquico ao consciente passando a se constituir enquanto ciência da subjetividade na diferenciação entre o consciente e o inconsciente. E, como lembra Oswaldo Giacóia Júnior, é justamente na "[...] dissolução da unidade substancial da alma"[6] que a proposta Nietzschiana se levanta como "[...] um dos principais efeitos de sua crítica da moral, da religião e da metafísica."[7] Com isso, a psique, desembaraçada do fetichismo ocasionado pela moral, se apresenta como uma síntese em unidades momentâneas, como pontos culminantes de vida que, ao se diluírem, abrem espaço a novas potencialidades a perfazerem continuamente o

[6] Cf. GIACÓIA JÚNIOR, 2001, p. 25.

[7] Ibidem, p. 26.

processo que serve de base teórica à doutrina científica da subjetividade. Acreditamos que a perspectiva psicológica pode resultar frutífera no que diz respeito à questão que, tanto Hegel como Nietzsche, colocam: que tipo de ser humano é capaz de viver neste mundo moderno, não submisso aos ditames do turbilhão niilista? Pois o niilismo é teoricamente possível, porém psicologicamente impossível, ou seja, as instituições criadas pela sociedade são importantes na medida em que impedem com que se pense no niilismo e, assim, não se venha a nada criar, no dizer de Nietzsche, a nada querer.

No *Anticristo* de Nietzsche aparecem muitos temas tratados por Hegel no *Espírito do Cristianismo;* Nietzsche inclusive teria aprovado esta obra juvenil de Hegel, mas é certo que cabe dar por seguro que não chegou a lê-la. Ainda mais: cabe sustentar que alguns pontos são possíveis de aproximar ao sistema dialético vitalista incipiente do jovem Hegel ao organicismo de Nietzsche. Dentre os temas que permitem ver, em Hegel e Nietzsche, uma certa comunhão de interesse, há dois aos quais destacamos: a) Apesar de suas distâncias, ambos comungam de um projeto comum: a crítica à metafísica. No caso de Nietzsche, a crítica a metafísica responde ao desígnio característico da modernidade em sentido singular [*moderne*]: trata-se de rechaçar como inválida ou errada a tradição do pensamento ocidental em seu conjunto, tachada de "platonismo", como ele diz: (…) "Más e anti-humanas chamo todas essas doutrinas do uno e perfeito e imóvel" (NIETZSCHE, Assim falou Zaratustra II, 2: "Nas Ilhas bem-aventuradas, p. 115) -, uma rejeição em virtude da qual as reflexões do próprio Nietzsche só podem organizar-se de forma "livre" ou "rapsódica" ou, em termos gerais, não-sistemática. No caso de Hegel, a crítica se dirige de maneira precisa a uma forma de metafísica, isto é, a da reflexão exterior. Trata-se da mesma metafísica que, enquanto constitue uma primeira posição do pensamento frente a objetividade, já Kant

reconheceu como uma simples forma de dogmatismo. Trata-se de superar esse dogmatismo e de que a metafísica, também graças ao enorme esforço especulativo de Fichte, se justificasse no sentido da ciência, de um saber incondicionado. Esta questão alcança seu acabamento mais pleno, como bem se sabe, na figura sistemática da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. A reflexão nietzscheana, por sua parte, possui o mérito, de ter-se distanciado, pela negação, do dualismo metafísico categorial em uma totalidade perspectivística que se desconstrói de maneira orgânica. b) O outro ponto em que Hegel e Nietzsche parecem coincidir é a crítica ao formalismo da lei moral kantiana e cristã, frente à qual (ambos os autores) apresentam o ação de Jesus, tal como ele se apresenta no Evangelho de João, o Evangelho que, ao acentuar a prática de unidade em plenitude pelo movimento espiritual do Logos, reflete a soberania daquele que é responsável por ela. Esta soberania que se expressa, de modo particular, em sua ética do *amor fati*, uma ética do "Sim" para além de uma vida não degenerada pelo Cristianismo dogmático e pela filantropia moderna da compaixão. Poderíamos perguntar-nos: por que Hegel omite os escritos paulinos? Hegel não considera a teologia paulina, por centrar sua investigação sobre a prática de Jesus e não no seu legado histórico, o que para Nietzsche, inclusive, é considerado uma degeneração e até falsificação de Paulo daquilo que foi a prática de Jesus. Esta falsificação repousaria sobre a confusão entre prática e moral. A moral é, pois, um alvo da crítica de ambos os autores. Embora Hegel critique a moral kantiana por seu formalismo ou rigidez, isto não o converte em negador de toda a moral, mas de uma certa compreensão que se teve da mesma, a saber, formal e positiva. Em Nietzsche a moral se apresenta como obediência a normas hostis à vida; uma compreensão da moral como daquilo que "não deve ser" associado com uma compreensão não menos negativa da natureza da lei

enquanto tal. Assim, a moral é prejudicial quando vem associada a uma compreensão de normas vazias de conteúdo de uma forma rígida e artificial. Pois, pelo contrário, a moral aristotélica, que é base para a sua reflexão em torno da virtude, bem como a moral como base sobre o *Tratado sobre os deveres* de Cícero, é tida em alta estima.

A moral cristã deve ser combatida em suas orígens, tal como se apresenta entre os mesmos seguidores de Jesus, entre seus apóstolos, porque sufoca a prática de vida inaugurada por Jesus de Nazaré. É claro, no entanto, que toda a prática, na medida em que não se sujeita a uma norma e que responda a um propósito sempre acidental ou contingente, resulta irracional. Se Jesus age com segurança e liberdade, é porque compreende a razão de seu agir e essa razão, por sua própria inteligibilidade, pode ser formulada como um princípio capaz de regular o agir.

É comum, tanto em Hegel como em Nietzsche, considerar os dogmas da moral cristã como estranhos ao ser humano, enquanto que o homem romântico estaria animado por um impulso que o conduziria à abertura, no sentido de uma certa plenitude, ou melhor, até a aceitação do destino, entendido como porvir. Por isso o homem romântico busca superar, por todos os meios, os obstáculos representados pela moral, pelas leis e outros interditos ditados por instâncias externas e estranhas ao ser humano. Mais uma vez somos levados a considerar que a moral teve e tem um papel importante no universo ético. O que pesa na leitura de Hegel e Nietzsche é, certamente, uma certa compreensão da moral.

Devido à maneira geral com que Nietzsche julga a antinatureza da moral, esta é considerada como erro que pervade logo no pensamento anárquico da pós-modernidade, uma norma elementar de toda doutrina sapiencial. Isto é visto como uma espécie de perversão da ordem natural das coisas porque dessa norma, dessa negação, nada resulta,

senão uma gélida conformidade servil a uma lei autoritária que traz consigo uma dissolução do próprio sujeito, uma inclinação niilista e passiva diante da moral que dita normas como vontade de vida, impedindo que a vida surja de dentro do ser humano como vontade de vida. A vontade de vida que se expressa em relações sociais de reciprocidade.

3. A política recíproca reconciliada

O ethos cristão que, além de fenomênico, possui uma fundamentação lógica e uma implicação política, marcada pela transição da esfera do privado e estranho para a esfera do público e reconciliado – o legado cristão na história. É uma história que se expressa na abertura da reconciliação e em valores sempre novos que se vão implantando pela sua transvaloração, em redes potenciais e múltiplas, portanto na *Gegenseitigkeit* (reciprocidade). Essa reciprocidade se manifesta tanto na reconciliação de partes, no "(…) Ser [é] a síntese do sujeito e do objeto, no qual sujeito e objeto têm perdido sua oposição" (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 326), como na totalidade caótica das mesmas em "(…) Deus como momento culminante: o ser aí, uma eterna adoração e acentuação. Porém, nisto, não é a palavra ponto culminante senão apenas pontos culminantes de potência" (NIETZSCHE, FP Outono 1887-9 [8], KSA, 1999, p. 343); permanece um todo em rede, cujas relações se dão através de ações que respondem a estímulos na mesma intensidade, sejam estes estímulos que reconciliam e que provocam a luta. Na reciprocidade, a prática original de Jesus, que é força, se opõe àquilo que ameaça a sua diversidade; afirma o aspecto da coletividade que se efetiva na política ao se reconciliar as diferenças, no intuito não de negar seu princípio de diferença e individuação, mas de reforçar sua identidade como diferença. Na reconciliação não há eliminação das diferenças, mas a reconciliação, com recorda Agemir Bavaresco, é em si motor da manutenção

das diferenças. "Trata-se da busca da identidade na diferença dos opostos do entendimento, reunindo-os em um momento de totalidade em que ambos os termos contraditórios não são absolutamente negados, mas conservados e reunidos com suas diferenças"[8]. Assim, só porque há diferenças faz sentido falar de reconciliação. Jesus testemunha a afirmação das identidades nas diferenças ao estabelecer relações com povos estrangeiros. Nestas relações se aprimora a dimensão da universalidade no sentido de se acolher o destino com amor.

A vida, compreendida como plenitude *Lebensfülle*, é própria de uma compreensão romântica. No entanto, o Romantismo filosófico abarca, dentro de seus limites, posições que, desde o ponto de vista doutrinal, são completamente heterogênas: tal como é o caso de Schelling e Marx, ou de Fichte e Schopenhauer. Contudo, Hegel e Nietzsche também são heredeiros genuínos do Romantismo, ainda que habitem em universos separados.

Há certa compreensão judaica de Deus sobre a qual não é possível uma unificação real com Ele e, deste modo, ao apresentar-se Deus como um poder que exige obediência ao ser humano interpela desde fora. Por isso, tal compreensão faz do Judaísmo uma religião essencialmente positiva. Por essa mesma razão, no conceito fundamental de Deus, assim como uma certa compreensão judaica do tema apresentado, não é possível uma unificação real. Deste modo, o apresentar de Deus como um poder que exige obediência e que interpela ao homem sempre "desde fora" torna a religião judaica essencialmente positiva. Porém, se Jesus supera esta positividade, não é porque substitui a heteronomia, a lei da religião, pela autonomia da lei moral; Hegel fala de um "espírito de Jesus superior à moralidade" e vê, em consonância com ele, seu próprio despojar das leis, sua determinação propriamente legal e

[8] Cf. BAVARESCO, 2011, p. 33.

formal. Jesus significa o πλήρωμα (pleroma), o cumprimento e, ao mesmo tempo, a superação radical da lei moral em sua forma kantiana, na medida em que esta também supõe uma separação que pode ser superada: a contraposição entre o dever e a inclinação, entre o *homo noumenon* e o *homo phaenomenon*. A prédica de Jesus apresenta o imperativo categórico; seu conteúdo é a presença do espírito, o amor e a vida, porque só mediante o amor cai o poder do objetivo.

Diante da alternativa de compartilhar o destino, isto é, a existência positiva de seu povo, ou perecer, Jesus se decide pelo último. Depois de sua morte se reúnem seus discípulos em nome do amor ensinado e vivido por Jesus, porém ao fazê-lo vinculam o "espírito" do Cristianismo com uma existência positiva e fazem surgir um espírito positivo de uma religião que oscila, na história, entre aquela união originária de onde procede e uma série de divisões inevitáveis, que mediam, por exemplo, a divisão entre o Estado e a Igreja, que esse espírito não pode superar. A comprensão do fenômeno do Cristianismo como práxis ética é o que permitirá estar mais próximo à mensagem pregada e vivida por Jesus. Neste sentido, sem invalidar todos os esforços seculares de inúmeros teólogos, a interpretação que Hegel e Nietzsche realizam sobre o Cristianismo consiste em uma tentativa de mostrar que esse modelo autêntico de Cristianismo se alia a uma religião do coração, como plenitude da existência. Essa maneira de compreender o Cristianismo é reconciliação entre os polos da dialética e transvaloração de todos os valores, que funciona como dinamite de toda a velha estrutura sobre a qual estava edificada a cristandade.

> Assim, o Cristianismo, compreendido sobre a ótica da plenitude vital, confere um caráter eminentemente plural, francamente posmoderno, doador do princípio do pluralismo radical, o que está de acordo com os ensinamentos de Jesus, segundo o qual, cada um deve

seguir-Lo, porém de cordo com o seu modo próprio.

A ideia da plenitude vital como uma espécie de "ideal dionisíaco", que não conhece barreiras, se vê projetado sobre o ethos cristão em termos tais que este parece cair desfigurado. Assim, ocorre, por exemplo, com o modo pelo qual as "inclinações" cumprem o seu papel, como o contrário da rigidez da lei e da moral, sem as devidas distinções, como se fossem um valor positivo por si, ainda embora o próprio Cristo dizesse que o que contamina o ser humano não é o que entra nele, mas o que sai dele (Mc. 7, 21-23; Mt. 15, 19-20). A mensagem original do Cristianismo de Jesus leva a não nos fixarmos em tudo aquilo que impede o movimento e a abertura. Esta é a singularidade de sua mensagem; um projeto ético baseado na própria pessoa de seu fundador que valoriza o todo da vida humana, inclusive suas inclinações. Assim, ao invés da rigidez legalista da moral, Jesus apresenta a eticidade como uma dimensão mais livre e mais humana da existência, mais rica enquanto fenômeno de comunicação e de participação.

Nosso esforço de vincular Hegel e Nietzsche a uma leitura sobre o ethos cristão não ignora os vários teólogos que muito ajudaram a esclarecer o fenômeno do fato cristão, contudo nossa proposta é a de nos centrar unicamente em alguns pontos comuns em Hegel e Nietzsche, acerca deste assunto.

Conclusão

Assumir o destino é maximizar a vida e intensificar a potência, de modo que esta alcançe seus pontos culminantes que se efetivou na prática de vida de Jesus, para além do Judaísmo e do Cristianismo de seus seguidores. A verdadeira religião é aquela que maximiza a prática de vida: *Lebenshöhepunkte*, razão pela qual afirmamos que esta se deu na atuação de Jesus, que inaugurou uma ética desde o seu aparecimento ao afirmar a vida e suas

inclinações pela *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), em seu desdobramento e oposição pela *Vielfältigkeit* (diversidade), ao negar o que se opõe à vida, e em sua reconciliação e redes constituídas por pólos em luta pela *Gegenseitigkeit* (reciprocidade) acolhendo as identidades nas diferenças. É claro que esta religião poderia continuar acontecendo através da constituição de pequenas comunidades imbuídas do princípio de afirmar a vida pela prática no reconhecimento das diferenças promotoras de uma sempre nova *Leistungsfähigkeit* (potencialidade). É justamente pelo reconhecimento das diferenças como diferenças, portanto com características múltiplas, que se é capaz de apresentar em Nietzsche um projeto ético; uma ética da intensificação da potência que é expressão de uma dada condição de vida: *amor fati*. Diante dessa ética é-se levado a enfrentar o fluxo vital dentro daquilo que este apresenta de mais terrível. Pois, o que se tem até agora convencionado é que, por trás do quadro caótico que este apresenta do mundo, nada se contrói; não se contrói nada quando se atrela aos moldes da moralidade clássica e à sua versão moderna, que cristaliza as diferenças. Ora, são, portanto, essas diferenças as promotoras de vida, expressas na reconciliação de redes que se opõem e atingem pontos culminantes: *Lebenshöhepunkte* que acolhem e afirmam com amor o destino. Porém, estes são apenas pontos, resultantes da intensificação da potência como necessidade orgânica do próprio agir, de docilidade ao destino, dos quais se constituem novas forças que, ao se diferenciarem criticamente, se atualizam reciprocamente para dar espaço a novos pontos culminantes, e assim sucessivamente. Portanto, maximiza a vida todo aquele que supera os limites do estranhamento da lei positiva e a resignação moral do último homem no ethos que é base para a praxis, o que reflete de modo particular a prática de Jesus.

Essa atualidade, que de uma fenomenologia como *Leistungsfähigkeit*, passa por uma lógica da oposição e da

diferença como *Vielfältigkeit*, se reconhece como diferença na *Gegenseitigkeit* (reciprocidade). Tanto na reconciliação das partes, como na totalidade caótica das mesmas permanece um todo em rede que reconhece as diferenças. A prática de Jesus se apresenta como aquela potencialidade que é o Reino de Deus se opondo àquilo que não lhe corresponde: a fixidez da moral, afirmando a diversidade em que se reconhece e afirma a diferença. Estes momentos ou estas etapas categoriais são permeadas por avanços e retrocessos, por vitórias e fracassos, pela totalidade e pelo sectarismo, cuja tensão resulta em culminâncias potenciais. Na inclusividade da prática de Jesus o todo é reconciliado transvalorativamente; o destino é acolhido com amor. Não é um amor vazio e abstrato por Jesus retirar-se do mundo ao anunciar o Reino de Deus, pois age segundo uma prática que rompe a blindagem da unilateralidade positivista. Esta disposição inclusiva de Jesus o redime, inclusive, da crítica hegeliana de sectarismo, pois acolhe o todo em instantes de plenitude transvaloradas, como *amor fati*. Ao retirar-se do mundo, ele eleva a vida à sua culminância. Cada instante vivido no processo do retorno é pleno e atinge a sua culminância de vida, portanto uma reconciliação instantânea, sempre em movimento.

Logo, o Cristianismo do movimento messiânico de Jesus promove um ethos cristão que intensifica a vida até a sua plenitude e culminância: *Lebenshöhepunkte* pelo amor com que se acolhe o destino.

Referências Bibliográficas

Fontes primárias

HEGEL, G. W. F. *Frühe Schriften*. Werk 1 Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. Frankfurt: Frankfurt am Main, 1994.

_____, O Espírito do Cristianismo e seu destino. In: *Revista de Opinião Filosófica*, n. 02, v.01, Porto Alegre: EdiPUCRS, Jul/Dez. de 2010 (por nós traduzida).

NIETZSCHE, F. W. *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999.

_____, *O Anticristo, maldição do cristianismo e Ditirambos de Dionísio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____, *Assim falou Zaratustra*. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 1998.

Fontes secundárias:

BAVARESCO, Agemir. Estatuto lógico da alteridade hegeliana. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 38, n. 120, p. 27-53, 2011.

BECKENKAMP, Joãozinho. *O jovem Hegel. Formação de um sistema pós-kantinano*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

BRITO, Emílio. La vie dans 'L'esprit du Christianisme'. In: *Hegel e la vie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2004, p. 17-18.

DILTHEY, Wilhelm. In: *Hegel-Studien*. Band 1. Bonn: Heraugegeben von Friedheim Nicolin and Otto Pöggeler, 1961.

GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001.

HOULGATE, Stephen. *Hegel, Nietzsche and the cristicism of metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche, philosopher, psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1968.

KRELL, David Farrel. Postponements. *Woman, Sensuality, and Death in Nietzsche*. Blowington: Indiana University Press, 1986.

KÜNG, Hans. *Incarnation de Dieu. Introduction à la pensée théologique de Hegel commo prolégomènes à une christologie future*. Bar-le-Duc (Meuse): Desclée de Brouwer, 1973.

LÖWITH, Karl. *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Brunch im Denken des neuzenten Jahrhunderts*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbunchhandlung, 1988.

PIPPIN. Robert B. *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

RICOEUR, Paul. Ética. Da moral à ética e às éticas. In: *Dicionário de ética e filosofia moral*. Vol I, São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, p. 591.

TORRES, João Carlos Brum. Hegel e o destino. In: *Hegel: a moralidade e a religião*. Filosofia Política, série III – n. 3, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade. Por um Cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro / São Paulo: Editora Record, 2004.

A AÇÃO RECÍPROCA E O MOVIMENTO DO CONCEITO*

*Alfredo de Oliveira Moraes**

O Sistema de Hegel oferece um manancial inesgotável aos seus comentadores para análises tanto críticas no sentido comum quanto críticas no sentido de iluminadoras do seu conteúdo, notadamente no século passado, mais do que se produzir filosofia se produziu comentários, alguns dignos de nota e num olhar retrospectivo diríamos mesmo que muitos se tornaram imprescindíveis para uma melhor compreensão do texto hegeliano. Desde há algum tempo, adotamos para nós a máxima de que filosofar é um ato de ousadia, aqui estamos novamente tentando ser ousados.

Julgamos está assistindo a um novo momento do texto hegeliano na historiografia filosófica, temos visto aqui e ali tentativas, bem sucedidas, de pensar com os conceitos, categorias e elementos do sistema hegeliano para além de Hegel, afinal para sermos fieis ao princípio hegeliano Hegel tem de ser suprassumido. Não queremos, até porque dela discordamos, adotar uma perspectiva pós-moderna e afirmar sem mais que o tempo de Hegel passou, pois bem sabemos que um tempo histórico deve ser pensado pelas inquietações que caracterizam a razão humana em

---

* Texto apresentado na reunião da ANPOF de 2012 e parcialmente modificado.

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). alfredodeoliveiramoraes@gmail.com

determinado período da nossa existência, e até onde nos parece possível pensar o nosso momento, apesar e talvez até por causa das determinações tecnológicas cosméticas, nossas inquietações ainda são as mesmas do momento existencial de Hegel, umas mais agudas outras parecendo capilares e mesmo assim negligenciadas.

> Com efeito, vale a advertência de Bourgeois de que "Muitos 'ultrapassaram' Hegel, mas sem passar por ele. No caso de Hegel, é mais fácil superá-lo afirmando compreender Hegel melhor que o próprio, do que passar pelo tremendo trabalho de procurar compreender o que ele efetivamente disse."[1]

Nossa intenção não é, portanto, ultrapassar Hegel nesses moldes, mas de, partindo de Hegel, inicialmente, fazer uma apropriação do texto hegeliano para tratar de uma temática para a qual o texto não foi originariamente pensado por Hegel. Em outras palavras, queremos nos apropriar de uma passagem da sua *Filosofia da Natureza* para examinarmos, a partir dela, questões contemporâneas pertinentes à condição humana. Para tanto, julgamos que é necessário apresentar a passagem da qual pretendemos nos apropriar e tentar explicitar sua compreensão - trata-se do *movimento de ação recíproca*.

Retomemos o texto um pouco antes da passagem que será objeto de nossa apropriação para assim melhor explicitar o excerto: Na relação entre espaço e tempo a duração se apresenta como fundamento de espaço e tempo e, por conseguinte, da unidade de ambos, a expressão dessa unidade na realidade efetiva é o lugar. Mesmo em sua universalidade de ser como todo o espaço, como totalidade das dimensões, o ponto metamorfoseado em lugar é o aqui que é no presente ou, mais precisamente, que é presente,

[1] Bourgeois, B. – A Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel, in anexo da edição brasileira da Enciclopédia das Ciências Filosóficas, Vol. I, Ciência da Lógica, Edições Loyola, 1995, p.376

que é agora, e assim o lugar é só enquanto a unidade de espaço (aqui) e tempo (agora).

Por conseguinte, o jogo dialético das contradições que permeiam a relação entre o espaço e o tempo terá como resultado que:

> O lugar é a singularidade espacial, e também indiferente, e é isto somente como agora espacial, como tempo, de modo que o lugar é imediatamente indiferente ante si, como este exterior a si, a negação de si e um outro lugar. Este desaparecer e regenerar-se do espaço no tempo e do tempo no espaço, de modo que o tempo para si é posto espacialmente como lugar, mas essa espacialidade indiferente do mesmo modo e de imediato é posta temporalmente – é **o movimento**.[2]
>
> Desse modo, Hegel nos faz perceber – que do interior da contradição que caracteriza o lugar, ou seja, a de ser a unidade de tempo e espaço, e também cada um em si mesmo – como surge, por necessidade imanente ao conceito, o movimento. Ora*, o movimento é, de fato o Si, o sujeito como sujeito, o permanecer mesmo do evanescer* (id., p. 64); mas o movimento, enquanto resultado dessa contradição, não é ele mesmo isento de contradição, daí porque esse vir-a-ser é, porém, ele mesmo igualmente o colapsar sobre si [interno] de sua contradição, a unidade imediatamente idêntica aí-essente de ambos, a matéria. Com efeito, julgamos que é necessário não descurar que o movimento de ação-recíproca implica a compreensão de que, em última instância, o efeito é causa da causa e, simultaneamente, a causa é efeito do efeito. Hegel explica, dizendo que *a ação-recíproca é justamente isto: suprassumir também de novo cada uma das determinações postas, e convertê-la na determinação oposta*[3].

---

[2] Hegel, G. W. F. – Enciclopédia das Ciências Filosóficas, vol. II, p.62

[3] Id. – Enciclopédia das Ciências Filosóficas, vol. I, §156, p. 285

Em linguagem hodierna, diríamos que se trata de um movimento de retroalimentação no qual dialeticamente se alternam causa e efeito num processo de distinção funcional e determinação recíproca. Considerando essas formulações hegelianas e tendo como ponto de inflexão a compreensão do ente humano como: o **Conceito** *Vivo,* esperamos poder contribuir para instigar a reflexão sobre as múltiplas determinações existenciais e suas implicações efetivas no âmbito das relações, interpessoais, existenciais, sociais e políticas.

Resumidamente, poderíamos dizer que a relação de *ação-recíproca* implica no apreender de que, em última instância, o *efeito é causa da causa e, simultaneamente, a causa é efeito do efeito*. Hegel explica dizendo que a *ação-recíproca é justamente isto: suprassumir também de novo cada uma das determinações postas, e convertê-la na determinação oposta*.[4] Em linguagem mais hodierna, diríamos que se trata de um movimento de retroalimentação no qual dialeticamente se alternam causa e efeito num processo de distinção funcional e determinação recíproca.

Por conseguinte, ainda, segundo Hegel:

> Essa pura alternância consigo mesmo é, assim, a *necessidade desvelada* ou *posta*. O curso da substância através da causalidade e da ação recíproca é, portanto, apenas o pôr que "a *autonomia* é a *relação negativa* infinita *para consigo*" – relação *negativa* em geral, na qual o diferenciar e o mediar se tornam uma originariedade de [termos] *efetivos autônomos* uns relativamente aos outros; infinita *relação para consigo mesmo*, enquanto sua autonomia é precisamente só como sua identidade.[5]

Destarte, gostaríamos de destacar, como um ponto igualmente relevante, que a autonomia que aparece como a

---

[4] Id. – Enciclopédia das ciências filosóficas, § 156, p. 285.

[5] Ibid. - § 157, pp. 286, 287.

identidade seja preservada no movimento do vir-a-ser da causa em efeito, termos que se retroalimentam no momento em que se efetiva a Coisa originária, saindo do interior enquanto contingência ou possibilidade e se desvelando como ser-posto – substância, cujas determinações evidenciam o *vínculo da necessidade*.

Não obstante, o conceito enquanto *é antes o princípio de toda a vida, e assim, ao mesmo tempo, o [que é] pura e simplesmente concreto*. Compreende um processo dialético que difere daqueles que o antecederam, pois, "passar para Outro é o processo dialético na esfera do *ser*; e aparecer em Outro é [esse processo] na esfera da *essência*. Ao contrário, o movimento do *conceito é desenvolvimento*, pelo qual só é posto o que em si já está presente."[6]

Destarte, para Hegel, o conceito não se reduz a uma realidade mental, mas tem, igualmente, um ser nas coisas. No conceito a identidade ser e pensar se expressa mais deliberadamente, pois, do conceito se poderia dizer que é o pensamento do pensamento, na medida em que é capaz de pensar-se a si mesmo e pensar também as essências das coisas ou o ser das coisas. Daí a bela expressão o *conceito é a presença do infinito no finito*. Ou melhor, *o Homem é o Conceito Vivo*. Como pensar no âmbito das relações interpessoais, existenciais, sociais e políticas o que dissemos aqui da *ação recíproca*?

Com efeito, compreendendo que a verdade é ela mesma *um delírio báquico*, pois quem nunca experimentou o arrebatamento provocado pela descoberta da verdade sobre algo? O grito interior e às vezes nem tão interior assim de Eureka!? Sobre essa aparição que é o surgir e o passar que nem surge nem passa, o nosso querido Paulo Meneses disse acertadamente que o que *fica não é o sumiço, mas o sumiço do sumiço*. Ou ainda, o que é permanente é a mudança, o movimento incessante da vida e do espírito.

---

[6] Id., Adendo ao § 161, p. 294.

Vamos, então, direto ao ponto central de nossa reflexão, para tanto havemos de começar pela compreensão do Eu desde a perspectiva hegeliana, Hegel realiza a suprassunção do *cogito* cartesiano no *cogitamus*, apresenta-nos um *Eu que é um Nós, um Nós que é um Eu*. O Eu para Hegel não é uma coisa fixa, nem um em-si inacessível, nem meramente uma função lógica, *o Eu* - nos diz Hegel - *é o conteúdo da relação, o relacionar-se e o relacionar-se a si mesmo; defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este Outro, para ele, é apenas ele próprio*.[7]

Este Eu que é pura evanescência, que é seu *ato* e mais precisamente a série de seus atos e o nexo entre eles, que somente pode saber o que é ao se *traduzir em realidade mediante a ação*, que na *obra sai da noite da possibilidade para o dia espiritual da presença*, este Eu é para nós um grande **legado negado**, negado sobremodo pela presunção de pensar a si mesmo como algo hipostasiado, cuja essência não está em processo de construção de si mesmo, mas que apenas se desvela como *clareira do ser* ou coisa parecida.

O Eu é, portanto, o conceito vivo, que se mantém ao se recriar no ato de saber de si, ao ser este saber mesmo na efetividade dialética do instante.[8] De modo que o Eu é idêntico ao próprio saber que é ser - em palavras de Hegel: *Portanto, o Eu é ser, ou o tem como momento em si mesmo. Enquanto ponho esse ser como um Outro em contraste comigo, e ao*

---

[7] Hegel, G. W.F. - Fenomenologia do Espírito §166, p.135. Aqui modificada a partir de uma releitura do original - "Ich ist der Inhalt der Beziehung und das Beziehen selbst; es ist es selbst gegen ein Anderes, und greift zugleich über dies Andere über, das für es ebenso nur es selbst ist."Phänomenologie des Geistes, pp. 137, 138.

[8] Vale recordar, como assinalado por Denis Rosenfield, em seu "*Descartes e as peripécias da razão*", que já no pensamento cartesiano o Eu é dotado de uma existência *sui generis* que se dá no ato mesmo de sua enunciação, como verdade desse saber.

mesmo tempo idêntico a mim, eu sou saber, e tenho a absoluta certeza do meu ser.[9]

Somos desde cedo formados numa sociedade que nos ensina que temos um Eu que se expressa na personalidade, que por sua vez, deve ser imutável, pois qualquer mudança aí implica uma perda de si mesmo, uma falta de caráter e um demérito para a pessoa. Uma sociedade equivocadamente alicerçada nos princípios da assim chamada lógica aristotélica que exige de cada um de nós ser sempre igual a si mesmo, ser sempre isto ou aquilo, ou se é do bem ou do mal, e, igualmente, exclui toda terceira via.

Na perspectiva que se abre a partir da proposição hegeliana de um *Eu que é o conteúdo da relação, o relacionar-se e o relacionar-se a si mesmo*, não mudar é que é inautêntico, desumano, mudar é a norma e mudar a partir de si mesmo a meta a qual devemos aspirar. Sabemos que aqui não é o lugar nem o momento de descrever o processo de gênese desse Eu, mas vamos nos permitir, brevemente, tecer algumas considerações a respeito do Eu-relação.

Não é mistério, nem segredo e tampouco algo de estranhar que sejamos um Eu a cada instante, posto que o Eu é na relação e a sua determinidade procede do que se apresenta em cada relação; assim, não constitui uma patologia que sejamos no trabalho diferentes do que somos na intimidade do lar, que não nos relacionemos com as pessoas que não conhecemos do mesmo modo que nos relacionamos com as pessoas que amamos. A maioria de nós admite isso com 'naturalidade' e não nos vemos como portadores de múltiplas personalidades, mas de uma que é capaz de flexibilizar a sua exteriorização adaptando-se ao contexto em que estamos inseridos.

---

[9] Hegel, G. W. F. - Enciclopédia das Ciências Filosóficas, vol. III, p. 183.

Não obstante, isso não significa que somos meros produtos do meio, constituído pelos objetos do mundo, basta lembrar nossa capacidade associativa já assinalada por Locke, que nos permite associar conhecimentos e experiências, produzindo ideias cada vez mais complexas que, por sua vez, determinam o modo como vemos as coisas ou se preferimos o mundo como totalidade dinâmica de significados dialeticamente articulados.

Contudo, se tudo flui, como já o disse Heráclito de Éfeso, como fica a nossa identidade? Existe efetivamente algo como uma identidade? O que nesse fluir pode permanecer idêntico a si mesmo? Como podemos saber quem somos nós? Ora, a rememoração associativa é permanente, estamos sempre recuperando para o presente o conteúdo que fomos nas experiências vividas, por isso frente a um objeto ou a uma ação ou a um acontecimento o homem não reage, mas responde, pois a resposta humana trilha caminhos da razão, o que é muito diferente da reação instintiva e automática dos demais animais. Primeiro ponto da diferença da ação recíproca na condição humana.

Com efeito, estamos no limiar de uma nova compreensão do mundo e do homem, os físicos já delineiam para nós um universo quântico, no qual tudo é energia e pensamento, a experiência do salto quântico exige de nós, que nos dedicamos a filosofia, uma resposta metafísica, que a metafísica hegeliana parece mais apta a proferir. Mas, trata-se de uma resposta que requer uma coragem que não estamos acostumados a exercer, a coragem de assumir a nós mesmos como pensamento, ou melhor, como *espírito que se sabe como espírito*.

O *espírito do mundo*, como Hegel denominava o conjunto das forças dominantes em cada momento da história, está à espreita e nem facilitará as coisas, nem deixará de fazer cair sobre os que ousarem enfrentá-lo a fúria trágica que converte os homens históricos em mártires no caminho de realização da ideia de liberdade. Mas,

devemos manter a esperança, afinal a *substância é sujeito* e nós somos o sujeito da história que estamos escrevendo, pois estamos certos de que *o verdadeiro é o sujeito: e como tal é somente o movimento dialético, esse caminhar que a si mesmo produz, que avança e que retorna a si.*[10]

A *Fenomenologia do Espírito* traz dentre as suas mais belas páginas a *dialética do reconhecimento*, com todas as suas figuras, momentos e desdobramentos apontando um caminho possível para realização desse Eu que é um Nós, através de tríade de elementos essenciais no processo, quais sejam: a linguagem, a interação e o trabalho.

Nessa dialética Hegel nos ensina que a identidade do Eu se constitui, se afirma e se desenvolve na diferença do Outro. É porque o outro é diferente que o Eu se sabe idêntico a si mesmo. Na verdade, a diferença do outro está em mim, reconhecendo o outro como diferente reconheço a minha diferença; é, portanto, no jogo da identidade da identidade e da não-identidade que se realiza a condição humana. Daí a necessidade do respeito à diferença, quanto mais o outro se afirma como diferente mais estou certo da minha identidade.

Insistimos um pouco mais com Hegel:

> Tomemos em sua realidade essa meta [alcançada]: o conceito, que já surgiu para nós – isto é, a consciência-de-si reconhecida, que tem em outra consciência-de-si livre a certeza de si mesma, e aí precisamente encontra sua verdade. Destaquemos esse espírito ainda interior como substância já amadurecida em seu ser-aí. O que vemos patentear-se nesse conceito é o reino da eticidade.
>
> Com efeito, esse reino não é outra coisa que a absoluta unidade espiritual dos indivíduos em sua efetividade independente. (...) [Tão efetiva] que justamente nessa independência está cônscia da sua unidade com a

[10] Hegel, Fenomenologia do Espírito - §65, p.65.

> outra, e só nessa unidade com tal essência objetiva é consciência-de-si.
>
> É na vida de um povo que o conceito tem, de fato, a efetivação da razão consciente-de-si e sua realidade consumada: ao intui, na independência do Outro, a perfeita unidade com ele; ou seja, ao ter por objeto, como meu ser-para-mim, essa livre coisidade de um outro, por mim descoberta – que é o negativo de mim mesmo. (...)
>
> O agir e o atarefar-se puramente singulares do indivíduo referem-se às necessidades que possui como ser-natural, quer dizer, como singularidade essente. (...) O trabalho do indivíduo para [prover a] suas necessidades, é tanto satisfação das necessidades alheias quanto das próprias; e o indivíduo só obtém a satisfação de suas necessidades mediante o trabalho dos outros. (...) Essa unidade do ser para outro – ou do fazer-se coisa – com o ser-para-si, essa substância universal fala sua linguagem universal nos costumes e nas leis de seu povo. (...) As leis exprimem o que cada indivíduo é e faz; o indivíduo não as conhece somente como sua coisidade objetiva universal, mas também nela se reconhece, ou: [conhece-a] como singularizada em sua própria individualidade, e na de cada um de seu concidadãos'.[11]

Nesse âmbito o movimento de *ação recíproca* implica que:

1) É no *ethos*, entendido como conjunto de hábitos e costumes do povo na polis, que cada um de nós recebe a sua formação na cultura. Em razão disso,
2) O nosso interior é, de início, somente esse exterior interiorizado, daí porque,

[11] Hegel, - Enciclopédia das Ciências Filosóficas, §§349, 350 e 351, pp. 250, 251 e 252.

3) Quando a lei é legítima e corresponde ao *ethos*, ela permite ao indivíduo realizar a sua liberdade ao cumpri-la ou, o que é o mesmo, o indivíduo ao se reconhecer na lei exige a sua efetividade.

Por conseguinte, *do ponto de vista do direito da consciência-de-si a obrigação para com a lei implica a necessidade de que as leis sejam universalmente conhecidas*.[12] A legitimidade da lei está de um lado em que elas correspondam ao estágio evolutivo no qual o *ethos* do povo se encontra, de outro lado, em que elas sejam verdadeiramente do conhecimento daqueles aos quais elas se aplicam.

Com efeito, tem sido para nós fonte de muitas dificuldades sempre que necessitamos refletir sobre as questões do Estado ou do Direito no mundo acadêmico brasileiro, a dissociação existente no nosso país entre a lei e o *ethos*, como também a falta quase absoluta de conhecimento da lei por parte dos nossos concidadãos.

Como nos disse Hegel: *O sol e os planetas têm igualmente as suas leis, mas não são conscientes delas*.[13] Ao que acrescentamos, e eles as cumprem integralmente, pois não pensam, não são espíritos como nós, apenas reagem num todo de relações, enquanto nossa reação é sempre, em verdade uma resposta, daí porque no movimento de ação recíproca que aí está presente na resposta humana contemple sempre o imponderável, o que tão bem caracteriza a nossa condição de ser capazes de liberdade.

À guisa de conclusão deixemos falar a poesia, essa irmã siamesa da Filosofia, afinal os primeiros filósofos usaram da força do poema para manifestar as inquietações que eram suas e ainda persistem em nós a mobilizar à

---

[12] Hegel, G. W. F. – Principes de la Philosophie du Droit ou Droit naturel et science de l'État en abrégé, §215, p.235.

[13] Id., §211, adendo, p.232.

reflexão e, sem cessar, continuam a insinuar em nós a busca pelo filosofar.

Há um sentido para a existência humana?
Há a busca infinita e singular de encontrar a si mesmo.
Que significa encontrar-se a si mesmo?
Significa perder-se no Outro na plenitude do ser-com
E viver a eternidade do instante no sentimento absoluto.
Que digo aqui quando digo encontro?
O encontro consigo mesmo seria apenas uma meta,
Que como disse o poeta é algo que sempre se busca
E nunca se alcança? Ou seria só um epifenômeno do ser?
O encontro é o mistério – um num sei quê que me arrebata.
Que me leva e eleva-me às dimensões transcendentais do ser.
Como é possível viver o encontro estando no mundo?
Estar no mundo é ser fora de si, perder-se para encontrar-se
Nos múltiplos caminhos do vir a ser de si mesmo.
Pois só no mundo um Eu encontra um Tu
E reinventa o paradoxo de ser-no-outro em reciprocidade
Para ser si-mesmo nas diferenças da alteridade.
Quando me vejo nos teus olhos, após o delírio báquico,
Assenta em mim a certeza da tua presença nos meus olhos,
E, então, vejo-me com os teus olhos e tu te vês com os meus,
Porque já não sou apenas um eu e tu não és apenas um tu,
*Eu e Tu somos Eu-Tu, somos o encontro do encontro.**

Referências bibliográficas

HEGEL, G. W. F. – Enciclopédia das ciências filosóficas em Compêndio (1830). Trad. Paulo Meneses, 3 vol. São Paulo. Loyola, 1995.

_____ Fenomenologia do Espírito. Trad. Paulo Meneses, 7 ed., Petrópolis. Vozes, 2002.

* Poema do Autor inédito em publicação.

_____ Phänomenologie des Geistes. Werke 3 [in 20 Bänden]. Frankfurt am Main. Suhrkamp, 1991.

_____ Principes de la Philosophie du Droit ou Droit naturel et science de l'État en abrégé. Trad. Robert Derathé, Paris. 2 ed., Vrin, 1989.

ROSENFIELD, D. L. - Descartes e as Peripécias da Razão. São Paulo. Iluminuras, 1996.

INTELIGÊNCIA, CÉREBRO E ESPÍRITO: CONSIDERAÇÕES SOBRE HEGEL, A PSICOLOGIA CONTEMPORÂNEA E A NEUROFILOSOFIA*

*Christian Iber**

1. A teoria da inteligência da psicologia contemporânea e a investigação do cérebro

Psicólogos contemporâneos têm um problema com a inteligência. Eles têm a posição de que na inteligência se trata de um feixe de dons, que deveriam ser compreendidos como capacidades para ações inteligentes, que se deixariam observar e colecionar. Como tais capacidades são enumeradas: a capacidade de percepção, a capacidade de pensar, a capacidade geral de solucionar problemas abstratos e concretos.[1] A psicologia transforma seu objeto,

---

* A versão alemã deste artigo [*Intelligenz, Gehirn und Geist*] foi publicada in: Hegel-Jahrbuch 2010. Geist? Erster Teil. Andreas Arndt, Paul Cruysberghs, Andrzey Przylebski (Orgs.). Berlin: Akademie-Verlag 2011, p. 174-179.

* Doutor em Filosofia pela Freie Universität Berlin. Pesquisador bolsista do Programa Nacional de Pós-Doutorado (PNPD / CAPES) na Pontifícia Universidade do Rio Grande do Sul (PUCRS). christian.iber@yahoo.de

1 Cf. *Fischer-Lexikon Psychologie*. P.R. Hofstätter (Org.). Frankfurt am Main 1975, p. 187.

a inteligência, em uma faculdade interior, que se deixa conhecer apenas nas suas exteriorizações. Esse modo de consideração tem, por um lado, a forma de uma tautologia explícita. Os modos inteligentes de comportamento estão determinados como exteriorizações de uma capacidade que, inversamente, está caracterizada apenas por meio das suas exteriorizações e por nada mais. Por outro lado, assegura-se uma não-identidade entre a faculdade e sua exteriorização. Os modos inteligentes de comportamento são, com isso, declarados como manifestações de uma faculdade ainda desconhecida.[2]

Desse modo, elimina-se a necessidade de explicar a inteligência. Os psicólogos estão constantemente em dúvida a respeito de quais atividades humanas estão relacionadas com a inteligência. Porque o universal, a inteligência, não é descoberta nas diversas exteriorizações, as últimas são declaradas como fatores da inteligência. Visto que a psicologia separou a inteligência transformada numa capacidade de exteriorizações ela cai, em cada fenômeno que ela considera primeiramente como uma exteriorização da inteligência, em dúvida se com essa exteriorização também a capacidade da inteligência é conhecida. A medição (quantitativa) dos fatores que tomam parte da capacidade da inteligência não conduz à eliminação da dúvida, mas à sua confirmação, porque justamente a não-identidade dos processos observados com a capacidade da inteligência era o ponto de partida. Assim, por exemplo, é duvidoso se no poder de calcular atua uma potência que também dá informação sobre a faculdade da inteligência para outros desempenhos mentais. A prova de uma tal capacidade gira num círculo. Do poder de calcular é inferida uma capacidade geral para outros desempenhos

[2] Para a crítica da psicologia contemporânea da inteligência cf. Christian IBER. *Força e sua exteriorização na lógica da essência de Hegel: uso dessa categoria nas ciências contemporâneas*. Porto Alegre 2014. Inédito.

mentais, cuja prova, de novo, nada mais é do que a existência do poder matemático especial. A psicologia chega a este respeito à confissão que ela não descobre nada sobre a inteligência. O resultado é que a compreensão da inteligência pela inteligência é difícil ou até mesmo impossível.

O departamento behaviorista da psicologia conceitualiza o comportamento inteligente do ser humano como um mecanismo-estímulo-reação. O ser humano receberia estímulos exteriores através da influência do meio ambiente sobre ele, os quais provocam reações. A inteligência é interpretada como uma instância do tratamento de estímulos, cujo modo de funcionamento a psicologia gostaria de conhecer mais de perto. O conhecimento do modo de funcionamento do aparelho deve tornar possível influenciá-lo, a fim de evitar transtornos que eventualmente entram em cena no tratamento de estímulos, a fim de, portanto, garantir seu funcionamento. Nesse sentido, ela se compreende como uma contribuição para uma relação bem-sucedida do homem com seu meio ambiente.

O departamento behaviorista da psicologia tem a tendência de construir o espírito em analogia ao fisiológico. [3] A contradição desta construção se torna saliente, quando se aplica essa teoria a si mesma. A teoria teria que se compreender como uma reação mecânica aos estímulos exteriores. É uma contradição apreender a inteligência como mecanismo e ao mesmo tempo acionar seu próprio espírito na intenção de obter intelecções sobre o modo de funcionamento desse mecanismo. Todas as

[3] Um representante dessa escola é B.F. SKINNER. *Wissenschaft und menschliches Verhalten* [*Ciência e comportamento humano*]. München 1973. Para a crítica cf. A. KRÖLL. *Kritik der Psychologie. Das moderne Opium des Volkes* [*Crítica da psicologia. O ópio contemporâneo do povo*]. Hamburg 2006, p. 90–104.

atividades do espírito que são tematizadas como funções do mecanismo-estímulo-reação são pressupostas como dadas e, ao mesmo tempo, negadas como atividades mentais. É, portanto, apenas consequente que quando a psicologia passa a se ocupar com as células nervosas do cérebro, ela encontra dificuldades de descobrir nisso o espírito.

A investigação do cérebro não é nenhuma disciplina científica-natural, mas uma teoria psicológica ou filosófica do espírito, que tenta comprovar suas averiguações tão-somente através de dados e experimentos biológicos. A averiguação principal da investigação do cérebro reza: o espírito do homem estaria determinado por meio de processos naturais. No seu pensar, querer e agir o homem seria apenas um apêndice de processos naturais do cérebro. Nossa representação da autonomia espiritual seria uma imaginação, que, por sua vez, seria engendrada pelo cérebro teoricamente inacessível.[4] Também essa teoria sofre de uma autocontradição, quando ela se aplica a si mesma. Pois o teórico teria que classificar suas afirmações da nossa atividade mental elas mesmas como imaginação, como construção do seu cérebro. O teórico do cérebro tem que, portanto, excluir sua própria teoria das suas afirmações. A teoria vale segundo isto para todos os cérebros, exceto para o do teórico do cérebro.

Com efeito, a investigação científica nas áreas médica e biológica descobre sempre mais como e onde, no cérebro, os processos mentais se desenrolam de modo fisiológico. Mas isso não é nenhuma comprovação para a afirmação de que processos mentais são causados ou engendrados por meio de processos fisiológicos. As

---

[4] "A autonomia do agir humano não é fundamentada no ato subjetivamente sentido da vontade, mas na capacidade do cérebro de executar ações através de uma pulsão interior" (G. ROTH. *Das Gehirn und seine Wirklichkeit* [*O cérebro e sua efetividade*]. Frankfurt am Main 1997, p. 309s.).

averiguações teórico-humanas da investigação do cérebro se baseiam num erro categorial. De fato, entre o cérebro e o espírito subsiste uma relação de condição ou uma relação de pressuposição. Os processos naturais no cérebro são as pressuposições naturais do espírito. Toda atividade é dependente de funções biológicas do cérebro. Mas isso não é nenhum argumento para a afirmação de que os processos mentais são causados por meio dos processos fisiológicos do cérebro. O erro categorial consiste em declarar as condições ou pressuposições naturais do espírito, a forma evolutiva fisiológica do espírito, como a sua causa ou o seu fundamento. O espírito não é conceitualizado de modo algum como este, mas como algo outro, como um acontecimento natural.

As comprovações empíricas que essa teoria aduz para suas afirmações mostram o oposto do intuito da prova. Do fato que a atividade mental é mensurável, não se segue que o processo mental seja redutível ao processo natural ou que ele seja engendrado por ele. Por causa disso, o conteúdo do espírito tem que ser perguntado nas cobaias antes da medição cerebral. Pois nas atividades neurônicas mensuráveis, o conteúdo do espírito, que elas transportam fisiologicamente, não deve ser observado. Mas se o conteúdo da atividade mental tem que ser levado em consideração antes e separado do processo de medição, então isso é uma prova para que conforme a coisa, no cérebro, o processo mental dever ser distinguido do processo natural. Também a comprovação predileta da investigação do cérebro para a sua tese da determinação, qual seja: de que no sistema límbico, pouco tempo antes do ato da vontade sentido, se deixaria medir uma atividade cerebral, que, portanto, aquele deveria ser compreendido como consequência desta, mostra o oposto daquilo que deve ser provado. Aqui, às ondas cerebrais mensuráveis antes do ato da vontade é atribuído algo que de modo algum se deixa captar delas. As ondas cerebrais

mensuráveis são interpretadas elas mesmas como a decisão da vontade, a qual tem por consequência a atividade mental conscientemente sentida. Os próprios experimentos explicitam que a atividade mental já está pressuposta na sua autonomia, que é afirmada como mero produto da configuração dos neurônios do cérebro.[5]

2. A teoria hegeliana da inteligência

A psicologia contemporânea tem o mesmo objeto que Hegel discute sob o título *Psicologia* na sua doutrina do espírito subjetivo. À diferença da psicologia da capacidade, Hegel compreende a inteligência como uma sequência de graus de atividades mentais, que se desdobra da intuição via a representação até o pensar conceitualizante. Para a explicação dos desempenhos da inteligência, a premissa metafísica do sistema hegeliano – que o espírito tal como a natureza seria um modo de aparecimento da ideia absoluta – não é decisiva. A doutrina de Hegel do espírito subjetivo se deixa discutir, portanto, como teoria autônoma da inteligência humana.

Minhas exposições para a teoria da inteligência de Hegel se limitam à passagem da sensação via a intuição para a representação e para o pensar.[6] O ponto de partida do

---

[5] Cf. F. HUISKEN. *Zur Kritik der Bremer „Hirnforschung": Hirn determiniert Geist. Fehler, Funktion und Folgen* [*Para a crítica da "investigação do cérebro" de Bremen: Cérebro determina espírito. Erro, função e consequências*]. *Schriftenreihe zu Bildung & Wissenschaft des AStA Uni Bremen. Vol. VI*. Bremen 2003. O debate sobre a investigação do cérebro e do livre arbítrio está documentado na antologia de Chr. GEYER (Org.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*. [*Investigação do cérebro e livre arbítrio*]. Frankfurt am Main 2004.

[6] Cf. G.W.F. HEGEL. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III (Sigle: Enc. III). In: *Werkausgabe in zwanzig Bänden*. E. Moldenhauer, K.M. Michel (Orgs.). Frankfurt am Main 1969s. (Sigle: *HW*), Vol. 10, §§ 444–498. Para a teoria da inteligência de Hegel cf. H. GÜSSBACHER. *Hegels Psychologie der Intelligenz*. [*A psicologia hegeliana da*

desenvolvimento da inteligência é a sensação. Hegel não tem a dificuldade da investigação contemporânea do cérebro de descobrir o espírito nos neurônios porque ele não identifica as atividades mentais com suas pressuposições naturais.[7] Ele pergunta sobre o que se tem na consciência quando se sente. A reação dos nervos a um estímulo não é, em todo caso, aquilo que se tem na consciência quando se tem uma sensação. Na sensação, o sujeito registra uma afecção do seu meio ambiente ou sua constituição física ou psíquica de modo mais imediato, precisamente em si mesmo. A sensação é a forma mais elementar da consciência, na qual o conteúdo da mesma e o sujeito, que tem a sensação, ainda não são distintos. Porque na sensação o homem ainda está afundado por inteiro no conteúdo, ele mede a sensação no seu estado mental imediato. Sensações são sentidas como agradáveis ou desagradáveis.

Conforme a coisa, Hegel distingue entre sensações e sentimento, nesse caso, o sentimento é distinguido através disso, a saber, que nele também conteúdos mentais ou espirituais podem ser sentidos de modo sensível. Pode-se, portanto, sentir conteúdos inteiramente diversos: calor/frio, saciedade/fome, mas também o pertencimento a uma nação ou religião. Nessa medida, também há sentimentos nacionais e sentimentos religiosos. Isso não é, na verdade, ainda nenhum argumento a favor da coisa, à

---

inteligência]. Würzburg 1988, esp. p. 35–91 und para a psicologia hegeliana do pensar p. 92–268. Cf. também D. STEDEROTH. *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes. Ein komparatorischer Kommentar.* [*Filosofia do espírito subjetivo de Hegel. Um comentário comparatório*]. Berlin 2001, p. 333–382.

[7] A crítica de Hegel à teoria anterior da neurociência cognitiva contemporânea, à doutrina do crânio de Gall, encontra-se no capítulo "Observação da relação da consciência-de-si com sua efetividade imediata: fisiognomia e frenologia" da *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011, p. 234-249.

qual se dedicou afetivamente. O ponto de vista de medir o mundo imediatamente no seu primeiro estado mental, esse ponto de vista do gritar de uma criança de colo, hoje em dia muitos adultos não ultrapassam. A subsunção do mundo sob o sentimento preenche o estado de coisas da estupidez. Isso não tem nada a ver com o fato de que os homens não seriam aptos para qualquer outra coisa. Todavia, há o fenômeno de se desacostumar tendencialmente o refletir. Os homens restringem seu desempenho intelectual na subsunção do mundo sob o sentimento. Se eles se veem violados nos seus sentimentos, eles tornam essa forma imediata da consciência em argumento a favor da irrefutabilidade do seu conteúdo, sem conferir aquilo que esse conteúdo trata. O conteúdo da sensação não é apreendido numa reação passiva, mas numa atividade mental. Na medida em que o sujeito direciona sua atenção ativamente ao sentido, ele distingue o sentido de si e atribui o conteúdo da sensação a um objeto existente fora dele. O sujeito se relaciona de modo intuitivo com o mundo. No desempenho da consciência da atenção reside um momento de distância teórica, ao qual pertence também um aspecto volitivo. Tem-se que se decidir para querer saber do que se trata numa sensação. Atenção, e com isso energia volitiva, não é requerida somente por esse primeiro passo da sensação à intuição, mas todos os passos ulteriores da inteligência requerem aquela atenção e energia volitiva.

A intuição conceitualiza o objeto como um existente no espaço e no tempo e, com isso, o objeto na sua figura sensível. Todas as propriedades perceptíveis são registradas, contudo, o elo do conteúdo do objeto a ser estabelecido intelectualmente ainda não está conhecido. Na intuição, o sujeito permanece remetido ao objeto, permanece dependente da sua visibilidade presente. Com a transição à representação, o sujeito se emancipa do objeto como um imediatamente presente.

Na atividade da recordação, a inteligência reconhece o conteúdo da intuição. O que do conteúdo ela retêm na memória é uma imagem, a qual, retirada do espaço e do tempo da intuição, assume, no Eu, a forma da universalidade. A imagem não tem, portanto, o caráter de uma fotografia, que reflete meramente o objeto da intuição. Por um lado, a imagem contém menos do que a intuição e é também de intensidade menor do que essa. Várias são esquecidas, mas algumas podem também ser esquecidas sem problemas por causa da sua insignificância.

Por outro lado, com a imagem se realiza uma seleção dos dados intuidos, dos quais um sujeito depende. A memória é, portanto, somente em parte um desempenho mecânico da inteligência. Com efeito, na memória as imagens estão guardadas de modo inconsciente, de modo que elas não podem ser trazidas voluntariamente à consciência. Por causa disto Hegel caracteriza a memória como um poço noturno, inconsciente (Enc. III § 452 obs.). Contudo, o sujeito dispõe com ele sobre uma instância de avaliação, com a qual ele dá despacho a respeito do que ele considera essencial, interessante e com isso digno de ser guardado. Porque a memória fica sabendo o que ela considera digno de ser armazenado, ela não deve ser equiparada com um disco rígido do computador, o qual não conhece uma diferenciação entre dados importantes e não importantes.

Naquilo que propriamente deve ser denominado de recordação, as imagens são despertadas na memória e retomadas na consciência. A imagem antes inconsciente é, na recordação, por ocasião de uma nova intuição do mesmo conteúdo do poço inconsciente da memória, elevada à representação universal. Isso ocorre involuntariamente, porque o sujeito não conhece o conteúdo guardado na memória da imagem e não pode dispor conscientemente sobre ele. Contudo, a recordação não se exaure no fato de ser um reflexo solicitado por meio

de uma intuição atual. A relação da imagem com a intuição atual se efetua, pelo contrário, como subsunção da intuição singular imediata sob a representação geral, que é o mesmo conteúdo. Nesse desempenho da subsunção, a inteligência conhece o intuído exterior como já pertencente a ela, e, inversamente, a imagem interior conserva-se na intuição exterior. Por meio da intuição exterior repetida da imagem interior consolida-se a recordação da inteligência, que, agora, pode dispor livremente sobre suas imagens.

Na imaginação, a inteligência deixa que suas imagens se evidenciem livremente. O material da imaginação não são intuições, mas imagens que estão à disposição da inteligência, que não carece de um ensejo exterior para uma intuição. Unicamente o interesse determina a presença das imagens na consciência. No associar, a atividade da imaginação pode acertar algo essencial no objeto ou não. Por causa disso, Hegel retém que não devem ser averiguadas leis pelas quais a inteligência se orienta no associar (cf. Enc. III § 455 obs.). Não obstante a associação apareça como deficiência do pensar, porque sem argumento ela abre, numa coisa, muitas relações e conexões possíveis com outras coisas, ela é, tomada para si, um desempenho significante da inteligência. Com efeito, na associação, quais referências são estabelecidas a quais imagens está sujeito ao arbítrio do Eu. Contudo, na medida em que o sujeito dirige sua atenção às similaridades e conexões subsistentes nas relações de imagens, mas também às diferenças e denomina essas linguisticamente, ele chega à posse de representações universais. Essas não são estruturas inatas ou cunhadas pelo meio ambiente, mas produtos genuínos da inteligência, que servem como guia e critério de classificação das coisas percebidas, das quais a inteligência se apropria através disso na forma da universalidade. Assim, por exemplo, sob a representação universal "vermelho" são subsumidas coisas inteiramente diferentes: rosas, tijolos, carros etc.

Quem pode designar uma coisa singular percebida com seu nome, apropria-se dela na forma da universalidade. Contudo, essa forma da apropriação cognitiva tem uma deficiência. A representação permanece presa a um objeto concretamente dado, o qual ela subsume. Além disso, ela se relaciona apenas exteriormente a ele. Com efeito, com a denominação da coisa é assegurado que ela é de natureza universal, porém aquilo no que ela consiste ainda não é sabido. Apenas o pensamento determina a coisa representada na sua universalidade, independentemente da sua presença sensível e de seus modos de aparecimento acidentais. Ele separa o essencial do inessencial da coisa, a fim de examiná-la a fundo. Na forma dos seus pensamentos, o homem abre o conteúdo objetivo das suas percepções e experiências, a natureza verdadeira e a necessidade dos objetos. A transição ao pensar está determinada por meio da decisão de querer saber do que trata a coisa representada. Assim se mostra que todo passo na apropriação cognitiva de um objeto tem que ser executado voluntariamente com interesse. Em virtude do esclarecimento do conhecimento pensante Hegel aventa uma tese questionável da identidade. Ele define o conhecimento pensante de tal modo que os pensamentos, que apreendem objetivamente a efetividade, assim pertencem à sua efetividade, que ela mesma está constituída intelectualmente (cf. Enc. III § 465 adendo). Porque o conhecimento pensante apreende objetivamente a efetividade, contudo, não se segue que inversamente a efetividade seja o pensamento objetivado.

A doutrina de Hegel do espírito subjetivo fornece uma contribuição importante para a explicação dos desempenhos da inteligência. Contudo, aquilo para o qual Hegel quer trazer suas intelecções à apresentação não se exaure nisso. As atividades mentais da inteligência são apresentadas na sua sequência de graus, a fim de demonstrar nelas que o espírito, em tudo o que ele faz,

apenas se relaciona consigo mesmo. Com efeito, isso é, por um lado, correto, mesmo se com isso também não é dito muito. É correto que o espírito sempre está ocupado com sua consciência, a qual se relaciona com um conteúdo. Com o desenvolvimento das formas da consciência, nas quais ele determina progressivamente o conteúdo da consciência para frente, o próprio espírito se determina também progressivamente para frente. Mas assim como ela está entendida em Hegel, a proposição declarativa não é correta. Pois, por fim, a consciência tem um conteúdo que não se exaure no fato de ser espírito ou produto do espírito, exceto se se concebe neste instante uma teoria do espírito. O intuito metafísico da prova que o espírito, em tudo aquilo com o que ele se debruça, apenas tem a ver consigo mesmo, deve-se à necessidade de reencontrar o espírito e, com isso, o racional em cada conteúdo da consciência. Apenas assim o espírito pode se mostrar como a realidade da ideia absoluta, que se mostra eficiente tanto na natureza como também no espírito, e com isso a perspectiva metafísica do sistema de Hegel pode ser resgatada. Segundo ela, todos os objetos da filosofia real são, em princípio, racionais, na medida em que eles são manifestações da ideia absoluta.

3. Conclusão

A inteligência não é nem uma capacidade que se deixa captar somente nas suas exteriorizações, nem um mecanismo-estímulo-reação. A inteligência também não é equivalente aos processos naturais no cérebro, mas ela é uma sequência de graus de atividades mentais. Na sequência das atividades mentais está inserido o momento volitivo, pois cada uma delas tem que ser executada voluntariamente com atenção e interesse. A contradição das teorias da inteligência da psicologia e da investigação do

cérebro consiste em pressupor o espírito como atividade autônoma e ao mesmo tempo negá-lo como tal.

A equiparação entre inteligência, cérebro e espírito, que hoje em dia é efetuada assim de boa vontade, carece de fundamento. Em primeiro lugar, com efeito, os processos cerebrais naturais são as pressuposições fisiológicas da inteligência, das quais a inteligência é dependente nas suas atividades mentais, mas não seu princípio determinante ou sua causa. As pressuposições fisiológicas do espírito também não surgem de modo algum nas suas formas e conteúdos. Em segundo lugar, a determinação da inteligência como espírito é, nessa medida, correta, quando com isso se entende as atividades mentais do homem (sensação, atenção, intuição, memória, associação, representação e pensar). O sinal de igualdade entre inteligência e espírito é questionável, na medida em que o espírito é tomado como realidade da ideia absoluta. A inclusão da teoria do espírito humano na perspectiva metafísica do sistema permanece sem problemas na sua teoria da inteligência, na medida em que ela [a perspectiva metafísica] é um ponto de vista separado das suas intelecções objetivas.

Referências bibliográficas

GEYER, Christian (Org.). *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*. [*Investigação do cérebro e livre arbítrio. Para a interpretação dos mais novos experimentos*]. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2004.

GÜSSBACHER, Heinrich. *Hegels Psychologie der Intelligenz*. [*A psicologia hegeliana da inteligência*]. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1988.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses com a

colaboração de Karl-Heinz Efken e José Nogueira Machado. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III* (Sigle: Enc. III). In: Theorie-Werkausgabe in zwanzig Bänden. E. Moldenhauer, K.M. Michel (Orgs.). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1969 s. (Sigle: *TW*). Vol. 10.

HOFSTÄTTER, Peter Robert (Org.). *Fischer-Lexikon Psychologie*. Frankfurt am Main: Fischer-Verlag, 1975.

HUISKEN, Freerk. *Zur Kritik der Bremer „Hirnforschung": Hirn determiniert Geist. Fehler, Funktion und Folgen* [*Para a crítica da „investigação do cérebro" de Bremen. Cérebro determina espírito. Erro, função e consequências*]. *Schriftenreihe zu Bildung & Wissenschaft des AStA Uni Bremen. Vol. VI.* Bremen 2003. www.fhuisken.de/hirn.htm

IBER, Christian. *Força e sua exteriorização na lógica da essência de Hegel: o uso dessa categoria nas ciências contemporâneas*. Porto Alegre 2014. Inédito.

KRÖLL, Albert. *Kritik der Psychologie. Das moderne Opium des Volkes* [*Crítica da psicologia. O ópio contemporâneo do povo*]. Hamburg: VSA-Verlag, 2006.

ROTH, Gerhard. *Das Gehirn und seine Wirklichkeit* [*O cérebro e sua efetividade]*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997.

SKINNER, Burrhus Frederic. *Wissenschaft und menschliches Verhalten* [*Science and Human Behavior*] [*Ciência e comportamento humano*]. München, Kindler Verlag, 1973.

STEDEROTH, Dirk. *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes. Ein komparatorischer Kommentar*. [*Filosofia do espírito*

subjetivo de Hegel. Um comentário comparatório]. Berlin, Akademie-Verlag, 2001.

JOGOS EDUCACIONAIS E A FORMULAÇÃO DE POLÍTICAS PÚBLICAS PARA O SETOR NO BRASIL*

*Cinara Nahra**

O que colheu muito não teve de mais,
e o que colheu pouco não teve de menos
Coríntios, 8.

Gestão de jogos e tecnologia: um jogo de milhões

Foi publicado pelo BNDES em fevereiro de 2014 uma pesquisa sobre a indústria de jogos no Brasil, através de dois relatórios e um censo. O Relatório final desta pesquisa tem como título *"Mapeamento da Indústria Brasileira e Global de Jogos Digitais"*[1]. O Relatório 9, que chamarei de

* Este estudo é parte de uma pesquisa bem mais ampla que foi realizada por mim entre 2013 e 2014 dentro de um projeto de cooperação científica e tecnológica entre a UFRN e a PUC/RS. Na PUC/RS agradeço muito especialmente aos colegas Agemir Bavaresco que aqui homenageamos, Nythamar de Oliveira, Draiton de Sousa e Thadeu Weber pela calorosa acolhida e também à diretora de inovação e desenvolvimento Gabriela Cardozo Ferreira.

* Professora do departamento de filosofia (UFRN). cinaranahra@hotmail.com

[1] BNDES *"Mapeamento da Indústria Brasileira e Global de Jogos Digitais": Relatório final* ,disponível no site http://www.bndes.gov.br/SiteBNDES/bndes/bndes_pt/Galerias/Arquivos/conhecimento/seminario/seminario_mapeamento_industria_games042014_Relatorio_Final.pdf.

Relatório de políticas públicas, tem como título *"Proposição de Políticas Públicas Direcionadas a Indústria Brasileira de Jogos Digitais"*[2] e há também o chamado *"I Censo da Indústria Brasileira de Jogos Digitais"*, que chamarei de Censo[3].

Estarei analisando aqui, basicamente, o relatório final da pesquisa do BNDES sobre a indústria de jogos no Brasil focando no mapeamento da indústria brasileira e discutindo especialmente os motivos pelos quais segundo o estudo a indústria brasileira é de baixa expressão no cenário mundial, contrastando com o tamanho do mercado interno, que hoje é atendido majoritariamente pela produção internacional. Tentaremos discutir, para além do relatório, as razões pelas quais isto acontece e sugerir caminhos para a superação disto, na perspectiva do fortalecimento da indústria nacional, com a melhoria da qualidade de nossa produção, com o foco no desenvolvimento de jogos *on line* e de olho no chamado *mercado de volume*. Além disso discutiremos também a potencialidade do nicho de mercado dos *"serious games*, especialmente no campo da educação, sugerindo formas de interação da indústria com as universidades, parques tecnológicos, centros de pesquisa e órgãos de fomento e trazendo propostas para incentivar o uso de jogos na educação brasileira.

---

[2] BNDES *"Proposição de Políticas Públicas Direcionadas a Indústria Brasileira de Jogos Digitais": Relatório de políticas públicas* , disponível no site http://www.bndes.gov.br/SiteBNDES/bndes/bndes_pt/Galerias/Arquivos/conhecimento/seminario/seminario_mapeamento_industria_games042014_PoliticasPublicasJogosDigitais.pdf

[3] BNDES *"I Censo da Indústria Brasileira de Jogos Digitais": Censo* , disponível no site http://www.bndes.gov.br/SiteBNDES/bndes/bndes_pt/Galerias/Arquivos/conhecimento/seminario/seminario_mapeamento_industria_games042014_RelApoioCensoIndustriaBrasileiradeJogos.pdf

A Indústria Nacional de Games: Problemas e potencialidades

Uma das questões mais importantes levantadas na pesquisa do BNDES é o alto potencial econômico da indústria de jogos, já que como o próprio relatório indica, na indústria de entretenimento é este o setor que apresenta maior potencial de crescimento. Segundo o relatório [4] "estima-se que suas vendas sejam duas vezes maiores que as da indústria fonográfica, e que devam crescer mais rapidamente que as do setor cinematográfico até 2016, a uma média de 7,2% a.a ". Entretanto, é salientado que a participação da América Latina no mercado é de apenas 2%. Outro dado importante citado[5] é o de que "os consoles ainda respondem pela maioria das receitas, seguidos pelos jogos *on line*, mas como os jogos *on line* e os jogos para dispositivos móveis tem uma taxa de crescimento maior que a dos consoles, é estimado que em breve as receitas de ambos ultrapassem as dos consoles". Em relação ao mercado brasileiro aponta ainda o relatório [6] que pela pesquisa do Ibope Target Group Index (2011), do universo de 35.1 milhões de internautas, jogar *on line* é um hábito praticado por 54% destes. Já a Pesquisa Game Pop Ibope (2012), apontaria que dos 80 milhões de internautas no país, 61 milhões jogam algum tipo de jogo. Desses jogadores, 67% utilizam consoles, e 42% computadores pessoais, especialmente jogos *on line*. Observe que a partir dos dados destas pesquisas já percebemos a potencialidade

---

[4] Ibid., p.8 Citando dados do PWC 2010, 2011 GEMO – Global Entertainment and Media Outlook Report. Pricewaterhouse Coopers.

[5] Ibid., p.8

[6] Ibid., p.11. O relatório cita a Pesquisa Game Pop Ibope. Disponível em: http://www.ibope.com.br/ptbr/conhecimento/Infográficos/Paginas/Games-pop.aspx e a Ibope Target Group Index(2011).

do mercado brasileiro. Se um pouco mais da metade dos internautas brasileiros tem o hábito de jogar *on line*, estamos falando, em termos absolutos de aproximadamente 18 milhões de pessoas como potenciais consumidores, em uma estimativa mais conservadora como a do Ibope TGI , e de 24 milhões de pessoas na estimativa Ibope Game Pop, o que é um número extremamente expressivo.

A análise destes números nos fornece a chave para a percepção do problema maior do mercado de games no Brasil e que se transforma em um desafio para a indústria de games nacional. Temos por um lado um mercado consumidor imenso, e um enorme potencial de consumo, mas este consumidor está consumindo um porcentual muito pequeno de produtos oriundos da indústria nacional. Aliás, pelo que podemos verificar pelo *Censo da Indústria Brasileira de Jogos Digitais* a indústria nacional de jogos consta de apenas 133 empresas, sendo que destas apenas 5 (correspondendo a 4% do total) tem faturamento na faixa superior entre 2,4 a 16 milhões[7]. Com bases nestes dados[8] fiz uma projeção sobre qual seria, de fato, o faturamento da indústria de jogos brasileira em 2013. Na projeção otimista, aonde considerei o maior valor de cada faixa, a indústria

[7] BNDES I Censo da Indústria Brasileira de Jogos Digitais p.9. A grande maioria destas empresas (80%) tem como atividade principal o desenvolvimento de jogos. Pela tabela apresentada no censo (Tabela 2: Faturamento das empresas no ano de 2013), 93 das empresas de jogos brasileiras (74.4%) tiveram faturamento de até 240 mil anuais. 27 delas (21.6%) faturamento maior que 240 mil e menor que 2,4 milhões e 5 (4%) faturamento superior a 2.4 milhões e menor do que 16 milhões.

[8] Baseado nestes dados fornecidos no censo fizemos a nossa projeção de faturamento da indústria brasileira no ano de 2013, tomando para a projeção otimista o limite superior de cada faixa e para a projeção pessimista o limite inferior de cada faixa bem como 20% do valor máximo na faixa mais baixa (até 240 mil) que corresponde a 48 mil anuais. Com isto chegamos aos números apresentados de que o faturamento da indústria de jogos em 2013 ficou em algum ponto entre 23 e 177 milhões de reais.

brasileira de jogos teria faturado em 2013 R$ 177.120.000 (cento e setenta e sete milhões, cento e vinte mil reais) e na projeção pessimista, aonde considero o limite inferior de cada faixa, sendo que na faixa mais baixa considero 20% do maior valor possível (20% de R$ 240.000), teríamos um faturamento de R$ 22.944.000 (vinte e dois milhões novecentos e quarenta e quatro mil). Com isto poderíamos dizer que o faturamento da indústria nacional formal de games [9] em 2013 tenha esteja entre aproximadamente 23 e 177 milhões. Se fizermos uma comparação entre a indústria nacional e a grande indústria internacional de jogos que movimenta bilhões[10] (e que já movimentaria 3 bilhões no Brasil) temos literalmente uma comparação entre David (indústria nacional de jogos) e o Gigante (indústria internacional) aonde o gigante atrai praticamente a quase totalidade do mercado consumidor brasileiro mas praticamente não investe no Brasil.

Quanto à falta de investimentos da indústria internacional no País é significativo também o ranking da *Metacritic* dos principais *publishers* de grande e médio porte no Brasil [11] (pela ordem Electronic Arts, Microsoft, Sony, Nintendo, Capcom, Disney, Warner Bros, Konami, Sega, Activision Blizzard, NAnco Bandai GAmes) apontando

[9] Indústria formal porque estou computando aqui apenas os dados de empresas registradas e constituídas, que foram exatamente as que responderam ao censo.

[10] BNDES Censo p.6. O relatório aponta que segundo a PricewaterhouseCoopers, o mercado mundial de jogos digitais movimentou US$57 bilhões em 2010. Em 2011 o setor movimentou US$ 74 bilhões, e as previsões indicam que deverá ultrapassar US$82 bilhões em 2015. Em 2013, apenas o lançamento do jogo Grand Theft Auto V, que teve o custo de US$ 225 milhões, faturou US$800 milhões em 24 horas, um recorde na história de produtos de entretenimento. O jogo Angry Birds ja foi instalado em 500 milhões de celulares. No Brasil, estima-se que o mercado ja esteja perto de US$3 bilhões.

[11] BNDES Relatório final p.36

que embora todos tenham atividades comerciais no Brasil , direta ou indiretamente, poucas tiveram atividades de financiamento a desenvolvedores brasileiros ou instalaram estúdios próprios. O veredito do relatório do BNDES [12] é claro :

> Apesar da importância da indústria de jogos digitais, tanto do ponto de vista econômico, como pelas externalidades que provoca, a indústria brasileira é de baixa expressão no cenário mundial, e o fato contrasta com os dados do tamanho do mercado interno, que hoje é atendido pela produção internacional. Por outro lado, o País tem recursos humanos e competências para desenvolver produtos que atendam boa parcela desse mercado. Este panorama reforçou a necessidade de ações para fomentar a indústria brasileira de jogos digitais, para que o país não se torne ainda mais dependente da produção internacional, e perca o conjunto de vantagens já mencionadas que advém da sua produção.

O veredito parece correto, mas parece que o problema é ainda maior do que o apontado no relatório porque não se trata apenas do fato de que a indústria brasileira seja de pouca expressão no mercado internacional, mas também que ela seja de pouca expressão no mercado nacional, que como vimos é enorme, tem grandes potencialidades, mas é atendido principalmente por empresas internacionais. Já apontando para mudanças de rumo e sugerindo políticas públicas para o setor , gostaria de indicar já um caminho, qual seja, o de inicialmente, conquistar o mercado nacional, que é grande e promissor, e que se torna mais fácil de ser conquistado pela edição de títulos em língua portuguesa, já que é alto o percentual de brasileiros que ainda não dominam a língua inglesa.

[12] Ibid., p.15

O relatório[13] do BNDES aponta o seguinte em relação ao mercado brasileiro:

> A participação dos produtores nacionais no mercado brasileiro varia conforme o segmento. Os advergames e os serious games, assim como as simulações feitas sob encomenda, são geralmente contratados localmente. Embora sejam importantes para o desenvolvimento da indústria e sobrevivência de muitos estúdios, o desafio de conseguir ganhar escala e rentabilidade é muito alto. Com uma relação de risco/retorno mais agressiva, o mercado de entretenimento oferece para os lideres alta escalabilidade e rentabilidade. Existe a percepção que o mercado brasileiro de entretenimento desvaloriza as produções nacionais, pois tende a comparar as pequenas produções brasileiras (com orçamento de dezenas de milhares de reais) com os jogos AAA (com orçamento de milhões de dólares), e as julga de baixa qualidade. Além disso, como os designers brasileiros focam o mercado internacional, muitas produções são feitas em língua inglesa, o que causa frustração e imagem negativa da produção nacional. Na realidade, a escolha da língua é uma imposição do mercado. Apesar desses fatos existem vários estúdios com títulos de nicho com sucesso internacional e reconhecimento nacional.

Cabe aqui uma análise cuidadosa do que está sendo afirmado. A "percepção" de que há uma desvalorização do mercado nacional vem de onde? Seria uma desvalorização dos próprios desenvolvedores, que almejam produzir títulos em inglês para competir no mercado internacional, desprezando assim características do mercado nacional, ou é uma desvalorização dos consumidores de jogos nacionais? Ou seria de ambos? A minha percepção é a de que na realidade criou-se um "círculo vicioso" que necessita

[13] Ibid., p.10

ser rompido o mais breve possível para que a indústria nacional de jogos possa crescer. Penso que os desenvolvedores nacionais ainda têm, em sua maioria, uma visão restrita sobre quem é seu mercado consumidor e criam games visando essencialmente um setor do mercado que é o do "24X7 player" ou seja, o jogador tipicamente adolescente ou na primeira juventude, que joga por várias horas e que tem um amplo conhecimento e experiência sobre todos os tipos de jogos. Parece ser este o tipo de consumidor que a princípio teria um certo "preconceito" com jogos desenvolvidos pela indústria nacional, porque ele sim está acostumado com jogos AAA. Como, no entanto, a tendência no mercado brasileiro é para o crescimento de jogos *on line*, e especialmente jogos casuais, com boa participação neste mercado de uma faixa etária não tão jovem, e que exatamente tende a ser o público monolíngue e sem um maior conhecimento técnico de games, o preconceito tende a não ser tão forte. É neste ponto que entra, talvez, o preconceito dos próprios desenvolvedores, que ao não conhecerem seu público pelos poucos dados disponíveis sobre o mercado consumidor de jogos no Brasil, tendem a focar a sua produção exatamente neste público com maiores conhecimentos técnicos que é justamente o público que, provavelmente, apresenta maior rejeição aos jogos nacionais. Com isto forma-se o "círculo vicioso" que mencionei, com os desenvolvedores nacionais focando em um público que os rejeita e deixando de lado potenciais consumidores que ficam, por sua vez, insatisfeitos, a mercê de um mercado internacional que não preenche suas necessidades. Assim a indústria nacional de games não se desenvolve, e justamente por isto, é necessário quebrar este círculo vicioso. Mas como?

Jogos on line: o caminho das pedras

Podemos encontrar alguns dados interessantes da Newzoo 2011 *National Gamers Surveys*[14] sobre o mercado brasileiro. Pelos dados da pesquisa a penetração da internet e o uso da internet no Brasil é relativamente baixo, mas cresce em um ritmo impressionante. Da população ativa na internet no País (que era em 2011 de 46 milhões) ao menos 75% jogam. Do grupo daqueles que gastam mais tempo com jogos do que com televisão 47% gasta dinheiro com jogos, sendo que 2/3 destas vendas é feito na compra de itens virtuais do tipo *add-on* para *free to play online and mobile games*. Na época, segundo a Newzoo, os chamados "boletos bancários" no Brasil, tiveram importância no crescimento destas transações que chegou a aumentar 228% no Brasil em 2010.

Já segundo o relatório do BNDES [15] no relatório da PwC que apresenta um panorama global e por regiões da indústria de games os chamados jogos *on line*, que incluem *download* e computação nas nuvens (ou seja, uso de *hardware* e *software* disponibilizados remotamente e acessíveis via internet) é o segmento que mais cresce .Ainda segundo o relatório as projeções globais apresentadas nos relatórios do FC business inteligence (2011)[16] mostram que o tamanho do mercado previsto para a indústria de jogos digitais *on line* em 2017 será de U$ 38 bilhões em 2017, sendo os downloads responsáveis por 30 bilhões desta fatia ultrapassando em quase 20% a venda dos jogos em consoles. Por outro lado, segundo o Global Games

[14] Dados do The Newzoo 2011 National Gamers Surveys, acessível no link

http://www.newzoo.com/press-releases/gap-closing-between-emerging-and-western-games-markets-globalcollect-version/

[15] BNDES Relatório final p.77

[16] Ibid.,p. 78

Investment Review 2014[17] *mobile* e *online games* (incluindo MMO, e jogos sociais e casuais) pode crescer até um total de receita na ordem de 60 bilhões e atingir 60% da fatia do mercado de games, levando esta indústria para o patamar dos 100 bilhões de dólares em receita.

Assim sendo parece que é neste mercado, no mercado *on line*, tanto para Pcs quanto para *mobiles* e *tablets* que parece estar o futuro da indústria de games e "o caminho das pedras" para a indústria nacional. No relatório Digi capital 2014[18] mostra-se que internacionalmente há o que eles chamam de Big V Split, uma grande divisão na forma de um V entre o que seria o mercado de Valor e o mercado de Volume. O mercado de valor está associado a nichos de grande prazo, e concentram-se ai os mercados dos EUA, Japão e parte do mercado europeu e da Coréia do Sul. Já o mercado de volume é baseado no crescimento do mercado de massa, contando predominantemente com a China, mas também países como a Índia e o Brasil. No mercado de valor predominam os consoles e assinaturas MMO enquanto no mercado de volume predominam 6 tipos de jogos e modelos de jogos, a saber a) jogos sociais e casuais on line, b) tech/gamification, c) *free to play* MMO d) mobile social, e) messaging f) mobile/tablet . Jogos sociais *on line* são definidos como *multiplayer online* games, simples, jogados em redes sociais e os casuais *on line* são *single player* jogados *online* ou através de download. Tech/Gamification são definidas como plataformas tecnológicas de desenvolvimento de jogos, tendo um software como um B2B serviço de modelo de negócios, sendo exemplo típico a Unity. *Free to play* MMO são jogos com milhões de jogadores simultaneamente jogados em PC, pelo browser.

---

[17] Global Games Investment Review 2014 Q3 Update Contact: info@digicapital.com

Acessado em http://www.digi-capital.com/reports/

[18] Ibid.,p.19

Messaging mobile são jogos *multiplayer mobile-social*, jogados em plataformas de mensagem de mobiles. Já *os Mobile social* são single ou multiplayer jogos para mobile jogados em tablets ou smartphones.

Um aspecto importantíssimo levantado pelo Digi-capital é o de que a taxa de crescimento dos jogos de valor vai de negativa a inferior a 10%, enquanto que nos jogos de volume vai de negativa a superior aos 100%. No mesmo relatório é informado que no uso de apps em mobiles e tablets predominam os games, com 32% do total de uso (em seguida vem as redes sociais com 24%), sendo que em 2013 os jogos foram responsáveis por 74% da receita dos aplicativos no mercado global de mobiles. Os dois dados considerados conjuntamente parecem mostrar definitivamente o potencial de mercado dos jogos *on line*. Aliás a estimativa para o Brasil em 2014 é a de que estejamos em 11º lugar na geração de receita com jogos' ocupando o primeiro lugar na américa latina. A expectativa é que tenhamos então uma população com acesso a internet na ordem de 118.593,764 e receita de 1.339.375.000, nos colocando atrás apenas de países como os EUA, China, Japão, Alemanha, Reino Unido, Coréia, França, Canadá, Itália e Espanha.

Todos estes dados parecem mostrar o que já está apontado pelo mercado consumidor, ou seja, o caminho para o desenvolvimento da indústria nacional é o investimento em jogos *on line* para PCs e mobiles, deixando-se para trás o sonho do desenvolvimento para consoles. Mas um dos problemas a ser enfrentado é que este volume de arrecadação que nos coloca em 11º lugar no mundo no quesito receita está longe de se traduzir em receita que fica no Brasil ou que é transferida para a indústria nacional de games, que como vimos, movimenta um valor extremamente pequeno, na ordem de milhões. O desafio principal, parece então, é o de transformar este enorme mercado em faturamento para a indústria nacional

e para o País, evitando que esta receita seja abocanhada apenas pelas grandes empresas internacionais.

Uma iniciativa importantíssima neste sentido é a Iniciativa do Ministério das comunicações de reduzir os impostos de *smartphones* que vierem pré instalados com apps nacionais. A lei é progressiva e inicialmente para obter a redução os smartphones deveriam ter ao menos 5 aplicativos nacionais pré instalados (e que podem ser baixados ou não pelo consumidor, dependendo de sua escolha)[19].

Estas iniciativas governamentais são importantes mas precisam ser acompanhadas por um "choque de contemporaneidade" na indústria nacional que precisa se profissionalizar, melhorar a qualidade de sua produção e acabar com preconceitos antigos principalmente em relação a quem é seu público consumidor, que atinge várias camadas da sociedade. Para isto ,entretanto, é preciso que se faça cada vez mais pesquisas sobre o mercado consumidor de jogos no Brasil, a fim de que tracemos um perfil deste. É preciso também que se faça a contrapropaganda, acabando definitivamente com a visão de que os jogos são "do mal" e prejudicam os jovens e o desenvolvimento das crianças, mostrando que ao contrário,

[19] Ver o site http://www.mc.gov.br/telecomunicacoes-noticias/31652-minicom-ja-aprovou-260-aplicativos-nacionais. Lá o diretor de Indústria, Ciência e Tecnologia do MiniCom, José Gontijo, informa que 124 desenvolvedores nacionais tiveram aplicativos aprovados, sendo 39 pessoas físicas e 85 pessoas jurídicas. Isto só foi possível agora em função da chamada lei do bem, lei 11.196 de 21 de novembro de 2005.Já a conhecida Lei do Bem, em seu Capítulo III, artigos 17 a 26, e regulamentada pelo decreto 5,798 de 7 de junho de 2006, que consolidou os incentivos fiscais que as pessoas jurídicas podem usufruir de forma automática desde que realizem pesquisa tecnológica e desenvolvimento de inovação tecnológica. Esse capítulo foi editado por determinação da Lei n.º 10.973/2004 – Lei da Inovação, fortalecendo o novo marco legal para apoio ao desenvolvimento tecnológico e inovação nas empresas brasileiras.

eles podem até (embora não necessariamente) acelerar este desenvolvimento através de jogos com conteúdo educativo ou ético. Para isto, entretanto, é necessário que as empresas estejam atentas não apenas a qualidade técnica do que produzem, mas também a possível função social e educativa desta produção. É sobre isto que dissertaremos no próximo item deste trabalho.

Serious games (jogos pra valer): jogos educacionais e outros

Inicialmente gostaríamos de observar que não me parece que na tradução portuguesa devamos traduzir *serious games* por 'jogos sérios', por motivos óbvios, já que se jogos são lúdicos por definição, e a conotação da palavra sério no português pode tirar exatamente este caráter lúdico que é fundamental em qualquer jogo, tanto nos tradicionais de entretenimento como nos *serious games,* parece mais adequado, penso, manter no português o nome original em inglês *serious games* ou traduzi-los por "jogos pra valer". Esta tradução leva em conta uma expressão comum em jogos mais tradicionais (tá valendo!), distinguindo uma atitude de simples brincadeira para uma atitude de um outro tipo, aonde há diversão mas esta é levada para um segundo nível, aonde ela adquire um caráter de "seriedade" distinto do primeiro. De qualquer modo o termo *serious games* foi cunhado por Abt[20] e segundo ele:

> Um jogo é uma atividade entre dois ou mais tomadores de decisão procurando alcançar seus objetivos em um contexto determinado. Uma definição mais convencional seria que um jogo é uma disputa com regras entre adversários tentando alcançar objetivos. Estamos preocupados com serious games no sentido que estes jogos tem um cuidadoso e

[20] Abt, C. *Serious Games* New York: The Viking Press (1970).

> explícito propósito educacional e não visam primeiramente o entretenimento.

No relatório do BNDES[21] é afirmado que:

> Nas áreas de educação, saúde, defesa e formação profissional é comum se diferenciar entre jogos e simuladores. Entretanto, a diferença entre o que é considerado uma simulação e um jogo é tênue, e por vezes, muito difícil. Os simuladores, por exemplo, permitem livre exploração do ambiente virtual enquanto que os "jogos sérios" tem objetivos específicos...Apesar da distinção entre jogos e simulações ser relevante do ponto de vista da mecânica do jogo, para a análise da dinâmica da indústria, não se mostra tão relevante. Eles compartilham o mesmo mercado.

O relatório divide os "jogos sérios" em vários segmentos, quais sejam, jogos digitais educacionais (JDE), jogos digitais para a saúde (JDS), jogos digitais para formação profissional (JDFP), Jogos Digitais e Simuladores para Defesa (JDSim) e os Advergames. O relatório observa a importância fundamental que tem as universidades e as Instituições de Pesquisa como a FINEP, o CNPQ e a CAPES, além de algumas Fundações de Pesquisa Estaduais, no financiamento dos JDEs e JDSs, bem como o papel das empresas incubadas em parques tecnológicos. Segundo o relatório no Brasil os jogos *Tríade* (para o ensino de História) e *Quimgame* (ensino de Química) receberam financiamento da FINEP e CNPQ. Eventualmente governos de estado e suas secretarias também apoiam projetos de jogos. No caso dos JDS desenvolvidos em universidades o CNPQ apoiou cinco e a CAPES quatro projetos. O relatório do BNDES aponta que o próprio Ministério da Educação e o Ministério da Saúde também

[21] BNDES Relatório Final – Seção 3 p.1 - Análise Detalhada do Ecossistema de Serious Games.

apoiam jogos como no caso do jogo *Hortolândia*, que promove alimentação saudável, e *Zig-Zaids*, que promove uma vida sexual mais saudável e consciente. Em termos de sucesso de iniciativas relacionadas a parque tecnológicos destacam a INTUEL, incubadora da UEL, (Universidade Estadual de Londrina) que incubou a empresa Oníria e também a desenvolvedora Jynx incubada pelo Centro de Estudos e Sistemas Avançados do Recife (CESAR), mas vinculada ao Porto Digital (Parque Tecnológico do Recife).

Um dado importantíssimo, em relação a Indústria Nacional de Jogos e a participação dos *serious games* (jogos pra valer) como fatia do mercado, é que segundo o censo [22] em 2013 as 133 empresas nacionais produziram 1417 jogos e destes 49.3% eram jogos de entretenimento enquanto que 47.8% eram *serious games* (sendo que deste porcentual, 43.8% foram jogos educacionais, 0.4% jogos de saúde e 3.7% jogos de treinamento e corporativos), bem como 1.6% foram simuladores. Observe que isto significa que em termos percentuais o percentual de *serious games* produzidos em 2013 foi praticamente o mesmo dos jogos de entretenimento, o que se por um lado escancara as dificuldades da Indústria Nacional, que produz efetivamente um número baixíssimo de jogos de entretenimento, por outro mostra um nicho de mercado que já está e deve ser ainda mais explorado que é exatamente o dos *serious games* que são produzidos no Brasil em uma proporção muito maior do que no mercado internacional.

O desenvolvimento e consolidação deste nicho depende, entretanto, pelas características dos jogos pra valer, de uma ação governamental efetiva no sentido de incentivar a pesquisa, a interdisciplinaridade e o desenvolvimento tecnológico no país, bem como a efetiva interação empresa/universidade/centros de pesquisa. Há

[22] BNDES Censo.

iniciativas internacionais e nacionais inspiradoras em termos de *serious games* (especialmente no campo de jogos educacionais) como as do *Games for Change*, *Institute of Play* e *Serious Game Institute*. *Games for Change* é uma instituição que procura usar os games como ferramenta de melhoria social. Fundado em 2004 nos EUA no seu site [23] eles definem seus objetivos que são facilitar a criação e distribuição de jogos de impacto social que servem como ferramentas críticas em esforços humanitários e educacionais. Seu objetivo é alavancar diversão e engajamento para o bem social. Por sua vez o *Serious Game Institute* no Reino Unido[24] tem um objetivo mais amplo, envolvendo vários projetos entre os quais o CIP-ICT-PSP projeto europeu que começou em abril de 2013 e será completado em 40 meses. Este projeto irá contribuir para a "Agenda Digital da Europa" onde está incluída a modernização da educação e do treinamento. Uma das ideias é a de estimular o uso inovador de ferramentas de aprendizado e recursos, como simulações interativas, jogos educacionais, ferramentas estatísticas e de modelagem e recursos digitais advindos de centros de pesquisa. Por sua vez o *Institute of Play*[25] nos EUA está interessado no uso de jogo em processos educacionais. A ideia é criar experiências de aprendizado baseadas em princípios do game design, experiências que simulam problemas reais. A primeira iniciativa do Instituto foi a criação em New York de uma escola pública a *Quest to Learn* que serve como um laboratório vivo para o desenvolvimento de um ambiente de aprendizado baseado em jogos e orientado não apenas para resultados e para o envolvimento dos estudantes, mas também para a

[23] *Games for Change* acessível em http://www.gamesforchange.org/about/

[24] Serious Game Institute acessível em http://www.seriousgamesinstitute.co.uk/

[25] *Institute of Play* acessível em http://www.instituteofplay.org/about/

formação e criação de novas práticas de ensino pelos professores.

Aqui no Brasil são muito poucas qualquer iniciativa neste sentido , mas destaca-se o *Clubinho de Jogos* projeto em pareceria da ONG Infância-Ação com os designers de Santa Maria (Guilherme Da Cas, Orlando Fonseca Jr, Mathias Townsend, Gustavo Folleto, Marcos Lima Silveira, Felipe Dal Molin, Cauã Ferreira e Cássio Lemos) e que tem por objetivo estimular a criatividade das crianças de forma divertida, através do desenvolvimento de jogos [26] .Através de atividades de desenho, criação de histórias e *game design* o Clubinho de Jogos propõe incentivar nas crianças habilidades não cognitivas como determinação, autocontrole, motivação e inteligência

Estas quatro iniciativas têm em comum a ideia que podemos utilizar os jogos como uma ferramenta importantíssima para a educação e para a transformação social, em sintonia com as demandas tecnológicas do século XXI. No site do *games for change*, por exemplo, podem ser baixados jogos relativos ao meio ambiente, pobreza, saúde, gênero e direitos humanos, ou seja, jogos que estão diretamente relacionados aos grandes problemas contemporâneos, estimulando a conscientização sobre estes problemas e a busca de soluções racionais e éticas para eles. Todas estas quatro iniciativas parecem ter em sua base o entendimento de que a educação é um processo dinâmico e que é possível utilizar os games e a tecnologia para permitir o aprendizado de conceitos, práticas e comportamentos que são transformadores, envolvendo distintos aspectos dos desafios que encontramos no século XXI em várias áreas da sociedade e diversos campos da ciência.

[26] *Clubinho de jogos* acessível em https://onginfancia.wordpress.com/tag/clubinho-de-jogos/

Incentivando o uso de jogos na educação: duas propostas

O Brasil enfrenta problemas sérios nas áreas de educação, saúde e segurança, além de outros setores relacionados a serviços e infra estrutura, e assim sendo, a comunidade nacional deve ser chamada a colaborar na solução destes problemas, sendo que todo o setor produtivo nacional é parte desta comunidade. O setor de jogos (e também o de desenvolvimento de aplicativos), que por sua vez é parte deste setor produtivo nacional, tem uma posição privilegiada neste processo, porque os *serious games* (jogos pra valer) podem contribuir diretamente nestes esforços para ajudar a resolver estes grandes gargalos nacionais e que obstaculizam o desenvolvimento do País. Observe-se que no Brasil, como já chamamos a atenção anteriorme, temos um nicho de mercado que já está se desenvolvendo e pode ser alavancado com a criação da demanda governamental.

Uma ação que proponho aqui é a expansão do Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (FNDE) que tem como objetivo [27] prover as escolas públicas de ensino fundamental e médio com livros didáticos e acervos de obras literárias, sendo que um edital especifica todos os critérios para inscrição das obras. Os títulos inscritos pelas editoras são avaliados pelo MEC, que elabora o Guia do Livro Didático, composto das resenhas de cada obra aprovada, que é disponibilizado às escolas participantes pelo FNDE, e cada escola escolhe entre os livros constantes no guia aqueles que deseja utilizar. O que propomos aqui é que se inclua no FNDE um edital específico para jogos educacionais e aplicativos, sugerindo-

[27] Site do Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação acessível em http://www.fnde.gov.br/programas/livro-didatico/livro-didatico-apresentacao

se também que o mesmo seja feito em programas semelhantes vinculados aos Ministérios da Saúde e da Justiça (neste último caso via secretaria de segurança pública).

Uma ação proposta no relatório do BNDES[28] é a criação de uma biblioteca de jogos digitais (a exemplo da plataforma de periódicos da Capes) para uso por escolas e universidades, para fomento ao uso de *serious games* (nacionais e estrangeiros) no ensino e treinamento, incluindo planos de aula e material de suporte didático. Penso que esta proposta deveria ser levada a cabo imediatamente e que o agente público implementador deveria ser a própria CAPES que já tem o *know how* do periódicos CAPES. O periódicos CAPES permite acesso a algumas das melhores e mais conceituadas revistas científicas do mundo, sendo mais de 21.500 revistas nacionais e internacionais. O impulso que esta iniciativa deu a pós graduação e a pesquisa em todas as áreas no Brasil é inimaginável, já que amenizou uma das grandes dificuldades dos pesquisadores brasileiros que era o acesso aos artigos de ponta produzidos nas mais diversas áreas. O objetivo da CAPES é a promoção da pós graduação no País, mas em 2007 houve uma expansão de suas atribuições incluindo a educação a distância e a formação de professores da educação básica[29]. A Diretoria de Formação de professores na Educação Básica da CAPES atua na indução à formação inicial de professores para a Educação Básica, organizando e apoiando a oferta de cursos de licenciatura presenciais especiais, por meio do Plano Nacional de Formação de Professores da Educação Básica (Parfor) e no fomento a projetos de estudos, pesquisas e inovação, desenvolvendo um conjunto articulado de programas voltados para a valorização do magistério. É

[28] BNDES – Relatório políticas públicas p.50

[29] Site da Capes, acessível em http://www.capes.gov.br/

exatamente aqui que cabe a formação de uma base de dados /biblioteca de jogos digitais que podem ser obtidos tanto no mercado nacional quanto internacional, através de acordos internacionais e aproveitando a experiência das iniciativas que já citamos como a do *Games for Change*, *Institute of Play* e *Serious Game Institute*. É importante aqui também a articulação de ações visando o treinamento de professores para o uso de jogos nas atividades educacionais, incluindo a filosofia e a ética, mas isso discutiremos em uma próxima oportunidade.

Referências Bibliográficas

ABT C. *Serious Games* New York: The Viking Press,1970.

BNDES *"Mapeamento da Indústria Brasileira e Global de Jogos Digitais": Relatório final* ,2014 disponível no site http://www.bndes.gov.br/SiteBNDES/bndes/bndes_pt/Galerias/Arquivos/conhecimento/seminario/seminario_mapeamento_industria_games042014_Relatorio_Final.pdf

BNDES *"Proposição de Políticas Públicas Direcionadas a Indústria Brasileira de Jogos Digitais": Relatório de políticas públicas* , 2014 disponível no site http://www.bndes.gov.br/SiteBNDES/bndes/bndes_pt/Galerias/Arquivos/conhecimento/seminario/seminario_mapeamento_industria_games042014_PoliticasPublicasJogosDigitais.pdf

BNDES *"I Censo da Indústria Brasileira de Jogos Digitais"*: *Censo* , 2014 disponível no site http://www.bndes.gov.br/SiteBNDES/bndes/bndes_pt/Galerias/Arquivos/conhecimento/seminario/seminario_mapeamento_industria_games042014_RelApoioCensoIndustriaBrasileiradeJogos.pdf

CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) acessível em http://www.capes.gov.br/

Clubinho de jogos (site) acessível em https://onginfancia.wordpress.com/tag/clubinho-de-jogos/

Games for Change (site) acessível em http://www.gamesforchange.org/about/

Global Games Investment Review 2014 Q3 Update Contact: info@digicapital.com

acessado em http://www.digi-capital.com/reports/

Pesquisa Game Pop Ibope, 2012. Disponível em:

http://www.ibope.com.br/pt-br/conhecimento/Infograficos/Paginas/Games-pop.aspx

PWC 2010, 2011 *GEMO – Global Entertainment and Media Outlook Report* Pricewaterhouse Coopers ,2011hk

Serious Game Institute (site) *acessível em http://www.seriousgamesinstitute.co.uk/*

Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (site) acessível em http://www.fnde.gov.br/programas/livro-didatico/livro-didatico-apresentacao

The Newzo *National Gamers Surveys*, 2011 acessível no link

http://www.newzoo.com/press-releases/gap-closing-between-emerging-and-western-games-markets-globalcollect-version/

A CRÍTICA DA EDUCAÇÃO E DA CULTURA MODERNA EM NIETZSCHE*

*Clademir Luís Araldi**

> Uma aliança entre Estado e Filosofia somente terá sentido se a Filosofia puder prometer ser incondicionalmente útil ao Estado, isto é, colocar o benefício ao Estado acima da verdade. Certamente, seria algo magnífico para o Estado ter também a verdade a seu serviço e encargo; contudo, bem sabe ele mesmo que faz parte da *natureza* da filosofia nunca prestar serviço nem receber pagamento de ninguém. (Nietzsche, Co. Ext. III, 8)[1].

A crítica ao modelo tradicional de educação

Um dos principais alvos da crítica de Nietzsche à cultura de sua época é o 'egoísmo dos conquistadores', dos

---

* Este artigo é uma versão modificada do texto publicado na coletânea *Filosofia e Sociedade. Perspectivas para o ensino de filosofia*. Organizada por Sergio A. Sardi *et al*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2007.

* Professor de Filosofia na UFPel. Clademir.araldi@gmail.com

[1] Utilizaremos as seguintes abreviaturas para as obras de Nietzsche: C. Ext. para *Considerações Extemporâneas*; EE para *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino;* HH para *Humano, demasiado humano;* A para *Aurora;* BM para *Além do bem e do mal,* conforme a convenção proposta pela edição crítica G. Colli e M. Montinari: NIETZSCHE, F. W. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Berlim: de Gruyter, 1988, 15 volumes.

detentores de posses, de poder político, econômico e religioso. Quando esses 'conquistadores' têm o apoio dos 'filisteus da cultura', de eruditos modernos subservientes ao Estado, há uma aparência de harmonia entre cultura, educação e poder político. A fórmula sedutora que o então professor de filologia clássica da Universidade da Basileia via no modelo de educação de seu tempo consistia no "máximo de conhecimento e cultura"; no fundo o que se queria era o máximo de produção, de ganho e de bem-estar:

> A cultura seria definida por seus adeptos como o discernimento, com o qual eles se tornam sempre mais contemporâneos nas necessidades e na sua satisfação, com o qual imediatamente se oferecem os melhores meios e caminhos, para ganhar dinheiro do modo mais fácil possível. Esta seria, portanto, a meta: formar o máximo de homens 'correntes', do mesmo modo como se denomina uma moeda corrente. Segundo essa concepção, um povo será tanto mais feliz, quanto mais homens 'correntes' possuir. Por isso, a meta principal dos modernos estabelecimentos de ensino deve ser a de tornar cada um 'corrente', até onde isso reside na sua natureza; formar cada um de tal modo que ele obtenha do grau de conhecimento e saber que lhe é próprio, a maior medida possível de felicidade e ganho. Como se exige aqui, o indivíduo deveria poder taxar precisamente a si mesmo, com a ajuda dessa formação geral, para saber o que ele pode exigir da vida. E, por fim, afirma-se que existe uma liga natural e necessária de "inteligência e posse", de "riqueza e cultura", ainda mais, que essa liga é uma necessidade *ética*. Odeia-se agora toda cultura que proporciona solidão, que propõe metas para além do dinheiro e da aquisição, que gasta muito tempo.[...] De fato, segundo a eticidade [*Sittlichkeit*] hoje vigente, justamente o contrário é elogiado, a saber, uma formação rápida, para tornar-se logo um ser ganhador de dinheiro; uma formação tão básica, para tornar-se um ser que ganha

muito dinheiro (Co. Ext. III, 6)[2].

Segundo essas considerações, o modelo de educação para a juventude alemã da segunda metade do séc. XIX baseava-se num conceito de cultura falso, imediatista e antinatural. Através das diversas ciências, disciplinas e níveis, formavam-se pessoas que acumulavam uma quantidade enorme de saberes desordenados e descontextualizados acerca da arte, da religião, da política, e dos demais campos do conhecimento. Contudo, a crescente especialização das áreas de conhecimento e atuação profissional propiciava o fornecimento de um grande número de "especialistas", úteis à sociedade e à economia. Esses saberes constituídos dificilmente contrariavam os interesses do Estado e dos poderes econômicos.

Na introdução às conferências "Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino" (1872), o jovem professor tenta resolver o que seria uma aparente contradição no sistema educacional de sua época:

> Duas correntes aparentemente opostas, de efeito igualmente nocivo (...) predominam na época atual em nossos estabelecimentos de ensino: de um lado, o impulso para a *difusão máxima da cultura*; de outro lado, o impulso para a *redução e enfraquecimento da mesma* (EE, Introdução, p. 646).

O Estado teria interesse na universalização da educação e da formação geral, assim como na difusão de conteúdos e saberes úteis à sua organização. Isso acarretaria o enfraquecimento da cultura, à medida que ela se torna subserviente aos fins do Estado. Nessa época, as críticas de Nietzsche à cultura histórica e aos modelos de organização

[2] Tradução nossa. As demais citações da *Terceira Consideração Extemporânea: Schopenhauer como educador* também foram por nós traduzidas.

estatal provinham da esperança de que tendências opostas, por ele defendidas, poderiam vencer: "a tendência de *restrição* e a de *concentração da cultura*" (*ibid.*, p. 647). A questão da cultura em Nietzsche se torna mais complexa devido à vinculação com a metafísica da arte e com a concepção schopenhaueriana de gênio. As tendências de restrição e de concentração da cultura, antes de serem expressão da autonomia humana, seriam "leis necessárias" e "eternamente iguais" da natureza, cujo fim último estaria no nascimento do gênio.

Nietzsche se alinha, desse modo, a uma concepção elitista acerca da educação e da cultura[3]. O fim último da educação e da cultura não é o bem-estar dos indivíduos na coletividade, mas o nascimento do gênio. O gênio seria, ao mesmo tempo, o responsável pela renovação da cultura, e o alvo supremo a ser atingido nos processos culturais.

Na ótica do jovem professor-filósofo, as práticas educativas de seu tempo não levavam em conta as reais necessidades e aspirações dos indivíduos, nem despertavam o interesse e a "sede" pelo saber. Como educador, Nietzsche tenta propor um contramovimento, recorrendo às lembranças de sua juventude e a formas narrativas pouco convencionais[4]. Ele conclama à ação os indivíduos que se

---

[3] A concepção 'elitista' de educação em Nietzsche não é prerrogativa sua, mas reflete seus estudos e sua inserção na discussão pedagógica da época. Como demonstrou J. Schneider, Nietzsche leu autores relevantes da discussão sobre a educação e a cultura em seu tempo, como August Berger e K. L. Roth. Ele concordava em vários aspectos com esses autores, sobretudo no tocante à crítica ao modelo de educação vigente na segunda metade do século XIX, na Alemanha (por seu excesso de conteúdos e falta de uma orientação firme), mas distingue-se deles por negar o caráter social e inclusivo da educação. Cf. SCHNEIDER, Jörg. „Nietzsches Basler Vorträge ‚Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten' im Lichte seiner Lektüre pädagogischer Schriften", p.313 ss.

[4] Podemos constatar esses elementos na *Terceira Consideração Extemporânea. Schopenhauer como educador* e nas conferências *Sobre o futuro*

sentem tocados por seu diagnóstico, e que se consideram estrangeiros no mundo moderno. A tarefa consistiria em opor-se à falsa cultura e ao falso classicismo proposto nas universidades, para construir um classicismo não universitário, direcionado à configuração artística do 'gênio', a saber, a uma 'nova aristocracia transnacional'. Como bem mostrou G. Colli, Nietzsche se aproxima de J. Burckhardt, seu colega-professor (historiador, e também 'schopenhaueriano'), que ouviu atentamente as conferências:

> O tema central das conferências é a contraposição de Burckhardt entre cultura e Estado, a inimizade radical que existe entre esses dois poderes. Nietzsche transpõe essa perspectiva histórica ao presente, mostra que nessa luta o Estado hoje está derrotando a cultura, que a difusão da instrução, por um lado, e sua debilitação e especialização, por outro, conduzem fatalmente a uma subordinação total da cultura ao Estado[5].

Desse modo, as escolas e universidades de sua época, estariam preocupadas com a preparação para a futura vida profissional, em detrimento de uma formação autêntica, estética, que pudesse desenvolver as tendências próprias de cada um. A pressuposição de que os alunos têm interesses, capacidades e valores comuns, faria com que se aplicasse um modelo único, tendo em vista a meta principal da escola, qual seja, possibilitar o ingresso numa

---

de nossos estabelecimentos de ensino. O modo como Nietzsche se vincula à filosofia e à pessoa de Schopenhauer é, sem dúvida, inovador. Enquanto na primeira obra citada, a referência a Schopenhauer é direta, no sentido de construir um novo tipo de homem, heróico e genial, na última Schopenhauer aparece como um sábio ancião, que expressa a jovens estudantes alemães, num cenário crepuscular, seus pensamentos sobre a cultura e ao Estado.

[5] COLLI, Giorgio. Introdução à obra 'Sobre el porvenir de nuestras escuelas'. In: NIETZSCHE, F. Sobre el porvenir de nuestras escuelas, p. 11.

universidade reconhecida e, por fim, formar bons profissionais, bem inseridos no mercado de trabalho e nos valores da cultura.

É em oposição a esse modelo que Nietzsche entende o processo do filosofar como ruptura e distanciamento do círculo ordinário de necessidades e preocupações, para desse modo poder viver, sonhar e desejar "coisas extraordinárias" (cf. JGB/BM, § 292). Para adentrar no universo da filosofia e da arte, portanto, é necessário romper com as ordenações e normalizações do cotidiano. Mas a filosofia não se reduz a uma fuga das imposições do mundo cotidiano.

Questionamos, a partir de Nietzsche, se a filosofia e a educação podem propiciar a configuração estética das vivências dos indivíduos de nossa época, determinada sempre mais pela tecnociência. O confronto com as abordagens de Pierre Lévy (tema da terceira parte deste texto) pode ser valioso para analisar os impasses e desafios da educação na era da ciência. Ao passo que Nietzsche tende a ver a ciência como uma invenção humana que no limite retira a liberdade e autonomia dos homens, Pierre Lévy considera a tecnociência ambivalente: nela não estaria nem a salvação nem a perdição, visto que somos coletivamente responsáveis por ela. A decisão caberia unicamente a nós mesmos, coparticipantes e corresponsáveis deste mundo globalizado. Em vez de uma via de mão única, haveria múltiplas perspectivas de habitar e edificar no mundo, principalmente no ciberespaço.

Por uma nova educação estética

Uma nova relação entre aprender e ensinar, entre mestre e discípulo, faz-se então necessária. O discípulo autêntico deve buscar ir além de seu mestre, aperfeiçoando suas aptidões e disposições próprias: "Cada pessoa possui *talento nato*, mas em poucos é inato ou inculcado o grau de

tenacidade, perseverança, energia, para que alguém se torne de fato um talento, isto é, *se torne* aquilo que *é*, ou seja, o descarregue em obras e ações" (HH I, § 263). De modo semelhante ao que já havia dito na Terceira Extemporânea:

> Todo homem traz consigo um caráter único produtivo, como o âmago do seu ser; e quando ele toma consciência dessa singularidade, difunde-se ao seu redor um brilho estranho, insólito. Isso é algo de insuportável para a maioria, porque, como foi dito, eles são preguiçosos e porque aquela singularidade depende de uma cadeia de esforços e fardos (Co. Ext. III, 2).

A educação e a formação em geral devem possibilitar o aprendizado, o desenvolvimento das disposições, e uma relação apropriada com o *corpus* organizado das diferentes áreas de conhecimento.

> Sim, pode-se dizer que somente aquele que captou firmemente no olhar o quadro geral da vida e da existência, servir-se-á das ciências particulares sem prejuízo próprio, pois sem essa imagem reguladora de conjunto, elas são fios, que de modo algum conduzem até o final e tornam o curso de nossa vida ainda mais confuso e labiríntico. Como foi dito, a grandeza de Schopenhauer está em que ele seguiu aquela imagem, como Hamlet seguiu o espírito, sem deixar-se abalar, como fazem os eruditos, ou ficar emaranhado numa escolástica conceitual, como é o destino dos dialéticos indômitos (Co. Ext. III, 2).

A escola favorece o questionamento acerca do sentido e do valor da vida de cada aluno? Nietzsche ficou confuso e inquieto em meio ao saber acumulado na escola secundária e buscou em pensadores, literatos e artistas (já mortos) respostas aos seus vivazes questionamentos. Byron, Goethe, Hölderlin e principalmente Schopenhauer foram seus educadores.

O modelo proposto por Nietzsche para o livre pensar é de caráter estético. A arte, a literatura, a poesia, são fontes de

vida, reservatórios de saberes valiosos para responder às questões da existência humana. Entretanto, Nietzsche como educador procura conciliar ciência e arte:

> A ocupação com a ciência, quando não é conduzida e limitada por nenhuma máxima superior da educação, mas desencadeada sempre mais pelo princípio: "quanto mais, melhor", é certamente tão prejudicial para o homem culto quanto à tese econômica do *laissez faire* para a eticidade de povos inteiros (Co. Ext. III, 2).

A formação filológico-científica de Nietzsche, nesse sentido, foi de fundamental importância para a arte de ler e interpretar bem. O saber deve ser incorporado como um poderoso intensificador da vida, haja vista que a vontade de conhecimento é expressão de impulsos humanos que almejam o poder. Por isso, é necessário ler com calma, interesse e concentração, algo raro para o inquieto homem moderno, que não consegue mais 'digerir' todas as impressões e 'pedras do saber', produzidas e transmitidas em velocidade sempre mais crescente (basta que pensemos como os alunos desenvolvem hoje a competência leitora):

> Pois filologia é a arte venerável que exige de seus cultores uma coisa acima de tudo: pôr-se de lado, dar-se tempo, ficar silencioso, ficar lento – como uma ourivesaria e saber da *palavra*; que tem trabalho sutil e cuidadoso a realizar, e nada consegue se não for *lento*. Justamente por isso ela é hoje mais necessária do que nunca, em meio a uma época de 'trabalho', isto é, de pressa, de indecorosa e suada sofreguidão, que tudo quer logo 'terminar', também todo livro antigo ou novo (A, Prólogo, 5).

A educação escolar reflete e representa valores predominantes da cultura e da sociedade. Por isso, Nietzsche radicaliza a crítica aos valores tradicionais da cultura ocidental, procedentes da moral cristã. Na cultura moderna, contudo, predomina a educação para a ciência.

Mas o homem científico está preocupado com a dominação da natureza, compreendida como campo de objetos; ele perde, desse modo, a relação com a 'educação clássica', e com o projeto de fomentar valores estéticos para a existência humana.

Nietzsche propõe-se desde a juventude a afirmar incondicionalmente a vida, mesmo no que ela tem de mais problemático e trágico. Ele critica os valores tradicionais da moral, o Estado, a economia, a religião, por serem instâncias que quase sempre tolhem a liberdade de formação e a autodisciplina do indivíduo. Por isso, Schopenhauer foi seu mestre e educador:

> A aspiração por uma natureza forte, por uma humanidade sadia e simples, era nele uma aspiração por si mesmo; e assim que ele venceu o tempo em si mesmo, ele teve também de contemplar em si mesmo, com olhar admirado, o gênio. O segredo de sua natureza foi-lhe, então, revelado, malogrou a intenção daquela madrasta, o tempo[6], de ocultar-lhe este gênio, o reino da *physis* transfigurada foi descoberto. Quando voltava o olho destemido à questão: "o que vale a vida em geral?", ele não tinha mais que condenar um tempo confuso, empalidecido, e sua hipócrita vida obscura. Ele sabia bem que haveria ainda algo mais elevado e mais puro a encontrar e a atingir sobre esta terra do que essa tal vida contemporânea, e que comete uma amarga injustiça à existência todo aquele que a conhece e avalia segundo essa horrível figura. Não, o gênio mesmo é agora invocado para saber se ele, o fruto supremo da vida, pode talvez justificar a vida em geral. O esplêndido homem criador deve responder à pergunta: afirmas tu, do mais profundo do coração, esta existência? Ela te basta? Queres ser seu porta-voz, seu redentor? (Co. Ext. III, 3).

[6] *Die Zeit*, em alemão, é substantivo feminino.

O projeto de transvaloração de todos os valores, desenvolvido de modo mais explícito a partir de *Assim falou Zaratustra*, é a radicalização da crítica à cultura moderna ocidental, por esta estar assentada em valores antinaturais, que impedem ao ser humano uma relação natural de seus instintos. Apesar da ruptura com os mestres românticos (Schopenhauer e Wagner), o foco da crítica de Nietzsche à modernidade científica e política permanece o mesmo. O aspecto construtivo desse projeto reside em criar condições para a posição de novos valores, de um tipo de homem afirmativo e autônomo, capaz de criticar o nivelamento e a padronização próprios da sociedade moderna.

A vontade de poder, pulsão fundamental que perpassa o mundo inorgânico e orgânico, é o critério para o estabelecimento de novos valores. Não se trata de uma substância única, de um fundamento metafísico dos fenômenos. As vontades de poder são sempre relacionais, plurais, constituindo um jogo infindável de forças que se confrontam entre si, formando unidades de duração relativa na natureza e no mundo humano.

Não se trata aqui de aprofundar a doutrina nietzschiana da vontade de poder, mas apenas de apontar que ela é determinante no ensaio nietzschiano de interpretação de todo o acontecer; e que ela é também um esforço para furtar-se às consequências destrutivas e niilistas da moral, em face da impossibilidade de atribuir sentido às ações humanas após a ruína do mundo verdadeiro, dos valores superiores. É necessário, nessa perspectiva, um *contramovimento* que possibilite uma hierarquia, a saber, uma nova e irrestrita interpretação de todo o acontecer segundo a perspectiva humana, segundo o esforço de salvaguardar o sentido e os valores humanos no mundo "caótico" da luta entre os poderes econômicos, científicos e políticos. Podemos notar aqui que Nietzsche está preocupado em abordar questões cruciais da existência do homem moderno e em propor soluções a elas.

Mas será isso possível na era em que experimentamos a aceleração vertiginosa dos acontecimentos, através das novas tecnologias do conhecimento e da informação? Será possível a afirmação irrestrita da vida por parte de um sujeito criador e autônomo, no tempo do domínio sempre maior da indústria cultural, da planificação da racionalidade tecnocrática?

A educação na cibercultura

Tanto P. Lévy quanto F. Nietzsche criticam e afastam-se do modelo de racionalidade predominante na cultura ocidental, dos seus pressupostos metafísicos, idealistas, dialéticos, iluministas, da pressuposição de um sujeito racional autárquico e plenamente consciente de si. Mas diferem no modo de considerar a ciência e o universo da educação e da cultura.

A realidade atual da educação é distinta daquela da época de Nietzsche. Sem dúvida, a maioria das escolas não tem mais a disciplina, o poder de repressão e o conservadorismo de seus métodos e valores. Até poucas décadas atrás, as competências adquiridas no período de formação juvenil continuavam válidas e atuais até o final da carreira profissional. Atualmente, o processo de formação, de aquisição e desenvolvimento de competências não se restringe mais à conclusão de um curso, seja ele técnico, de graduação ou mesmo de pós-graduação.

Os defensores da 'nova economia do conhecimento' empregam expressões que seriam caras a Nietzsche, como p. ex., a do 'fluxo dos saberes', da 'desestabilização das hierarquias tradicionais'. Essa é a situação que Pierre Lévy nos descreve: a transição da educação institucionalizada, nas escolas e universidades, para um intercâmbio amplo e generalizado de saberes. Na

cibercultura[7], o Estado (poder público) deveria garantir, além da formação básica de qualidade, a inclusão digital. Os papéis do professor nesse processo são o de mediador da aprendizagem e de 'dinamizador' da inteligência coletiva no ciberespaço[8].

Sem dúvida, Nietzsche não é o defensor da produção e transmissão irrefletida dos saberes em fluxo caótico. Nesse 'dilúvio de informações' a que estamos sempre mais submetidos, sem podermos visualizar um refluxo ou uma configuração duradoura numa nova terra firme, parece que o mundo, as paisagens bucólicas e serenas em que o jovem estudante e depois professor Nietzsche viveu os sonhos, as inquietações e a rotina da juventude, são deslocados para um passado romântico irrevocável, perdido para sempre. A visão aguçada do filósofo Nietzsche não serve apenas para o diagnóstico de sua época, mas é também um recurso valioso para refletir acerca das incertezas de *nosso* tempo, da *nossa* cultura e educação.

Na *Terceira Consideração Extemporânea* (1874), intitulada *Schopenhauer como educador*, Nietzsche expõe sua crítica à cultura:

> E como vê o filósofo a cultura em nosso tempo? (...) Para ele é quase como se percebesse os sintomas de uma total extirpação e erradicação da cultura, quando pensa na pressa geral e na constante velocidade da

---

[7] Segundo Pierre Lévy, a **Cibercultura** "é o conjunto de técnicas (materiais e intelectuais), de práticas, de atitudes, de modos de pensamento e de valores que se desenvolvem juntamente com o crescimento do ciberespaço" (LÉVY, Pierre. *Cibercultura*, p. 17).

[8] **Ciberespaço (rede),** na ótica de Lévy, "é o novo meio de comunicação que surge da intercomunicação mundial dos computadores" (...); designa "não apenas a infraestrutura material da comunicação digital, mas também o universo oceânico de informações que ela abriga, assim como os seres humanos que navegam e alimentam esse universo." (*id., ibid.*, p. 17)

> queda, na suspensão de toda contemplatividade e simplicidade (...). As ciências, praticadas sem nenhuma medida e no mais cego *laisser faire*, estilhaçam-se e dissolvem toda crença firme; as classes cultas e os Estados civilizados são varridos por uma economia monetária grandiosamente desdenhosa (Co. Ext. III, 4).

A educação parece sempre mais estar a serviço da civilização científico-tecnocrática, varrida por uma "economia monetária". E certamente, temos teóricos, como Pierre Lévy que, com franco otimismo, propõem o "reconhecimento dos saberes e *know-how* adquiridos na vida social e profissional"[9].

Se a vertiginosa velocidade da produção de saberes é um estado de coisas irreversível, então nossa única opção é a "industrialização" de todas as experiências do pensamento? A escola deve preparar somente para essa nova realidade de trabalho, recorrendo às novas tecnologias do conhecimento e às redes de informação? Se nos ativermos às questões econômicas, como redução de custos, eficácia operacional, a educação se reduzirá a políticas públicas de gestão de saberes, para melhorar o desempenho e incrementar o lucro das empresas, das grandes, em especial. E claro, a formação profissional contínua traria benefícios econômicos também aos indivíduos empenhados, competentes e eficientes, além da sensação de ser um membro reconhecidamente 'digno' na cibercultura!

Questionamos a aceitação irrestrita e irrefletida dessa "nova economia do conhecimento". Da ótica nietzschiana, a cibercultura seria vista como a configuração incessante de uma cultura artística (estetização total),

---

[9] LÉVY, Pierre. *Educação e Cybercultura*. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/direitos/direitosglobais/paradigmas/pierrelevy/educacaocyber.html, p. 10.

composta de indivíduos livres e criativos? A hipertrofia da cibercultura ocasionará a extinção da arte e da cultura em geral, do passado e das formas ainda vigentes? E o ciberespaço, como a abertura de espaços artísticos de jogo?

Para Pierre Lévy os artistas de nosso tempo (especialmente das últimas três décadas) são os "engenheiros de mundos". A arte está, portanto, unida à técnica e à tecnologia; o espaço para a criação é o mundo virtual (*off-line* e *on-line*), ou seja, o depósito de imagens, a memória coletiva, "reserva digital de virtualidades sensoriais e informacionais". É nesse(s) mundo(s) (os melhores dos mundos possíveis) que se 'processam' sempre mais os encontros, a comunicação e as interações entre os humanos. Mas como definir o engenheiro de mundos?

> O *engenheiro* de mundos surge, então, como o grande artista do século XXI. Ele provê as virtualidades, arquiteta os espaços de comunicação, organiza os equipamentos coletivos da cognição e da memória, estrutura a interação sensório-motora com o universo dos dados[10].

A nova arte consiste em "criar um acontecimento, um aqui e agora (*hic et nunc*)" (*id., ibid.*, p. 148). Em vez de obras arquivadas e apresentadas em museus, arquivos, teríamos 'obras-fluxo', 'obras-processo', em suma, obras em aberto. À primeira vista, teríamos uma semelhança nítida com Nietzsche, com o seu modo de considerar a criação artística ou filosófica como ato, processo inacabado (um exemplo: sua obra *Assim falou Zaratustra*). Entretanto, o autor do Zaratustra afirma que o caminho da criação é o caminho da solidão, do isolamento, do estar imerso em si, fora de si, do retornar a si de um indivíduo liberto das convenções, valores e normas de um mundo um tanto decadente.

---

[10] LÉVY, Pierre. *Cibercultura*, p. 145.

Ao contrário de Nietzsche, Lévy se sente e se insere muito bem na tecnociência, no mundo virtual. A tal ponto de designá-lo de "*wonderland* digital". Com a interconexão dos mundos virtuais seria possível reunir progressivamente os textos digitalizados do globo num único e imenso hipertexto. Esse país das maravilhas, o ciberespaço, seria um 'metamundo virtual heterogêneo', uma universalidade jamais totalizada, concluída. As produções artísticas coletivas da cibercultura se expressam, segundo ele, por exemplo, através de hipertextos (em aberto, em processo de metamorfose contínua, sem autor), na música (através da digitalização, mixagem) e da imagem, por meio da imersão, da simulação computacional, p. ex., fotos, filmes e desenhos.

Lévy busca em G. Deleuze e F. Guattari um suporte teórico para essa nova relação com o saber, com a arte, com os outros e conosco mesmos. Há somente o plano da imanência, uma paisagem pontuada por singularidades, na qual proliferam de modo ilimitado as conexões, interações entre os seres humanos e o ciberespaço, com sua multiplicidade de forças, interpretações, intensidades, textos, imagens imbricadas, superpostas...

Surpreendentemente, Lévy afirma que nesse dilúvio de informações nós não corremos o risco de substituir o real pelo virtual, desde que façamos um uso livre e responsável das novas tecnologias. Como se fôssemos sujeitos plenamente autônomos e autárquicos, com liberdade irrestrita para escolher e usar as novas tecnologias! Contudo, ele admite que com a inflação das informações ocorre também a desvalorização das mesmas. Tantas informações, num fluxo tão vertiginoso, poderiam nos causar indiferença ou asco.

Mas ele conclui sua análise da arte, proclamando um retorno às origens, um novo dionisismo, em que o contemporâneo e o arcaico se tocariam... Seria isso o

dionisíaco de que fala Nietzsche, uma experiência de intensificação e descentramento da subjetividade, de esquecimento de si e de imersão numa unidade cósmica? A arte da cibercultura engendrará uma cultura estética no sentido nietzschiano? Para Lévy, a arte 'ciber' é nada mais do que o "retorno às origens da arte"[11], às tradições arcaicas do jogo, da dança, do ritual. Assim como nas épocas arcaicas, em que não havia autores, nem sujeitos constituídos, na 'ciber' arte o que importa é o 'ato coletivo aqui e agora'. O futuro nos reservaria outras festas, semelhantes àquelas em que multidões se embriagavam em danças, festas, fantasias... Como se nesse país das maravilhas digital não houvesse mais repressão e opressão econômica, social, política!

Parece, assim, que na cibercultura só há espaço para a aprendizagem cooperativa, para a inteligência e imaginação coletivas. Não haveria mais nenhum oásis para a originalidade do sujeito criador, fora desse fluxo contínuo de informações e interconexões.

Nietzsche percebeu que os gregos conseguiram refrear seu "impulso ilimitado ao conhecimento" através da arte. A Grécia da época trágica é para ele o modelo de cultura estética, pois lá o conhecimento estava a serviço da vida ascendente e afirmativa. No homem moderno (e ainda mais nos humanos dos tempos 'hipermodernos'), o filósofo solitário vê um acúmulo caótico de saberes, adquiridos sem ordem, sem necessidade, sem serem assimilados a uma forma de vida.

Através da arte, diz Nietzsche, é possível "forçar o caos a tomar forma". Nesse fluxo incessante de informações e saberes, contudo, há uma força artística humana capaz de impor formas próprias e organizar essa massa difusa?

---

[11] *Id., ibid*, p. 155.

Nietzsche se afastou da pressa vertiginosa da vida do homem moderno, e passou a maior parte dos últimos dez anos de existência lúcida nas belas paisagens montanhosas da Suíça e da Itália. Suas preocupações acerca do futuro da educação e da cultura são ainda muito atuais. O questionamento nietzschiano atinge as raízes da atual sociedade tecnológica. Que tipo de ser humano queremos formar? Podemos ainda criar e propor valores em meio e para além dos conhecimentos que circulam no ciberespaço? Ou devemos nos preocupar apenas com a transação de conhecimentos, com a gestão – segundo o modelo empresarial – de saberes e competências?

Nietzsche critica uma cultura que gira em torno do poder econômico e científico. Ele procura inverter a hierarquia: os valores superiores de uma cultura não podem ser ditados por necessidades econômicas ou políticas. Os filósofos, os artistas e os educadores é que deveriam assumir a prerrogativa de estabelecer novos valores, novas formas de vida e de pensamento. Quão utópica parece ser a proposta nietzschiana na nossa realidade atual!

É necessário refletir acerca da dinâmica da produção e da transmissão dos conhecimentos. A nova relação com o saber e com a educação que hoje vivenciamos possibilita o contato entre seres humanos críticos, livres e reflexivos? Numa época de propagação do individualismo associal, experimentamos os limites do indivíduo, não mais ligado espontaneamente a uma coletividade viva, e incapaz de produzir, por si próprio, novos valores e sentidos.

As primeiras décadas do século XXI mostram bem a dimensão da crise por que passa a educação e a cultura do homem contemporâneo. No tempo da tecnociência, da produção e transmissão incontida de saberes, ocorre uma revolução em nossos modos de pensar, sentir e agir, acerca dos quais não temos ainda um distanciamento crítico necessário. É necessário criticar os entusiastas das novas

tecnologias do conhecimento, por seu otimismo e positivismo exagerados. No tempo do predomínio do capitalismo global e da morte das utopias, parece-nos que a crítica à educação e à cultura de Nietzsche é mais do que nunca necessária. Nietzsche é 'humanista' num sentido específico, a saber, no modo como ele propõe e acredita ser possível construir novos valores e formas de vida tipicamente humanos, sem que nos submetamos aos ditames do mercado, da economia do império da tecnociência. No tempo da cibercultura, entretanto, assistimos quase sempre passivamente à lenta agonia do sujeito humano capaz de produzir sentido. As redes sociais, as instituições de ensino, os meios de comunicação de massa, a cibercultura como um todo são, no entanto, produções humanas, que podem ser modificadas ou substituídas por outras produções melhores, ou piores.

Referências bibliográficas

COLLI, Giorgio. *Introdução à obra 'Sobre el porvenir de nuestras escuelas'*. In: NIETZSCHE, F. *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. Barcelona: Tusquets Ed., 2000.

LÉVY, Pierre. *Educação e Cybercultura*. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/direitos/direitosglobais/paradigmas/pierrelevy/educacaocyber.html. Acesso em: 30 jun. 2015.

LÉVY, Pierre. *Cibercultura*. São Paulo: Editora 34, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Além do bem e do mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Aurora. Reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução, notas e posfácio de Paulo

César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Obras incompletas*. Coleção *Os Pensadores*. Trad. de Rubens R. T. Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). Vol. 1. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: de Gruyter, 1988.

SCHNEIDER, Jörg. „Nietzsches Basler Vorträge ‚Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten' im Lichte seiner Lektüre pädagogischer Schriften". In: *Nietzsche-Studien* 21 (1992). Berlin: de Gruyter, p. 308–325.

UMA LEITURA PRAGMÁTICA DA SUBJETIVIDADE NA *DOUTRINA DO CONCEITO* DA *WL* DE HEGEL

Danilo Vaz-Curado R. M. Costa[*]

O presente trabalho objetiva elaborar uma leitura da *Ciência da Lógica* [*WL*], em sua Doutrina do Conceito, desde uma perspectiva pragmática. Adverte-se que, em hipótese alguma uma leitura pragmática de Hegel no presente texto objetiva retomar, apoiar-se ou seguir a hermenêutica da escola de Pittsburg, da qual Robert Brandom é seu maior expoente.

Para a realização da *leitura pragmática* aqui proposta, o texto de Hegel será reconstruído de modo a que a reconstrução da *Subjetividade,* tal como desenvolvida na *WL,* exprima o seu caráter pragmático a partir de sua própria dicção e explicitação. Para tanto, será assumida a tese de Richard Kroner de que o conceito exprime a *gênese da pura autoconsciência* e que o desenvolvimento das esferas de sua ação é a própria dimensão pragmática da lógica hegeliana.

---

[*] Professor da Universidade Católica de Pernambuco. Doutor em filosofia pela UFRGS. Email: danilo@unicap.br. O presente texto reelabora e resgata no geral, diversos aspectos desenvolvidos na tese de doutorado *A estrutura lógica do reconhecimento em Hegel*.

1. Introdução à subjetividade lógica em Hegel

Richard Kroner ao explicitar, em sua monumental obra *de Kant a Hegel,* a dinâmica do *conceito* como subjetividade que enquanto unidade cinde-se em *eu* e *personalidade*, o faz retomando a dinâmica das macroestruturas da *Ciência da Lógica*, associando no movimento de divisão do conceito a retematização global dos temas e determinações do *ser* e da *essência.* Na própria dicção de Kroner:

> Ele compreende-se como isto, o que se nega, e na sua negação obtém, isto que através da síntese de seu si-mesmo e de seu oposto (do Ser e da Essência), o que em si e para si é, não o simples vir-a-ser, mas um *vir-a-ser-para-si.* Como o conceito tornou-se para si a pura autoconsciência, a lógica como gênese do conceito é por isto, igualmente a *gênese da pura autoconsciência*[1].

Findley designa este movimento do si-mesmo do conceito enquanto *eu* que é reciprocamente *personalidade* do *universal em ação* [2] . O conceito nesta perspectiva interpretativa, enquanto explicita-se em *eu* e *personalidade*, une ainda ao estágio subjetivo e imediato das puras determinações de pensamento as condições pragmáticas – ou seja, da ação - de efetivação do *eu teórico* (eu) e do *eu prático* (personalidade), daquilo que comumente se designou pelo *sujeito* e pela *objetividade*.

---

[1]Richard Kroner. *Von Kant bis Hegel*, v.2., p.448. "Er begreift sich als das, was sich negiert, um in der Negation sich zu erhalten, als das, was durch die Synthesis seiner selbst und seines Gegensatzes (des Seins und des Wesens) selber wird und für sich selber, das kein blosses Werden, sondern ein Für-sich-Werden ist. Als das für sich Gewordene ist der Begriff reines Selbstbewusstsein; die Logik als Genesis des begriffs ist daher zugleich *Genesis des reinen Selbstbewusstseins".*

[2] Findley, 1976, p. 224. No original: "The self in short is the Universal in Action, and an object comprehended by the self is simply an object brought under the universals wich make up its Essence".

Esta nova concepção de subjetividade não se confunde com uma consciência psicológica, cindida entre seu si e suas representações, ou com o *eu transcendental*, porque deriva o conhecimento de sua relação com o mundo, nem se limita em estabelecer e averiguar as condições de possibilidade do conhecimento válido e das sínteses que lhe ordenam, pois não há resíduo de um mundo exterior.

O conceito, enquanto verdadeira subjetividade "É a verdade da relação de substancialidade, na qual o Ser e a Essência conquistam um através do outro sua autonomia e determinação são alcançadas"[3].

Esta verdade se expressa pela apreensão unitária de toda a progressão do Ser e da Essência. Primeiro como Ser mediante a constituição da exterioridade na interioridade para, em seguida, como Essência, num primeiro momento ser a exterioridade que se dispersa em infinitas oposições e que ao aparece descobre no processo mesmo de dispersão e fenomenalização a condição recíproca de suas determinações, incluindo o exterior na interioridade e expressando a exterioridade como o interior manifesto.

O conceito é a subjetividade que se põe como existência e distinção de outras existências. Um *eu* que se institui pela intrínseca determinação de ir além do ser-em-si existente em direção de seu si mesmo como o si-mesmo do nós no qual ele se realiza, como *ser-em-si existente-para-si.*

Esta distinção do conceito é a manifestação do subjetivo e do objetivo como instâncias coinstituidoras ainda imediatas e não suficientemente explicitadas do conceito e de seu si-mesmo.

---

[3] WL, v.6, p. 268. No original: "Er ist die Wahrheit des substantiellen Verhältnisses, in welchem Sein und Wesen ihre erfüllte Selbständigkeit und Bestimmung durcheinander erreichen".

2. A determinação dos metaníveis semântico-pragmáticos da subjetividade

A subjetividade conceitual enquanto unidade do *eu* e da *personalidade* ao se desenvolver na *Ciência da Lógica* estabelece uma nova rede conceitual habilitada a demonstrar como se desenvolvem e exprimem as relações subjetivas, os metaníveis pragmáticos-semânticos desde a pressuposição de um implícito que poderíamos designar com o recurso a representação pelo *nós, comunidade* ou como Hegel o designa, por Ideia.

Tal base implícita que o conceito desenvolve a partir de si mesmo reconciliando-se é a ideia. Sua originalidade consiste que através da autoexplicitação pragmático- semântica do conceito em suas três esferas ou metaníveis, a subjetividade se recompõe no seio mesmo das relações de alteridade, sendo por tal motivo a desnecessidade de Hegel tematizar explicitamente a intersubjetividade.

Hegel, consoante se demonstrará prescindiu da intersubjetividade exatamente porque a relação interna entre o conceito *subjetivo* e *objetivo* ao se desdobrar internamente como o *universal, particular* e *singular* estabelece as condições e os contextos dos nexos subjetivos em sua atividade face ao outro. A subjetividade nos termos aqui desenvolvido prescinde da intersubjetividade porque já a contempla como momento interno à própria subjetividade.
O conceito não se divide em três ou possui três modos de seu vir-a-ser. A atividade do conceito de se distinguir internamente em *universal, particular* e *singular* enquanto *ser-posto* do conceito *é igualmente todo o conceito*[4].

---

[4] WL, v.6, p. 272. "Da dieses in dem Begriffe identisch mit dem Anundfürsichsein ist, so ist jedes jener Momente sosehr ***ganzer Begriff*** als *bestimmter Begriff* und als *eine Bestimmung* des Begriffs" (grifos nossos).

No conceito, cada unidade no qual ele é apreendido (universal, particular, singular) implica a totalidade subjetiva do conceito. Hibben ilustra esta nota da *subjetividade do conceito* afirmando que

> deve-se notar que Hegel não divide o conceito em três tipos, o universal, o particular e o singular, mas ele considera o único e o mesmo conceito como abarcando numa unidade estes três aspectos coordenados[5].

O desenvolvimento da subjetividade a partir de sua semântica descritivo-pragmática, ou seja, de uma estrutura que enuncia o sentido ou os sentidos da subjetividade, mas que não se limita a uma perspectiva teórico-descritiva, pois assume que a subjetividade do conceito é a totalidade, logo no conceito também está a *subjetividade* dirigida a contextos concretos onde os usos dos conceitos implicam uma ação em contextos práticos.

A perspectiva pragmático-semântica aqui ressaltada repousa no fato de que a *unidade* de sentido (semântica) que é própria ao conceito em seu processo de autodesenvolvimento implica que o uso de uma *noção* (v.g. *universalidade*) na atividade de se autodeterminar (*pragma*) movimentará toda a estrutura conceitual anterior da *Ciência da Lógica*. Há no *conceito* uma espécie de holismo semântico-conceitual.

É deste sentido bem específico de que o uso das noções desenvolvidas a partir do conceito de subjetividade se colocarem numa dúplice função explicitadora e dirigida à ação, que se utiliza nesta seção o termo pragmático, do grego *pragma, ação*.

---

[5] Hibben, *Hegel's Logic: An Essay in Interpretation,* p. 216. "It should be noticed that Hegel does not divide notions into three kinds, the universal, the particular, and the individual, but he regards the one and the same notion as embracing in a unity these three coordinated aspects".

Muito mais do que nas seções anteriores, na *subjetividade* a qual a *Doutrina do Conceito* desenvolve na economia da *lógica hegeliana*, o pensamento e a ação são indivisíveis. Ação dirigida a contextos práticos e não estritamente teóricos. Atividade e a explicitação conceitual das relações subjetivas são expressões de um mesmo desenvolvimento.

Esta atividade de se delimitar do conceito é seu desenvolvimento imanente e progressivo de modo que em cada determinação não ocorre propriamente uma ***cisão*** mas apenas uma acentuação de perspectiva. No conceito sua determinação é a distinção a partir de um de seus momentos.

Esta dinâmica é descrita por Hegel de modo que "Esse conceito universal, que agora é considerado aqui, contém os três momentos: *universalidade, particularidade e singularidade"* [6] . Deve-se atentar para não apreender o conceito como uma simples forma do pensar, excludente. A apreensão do conceito como exterior ao próprio conceito é um dos riscos que se corre, apreendendo o conceito não como subjetividade lógica, mas como uma subjetividade empírica, representacional.

Hibben, bem nos adverte sobre este ponto, pois

> O conceito, além disso, não deve ser concebido como uma simples forma do entendimento, posicionada tal como uma noção lógica como a ideia de uma classe universal ou grupo de objetos como o homem, cão, cavalo e outros[7].

---

[6] WL, v.6, p. 272."Dieser allgemeine Begriff, der nun hier zu betrachten ist, enthält die drei Momente: *Allgemeinheit*, *Besonderheit* und *Einzelheit »*.

[7] Hibben, *Hegel's Logic: An Essay in Interpretation,* p. 206. "The notion, moreover, is not to be conceived as merely a form of the understanding, ranking as a logical concept such as our idea of a universal class or group of objects, as of man, dog, horse, and the like".

Richard Kroner ao explicitar esta dinâmica em seu *Von Kant bis Hegel,* recoloca os termos deste microdesenvolvimento nos termos da processualidade que perpassa o jogo das macroestruturas do *Ser-Essência-Conceito.* Para tanto, Kroner retoma o movimento da primeira tríade da *Ciência da Lógica* e o afirma como o modelo paradigmático do qual se nutre todos os posteriores movimentos da lógica, desde o *passar* ao *aparecer* e sua manifestação como *desenvolver-se* a si mesmo, afirmando que

> as três partes da lógica se implicam uma para a outra como os três momentos da primeira tríade: Ser, Nada e Vir-a-ser. Cada um destes momentos é igualmente o outro e cada um é o todo dos três momentos[8].

E é no espírito desta mútua implicação que a subjetividade se delimita em três momentos semanticamente distintos, ativamente diversos, mas conceitualmente perpassados pelo mesmo fundamento, o qual é autofundante, e por isto *subjetividade.*

Para a correta compreensão desta nova concepção de subjetividade se faz necessário retomar as esferas nas quais a subjetividades se desenvolve após sua elevação a partir da *relação absoluta.*

Petra Braitling acentua como as esferas implicam a assunção da integralidade do conceito após a suprassunção das relações reflexivas da lógica da essência, afirmando que:

> Todos os três momentos constituem em sua integralidade a natureza estrutural do conceito – o qual fez a observação da transição da essência – na nítida lógica do conceito – caracterizada através da

[8] Richard Kroner. *Von Kant bis Hegel*, v.2., p.449. "Die drei Teile der Logik verhalten sich zueinander wie die drei Momente der ersten Tríade: Sein, Nichts und Werden. Jedes dieser Momente ist zugleich jedes andere und jedes ist das Ganze aller drei momente".

relacionalidade[9].

2.1 - A primeira esfera pragmático-semântica da *subjetividade conceitual: o universal*

A subjetividade enquanto centrada na universalidade[10] situa-se como subjetividade da forma ou formal e prefigura a estrutura matriz daquela relação entre as subjetividades que supera e eleva-se em face da mera *referência idêntica a si mesmo*. Para alguns exegetas da obra hegeliana, o *conceito universal* retoma e eleva ao estágio do conceito toda a doutrina do ser[11].

Hegel era muito cônscio de que a subjetividade só seria capaz de autonomia e autodeterminação em tensão com a pluralidade das subjetividades. Daí que o conceito não é uma categoria[12], pois não estabelece uma relação

---

[9]Petra Braitling, *Hegels Subjektivitätsbegriff,* p.161. "Alle drei momente in ihrer Gesamtheit konstituieren die strukturelle Beschaffenheit des Begriffs, die sich – das machte die Betrachtung des Übergangs von der wesen – in die Begriffslogik deutlich – durch Relationalität auszeichnet."

[10]Petra Braitling, Hegels Subjektivitätsbegriff, p.164. Diz-nos que "A universalidade apresenta a autoreferência pura". No original: "Die Allgemeinheit stell den reinen Selbstbezug dar".

[11] Sobre esta perspectiva, deve-se consultar Theunissen, 1994, p. 405 e Christian Iber in *Hegels Konzeption des Begriffs,* p.190, onde textualmente se afirma que "O conceito em sua universalidade é a verdade do puro ser [...]". No original: "Der Begriff in seiner Allgemeinheit ist die Wahrheit des reinen Seins [...]".

[12]Hegel, *Logik für die Mittelklasse* 1808/1809, v.4, § [5/37], p. 86 [Trad.br, 109]. De modo muito intuitivo determinou que o âmbito próprio da realização categorial é aquele no qual o sujeito apreende o objeto como um predicado que lhe é exterior, afirmando que "O entendimento em sentido estrito é o pensar que se atém à determinação estabelecida, à categoria". No original: "Der Verstand im engeren Sinne ist das Denken, welches an der festgesetzten Bestimmung, der Kategorie, hält". E no conceito toda a exterioridade é produto do *eu*, por isto não categorial.

externa de determinação contra o pensamento, mas é uma totalidade de determinações que se relaciona com o outro como uma outra totalidade de determinações.

Ao tematizar a subjetividade, Hegel assume que esta unidade está já implicitamente inserida numa pluralidade das subjetividades, logo, ao falar *da subjetividade*, admite Hegel a totalidade das subjetividades, pois todas perpassadas pela não-finitude, pela não-condicionalidade e pela autodeterminação.

Dentro desta afirmação da subjetividade como *conceito* que se refere à todas as relações entre as subjetividades, porque também sujeito, idêntico enquanto signo ao referente que designa, é que Hegel afirmara que "O conceito puro ou universal é, porém, também somente um conceito determinado ou particular, que se coloca ao lado e junto dos outros"[13].

Esta nota do conceito universal de ser o meio pelo qual Hegel reestrutura a subjetividade como perpassada de modo imediato pela comunidade e talvez, porque não já assumindo a perspectiva de uma intersubjetividade, deriva do próprio uso da palavra universal.

Em alemão *universal* é *allgemein*, a unidade entre *all* – todos – e *gemein* comum, do qual deriva comunidade *gemein(d)e*[14]. Tal raiz etimológica reforça e acentua esta inscrição da subjetividade como reciprocamente marcada pela unidade mas também pela comunidade, do *eu* que se coloca implicitamente no seio do *nós*.

---

[13] WL, v.6, p. 272. "Der reine oder allgemeine Begriff ist aber auch nur ein *bestimmter* oder *besonderer* Begriff, der sich auf die Seite neben die anderen stellt".

[14]Para a compreensão da totalidade do uso etimológico do *allgemein* é assaz importante a consulta ao verbete **Universal, particular, individual** in *Dicionário Hegel,* do Prof. Michael Inwood, p. 313 e segs, Ed. J. Zahar, 1995.

Hegel apresenta o primeiro círculo da subjetividade nos seguintes termos:

> O conceito é então, primeiro a *identidade absoluta consigo*, que ele é somente enquanto negação da negação ou enquanto a unidade infinita da negatividade consigo mesma. Esta *referência pura* do conceito a si [*auf sich*], que é por isto esta referência como pondo-se através da negatividade, é a *universalidade* do conceito[15].

A subjetividade enquanto conceito universal é a unidade simples que se coloca imediatamente com os outros[16], os quais, estes outros, toma-os como o não-ser, enquanto esses expressam aqueles universais que negam sua universalidade.

Hegel designa o *universal* como a potência livre e compara-o ao amor e a beatitude ilimitada[17]. A universalidade se estrutura como a nota indistinta do conceito enquanto subjetividade pura. O *ser universal* do conceito é tanto o que é comum a todos como o que é por si.

Nesta *tensão* inerente ao universal *de ser forma*, o comum a todos, e *conteúdo,* a capacidade de ser em ato [pragma], permite a Hegel unir o imobilismo do *universal puro* ao irrequieto contragolpe [*Gegenstoss*] da oposição do *eu*.

Neste jogo agônico põe-se a subjetividade como sua própria base e meio estável no seio mesmo daquilo que se determinará não como referência a si, mas como relação a

---

[15]WL, v.6, p. 273-274. "Der Begriff ist daher zuerst so die *absolute Identität mit sich*, daß sie dies nur ist als die Negation der Negation oder als die unendliche Einheit der Negativität mit sich selbst. Diese *reine Beziehung* des Begriffs auf sich, welche dadurch *6/274* diese Beziehung ist, als durch die Negativität sich setzend, ist die *Allgemeinheit* des Begriffs".

[16]WL, v.6, p. 274. "[...] was es ist; es ist daher unmittelbar eins mit seinem Anderen, dem *Nichtsein"*.

[17]WL, v.6, p. 276.

si como a um outro. Por isto Hegel pode afirmar que a subjetividade enquanto conceito universal através do distinto retorna a si mesmo[18].

A subjetividade enquanto conceito universal exprime na identidade do que é comum a todos, uma semelhança com o processo do vivo, qual seja: ser a base autônoma e autodeterminante de seu si mesmo e nota fundamental do sujeito ainda sem determinações, mas que já se refere a si porque posto de modo intrassubjetivo.
Hegel assim coloca o *allgemein* do conceito enquanto universal

> O Universal é com isso a totalidade do conceito, é o concreto, não é um vazio, mas tem pelo contrário através de seu conceito, *conteúdo* – um conteúdo, no qual não apenas se mantém, mas que lhe é próprio e imanente[19].
>
> A subjetividade como conceito universal é a totalidade das determinações posta em sua imediatidade, a plenitude em sua forma mais primária, o que é comum a subjetividade enquanto gênero e meio possível de seu realizar-se efetivo.

2.2 - A segunda esfera pragmático-semântica da *subjetividade conceitual: o particular*

O movimento de engendramento do conceito particular desde o conceito universal através da determinação especial no seio mesmo do gênero enquanto determinação *per si* é descrita por Hegel como "Aquela

---

[18] WL, v.6, p. 276. "[…]denn es ist ein Verhalten seiner zu dem *Unterschiedenen* nur als *zu sich selbst*; in demselben ist es zu sich selbst zurückgekehrt".

[19] WL, v.6, p. 276. "Das Allgemeine ist somit die Totalität des Begriffes, es ist Konkretes, ist nicht ein Leeres, sondern hat vielmehr durch seinen Begriff *Inhalt* - einen Inhalt, in dem es sich nicht nur erhält, sondern der ihm eigen und immanent ist".

aparência exterior faz uma diferença contra o outro; a universalidade tem, portanto um particularidade, que tem sua solução num universal mais elevado"[20].

Tal universal mais elevado decorre ante o fato de que a particularização do conceito universal é o processo mesmo de especialização da subjetividade sem a introdução de um princípio que lhe seja exterior. E é no seio mesmo do conceito universal, da subjetividade, que a particularidade se engendra porque já contida. Hegel enuncia o desenvolvimento da particularidade nos seguintes termos

> o verdadeiro, universal infinito, que é imediatamente tanto particular como singularidade em si mesmo, é agora inicialmente contemplado mais precisamente como *particularidade*. Ele se *determina* livremente [...][21].

O conceito particular é a retomada da apreensão do finito no infinito ou em termos menos técnicos, do homem enquanto *este homem* no seio do homem enquanto humanidade, e é a passagem do conceito universal enquanto forma pura da subjetividade à forma enquanto diferença, particularidade que se afirma na negação do universal, num negar que não implica exclusão, mas que afirma e conserva em sua plenitude o universal naquilo que foi negado.

Acerca desta passagem do *conceito universal* ao *conceito particular*[22], Hegel a define como o momento de "criar do

---

[20]WL, v.6, p. 277. "Jenes äußerliche Scheinen macht einen Unterschied gegen *Anderes*; das Allgemeine hat hiernach eine *Besonderheit*, welche ihre Auflösung in einem höheren Allgemeinen hat".

[21]WL, v.6, p. 278. "Das wahrhafte, unendliche Allgemeine, welches unmittelbar ebensosehr Besonderheit als Einzelheit in sich ist, ist nun zunächst näher als *Besonderheit* zu betrachten. Es *bestimmt* sich frei".

[22] Petra Braitling, Hegels Subjektivitätsbegriff, p.164. A transição da universalidade à particularidade é indicada pela autora como o desenvolvimento da expressividade. "Diese wiederum ist durch das

conceito"[23], num movimento de autoengendramento da espécie desde o gênero, do homem concreto que se põe a partir de sua humanidade, enquanto subjetividade comum a todos.

E este movimento está descrito na abertura da seção B, *O conceito particular* [*Der besondere Begriff*], nos seguintes termos:

> A *determinidade* enquanto tal pertence ao Ser e ao qualitativo, como determinidade do conceito ela é a *particularidade*. Ela não é um confim, como se relacionasse com um *outro* como com um *para além,* ao contrário, neste momento como se designa, ela é o momento próprio e imanente do universal, este está por conseguinte na particularidade e não junto a um outro, mas simplesmente junto de si mesmo[24].

A particularidade é a especialização no universal de um dos seus aspectos. É a apreensão da subjetividade na univocidade da determinação e não como no conceito universal na sua plurivocidade de suas potencialidades.

O conceito particular retoma problemas da metafísica tradicional como a da relação entre a substância e o acidente, mas coloca a resposta em outra perspectiva. Se a substância se relaciona com o acidente tomando este

---

Moment der Besonderheit gegeben, das den reinen Selbstbezug zum ausdruck bringt". Trad. "Esta por outro lado é dada através do momento da particularidade, no qual a autoreferência passa a expressão"

[23]WL, v.6, p. 278. "Hierin besteht das *Schaffen* des Begriffs, das nur in diesem Innersten desselben selbst zu begreifen ist".

[24]WL, v.6, p. 279. "Die *Bestimmtheit* als solche gehört dem Sein und dem Qualitativen an; als Bestimmtheit des Begriffs ist sie *Besonderheit*. Sie ist keine Grenze, so daß sie sich zu einem *Anderen* als einem *Jenseits* ihrer verhielte, vielmehr, wie sich soeben zeigte, das eigene immanente Moment des Allgemeinen; dieses ist daher in der Besonderheit nicht bei einem Anderen, sondern schlechthin bei sich selbst".

como uma determinação sua não necessária, não exprimindo sua essência, mas apenas uma possibilidade.

O conceito particular, ao contrário, por ser todo o conceito ou a apreensão da totalidade do conceito na perspectiva da sua apreensão desde uma determinação isolada, exprime o *particular* não como um acidente, no sentido do possível, mas como um *acidente essencial* através do qual se exprime a essência mesma da subjetividade.

O conceito particular é o início da concretude da subjetividade, logo sua particularidade não é uma mera possibilidade em sentido lógico, mas já a efetividade da essência se realizando enquanto sujeito que se determina. Inverte Hegel, como já o fez na relação absoluta, a compreensão tradicional da relação *substância→acidente*.

A particularidade no âmbito do *conceito particular* não é um acidente no sentido de algo fortuito ou atributivo, que poderia não ser para a subjetividade. A particularidade é a expressão mesma do sujeito enquanto sujeito, do universal que ao se particularizar confere a si concretude e inscreve-se em relações, as quais sempre se referem a conteúdos determinados.

Por isto, Hegel apresenta a particularidade como o *momento próprio e imanente do universal*. O conceito particular é o conceito universal apreendido em sua especificidade. O homem determinado face à humanidade. Na dicção da subjetividade que se autodetermina não há uma oposição entre o particular e o universal, pois o gênero está contido na espécie, assim como a subjetividade está contida nos sujeitos que se relacionam.

Em verdade, a relação subjetiva apenas é possível pelo movimento das subjetividades, e este movimento é impulsionado pela particularidade. Hegel é bastante claro acerca deste ponto, tendo inclusive sido explícito ao afirmar que "O particular *contém*, portanto, não apenas o universal, mas também expõe o mesmo *por meio de sua determinidade;*

esse constitui, pois uma *esfera* que o particular tem de esgotar [...]"[25].

No conceito particular, a subjetividade ao determinar-se naquilo que o universal têm de comum em todas as subjetividades, o *ser universal* do conceito, coloca-se enquanto totalidade em face de outra subjetividade e esta aparente oposição exterior revela que o outro é o elemento de ligação intrínseco e ainda não manifesto nos citados momentos anteriores, *a subjetividade* enquanto existente em face de outros sujeitos *existentes*.

2.3. - A terceira esfera pragmático-semântica da *subjetividade conceitual: o singular*

A subjetividade apresentou-se como o que é *o comum* e como o que *é*. Este movimento do universal ao particular exprimiu o existir e o relacionar-se como expressão do comum enquanto determinidade que os delimita, ou determina-os. A subjetividade é e existe num movimento de referência a si e mediação absoluta de si com as outras subjetividades.

Contudo, este movimento da subjetividade encontrou seu ápice na dialética entre a razão e o retorno aparente do entendimento, ou entre a subjetividade enquanto conceito universal e a subjetividade enquanto conceito particular, e suprassumir esta tensão elevando a subjetividade a um estágio maior, supremo, é a tarefa a que o conceito se confia.

Quase sob forma de oráculo, Hegel anuncia a necessidade desta elevação ao afirmar que "O maior estágio

[25]WL, v.6, p. 279. "Das Besondere *enthält* also nicht nur das Allgemeine, sondern stellt dasselbe auch *durch seine Bestimmtheit* dar; dieses macht insofern eine *Sphäre* aus, welche das Besondere erschöpfen muß".

e amadurecimento que algo pode alcançar é aquele em que se declínio se inicia"[26].

A singularidade irá preservar a subjetividade enquanto dotada deste elemento universal que permite o referir-se a si e o relacionar-se aos outros, e no seio mesmo da relação ao outro, conservará cada determinidade [ou subjetividade], para num retorno sobre si mesmo se determinar como *subjetividade singular*. Por isto, esta faculdade de se autodelimitar autoconstituir é que Hegel designa o *conceito* de absoluto, sem pressupostos. De modo que neste jogo, "[...] a determinidade que se refere consigo mesma é a singularidade"[27].

Hegel elenca a *singularidade* como tendo duas notas específicas: a de ser a *universalidade determinada* e a de ser *o* determinado *determinado*. Mas em que consistem estas determinações, aparentemente sinônimas?

O singular é a reflexão do conceito – da subjetividade – sobre sua particularidade, é a dupla ação; a ação sore a ação. Seu retorno a si mesmo, porque seu outro – a particularidade em face da universalidade – se fez novamente outro, uma segunda *subjetividade que se coloca frente a outra subjetividade*. O conceito particular de subjetividade se consuma quando experiência que a determinação que o particulariza não lhe é inerente mas é subsumível a todas os demais conceitos universais.

Este retorno do *conceito particular* não é mais a negação simples que o determinou de universal a particular, mas a dupla negação que lhe põe como *indivíduo* (semanticamente *Einzelne,* tem um elemento no número cardinal *um*) a determinação determinada.

---

[26]WL, v.6, p. 286. "Die höchste Reife und Stufe, die irgend etwas erreichen kann, ist diejenige, in welcher sein Untergang beginnt".

[27]WL, v.6, p. 286. "Die sich auf sich selbst beziehende Bestimmtheit aber ist die *Einzelheit*".

Hegel descreve o desenvolvimento da singularidade do seguinte modo:

> A singularidade é como já se mostrou, posta através da particularidade, esta é a *universalidade determinada*, portanto a determinidade que se refere consigo, o *determinado determinado*[28].

Logo, pela própria apresentação hegeliana, o singular é a unidade que reconhecendo a distinção entre o conceito universal como forma e o conceito particular como a determinação da forma, ou seu conteúdo, eleva-os a uma unidade mais alta, onde a própria determinação do conceito particular é autorreferente e singulariza-se suprassumindo a distinção entre o universal e o particular através deste particular-universal que é *universal-determinado determinando-se, o* singular, um *sujeito concreto*[29].

A prefiguração das condições da intersubjetividade se põe de forma clara na própria explicitação da dinâmica da singuralização, tal como apresentada na *Ciência da Lógica,* pois a singularidade

> [...] é primeiramente sua repulsão de *si-mesmo*, por meio do que os muitos *outros* uns são pressupostos; em *segundo lugar* ele é a referência negativa contra esses outros pressupostos [...][30]
>
> A subjetividade vista desde a perspectiva do conceito singular expõe a reflexão da diferença através das diversas *subjetividades* que atingiram sua *autonomia* pela atividade do singular de se determinar ou *pôr-se a si*

---

[28] WL, v.6, p. 295. "Die *Einzelheit* ist, wie sich ergeben, schon durch die Besonderheit gesetzt; diese ist die *bestimmte Allgemeinheit*, also die sich auf sich beziehende Bestimmtheit, das *bestimmte Bestimmte"*.

[29] Aqui não se trata especificamente de um sujeito empírico, mas da atividade lógica no processo mesmo de sua autodeterminação.

[30] WL, v.6, p. 299. "[...] ist es erstlich Repulsion seiner von *sich selbst*, wodurch die vielen *anderen* Eins vorausgesetzt werden; *zweitens* ist es nun gegen diese vorausgesetzten *Anderen* negative Beziehung [..]."

> *mesmo*, contudo enquanto reflexão da diferença, este pôr a si mesmo é o *aparecer* da subjetividade *em um outro*, uma outra subjetividade.

Neste jogo dialético, a singularidade restitui as condições de efetivação da subjetividade restaurando o princípio da universalidade do conceito, elevando a suposição de que o *sujeito* e a lógica que o animam exigem pensar o outro como condição do pensar de si-mesmo. Este movimento é expresso por Rainer Schäfer como uma *intensificação da autorrelação da subjetividade*[31].

O conceito enquanto subjetividade explicita como o *sujeito lógico* desenvolve a partir de si mesmo as três expressões de seu próprio desenvolvimento: o *universal, o particular* e o *singular*.

Dentro desta mesma perspectiva, Findley afirma que

> o conceito é essencialmente algo universal cuja natureza é especificar-se a si mesmo em diversos modos definidos e ser expresso numa multidão de indivíduos mutuamente excludentes[32].

O conceito singular especifica a *subjetividade* e constitui a esfera mais completa das relações de autodesenvolvimento conceitual enquanto *eu, personalidade* e pré-conformação das relações entre sujeitos, além de restituir a universalidade no seio da singularidade; fazendo reencontrar-se o gênero na espécie, ou o que é o mesmo, revelar a singularidade como universalidade manifesta.

---

[31] Schäfer, Rainer. *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik,* 2001, p.285. No original: "Die Aufhebung zu einer zweiten Unmittelbarkeit bedeutet eine Intensivierung des Selbstvehältnisses der Subjektivität".

[32] Findley, *Hegel re-examination,* 1976, pp. 226-227. "[...] the notion is essentially something Universal whose nature it is to specify itself in various definity ways, and be expressed in a multitude of mutually exclusive individuals".

Em sentido concorde, Rainer Schäfer assim compreende este momento:

> Para o Hegel maduro da *Ciência da Lógica* é a singularidade a unidade dos opostos. Enquanto uma unidade qualquer é ao mesmo tempo aquela, que é obtida junto da oposição e lhe é substancial. Portanto, a singularidade contém dentro de si a maioria das determinações, e é universalidade. Com isso é a universalidade do início restituída[33].

3. As rodadas semântico-pragmáticas e a estrutura implícita do nós.

A lógica hegeliana após delimitar uma nova semântica da subjetividade compreendida nos limites de uma autorreferência do sujeito que se apreende em sua unidade, determinando os níveis de sua ação lógica, se coloca na perspectiva de sua autocompreensão relacional, para tanto, Hegel utiliza o recurso ao termo *ideia* para expressar esta nova configuração da subjetividade.
Neste contexto de recolocação do problema da efetivação da subjetividade para além da esfera propriamente subjetiva,[34]o próprio Hegel de modo quase oracular nos diz que

> a ideia é o conceito adequado, a *verdade* objetiva ou a *verdade enquanto tal.* [...] algo tem somente verdade na medida em que é ideia. Neste sentido a ideia é o

[33] Schäfer, Rainer. *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik,* 2001, p.285. "Nach Hegel reifer Lehre in der *Wissenschaft der Logik* ist die Einzelheit Einheit der Entgegengesetzten. Als eine solche Einheit ist sie zugleich dasjenige, was den Entgegengesetzten gemeinsam ist und ihnen substantiell zukommt. Daher ist die Einzelheit Allgemeinheit, denn sie enthält in sich eine Mehrheit von Bestimmungen. Somit ist de Allgemeinheit des Anfangs restituiert".

[34] Subjetivo aqui está sendo usado no sentido restrito de uma autorreferência interna à própria subjetividade.

racional[35].

Esta sequidão e imediatidade na afirmação e exposição do conteúdo da ideia tem por mérito a exigência hegeliana de que a movimentação do interlocutor se opere no espaço estritamente lógico das razões, não lhe permitindo ir à representação ou imaginação para a compreensão do conjunto de significações do termo *ideia* que se coloca como desafiador.

Hegel apresenta a ideia como o incondicionado, o verdadeiro e o racional. Uma subjetividade enquanto ideia é na compreensão hegeliana ao mesmo tempo *subjetiva, objetiva*. É a apreensão do pensamento enquanto subjetividade que coloca para além da tradicional apreensão da subjetividade como solitária que colocará o hegelianismo certamente como o sistema filosófico que primeiramente apreendeu a dimensão intersubjetiva do pensamento. A compreensão para Hegel do caráter incondicionado, verdadeiro e racional da subjetividade como *ideia* é precondição para a compreensão desta natureza intersubjetiva do pensamento.

A subjetividade hegeliana é incondicionada porque se relaciona com uma objetividade que não lhe é estranha ou exterior, mas que é o produto mesmo de suas relações. A objetividade com a qual a subjetividade, por estar inserida, se relaciona e ao se relacionar reciprocamente se constitui na medida em que se recompõe os padrões da objetividade, é um campo intersubjetivo de relações. Na ideia este campo de relações é apreendido desde a unidade da subjetividade e por isto é esta quem é o objeto-sujeito da reflexão hegeliana. A prioridade é do sujeito exatamente porque a objetividade é sua realidade e meio de efetivação.

---

[35] Hegel, WL, v.6, p. 461. "Die Idee ist der *adäquate Begriff*, das objektive *Wahre* oder das *Wahre als solches*. […] *etwas hat nur Wahrheit, insofern es Idee ist"*. Hegel, WL, v.6, p. 461-462. "In diesem Sinne ist die Idee das *Vernünftige"*.

Os contextos de efetivação da subjetividade são os campos objetivos de estruturação lógico-pragmática, os quais se notabilizam como uma objetividade determinada pela subjetividade. Neste sentido, não há uma diferença específica, tal como uma reposição da relação reflexiva e própria da lógica da essência entre interior e exterior no sentido de excludente, entre a objetividade e a subjetividade.

Deste esgotamento do sentido de uma subjetividade inconcidionada é colocado por Hegel a perspectiva de que na ideia a subjetividade se faz a manifestação da verdade, afirmando que "Mas, quando o resultado se revelou, de que a ideia é a unidade do conceito e da objetividade, é o verdadeiro [...]"[36].

A verdade na perspectiva hegeliana não se coloca no contexto de uma *adequatio rei intellectus*, primeiro porque tal adequação já foi suspendida, tendo em vista que toda a atividade subjetiva na perspectiva da lógica do conceito é uma espécie de *ser-no-conceito*[37]. Segundo, pois na perspectiva hegeliana é a realidade que se constitui como realidade conceitual, ou, dito em outros termos, na ideia é a objetividade que se fará objetividade-subjetiva. Dentro deste contexto, soa simples a compreensão hegeliana de que "[...] tudo o que é efetivo somente o *é* na medida em que tem a ideia em si e a expressa"[38].

Para a compreensão desta expressão conceitual da subjetividade que se coloca na perspectiva de perquirir seu modo de relacionar-se com a objetividade como um dado

---

[36] Hegel, WL, v.6, p. 463. "Indem sich aber das Resultat ergeben hat, daß die Idee die Einheit des Begriffs und der Objektivität, das Wahre ist [...]".

[37] Cf. Michael Theunissen, *Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs,* 1975, pp 164 e segs.

[38]Hegel, WL, v.6, p. 463. "[…] sondern daß alles Wirkliche nur insofern *ist*, als es die Idee in sich hat und sie ausdrückt".

que não lhe é externo nem indiferente, Hegel estabelece várias comparações.

Os vários paralelos estabelecidos por Hegel entre a subjetividade enquanto conceito subjetivo e a ideia enquanto conceito adequado[39] objetivam no seio mesmo das comparações oportunizados no conjunto do início da terceira seção da Lógica Subjetiva, intitulada *A ideia*, apresentar como o *sujeito* apenas pode desenvolver-se no contexto da objetividade. Ou dito em outros termos, a afirmação do *conceito* como *eu* e *personalidade* assume como implícito o papel desempenhado pelo nós da comunidade ou objetividade.

A subjetividade na concepção lógica hegeliana apresenta, como se mencionou, os momentos do ser, da verdade, do incondicionado etc., mas seu coroamento é sua compreensão como ideia.

Esta ampliação da subjetividade, analisada desde a perspectiva do conceito, se coloca para Hegel no mesmo contexto da necessária dilatação da apreensão da subjetividade para além dos limites de uma *filosofia da consciência*, *filosofia do sujeito* e mesmo de uma epistemologia do mental como a perspectiva cartesiana.

"É por esse juízo que a ideia é, *antes de tudo*, somente o uno, a *substância* universal; mas sua efetividade verdadeira, desenvolvida, é ser como sujeito e então como o espírito"[40]. Para Hegel, é a ideia que coloca as condições a si mesma de seu desenvolver-se, e por isto sendo a ideia a elevação da subjetividade ao estágio de ser *subjetividade enquanto conceito*, ela coloca a natureza conceitual (subjetiva) no horizonte de seu apreensão objetiva (suprassubjetiva ou intersubjetiva).

---

[39] Os paralelos foram: a indissolubilidade entre o corpo e a alma, o estado e a igreja, o orgânico e o inorgânico.

[40] Hegel, Enz, § 213Anm, p.367 [trad. br. p.349]. "Aus diesem Urteil ist es, daß die Idee *zunächst* nur die eine, allgemeine *Substanz* ist, aber ihre entwickelte, wahrhafte Wirklichkeit ist, daß sie als *Subjekt* und so als Geist ist".

> Na ideia o conteúdo ideal da subjetividade [*ideeller Inhalt*] e o conteúdo real da subjetividade [*reeller Inhalt*] são efetivos na medida mesmo em que a própria subjetividade assume cada momento de seu devir como uma totalidade autônoma. A subjetividade assume como momento autônomo do seu devir a própria intersubjetividade, na linguagem hegeliana expressa pela objetividade.

A compreensão da relação entre o suprassubjetivo ou intersubjetivo e a *subjetividade* na perspectiva da Lógica do Conceito pode se depreender, de entre outras, da seguinte passagem,

> a ideia é o verdadeiro *em si* e *para si*, *a unidade absoluta do conceito e da objetividade*. Seu conteúdo ideal não é outro que o conceito em suas determinações, seu conteúdo real é somente a exposição do conceito que ele se dá na forma de um ser-aí exterior [...][41]

A *subjetividade* tal qual se desenvolve na *ideia* é a tensão não opositiva entre o eu e o nós, ou o sujeito e a objetividade. Nesta relação, a verdade se revelará como a mútua autoconstituição de uma pela outra.

À guisa de conclusão

O conceito enquanto *subjetividade* é o retorno negativo de si a si mesmo [die *negative Rückkehr seiner in sich*] e por isto é subjetividade. Deste modo, Hegel compreende que a atividade do conceito é subjetividade porque a objetividade se exprime pelos próprios níveis semântico-pragmáticos determinados pelo conceito ao constituir a

---

[41] Hegel, Enz, § 213, p.366 [trad. br. p.348] "Die Idee ist das *Wahre an und für sich*, *die absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität*. Ihr ideeller Inhalt ist kein anderer als der Begriff in seinen Bestimmungen; ihr reeller Inhalt ist nur seine Darstellung, die er sich in der Form äußerlichen Daseins gibt und [der,] […]".

realidade que se afirmará verdadeira quando o *dever-ser* do conceito explicitar aquilo que ele é.

A subjetividade assim é capaz de demonstrar-se como sendo a *intuição eterna dela mesma no outro*[42]. Um intuir que não é a mera antecipação do movimento que desenvolve a *subjetividade*, mas a reconciliação do *ser da subjetividade*, sua substância, com o seu dever-ser e a realidade mediante a qual ela se desenvolve, *sua verdade* de ser a substância-sujeito.

Este percurso de ser *fim de si* porque se constitui como o *fim dos outros* é a subjetividade enquanto unidade negativa, pois nega ao efetivar a objetividade e neste seu negar reatualiza-se subjetivamente exatamente porque reconstitui a objetividade.

Hegel declara que os níveis da compreensão da subjetividade nesta ampla compreensão que sua apreensão como ideia faculta, recoloca-se em três níveis, reproblematizando os três metaníveis anteriores.

A distinção é que nesta reproposição do problema da relação que a subjetividade efetiva, os três metaníveis são elevados ao estágio de níveis da relação subjetiva em sentido próprio, de modo que nos metaníveis, o processo de desenvolvimento outrora autoreferente se fará, doravante, de modo *auto* e *hete*roreferente, por isto efetivamente relacional. Todavia, nossa reflexão não desenvolverá esta questão.

Referências bibliográficas

HEGEL, G.W.F. *Werke in 20 Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

---

[42] Hegel, Enz, § 214Anm, p.370 [trad. br. p.352]. "[...]ist sie das ewige Anschauen ihrer selbst im Anderen[...]"

BAVARESCO, Agemir. *O movimento lógico da opinião pública: a teoria hegeliana*. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. *Estatuto Lógico da Alteridade Hegeliana*. In., Sintese (Belo Horizonte. 1974), v. 38, p. 27-53, 2011.

BIARD, J. *et alli. Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel*. Paris : Ed. Aubier, 1985.

BRAITLING, Petra. *Hegels Subjektivitätsbegriff – Eine Analyse MIT Berücksichtigung intersubjektiver Aspecte*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1991.

CRAMER, Konrad. *Kant oder Hegel – entwurf einer Alternative*. in *Kant oder Hegel?Über Formen der Begründung in der Philosophie* - Stuttgarter Hegel Kongreβ 1981, hrgs von Dieter Henrich. Stuttgart: Klett-Cotta, 1983, pp.140-148.

DÜSING, Klaus. *Das Problem der Subjektivität in der Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*. Hegel-Studien/Beiheft 15, Bonn, 1984.

FINDLEY, J. N. *Hegel: A Re-examination*. New York: Oxford University Press, 1976.

FINK-EITEL, Hinrich. *Dialetik und Sozialethik – Kommentierende Untersuchugen zu Hegels „Logik“*. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1978.

FRANCO, Reynner. *"Logica subjetiva y sistema de relaciones – possibilidad de la intersubjetividade a partir de la Ciencia de la Lógica de Hegel*. Frankfurt am Main/Berlim/Berna, 2007.

FULDA, Hans-Friedrich *et alli. Kritische Darstellung der Metaphysik – Eine Diskussion über Hegels Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.

_____. *Spekulative Logik als "die eigentliche Metaphysik". Zu Hegels Verwandlung des neuzeitlichen Metaphysikverständnisses*. in *Hegels Transformation der Metaphysik*, hrsg. von D.Pätzhold und A. Vanderjagt, Dinter, Köln, 1991, pp.9-28.

HACKENESCH, Christa. *Die Logik der Andersheit – Eine Untersuchung zu Hegels Begriff der Reflexion.* Frankfurt am Main: Athenäum, 1987.

HARTMANN, Nicolai. *Die Philosophie des Deutschen Idealismus*. Berlim: Walter de Gruyter, 1974.

HENRICH, Dieter. *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010.

_____. Die Formationsbedingungen der Dialektik. In *Revue Internationale de Philosophie*, n. 139-140: 1982, pp. 139-162.

HIBBEN, John Grier. *Hegel's Logic: An Essay in Interpretation*. New York: Ed. Charles Scribner's Sons, 1902.

KIM, Joonsoo. *Der Begriff der Freiheit bei Hegel*. Frankfurt am Main/Bern/Berlin: Peter Lang, 1996.

KOCH, Anton Friedrich *et alli*. Der Begriff als die Wahrheit – Zum Anspruch der Hegelschen „Subjektiven Logik". Paderborn: Ferdinand Schöning, 2003.

KRONER, Richard. *Von Kant bis Hegel*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1961 [Zwei Bände in einem Band].

LEONARD, André. *Commentaire littéral de la Logique de Hegel.* Paris/Louven: Vrin, 1974.

MORAES, Alfredo de O. *A metafísica do conceito*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

PEPERZACK, Adriaan. *Selbsterkenntnis des Absoluten – Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-holzboog, 1987.

PERTILLE, José Pinheiro. *Faculdade de Espírito e riqueza material: Face e verso do conceito 'Vermögen' na filosofia de Hegel*. Tese de Doutorado. Porto Alegre: PPGFil, 2005.

PUNTEL, Lorenz Bruno. *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie GWF Hegels*. Bonn: Bouvier, 1973.

_____. *Was ist „Logisch" in Hegels „Wissenschaft der Logik"?* In. BEYER, Raimund Wilhelm. Die Logik des Wissens und das Problem der Erziehung (Nürnberger Hegel-Tage 1981). Hamburg: Meiner, 1982, pp.40-51.

ROHS, Peter. *Form und Grund Interpretation eines Kapitels der Hegelschen Wissenschaft der Logik* (Hegel-Studien – Beiheft 6). Bonn: H. Bouvier, 1969.

ROSENFIELD, Denis. *Politique et liberté. Une étude sur la structure logique de la "Philosophie du droit" de Hegel*. Paris: Aubier Montaigne, 1984.

SANS, Georg. *Die Realisierung des Begriffs – Eine Untersuchung zu Hegels Schlusslehre*. Berlin: Akademie Verlag, 2004.

SCHÄFER, Rainer. *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik: Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchungen* (Hegel-Studien: Beiheft 45). Hamburg: Meiner, 2001.

SCHICK, Friedrich; KOCH, Anton Friedrich. *Wissenschaft der Logik*. Berlim: Akademie Verlag, 2002.

SEDONNE, Guido. *Stufens des Wir – Gemeinschaft als basis personalen Handelns*. Frankfurt am Main/Bern/Berlim: Peter Lang, 2011.

STEKELER-WEITHOFER, Pirmin. Philosophie des Selbstbewusstseins – Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

THEUNISSEN, Michael. *Sein und Schein – Die Kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

UTZ, Konrad. *A subjetividade na Ciência da Lógica*. In Veritas, v. 55, n.3, Porto Alegre: Edipucrs, set/dez de 2010.

THE SYNDROME OF THE HOUSE TAKEN OVER*

*Eduardo Luft**

To overcome the paradoxical situation in which the modern subject finds itself, on conceptualizing nature in such a way that its very presence *in* nature becomes inconceivable, modernity supplied at least four alternatives: a) the first is to defend dualism (Descartes, Kant); b) the second option is to support a monism of nature (Spinoza, Hobbes); c) the third alternative is to defend a monism of subjectivity (Fichte); d) the fourth and last alternative is to support a dialectical monism (Schelling, Hegel). It is well known that, of these four alternatives to the self-interpretation crisis of modern subjectivity, the first ultimately had a more lasting influence on the philosophical scene, marking, point to point, this last breath of modernity that some call post-modern and flowing into the present situation of "hyperincommensurability" between subjectivity and nature diagnosed by Bruno Latour. The crisis of subjectivity thus becomes a crisis of philosophy, which ends a hostage to the *syndrome of the house taken over*.

---

* First published in: *Veritas*, 2013, v. 58, n. 2, 295-307. I am grateful to Erasmus Mundus EuroPhilosophie Programme and to Professor Markus Gabriel, for the grant and the invitation to work as a visiting professor at the University of Bonn (2012). This paper is based on the first of my Bonn lectures.

* Professor de Filosofia na PUCRS. eduardo.luft@pucrs.br

*

Modernity is permeated, from its inception, by a self-interpretation crisis. We can explain the meaning of this crisis by extracting consequences from the mechanist turn in modern thinking, illuminated by the simple example given in Descartes' second meditation (*Med.*, p.20ff). I refer to the waxen image that, when it has just been extracted from the honeycomb and exposed to fire, loses all of its initial qualities: if it was cold, it becomes warm; if it was solid, it liquefies; if it carried the pleasant aroma of flowers, now its perfume fades away. After so many changes, what is left of this object? What is in fact *this* that underlies all changes? Pure *res extensa*, Descartes will say, a thing, something that has a size and can thus be quantified.

The example is simple, but the consequences are radical. Descartes invites the readers to place themselves in the position of someone who crosses the threshold that separates the new view of the world not only from pre-modern understanding, but also from our own daily perception of the natural phenomena. Indeed, in daily life, natural events show themselves to us permeated by qualitative traits, by a certain texture, odor, color, that renders them familiar, convenient, appropriate to our own presence in the world as percipient subjects. Well, this world that was previously available to subjectivity, the place where one "felt at home", after the modern turnaround, now becomes the situation of their exile.

There is nothing in nature but pure *res extensa*, something that can be determined based on mathematically described natural laws. Or, using Ashby's (1956, p.24) conceptualization of cybernetics, from being the home of subjectivity, nature is reverted into a *determinate machine*, a machine ruled by *univalent closed transformation* processes. Natural processes are seen as transformations of a system

that does not produce any new element compared to its initial state (closure), and whose behavior in T1 is entirely determined by its state at T0 (*univalence)*. What is the place of subjectivity in this world ruled by deterministic laws? The self-image of the thinking subject as a free being, besides bearing and instituting meaning, cannot be preserved if it is to be considered part of the nature-machine. If the subject is not part of nature, what is its ontological *locus*?

Four alternatives

To overcome the paradoxical situation in which the modern subject finds itself, on conceptualizing nature in such a way that its very presence *in* nature becomes inconceivable, modernity supplied at least four alternatives. The first is to defend **dualism**, that is, to preserve the self-image of the subject *and* its new conceptualization of nature, but to split these two poles into independent spheres.

Descartes himself chooses to think of these poles as independent *ontological* spheres, in the famous metaphysical distinction between *res extensa* and *res cogitans*, between the determinate machine and the free, thinking subject. In Kant, on the other hand, dualism is instituted in the context of the *transcendental* opposition between our way of knowing objects as *phenomena* that can be subsumed to *a priori* synthetic judgments, namely, as events that can be subsumed to natural laws, and our way of thinking about our own cognitive activity as guided by non-objectifiable ideas (among them, the idea of the subject itself as *noumenon*).

The second option is to support a **monism of nature**, that is, to preserve the mechanist view and reinterpret the self-image of the subject in such a way as to integrate it to the nature-machine as a whole. It is the option of all of us who in some way intend to *naturalize*

subjectivity, if by naturalization we mean the attempt to reinterpret our self-image in the context of the physicalist discourse, redescribing the subject as part of the causal weave of natural events. Thus, for Spinoza, human freedom should not be understood as the free exploration of a non-predetermined field of possibilities whence springs contingency, since this would be pure illusion, according to the philosopher; we should, on the contrary, conceive it as a type of self-imposed necessity, as a self determination of the agent[1]. This is also the path taken by Hobbes, when he reinterpreted liberty as non-impediment[2] in the deterministic flow of the events described in his social physics. And it is the option of those of our contemporaries who seek to understand not only our free agency but also our capacity to produce meaning, or our way of being as agents (practically or theoretically) guided by discursively articulated priorities (or values), in short, human intelligence itself as a product of deterministic computer processes[3].

The third alternative is to defend a **monism of subjectivity**: to deal with this impasse, we seek to reconstruct our concept of nature, with a view to integrating it in our self-image. Possibly the most notable thinker who defended this alternative is Fichte. His "transcendental deduction" of our sense of objectivity in

---

[1] According to def. 7 of *Ethics*, "that thing is called free which exists from the necessity of its nature alone, and is determined to act by itself alone" (Spinoza, *Et.*, p.2).

[2] "By liberty is understood", according to Hobbes, "the absence of external impediments; which impediments may oft take away part of a man's power to do what he would, but cannot hinder him from using the power left him according as his judgement and reason shall dictate to him" (Hobbes, *Lev.,* p.79).

[3] For the critique of the assumption that all computer processes are deterministic, and to defend the thesis that human intelligence can be simulated by chaotic computer processes (that deal with randomness), see. R. Kurzweil (2006, p.475).

general, of the *a priori* structure that shapes the intelligibility sphere in which our "representations accompanied by the feeling of need" (Fichte, *EE*, p.423) are shaped, is entirely developed as a necessary moment in the process of self-determination of the subject seeking full self-knowledge and full freedom. Nature, thus, is still opposed to freedom, but now it is instrumentalized as part of a general theory of practical reason or of the free subject. The sphere of natural phenomena is a barrier (*Schranke*) in the terminology of Hegel's Doctrine of Being, used as a resistance to be overcome by the activity of the I which intends to realize its own freedom in the context of moral Oughtness (*Sollen*). I believe that it is legitimate to see, in this permanent tension projected to the infinity between the theoretical I and the practical I , between nature and freedom, the most remarkable conceptualization of that deficit of self-interpretation of modern subjectivity, that was mentioned in the beginning. If philosophy is "its time apprehended in thoughts", then Fichte's idealism can be seen, for good and evil, as the crowning of modern philosophy.

The fourth and last alternative is, in a way, the most radical solution, since it launches itself against the core of modern thinking, requiring the reconceptualization of *both the poles of opposition*, that is, to support a **dialectical monism**. Obviously, what is at stake here is a global reconceptualization of the mechanist worldview. We owe the emphatic defense of this position to the daring of a young philosopher, seeking to build a new physics guided by the metaphor of the organism as opposed to the metaphor of the machine. The speculative physics of young Schelling sought to unveil the common principle of self-organization, based on which the desired unity between nature and subjectivity could be articulated. This project finds its mature realization, according to Schelling himself, in the philosophy of identity of 1801 (eighteen oh one), when the sphere of objectivity (nature) and the sphere of

subjectivity (spirit/culture) will be understood as moments of a universal reason, differentiated only according to the degree of realization of one and the same logical structure (see Schelling, *Darst.*, p.60). The dialectical monism of young Schelling was integrated from the beginning into the project of Hegel's system. The linear causal weave of events described by the mechanics will be conceptualized, in Hegel, as a less developed stage of the Concept, to be overcome in the teleology, in the phenomena of self-organization of life, and, finally, in the activity of self-determination of knowledge which is the culmination of the dialectical process.

The lasting influence of dualism in philosophy. Why?

It is well known that, of these four alternatives to the self-interpretation crisis of modern subjectivity, the first ultimately had a more lasting influence on the philosophical scene – reinforced by the collapse of Marxism --, marking, point to point, this last breath of modernity that some call post-modern and flowing into the present situation of "hyper-incommensurability" between subjectivity and nature diagnosed by Bruno Latour (1993, p.61). How can this be explained?

An initial response comes from the simple finding that the strongly aprioristic model that provides a foundation for knowledge associated with the typical forms of philosophical monism, from Spinoza to Fichte, Schelling and Hegel, rendered these alternatives increasingly less plausible as empirical sciences made stupendous progress. Philosophy had lost its epistemic authority as a producer of objective knowledge, definitively giving up space to empirical knowledge. Thus pressed by the unchallenged advance of this empirical version of monism of nature – or, in its stricter version, *physicalism* – it would remain for philosophy, this "place-holder" (Platzhalter) , in the words

of Habermas (1996), to reemphasize the transcendental dualism between facts and norms, being and oughtness, again taking up the original dualistic position. In this way one no longer sees the essential, ie., the fact that modern "monisms" themselves, either when they emphasize only one of the opposites that are in conflict, reneging their paradoxical complement (monisms of subjectivity or of nature), or when they force a possible conciliation of what cannot be conciliated (modern dialectical monisms), actually operate within the conceptual framework of the dualism that they wish to overcome. Rarely has this dependence on dualism been explicitly spelled out or "brought to the concept" as it was in the philosophy of Fichte which, as said previously, can be considered the most sophisticated self-expression of modern philosophy, precisely on making explicit, in the core of its monism of subjectivity, the potentially infinite tension between I and non-I. Mostly, this dependence on dualism had operated in the shadows or behind the back of the different monist "alternatives". Thus, the explanation given by Latour in *We have never been modern* appears the most plausible to me: dualism is not one option among others, proper, but the touchstone of a culture that has operated, since the beginning, under the assumption of a non-explicit agreement, or of a Constitution that institutes the cesura, the cut between nature and subjectivity. Following the implicit rules of the modern Constitution, each of the spheres in conflict acquires rights and restrictions: the knowledges that *represent*[4] human beings have the right to their own object of study and enquiry, the sphere of meaning, of values, of oughtness and, on the other hand,

[4] Latour explores, here, the ambiguity of the term "representation", which may mean, on the one hand, the act of representing a subject in a given situation (as in the case of "political representation"), and, on the other, the act of representing the phenomena in the act of knowledge.

an original restriction: these knowledges – including philosophy itself, already stripped of its classical claim to universal knowledge – have nothing to say about nature or about the impact of sciences on nature: on the other hand, the sciences proper are restricted by not being able to interfere in human issues, but have the potentially infinite field of nature entirely at their disposal, without any restriction emanating from the subjectivity pole. On the one hand, the discourse of "humanities" may expand unlimitedly, without being held back by empirical research; on the other, the technics can unlimitedly expand over nature, without being held back by ethical (and political) restrictions.

However, and also according to Latour, modernity is not founded only on a conceptual agreement; it is also founded on a concrete action, and its action continuously disavows the agreement: despite the conceptual cesura, the world as such remains the world as such, and in it the hybrids or "almost-objects" proliferate, namely, events that are neither pure natural phenomena, nor pure subjectivity. Modernity *conceptualizes* a schism – what Latour calls the moment of *purification* inherent to the modern Constitution, but at the same time, *performs* the mixing (the moment of *proliferation*). Let us think about a human being with a neural implant, and Kurzweil's somewhat joking question: "If we regard a human modified with technology as no longer human, where would we draw the defining line? Is a human with a bionic heart still human? How about someone with a neurological implant? What about two neurological implants? How about someone with ten nanobots in his brain? How about 500 million nanobots? Should we establish a boundary at 650 million nanobots: under that, you're still human and over that, you're posthuman?"(Kurzweil, 2006, p.374). Modern culture constantly produces new hybrids, objects that do not clearly belong either to the pole of nature, or to the pole of

subjectivity, like the robot-man described by Kurzweil, and at every new hybrid detected, it introduces a new conceptual cut, a new convenient schism, aiming at establishing the schism between the mind and the brain that pervades the philosophy of mind in contemporary thinking. Modernity, at each new act of proliferation, establishes a new purifying maneuver, and reproduces the aporia of dualism to the infinite.

The monist approaches described previously would, therefore, be only pieces on the dualist gameboard of modernity. And the same would go for its contemporary extensions: let us think, for instance, about the conflict between the project of generalized physicalism [5] which emanates from the natural sciences, and its symmetrical counterpart in the versions of linguistic idealism, bringing together as disparate proposals as the transcendental pragmatics of Apel (conceptualized rightly by V. Hösle as a kind of modified extension – taking up the consequences of the linguistic turn in philosophy – of Fichtean monism (Hösle, 1986), the philosophical hermeneutics of Gadamer, the neopragmatism of Rorty and the deconstruction of Derrida[6]. According to Latour, the "pre-postmoderns[7], for

[5] See,for instance, the physicalism embedded in the recent, and in all other aspects remarkable, work of B. Greene: "the position that makes the most sense to me is that one's physical and mental characteristics are nothing but a manifestation of how the particles in one's body are arranged. Specify the particle arrangement and you've specified everything"(Greene, 2011, p.34).

[6] Although Latour himself probably tended to place Derrida in the field of those who intend to render the language autonomous, situating it beyond the poles in conflict, and, yet precisely for this reason, launching it into the void.

[7] Latour has in mind here above all Habermas, another author who, like Fichte, and not for no reason, at least very close to the linguistic idealism of an Apel, spells out in his philosophy the modern dualism in the dichotomies between instrumental reason and communicative reason, between system and lifeworld. See. J. Habermas(1995, v.2, p.229ff).

their part, truly believe that speaking subjects are incommensurable with natural objects and with technological efficacy, or that speaking subjects ought to become so if they are not incommensurable enough already. Thus they cancel out the modern project while claiming that they are restoring it, since they comply with the half of the Constitution that speaks of purity but neglect the other half, which practices only hybridization. They imagine that there are not – that there must not be – any mediators. On the subject side, they invent speech, hermeneutics and meaning, and they let the world of things drift slowly in its void. On the other side of the mirror, of course, scientists and technocrats take the symmetrical attitude. The more hermeneutics spins its web, the more naturalism does the same"(Latour, 1993, p.59).

The crisis of subjectivity becomes a crisis of philosophy

Let us not forget something very important, making explicit the role of philosophy in this scenario of modernity which is involved in immersing deeper into the paradoxical game of dualism. On examining the cesura established by the modern Constitution, I situated philosophy in the immanence of one of the fields in conflict, namely, on the side of the knowledges that represent human beings (the subjectivity pole) and in a confrontation with sciences proper (nature pole). This is a somewhat exotic role for a knowledge that, since its inception, has claimed universality as its constitutive mark. Ever stranger is the fact that the board of the game of dualism itself was instituted from a strictly universal theoretical attitude, ie., eminently philosophical. What accounts for this ambiguous relationship between modernity and philosophy?

Once again the appeal to the central assumptions of the modern Constitution may be revealing. It happens that

the establishment of this Constitution, this *founding* act of modernity, is at the same time a requirement and an impossibility. That knowledge that institutes the demarcating line - i.e., philosophy itself- does not reside within any of the fields that are in a dispute, does not reside in one of the poles, proper, but transcends them, and precisely for this reason, cannot be conceptualized since all of the modern conceptualization presupposes a prior establishment of that founding cut. The founding philosophical perspective of modernity is like the Kantian broken trace of the demarcating line between the thing-in-itself and a phenomenon: it is at the same time the most originary postulate of modern thinking and the mark of its unfeasibility. The modern Constitution not only loves to conceal itself, like the Heraclitean physis, but it also defines itself by its own concealment. Here is the exotic or even histrionic role of philosophy in modernity: it builds the board of a game from which, as a principle, it is excluded.

Following the logic of this dubious game, philosophy loses not only epistemic authority when what is at stake is objective knowledge, it is also displaced to the edges of knowledges that represent man, close to the human "sciences", only tolerated here (in the subjectivity pole) as a rather exotic knowledge and remembered there (in the sciences pole proper), as the distant birthplace of the natural sciences, the old mother who died millenia ago, of whom one has a tenuous memory, and who deserves that at least a few wilted flowers be deposited on her tomb – in fact philosophy, thus displaced, thrown to the Colleges of "Philosophy and Human Sciences", completely loses its usefulness or even its viability. Only this exotic caricature remains of what in other times was called universal knowledge, or at least claimed to be universal. Here, at the edge of the human "sciences", philosophy not only cannot do anything, it must not even raise its voice. Nobody must denounce the tragicomic role of this actor who, clearly

viewed, dresses in the clothing of the dying, while manipulating the puppets from behind the curtains. Not for nothing was the task of raising the curtain given to an anthropologist…

The crisis of subjectivity thus becomes a crisis of philosophy, which does not miss the chance of reaffirming, loudly and clearly, to whomever still wishes to hear, every new day its own new death, in the voices of Heidegger, Wittgenstein or Cioran: "Compared to music, mysticism, and poetry, philosophical activity proceeds from a diminished impulse and a suspect depth, prestigious only for the timid and the tepid. Moreover, philosophy - impersonal anxiety, refuge among anemic ideas - is the recourse of all who would elude the corrupting exuberance of life" (Cioran, 1998, p.141-2).

Indeed, from the beginning this was its natural path: to establish the modern Constitution, concealing itself: to ground while already sinking; to found while foundering…

The Syndrome of the house taken over

Now, in this late modernity, a double movement emerges. On the one hand, the continuous proliferation of Latour's hybrids again renders the moment of purification implausible. The extravagant mask of the unpolluted Kantian subject falls for once and for all, as well as its counterpart in the fully autonomized language, without a referent, without an addressee, without a sender, of the extreme versions of post-modernism: "it is really difficult to imagine, for a long time, that we are a text that writes itself, a discourse that speaks to itself alone, a game of significants without signification"(Latour, 1993, p.64). The hidden game of philosophy in its activity of forging dualisms loses its strength, while its explicit self-image remains increasingly fragile and dysfunctional.

Deprived of an own object of investigation or of

any sensible task, philosophy must reinvent itself as a knowledge from nothing to nothing. Given the impossibility of such a strange task, despite all the many conceptual turns taken by the philosophers in search of the legitimation of such an exotic knowledge, a knowledge that was different, in principle, from all knowledges, *precisely because it does not have any object of its own*, philosophy ultimately becomes a hostage to the *syndrome of the house taken,* to use the beautiful image of a short story by Cortazar, an Argentinian writer, that begins like this: "We liked the house because, apart from its being old and spacious (in a day when old houses go down for a profitable auction of their construction materials), it kept the memories of great-grandparents, our paternal grandfather, our parents and the whole of childhood"(Cortázar, 1985). And the story follows: "I'll always have a clear memory of it because it happened so simply and without fuss. Irene [the sister] was knitting in her bedroom, it was eight at night, and I suddenly decided to put the water up for mate. I went down the corridor as far as the oak door, which was ajar, then turned into the hall toward the kitchen, when I heard something in the library or the dining room. The sound came through muted and indistinct, a chair being knocked over onto the carpet or the muffled buzzing of a conversation. At the same time, or a second later, I heard it at the end of the passage which led from those two rooms toward the door. I hurled myself against the door before it was too late and shut it, leaned on it with the weight of my body; luckily, the key was on our side; moreover, I ran the great bolt into place, just to be safe. I went down to the kitchen, heated the kettle, and when I got back with the tray of mate, I told Irene: "I had to shut the door to the passage. They've taken over the back part."".

We know the end of the story: it remains only an empty house, full of noises.

*

Uninstalled from its usual position, in which it had free transit through all spaces in the old house of knowledge, guided as it was by the very architectonic of knowledge, by the view of the ensemble, and now launched into the no-place of this "being next to" human sciences, without any object or function of its own, philosophy launches itself into a task without glory (see figure in slide). Established in the old subjectivity pole, insisting on the game of a dualism which is already undergoing complete collapse, and seeing the continuous advance of empirical sciences on all environments of the old construct, philosophy fights desperately to preserve something that can be its own, an exclusive research topic, but at every new object it takes for itself, another is torn from it; the old matron will say: "particle physics can do a lot, but it is incapable of thematizing life", and the multiple philosophies of life appear (Bergson, Scheler) – until life is definitively torn from the new philosophy by the dissemination of Darwinism. Then she will say: "Darwinism can do a lot, it may even be able to explain everything, except for the mind", and the various lines of non-empirical psychological idealism gain strength (Neo-Kantianism, phenomenology, philosophy of the mind…) – until the mind is torn from philosophy by the cognitive sciences. Who knows then, maybe language, this undefiled core of new idealism could be the sought- for object? But the empirical sciences of language appear... Finally, the last space remains, the entire broad territory of oughtness, of the normative disciplines: the matron will say: "natural sciences, and not they alone, all empirical sciences are only descriptive, never normative. The field of philosophy proper is, therefore, the sphere of pure oughtness". It happens that a "sphere of pure oughtness" is a perfectly

empty sphere, a hollow replica of the normativity that *de facto* emanates from the concrete forms of sociability, or from the concrete modes of realizing knowledge. Obviously, it will not be long before this space, in its non-fictitious aspects, is again stolen from philosophy by empirical research, giving rise to sociobiology, to the naturalized epistemology, to the naturalized ethics, and so on[8].

Dialectical monism today?

Based on this diagnosis, what could philosophy still do? Well, this is a misleading question, since it begins with the situation that has already been consummated in the distorted self-image that generated the crisis of philosophy. On the contrary, the idea of a universal knowledge and the claim to universality were never absent as the very weave that gives meaning and structure to the different fields of human knowledge. It is not by chance that the project of systematic knowledge remains more alive than ever, although developed outside the departments of philosophy, having as its point of departure this or that branch of a particular science. Thus, each of these authors implements an ascending dialectics, going from regional ontologies toward a general ontology. Here, should be mentioned among others, D. Deutsch, *The fabric of reality* (1998), A.-L. Barabási, *Linked: How everything is connected to everything else and what it means* (2002), and S. A. Kauffman, *Reinventing the sacred* (2008).

In this sense, I would like to go a different route from that taken by Latour himself in dealing with this crisis. By insisting on following the multiplication of the hybrids, Latour continues to play the game of the modern Constitution, re-writing it from bottom up, within the

[8] See also Marques, 2011, p.244.

sphere of proliferation(Latour, 2005, p.115ff). Thence the risk of a relapse in modern dualism, via the advocacy of a theory of agents that fluctuates between a fractured theory, a theory of 'the thing in itself', as multiple and dispersed (a theory of the *pluriverse*, in the words of Latour), and an idealized monist ontology, anchored as it is in the idea of a "common world that must still be collected and composed"(Latour, 2005, p.118).

I would like to change the focus of our attention, renewing the question about the viability, today, of dialectical monism. Does the fourth way to deal with the crisis of modernity have anything to tell us? The answer is yes and no. **Yes**, for two reasons: a) in this specific type of *differentiated* monism we can find an intelligent answer both to dualism and to undifferentiated monism or physicalism; b) differently from what happened to Schelling and Hegel, nowadays we have a movement to generalize the theory of complex adaptive systems, whose implicit ontology shares well-known traits with dialetics (actually, it partly finds its root in the dialectical tradition itself (see C. Cirne-Lima, *Dialectics*)), which allows a renewed dialogue with contemporary science.

But the answer is **no**, if we consider dialectical monism the approach bequeathed by the modern, without performing the appropriate and deep corrections (see E. Luft/C. Cirne-Lima, 2012).

At the beginning of this essay, it was said that dialectical monism is, up to a point, the most daring of alternatives to the crisis of modernity, since it requires the reconceptualization of both poles, namely, the elaboration of a new theory of nature associated with a new theory of subjectivity. However, one of the core deficits of modern dialectical monism, which will be recognized by the late Schelling, is the transmutation of the linear necessity of the mechanist causal weave into the circular necessity of self-determination of absolute reason (of the absolute identity

in young Schelling, or of the Concept in Hegel). In brief: modern dialectics speaks the same language as Necessitarism, only in another way and in another conceptual framework; If the metaphor of the organism still has something to tell us, if dialectical monism can still be a counterpoint to physicalism, then our point of departure must be the critique of the residue of Necessitarism present in its core (see E. Luft, 2004).

Authorized translation by Hedy Lorraine Hofmann

Bibliography

ASHBY, W. R. *An Introduction to Cybernetics*. New York: John Wiley & Sons Inc., 1956.

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

CIORAN, E. *A Short History of Decay*. Trans. R. Howard. New York: Arcade Publishing, 1998.

CIRNE-LIMA, Carlos. 'Dialectics'. <http://www.cirnelima.org/HedyDialética1IngFeb0508.pdf> [accessed 5 July 2013]

CORTÁZAR, J. House Taken Over. *Blow-Up: And Other Stories*. Trans. Paul Blackburn. New York: Pantheon Books, 1985.

DESCARTES, R. Meditations on First Philosophy [*Med.*]. In: *The Philosophical Writings of Descartes*. Trans. John Cottingham; Robert Stoothoff; Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. v. 2.

DEUTSCH, D. *The Fabric of Reality*. London: Penguin, 1998.

FICHTE, J. G. Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797) [*EE*]. In: *Fichtes Werke*. Ed. I. H. Fichte. Berlin: Walter de Gruyter, 1971, v. 1, p. 417-449.

GREENE, B. *The Hidden Reality. Parallel Universes and the Deep Laws of the Cosmos*. London: Penguin Books, 2011.

HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

____. Die Philosophie als Platzhalter und Interpret. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. 6. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. p. 9-28.

HOBBES, T. *Leviathan, with selected variants from the Latin edition of 1668 [Lev.]*. Ed. by E. Curley. Indianapolis: Hackett, 1994.

HÖSLE, V. Die Transzendentalpragmatik als Fichteanismus der Intersubjektivität. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, v. 40, p. 235-252, 1986.

KAUFFMAN, S. A. *Reinventing the Sacred. A New View of Science, Reason and Religion*. New York: Basic Books, 2008.

KURZWEIL, R. *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*. New York: Penguin, 2006.

LATOUR, B. *We Have Never Been Modern*. Trans. Catherine Porter. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

____. *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

LUFT, E. Holismus und deflationäre Ontologie. *Metaphysik und Hermeneutik*. Kassel: Kassel University Press, 2004. p. 84-97.

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

MARQUES, V. X. Contra a Síndrome da Casa Tomada: Ciência, Filosofia e Naturalismo Dialético. In: VII Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação

em Filosofia da PUCRS. *Anais*. Porto Alegre: Edipucrs, 2011.

SCHELLING, F. W. J. Darstellung meines Systems der Philosophie [*Darst.*]. In: *Ausgewählte Schriften in 6 Bänden*. Ed. M. Frank. 2. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995. v. 2.

SPINOZA, B. De. *Ethics* [*Et.*]. Trans. Edwin Curley. London: Penguin Classics, 2005

.

O CONTRATUALISMO POLÍTICO DE JOHN RAWLS*

*Evandro Barbosa**

I

Grosso modo, o contratualismo visa basicamente à legitimação da sociedade civil (*societas civis, civil society*), no sentido de uma teoria do Estado. Höffe elenca três pontos principais para esse modelo. Primeiro, os participantes têm liberdade para assumirem um sistema jurídico e estatal em que a coação se apresenta como algo necessário para o controle e manutenção. Nesse sentido, a autorização para coagir está imbricada no próprio sujeito, dadas as circunstâncias de legitimidade moral para este ordenamento jurídico[1].

---

* O presente trabalho integra o projeto "Justificação e legitimação do Estado: um diálogo entre John Rawls e Robert Nozick" e conta com financiamento CNPQ para sua pesquisa. Uma versão prévia deste texto foi publicada sob o título "Rawls e o contratualismo". Cf. referências.

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel). evandrobarbosa2001@yahoo.com.br

[1] Observe-se Kant quanto a este requisito: "Portanto, se um determinado uso da liberdade mesmo é um obstáculo à liberdade segundo leis universais (quer dizer, contrário ao direito *(Unrecht)*), então a coação que se lhe opõe, fazendo frente ao que se coloca como obstáculo da liberdade, concorda com a liberdade segundo leis universais; quer dizer, é conforme o direito *(Recht)*: por conseguinte, ao direito está unida a faculdade de coacionar quem o viola, segundo o princípio de contradição." (KANT, I. *La Metafísica de los Costumbres.* 3ª ed. Madrid: Tecnos, 1999, § D, 231).

Segundo, para a instituição do contrato, parte-se de um estado de natureza inicial do homem, no qual os sujeitos são inteiramente livres em termos de ausência de coerção. Nesse estado, a barbárie impera e os direitos dos homens são simultaneamente tudo e nada, ou seja, não existem garantias de manutenção dos mesmos. É, pois, necessário um modelo de cooperação entre os sujeitos, em que se substitui o direito egoísta a tudo do estado natural, sem garantia alguma exceto a força de quem o reclama, por direitos básicos comuns. Há várias definições possíveis para determinar o conceito de contrato. Por exemplo, o convencionalismo de Hobbes para a reformulação do problema das relações humanas inclui uma natureza pré-determinada e um algo a ser convencionado numa clara alusão a um modelo de justiça como vantagem mútua ou, se quiser, de regramento de interesses. Contudo, a retomada aqui não é propriamente deste modelo para verificar e apresentar um modelo de justiça viável para as sociedades atuais, pois existe outra possibilidade de fundamentação que considero mais plausível: a ideia de justiça como imparcialidade, que encontra como defensor moderno Kant e, atualmente, tem em Rawls um dos seus expoentes[2].

Em Kant o princípio da justiça é afirmado como princípio da igual liberdade em sua *Doutrina do direito* (*Rechtslehre*, §8 B), na qual subjaz um conceito moral de direito cujo cerne é a ideia de justiça. Nesse caso, há um vínculo dessa lei universal da liberdade como princípio um justo com a condição de aplicação dessa lei ao convívio humano por meio do direito. Por isso, este direito será

[2] Höffe corrobora com esta proposta ao afirmar que "(...) o contrato político originário cifra-se (...) em uma transmissão recíproca de direitos e deveres que, com vistas à justiça, se dá de acordo com os mesmos princípios, quer dizer, de acordo com princípios universais"HÖFFE, O. *O que é justiça*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003, p.76.

entendido como a quintessência das condições justas da relação de arbítrios consoante à lei universal da liberdade. Com isso, a própria instituição de um Estado, pelo qual o direito vigora, está legitimada pelo princípio da liberdade. Isso explicaria a impossibilidade de um anarquismo radical (à medida que torna a figura do Estado algo necessário para a manutenção dos direitos dos indivíduos), ao mesmo tempo em que impede o Estado de ser regrado por um rigorismo positivo do direito que o tornaria um *Leviatã* (em alusão explícita a Hobbes), isto é, um monstro (*man-made device* – homem artificial) possivelmente tirânico. Nesse sentido, o Estado artificial, regrado por princípio(s) de justiça, é um dos modos encontrados para a garantia de direitos individuais, sejam eles quais forem[3].

Por fim (terceiro ponto), depois de celebrá-lo, passa a vigorar o princípio jurídico *pacta sunt servanda* (os contratos devem ser cumpridos). Cabe, então, ao Estado cumprir a função para a qual foi designado paralelo à participação dos indivíduos na vida pública por intermédio da co-atuação política. Mas, embora tudo isso possa ser uma explicativa razoável para a formação de um Estado e de uma sociedade justa, em nada isso garante sua legitimidade. Diferentes modelos contratualistas oferecem diferentes respostas a essa questão, entretanto parece existir um problema comum: qual é a concepção de justiça que irá regrar a convivência nesse Estado? Entre os que atualmente se preocupam em retomar essa fórmula de justificação e inserir nova roupagem ao contrato estão Gauthier,

[3] Nessa adesão ao contrato político originário, os indivíduos fazem uma troca, tanto negativa quanto transcendental. É o que diz Höffe: "Ela é negativa, por consistir na desistência recíproca do exercício da violência, e ela é (relativamente) transcendental, na medida em que ocorre num plano do qual nenhuma pessoa pode abrir mão, sem o qual a condição humana nem seria possível. Note-se que ela aponta para regras, quer dizer, para algo genuinamente social, mas cujo reconhecimento não apenas beneficia o bem comum, senão cada indivíduo." (*Idem,* p.81)

Stemmer, Scanlon e Rawls. Os três primeiros são herdeiros de uma concepção de contratualismo que tenta articular o elemento moral com a ideia do acordo no pacto, enquanto Rawls coloca os dois princípios de justiça como base possível para um ordenamento estatal justo, concomitante a uma estrutura social bem-ordenada. A questão que fica é perceber como o modelo contratualista pode ser retomado e quais seriam seus pressupostos possíveis para uma justificação construtivista de cunho político.

Logo na introdução do texto *Contractarianism/contractualism* Stephen Darwall usa o termo *contractarianism* para identificar as teorias do contrato associadas ao modelo hobbesiano de indivíduos egoístas racionais, enquanto que o termo *contractualism* se definiria por uma concepção contratual kantiana em que os indivíduos são pessoas morais e possuem interesses em justificar publicamente normas de conduta[4]. Pelo conceito de justiça hobbesiano como vantagem mútua podem ocorrer situações em que a busca coletiva baseada no auto-interesse levaria ao resultado oposto, ou seja, ocorre o chamado problema da ação coletiva (*collective action problem*), o qual é facilmente identificado através do famoso 'Dilema

[4] Diz Darwall: "The classic statement of contractarianism was provided by Thomas Hobbes in *Leviathan*. Hobbes begins by considering the situation of an agent deliberating independently of others, from the perspective of his own desires or interests." (DARWALL, Stephen org. *Contractarianism/contractualism*. OXOFORD: Blackweel plublishing, 2003, p. 02). Mais adiante: "According to contractarianism, therefore, an action is right or wrong is determined by rules of cooperation of this broadest sort." (*idem,* p. 03). E em relação ao *contractualism*: "Contractualism has a similar *structure*. It too understands principles of right conduct as the object of a rational agreement. But whereas contractarianism takes moral principles to result from rationally self-interested bargaining, contractualism sees the relevant agreement as governed by a moral ideal of equal respect, one that would be inconsistent, indeed, with bargaining over fundamental terms of association in the way contractarianism proposes." (*idem,* p. 04).

do prisioneiro'. Este dilema retrata justamente a situação de indivíduos que precisam cooperar em prol de um interesse comum, ou seja, transcender a mera esfera do auto-interesse. Contudo, tomado este modelo de vantagem mútua, a capacidade de relação (sociabilidade) que decorre dessa concepção do *humano* provém de indivíduos com natureza puramente egoísta, pois não se tratam de valores morais condicionantes; antes, sim, [d]*o medo,* [d]*a desconfiança,* [d]*a competição e* [d]*a busca pela glória*[5], haja vista que o indivíduo tem a *racional* tendência humana à auto conservação no entender de Hobbes.

Não obstante, ainda assim é esse *tempestuoso delírio da razão*[6] quem orienta as ações e não as inclinações ou desejos irracionais. E é justamente sobre essa razão instrumental de um cálculo meio-fim que reside a diferença do *contractarianism* de Hobbes em relação ao *contractualism* de Kant, uma vez que este deposita na razão prática o que considera o desiderato do todo seu sistema normativo: sujeitos com capacidades morais agindo autonomamente. Da mesma forma, o neocontratualismo de Rawls – na ideia de uma posição original (em alto grau de abstração) – pretende articular este modelo ao projeto de um liberalismo na busca de uma concepção política de justiça, cujo alcance possa englobar doutrinas filosóficas, religiosas e morais razoáveis no seio da sociedade por ela ordenada.

Na tentativa de conciliar o que é por Constant chamado de liberdade dos modernos (autonomia dos indivíduos e leis positivas), associado a Locke, e liberdade

---

[5] No caso da *glória*, que nos move para uma ação: "(...) imaginação ou concepção de nosso próprio poder como superior ao poder de quem rivaliza conosco." (HOBBES, Thomas. *Natureza humana*. Imprensa nacional: Casa da Moeda, 1992, 9, 1).

[6] O termo é mais apropriadamente trabalhado por Soares. Cf. SOARES, Luiz Eduardo. *A invenção do sujeito universal. Hobbes e a política como experiência dramática do sentido.* Campinas: UNICAMP, 1995, p. 261.

dos antigos (sujeito como cidadão), associado a Rousseau, Rawls parte de sua proposta de *justiça como equidade* com a pretensão de orientar o modo como as instituições vão estabelecer os valores de liberdade e igualdade, bem como responder ao por que desses princípios serem os mais adequados[7]. Todavia, para uma concepção política de justiça ser aceitável, esta deve estar de acordo com as convicções refletidas das pessoas, decorrendo da devida reflexão, ou do equilíbrio reflexivo[8]. Nesse sentido, a questão que se coloca é a de como encontrar uma base mínima de concordância sobre o político.

Valendo-se do contrato social como ideia organizadora fundamental, Rawls articular seu modelo construtuvista a um procedimentalismo – núcleo central da concepção política de justiça lhe permite estabelecer uma teoria normativa da escolha pública – capaz de encontrar uma base publicamente aceitável de justificação. O fato é que a proposta rawlsiana – que eu entendo enquanto uma

[7] Essa distinção esboça o que seria tanto a liberdade dos indivíduos em relação *ao* Estado, quanto sua liberdade *no* Estado. Nas palavras de Constant: "O objetivo dos antigos era a partilha do poder social entre todos os cidadãos de uma mesma pátria. Era isso o que eles denominavam liberdade. O objetivo dos modernos é a segurança dos privilégios privados; e eles chamam liberdade as garantias concedidas pelas instituições a esses privilégios." (CONSTANT, Benjamin. "Da liberdade dos antigos compara à dos modernos". In: *Revista filosofia política*. Trad. Loura Silveira, nº 02, 1985, pp. 09-25, p. 15). Porteriormente, Isaiah Berlin também iria fazer essa diferenciação ao incorporar a esses conceitos de liberdade moderna e liberdade dos antigos o significado de liberdade negativa (liberdade *de*) e liberdade positiva (liberdade *em*), respectivamente, para explicar a não necessidade de uma razão propriamente prática e de uma universalidade mais deontológica para a primeira, enquanto que à segunda caberia um deslocamento do *eu* à esfera contextualizada ou o seio social como seu *ethos* (no sentido de costume, com *epsilon*) de definição prescritiva. Cf. BERLIN, Isaiah, "Two Concepts of Liberty", in I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, London: Oxford University Press, 1958.

[8] Cf. *PL*, I, Conf. I, §4.

deontologia construtivista mitigada[9] – se apresenta como um modelo contratualista que incorpora uma teoria normativa da escolha pública, isto é, a condição fundamental de aceitação e justificação de regras ordenadoras da prática social, por parte dos cidadãos, é que tal normatização dali decorrente tenha sido pactuada. Nesse sentido, o pacto se apresenta como o mecanismo legitimador dos princípios de justiça e, apesar de sua reformulação a partir de uma procedimentalização hipotética da posição original, o foco continua sendo o mesmo: estabelecer princípios normativos universalíssimos, tentando conciliar a esfera política com a validade objetiva de um acordo entre indivíduos racionais nessa situação.

II

Para poder justificar a fundamentação de um Estado nos moldes contratualistas e promover a liberdade é inevitável que se recorra a três pilares basilares de teoria do contrato hobbesiana: estado de natureza, contrato social e estado de direito. Mas, se a opção é de um liberalismo político que construa princípios de justiça e pressupunha um modelo de razão prática, o conceito de liberdade deverá ser político e, mais que isso, regrado por uma constituição. Nesse sentido, uma teoria do tipo hobbesiana, cujas liberdades permaneciam num nível negativo (ausência de determinação causal) não serve se a intenção é de uma concepção liberal-democrática de liberdade.

O primeiro distanciamento necessário que um teórico do contrato preocupado com o *político* é se diferenciar do contratualismo moral e dizer porque sua

[9] Por questões de delimitação, a defesa desta interpretação de Rawls será tratada oportunamente em outro momento.

proposta é mais interessante[10]. Atualmente, é consenso que o contratualismo não precisa e não pode exigir qualquer apelo a teses metafísicas ou mesmo religiosas para se legitimar. A questão é que, se a normatividade derivada de um contrato não decorre de entidades do mundo natural, então a perspectiva contratualista deve estender seu alcance a todo indivíduo por outros meios. Mas, se não importa qualquer aspecto particular (etnia, crença religiosa, orientação sexual etc.) dos indivíduos que a compõe, como ela obtém legitimidade? O contratualismo moral procura caracterizar o fenômeno da moral como um sistema de restrições mútuas. Quer dizer, do mesmo modo que os teóricos contratualistas modernos se perguntam pela possibilidade de ter Estado, também o contratualismo se pergunta pelo fenômeno moral que justifica o mesmo.

Pode-se indagar pelas razões alegadas para as restrições normativas impostas pela moral sem a necessidade de um acordo empírico e, embora outrora justificadas em concepções de natureza metafísica como o jusnaturalismo, a finalidade de um contratualismo moral hodierno repousa na construção racional da moral. Adianta, veremos o que acarreta aproximações e distanciamentos do contratualismo rawlsiano em sua base construtivista política[11].

---

[10] Optou-se por admitir a definição de Araújo para este último tipo de contraro: "O contratualismo moral procura caracterizar a moral, não como um fenômeno natural, mas um fenômeno social. O contratualista moral examina o fenômeno da moral como um sistema de restrições mútua ao qual os indivíduos poderiam dar assentimento a partir de considerações acerca da realização do autointeresse". ARAÚJO, M. "A fundamentação contratualista dos direitos humanos". *Ethic@*. Florianópolis, vol. 08, n.º 03, p. 09-23, Maio 2009, p. 10.

[11] Araújo reafirma a necessidade de regramentos sociais em qualquer contexto. Diz ele: (...) independentemente de como a moral de fato surgiu, teríamos, ainda assim, razões para criarmos e mantermos um sistema de restrições mútuas que impede que um indivíduo busque implementar seu próprio interesse sem levar em consideração os

Hobbes foi um dos primeiros autores a tentar justificar que a base do auto-interesse é o grande mote do contratualismo moral, posto que os indivíduos estariam inclinados a entrar no Estado justamente porque este lhes ofereceria vantagens que o estado de natureza não proporciona. Nesse caso, o contratualismo, enquanto teoria política que tenta justificar a legitimidade de autoridade dali proveniente, pressupõe a necessidade de condições mínimas para a existência de uma sociedade. Seria inteiramente racional admitir o interesse em um Estado que garanta as condições de autopreservação e, na medida do possível, que ofereça as condições para a realização dos projetos de vida particular. Ora, se esta razão é puro cálculo instrumental de relação meio-fim, ainda assim haveria necessidade de buscar legitimidade, em termos morais, para a mesma? Se a resposta for negativa, outra dúvida insurge: não se estaria reduzindo a questão do contrato ao mero positivismo?

A questão não é de fácil solução, pois seria simplório reduzir a normatividade para a relação entre os sujeitos como sendo de puro interesse e desejo eterno de vantagem por parte desses indivíduos. Esse calculismo da escolha racional esconde o problema de sua autoridade legítima, pois mesmo que os indivíduos se sintam inclinados a realizarem o que lhes é exigido, isso não explica porque se é obrigado a agir assim. Nesse sentido, mesmo Stemmer, contratualista moral contemporâneo, reconhece essa distinção: "À legitimidade da autoridade está correlacionada à obrigação dos que estão submetidos a

interesses de outros indivíduos afetados direta ou indiretamente pela sua ação. ARAÚJO, M. "A fundamentação contratualista dos direitos humanos". In: *Ethic@*. Florianópolis, vol. 08, n.º 03, p. 09-23, Maio 2009, p. 12.

ela. No lugar do mero ser forçado surge o 'estar obrigado', isto é, surge um tipo especial do 'ter-de' prático"[12].

Contudo, ainda faz-se necessário esclarecer a legitimidade tanto da autoridade dessa normatividade, quanto a obrigatoriedade dela decorrente. Um pensador contemporâneo que tenta resolver isso é Thomas Scanlon ao oferecer um contratualismo moral arraigado a uma teoria da motivação moral[13]. Para ele, a ação deve passar pelo crivo de um conjunto de princípios considerados razoáveis e será considerada errada se puder ser razoavelmente rejeitada. Para clarificar esta proposta, use-se o método comparativo. Quando comparado ao modelo utilitarista, Scanlon percebe que o problema deste modelo é estabelecer um critério único sobre certo ou errado a partir do princípio da maior felicidade, o que, no entender dele, seria insuficiente para motivar as partes. Quer dizer, a ideia de maior felicidade não é suficiente para que se estabeleça um critério legítimo e, mesmo que aquela esteja imbuída de um significado moral, ainda assim ela é incapaz de motivar o indivíduo a realizar uma ação correta. Embora Mill[14] entenda que a felicidade para o maior número de pessoas serve como fundamento da moralidade, justificando de forma distinta incorreção moral e motivação moral e

---

[12] STEMMER, P. "Contratualismo moral". In: *Ethic@*. Rio de Janeiro, vol. 09, n.º 01 e 02, pp. 203-226, 2002, p. 203.

[13] Cf. SCANLON, T. *What We Owe to Each Other*. Harvard: Harvard University Press, 2000. Sua estratégia é clara: "My strategy will be to locate reasons, in the sense I will be concerned with, as the central element in a familiar form of reflection, and to call attention to structural features which I argue are common to thinking about reasons of all kinds: reasons for belief, for action, and for such attitudes as fear, resentment, and admiration" (p. 18).

[14] MILL, J. S. *Utilitarianism, Liberty, and Representative Government.* London: J. M. Dent, 1947. Cf. também: SEN, Amartya, *Collective Choice and Social Welfare*. San Franciso: Holden-Day, 1970; Raz, J., *The Morality of Freedom*, Oxford: University of Oxford Press, 1983.

dizendo que o errado é passível de punição; ainda assim, partindo de uma ideia de contratualismo moral, faz-se necessário um conjunto de princípios a partir do qual seja possível rejeitar uma ação errada de forma razoável.

A estrutura desse modelo de contratualismo exige a explicação do seu conceito de justificabilidade e de rejeição razoável. Nesse caso, justificabilidade é dar uma base normativa à moralidade. Desse modo, enquanto um utilitarista justifica um ato pela maior felicidade, para o contratualismo moral a justificação se baseia em princípios que não podem ser rejeitados de forma razoável. Basicamente, teorias morais e da justiça se valem dessa última pressuposição de justificação em vários pensadores como Kant (com a ideia de princípio prático para uma lei universal), Gauthier (racionalidade que leva à realização dos objetivos dos agentes), Hare (ação racional que maximiza a satisfação das preferências dos agentes) e Rawls (princípios de justiça para agentes racionais e razoáveis). A distinção de Scanlon em relação às teorias contratualistas acima citada ocorre não em relação aos princípios que se deve racionalmente aceitar. Pelo contrário, é o que se pode razoavelmente rejeitar que está em questão para o autor (forma negativa de utilizar o conceito de *razoável*). Geralmente, teorias contratualistas calcam suas bases sobre a ideia de racionalidade como guia para a escolha da ação alcançar o fim desejado. No caso de Scanlon, este se vale do razoável para explicar e fundamentar sua teoria moral, dado que o uso do razoável é a motivação para a ação como seu conteúdo moral.

Se a proposta é de um construtivismo político, o contrato originário (*contractus originarius*) não pode ser tomado como um fato histórico, por isso a alusão a um modelo procedimental enquanto dispositivo heurístico que sirva de teste de validade para o direito público. Nesse caso, o vínculo contratual estabelecido não visa um agir estratégico no qual prevalecem vantagens individuais, mas

um ordenamento jurídico de base moral e procedimentado para que se atinjam princípios. Em suma, é nesta passagem do estado de natureza para um estado de direito que se dá a promoção da justiça.

Na interpretação de uma concepção de escolha racional, razão teórica e razão prática serão tomadas como duas coisas distintas em uma proposta deontológica, uma vez que o construtivismo se emprega apenas à esfera da *práxis*. Quer dizer, a justiça é fundamentada por meio de um procedimento sem recorrer a um conceito determinado de verdade ou mesmo de um ordenamento moral. Evidentemente, qualquer tipo de fundamentação voluntarista em nível empírico pode ser rechaçado quando se recorre à concepção kantiana de razão prática, uma vez que vontade pura (*Wille*) é diametralmente oposta ao arbítrio ou vontade (*Willkür*) no sentido fraco de inclinação, desejo ou qualquer ato condicionado psicologicamente. Ocorre que em Kant o princípio de autonomia da razão prática deve ajustar-se à vontade enquanto vontade geral por meio do imperativo categórico, quer dizer, que seja capaz de realizar a liberdade dos membros da sociedade civil e assegurar a igualdade de todos enquanto sujeitos políticos.

De todo modo, o objetivo dessa concepção política de justiça deve-se à sua possibilidade e à sua capacidade de ser aplicada como parâmetro normativo. No caso de Rawls, sua concepção político-liberal se direciona à estrutura básica (*structure basic*) [15] de uma sociedade em regime democrático. Além disso, um contratualismo conhecedor

[15] Cf. RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993, I, §2. Para uma análise acerca da relação que Rawls estabelece entre cooperação e razão pública para sociedades bem-ordenadas, cujos princípios de justiça políticas se aplicam a sua estrutura básica, confira: BARBOSA, E. "Cooperação e o recurso a uma base pública de justificação em Rawls". In: *Pensando – Revista de Filosofia*. V. 03, N. 05, 2012, pp. 110-123.

dos problemas atuais, quer dizer, delimitado para responder a eles, precisa ser autossustentável no sentido de não fazer parte de uma concepção particular de bem, o que torna evidente que se está falando de uma concepção política como parte constitutiva primordial para regrar a vida social daqueles que acordam. No fundo, uma concepção contrutivista de justiça com traços políticos tem um enlace maior do que concepções de justiça arraigadas a doutrinas específicas. No mais, uma concepção política de justiça tem seu conteúdo dado a partir de certa tradição política, na medida em que precisa servir com imparcialidade frente às teorias de bem que ali se fazem presentes, o que Rawls chama de *background culture* (ou seja, cultura de fundo como igrejas, associações, universidades,...). Supõe-se que, por tudo isso, adotar um modelo contratual de bases kantianas é primar por um sistema cooperativo no seio dessa sociedade, ou seja, uma relação entre iguais e livres que convivem em uma sociedade bem-ordenada cujo princípio regulador é uma concepção política de justiça.

Por isso, o problema da circularidade – apresentado pelos críticos destes modelos – encontra dificuldades de resolução para uma teoria moral que se baseia em elementos morais no seu início, de modo que o resultado alcançado no final já estava previamente posto no começo como um 'conteúdo moral dessa razoabilidade'[16]. Ao que parece, o uso que Scanlon faz da ideia de razoável lhe permite abrir mão de uma situação inicial de pacto, como em Rawls, em que as partes racionais têm uma situação 'tal' para a escolha de princípios. Nesse sentido, se Scanlon deixa de lado o racional e usa o razoável permeado por um

[16] Diz Borges: "A ideia de razoabilidade implica previamente um conteúdo moral, e, portanto, a recusa a um procedimento isento de crítica de circularidade." BORGES, M. L. "Contratualismo x Utilitarismo: motivação moral segundo T. Scanlon". In: *Justiça e Política*: homenagem a Otfried Höffe. Porto Alegre: EDIPUCRS, pp. 87-96, p. 92).

conteúdo moral, Rawls opta pela obtenção não circular de princípios através de uma geometria moral, ou seja, por uma posição original para a 'construção' de princípios. Para a definição de princípios, a teoria moral de Scanlon está baseada em princípios que não se pode rejeitar de forma razoável, de modo que uma ação é moralmente correta, pura e simplesmente, por si. Assim, princípios têm peso de conteúdo moral para determinar e justificar uma ação moral, ou seja, de antemão tem-se ideia acerca da moralidade da ação. Por isso, a crítica da circularidade tem dificuldade de resposta para ele, pois o que se alcança é, na verdade, o que já se sabia desde o começo.

No embate entre os modelos de Scanlon e Rawls se percebe é existem muitas variantes contratualistas. Compreender isso de forma mais apurada requer retomar o contratualismo scanloniano e perguntar: quais as razões para que princípios sejam rejeitados de forma razoável? Seu contratualismo moral entende que as ações moralmente corretas são aquelas que não foram rejeitadas de forma razoável por esses princípios (razoáveis). O filósofo se vale do que chama *razão genérica* (informações disponíveis sobre o que pessoas racionais podem querer), para dizer, por exemplo, que temos razões suficientes para não querer lesões ou danos físicos. Logo, qualquer princípio que permitisse isso a outrem (*v. g.*, abuso sexual ou escravidão) seria razoavelmente rejeitado. Todavia, sua teoria parece inconsistente e perde força quando se colocam outros exemplos como 'aumentar os impostos para ajudar os necessitados' (princípio da benevolência). Ora, se sou desprovido de bens materiais parece óbvio que aceitaria isso como um princípio razoável. Entretanto, se sou abastado financeiramente (ou disponho de uma condição mediana), creio que não encontraria razões (razoáveis) para aprovar tal princípio. Muito embora Scanlon indague que, levando-se em conta a situação dos menos afortunados, podem existir casos em que ambas as partes estejam na

mesma situação e, portanto, não será válido esse tipo de argumento, o fato é que parece muito mais plausível fazer uso de um véu de ignorância (*veil of ignorance*) para indicar a impessoalidade das partes da posição original (*original position*). Nesse caso, Rawls ganharia crédito ao propor um dispositivo que garante a imparcialidade do procedimento e, simultaneamente, permite estabelecer princípios de justiça mais facilmente justificáveis.

Ainda que perceptível esse distanciamento entre os contratualismos moral e político (representados, respectivamente, por Scanlon e Rawls), ambos assentem sobre a relevância de suas ideias gerais e direcionam uma crítica ao utilitarismo no que diz respeito à insuficiência da ideia de maximização da felicidade como a motivação para a realização de uma ação. Para sua ética contratualista, o correto se define moralmente a partir daquilo que é permitido por princípios que não se podem rejeitar de forma razoável. Princípios imbuídos de conteúdo moral tem mais força motivacional que ações em razão de 'maximização da felicidade'. Todavia, teorias não-consequencialistas tem dificuldade em definir o procedimento que estabelece o correto independente de bem-estar ou felicidade.

Nesse sentido, a dificuldade sentida por Kant, Rawls e Scanlon está em definir os princípios morais e, ao mesmo tempo, determinar o alcance na aplicação destes princípios. No caso de Scanlon, determinar princípios a partir de sua rejeição ou não com vistas ao razoável deixa sua teoria moral com um grau de indeterminação muito alto, o que, por sua vez, faz com que a teoria utilitarista pareça ser muito mais eficaz na obtenção do moralmente correto, mesmo que esta não tenha a mesma forma motivacional daquela. Em Kant, é a dificuldade de justificar seus dualismos e se precaver de toda *tautologia* ou formalismo que inviabilizariam seu projeto moral. E, no caso de Rawls, permanece problemática sua proposta de

construtivismo em bases contratuais como apenas política, ou seja, sem apelar para concepções de bem determinadas. Nesse sentido, a própria herança kantiana de definir apenas um uso prático da razão para ações morais parece requerer uma concepção metafísica que separe natureza e liberdade (teoria e prática, respectivamente).

III

A pretensa alegação de que os agentes teriam razões para aceitarem princípios morais pactuados é insuficiente para explicar a adoção de tais princípios como sendo moralmente justos. O problema da motivação moral não diz respeito ao próprio problema da justificação, ou seja, conceitualizar motivação moral em termos de razões normativas reduziria-o a uma justificação no próprio procedimento. Por isso, não parece ser viável limitar a questão normativa de princípios a uma mera questão de justificação e não de motivação.

Justiça como equidade de Rawls sofre duros ataques nesse sentido e o problema da justificação parece ser de difícil solução. Se *A Theory of Justice* oferece argumentos sob o ponto de vista de uma moral abrangente, *Political Liberalism* contorna essa questão propondo argumentos políticos em uma sociedade bem-ordenada, o que parece reduzir o âmbito dessa justificação à esfera política. Nesta, as intuições compartilhadas por esses agentes expressam uma cultura pública de fundo e através de um procedimento dá-se o *processo reflexivo* acerca desses juízos ponderados, os quais passam a ser considerados em relação aos princípios de justiça num constante *equilíbrio reflexivo*.

Uma saída possível seria, por exemplo, a retomada de argumentos transcendentais ou da metafísica descritiva como a de Strawson acerca de um conceito de pessoa primitivo que, inclusive, conceberia a atribuição de personalidade a ela para justificar o ponto de vista de

segunda pessoa[17]. Essa ideia básica de natureza das pessoas de Strawson insere a noção de experiência de mundo de um ser composto por elementos objetivos (espaço-temporal). Entrementes, dado que a herança kantiana de uma determinação imediata da vontade pela lei moral é o escopo da *deontologia imparcial construtivista* proposta, a pretensão não é se deter nesta concepção de pessoa, a fim de demonstrar um psicologismo moral inerente ao indivíduo. Ao contrário, a preocupação se estende para o conceito de razão prática como sendo capaz de oferecer argumentos justificadores para a motivação moral.

Nesse sentido, o conceito de pessoa como agente moral não solipsista, no caso de Rawls, é capaz de oferecer argumentos a favor da *construção* de princípios morais contratualistas. Por isso, a dimensão normativa terá como escopo o construtivismo kantiano para fornecer as condições formais para a motivação moral dos indivíduos, na medida em que – através dele – Rawls consegue oferecer uma concepção política de pessoa. Posto isso, tais agentes são dotados de capacidades morais que lhes permitem superar o colapso da justificação caso seu contratualismo não dispusesse de tais pressupostos. Entrementes, estas condições formais retratam apenas o lado da *teoria ideal* rawlsiana, e pensá-las como simples formalismo não se comprova quando correlacionada à esfera *não ideial* de sua teoria (o que Rawls chama de 'nós') através de um equilíbrio reflexivo entre juízos ponderados (presentes nas considerações usuais dos indivíduos capazes de 'ponderar' suas ações em um *ethos* definido) e juízos normativos provenientes da *devida reflexão* e apenas possível por essa esfera formal[18].

---

[17] Cf. STRAWSON, P. F. *Individuals: an essay in descriptive metaphysics*. London: Routledge, 2002, p. 11.

[18] Para uma análise mais aprofundada cf. OLIVEIRA, Nythamar de. "Teoria idela e teoria não-ideal: Rawls entre Platão e Kant. In: *Ética e*

Agentes práticos podem ser obrigados a cumprirem normas que, talvez, não tenham o caráter de obrigação. Essa relação entre o normativo e o moral aparece na figura do neocontratualismo sem premissas ou apelos metafísicos. Nesse sentido, a autoridade legítima das leis deriva das capacidades morais dos indivíduos submetidos a ela. O uso do modelo contratualista para a elaboração de uma teoria moral por Rawls permite algumas vantagens consideráveis, pois se valendo da teoria do contrato travestida na posição original, é possível *construir* princípios políticos de justiça como algo que não está pré-definido. A normatividade é decorrente da própria concepção de pessoa rawlsiana, ou seja, indivíduos dotados de capacidades morais podem pactuar e restringir a própria liberdade sob o mote do que é racionalmente quisto, pois axiomas morais são o que todos procuram pela razão prática. A obrigação moral decorre do contrato, ou seja, não existe uma concepção de bem anterior que possa ser identificada como a *virtude cardinal*. Pelo contrário, a construção de princípios de justiça reforça seu ideal deontológico de primazia sobre o bem, ao mesmo tempo em que concebe a possibilidade de agentes autônomos, pois são eles que escolhem tais princípios. Por fim, o contratualismo, sob a forma de justiça procedimental pura, oferece a possibilidade de justificação para um ordenamento moral legítimo, ou seja, aquele provindo do contrato.

Ao longo da história, opositores do modelo contratual fazem duas objeções fortes: *a)* um contrato, nos termos expostos, nunca foi realmente firmado; *b)* o modo como o contrato cria normatividade (e obrigação moral) é circular ou leva a um regresso *ad infinitum*. O argumento para esta última objeção *b)* é que deveriam existir condições anteriores que possibilitasse o contrato, ou seja, a máxima

justiça, org. Ricardo di Napoli et al. Santa Maria: Editora da UFSM, 2003, pp. 95-116.

pacta sunt servanda (os pactos devem ser cumpridos) não deixa de ser ela mesma um acordo de que haja fidelidade ao pacto que *será* acordado. Nesse sentido, a obrigatoriedade do pacto seria anterior a ele, ou seja, essa obrigatoriedade parece exigir algo anterior a si e assim sucessivamente caindo em um regresso sem fim. Logo, as normas surgidas do contrato seriam dependentes de uma obrigatoriedade normativa inerente ao estado de natureza, no qual não pode existir qualquer contrato.

De onde surge a obrigação nesse caso? Se o caráter de obrigação não é decorrente de um contexto de deveres anterior ao pacto, resta apenas que seu desenvolvimento se dê a partir do próprio acordo. É possível apelar para um modelo jusnaturalista e afirmar a existência de direitos naturais, sendo estes a base para a normatividade criada pelo contrato (Hobbes e Locke parecem ser precursores dessa visão). Contudo, em um mundo pós-moderno, se não for possível admitir a existência de um dever natural e pré-artificial, como será possível justificar a ideia do contrato ou mesmo a legitimidade das obrigações morais para os indivíduos? Resta tão somente que a obrigatoriedade moral decorra do próprio procedimento do contrato, ou seja, a obrigação é paralela à própria construção dos princípios. Quer dizer, a obrigação não pode ser decorrente de uma concepção de bem anterior e exterior à ideia de pacto. Por isso, o propósito de uma justiça procedimental pura é justamente não ter um critério independente de justificação, não apenas pela necessidade de imparcialidade, mas também para denotar que a obrigação decorra tão somente da concepção de justiça *construída*. Desse modo, o neocontratualismo rawlsiano não pode ser acusado de circularidade, haja vista que a gênese das obrigações morais não recorre a uma obrigação precedente, cuja ordem lhe é externa.

Quanto à objeção de que o contrato jamais tenha se realizado verdadeiramente, ou seja, jamais pessoas se

reuniram para acordar normas morais, parece que a resposta contratualista encontrou seu impulso determinante em Kant, na medida em que este desdobra o contratualismo de *fato* para um contratualismo *hipotético* enquanto ideia da Razão[19]. Quer dizer, o contrato não é tomado com algo histórico, uma vez que a Razão não precisa buscar empiricamente a justificação da moralidade; antes, tão somente nela mesma. No caso específico de Rawls, a posição original assume essa condição de *experimento da razão* e direciona para uma concepção completamente distinta de legitimidade e obrigação, uma vez que o caráter de obrigatoriedade é assumido como artifício para a razão prática estabelecer normas.

Em se tratando dessa posição imparcial, o contrato requer uma escolha *racional* e de *ignorância* das partes que irão determinar quais princípios de justiça devem ser estabelecidos na posição original. De qualquer modo, a dúvida ainda persiste para muitos se um contratualismo hipotético é capaz de legitimar tais princípios. Porém, esta objeção não diz respeito a esse modelo de contrato, justamente porque a legitimidade – e, por consequência, sua obrigação – de suas normas morais não é em relação às ações (como em uma ética teleológica aos moldes utilitaristas), mas aos fins que os indivíduos tomam como motivadores (*móbeis*). Ou seja, "(...) as normas morais não são obrigatórias porque elas decorrem de um contrato (imaginado), elas são obrigatórias porque elas são de tal modo constituídas que se pode pensar que elas derivam de um contrato"[20].

---

[19] Cf. KANT, I. "Sobre o dito comum: isto pode ser verdadeiro na teoria, mas não se aplica na prática" (1793). In: *Teoria e Prática* (org. J. M. Palácios, M. Lopez e R. Aramayo), Madrid: Tecnos, 1986, pp. 01- 60.

[20] STEMMER, Peter. "Contratualismo moral". In: *Ethica*, Rio de Janeiro, vol. 9, nº 1 e 2, 2002, pp. 203-226, p. 218.

Sendo assim, a remodelagem feita por Rawls do contratualismo a partir da posição original permite pensar que esta situação não é uma assembléia ou agrupamento de um momento determinado. A questão de números não é relevante aqui, pois o necessário é a condição equitativa das partes enquanto igualmente *ignorantes* (no sentido do véu) e *racionais* (no uso da razão) para a escolha. Por isso, se for possível pensar em termos de função de um contratualismo hipotético, parece evidente que este desempenha a possibilidade *construtiva* de configurar interesses justamente para justificar os princípios que irão ordenar a estrutura básica de uma sociedade. Nestes termos, o neocontratualismo rawlsiano oferece uma possibilidade de justificar ordenamentos normativos para a correlação entre os indivíduos, na medida em que a posição original oferece uma configuração determinada de interesses que irão direcioná-los.

Se observar essa configuração, a motivação das partes parece seguir uma gama de condições. Primeiro, o fim que cada um persegue. Através de um véu de ignorância as partes não conhecem seus desejos particulares, de modo que as escolhas recaem sobre a estrutura básica da sociedade (comum a todos) e não sobre objetivos particulares. Dada a pergunta: "Como podem então decidir quais concepções de justiça lhes trazem mais benefícios?"[21] A decisão aqui tomada decorre do conceito de racionalidade invocado por Rawls de que as partes escolhem proteger suas liberdades, ampliar suas oportunidades e ter ao máximo as condições de alcançar esses fins. Se, na posição original, as partes fazem uso de uma autonomia racional – ainda incompleta, mas não insuficiente para o dado momento de sua aplicação – é preciso esclarecer de onde provém esse conceito. O debate rawlsiano para a sua articulação é oriundo do conceito

[21] *TJ*, §25.

tradicional de racionalidade da teoria social. Sua discussão é diretamente endereçada a Amartya Sen e Kenneth Arrow[22], por isso sua discussão acerca deste conceito é carregada de traços da teoria econômica e mesmo da teoria dos jogos, particularmente o problema da teoria da escolha racional. Nesse sentido, "(...) considera-se que uma pessoa racional tem um conjunto de preferência entre as ações que estão a seu dispor"[23]. Estes, entendidos como bens primários, moldam essas escolhas, por assim dizer, que são os objetivos gerais perseguidos por cada uma das partes como necessários para a realização de seus fins particulares.

Segundo, os meios como tais fins são perseguidos. A partir desse conjunto de preferências os indivíduos escolhem aquelas que melhor representam a condição para atingir seus fins. Quer dizer, os meios pelos quais fins subjetivos são buscados passam pela condição dos fins comuns escolhidos. Em virtude disso, o modelo de justiça como imparcialidade tem a premissa de que a sociedade bem-ordenada é cooperativa e, nesse caso, o ponto de vista particular deve ser pactuado como ponto de vista de outrem (segundo ponto de vista)[24], ou seja, é necessário encontrar uma base de acordo comum aceitável por todos. Por isso, o enfoque geral desse modelo de justiça exige a suspensão das condições contingentemente dadas por uma imparcialidade na escolha, o que Rawls chama de

---

[22] Especificamente, a referência se dá a partir das implicações para as teorias da justiça decorrentes da análise sobre o problema da escolha racional feitas por ambos os economistas, com merecido destaque para Arrow com seu famoso teorema da impossibilidade (*Arrow's impossibility teorem*). Cf. ARROW, Kenneth J. Social Choice and Individual Values. Wiley, New York, 1951; SEN, Amartya, *Collective Choice and Social Welfare*, San Francisco: Holden-Day, 1970.

[23] *Idem, ibidem.*

[24] Cf. DARWALL, Stephen, *The Second-Person Standpoint*. London: Harvard University Press, 2006. Especificamente, parte IV, 'A foundation for Contractualism'.

racionalidade mutuamente desinteressada, cujo resultado é o seguinte: "(...) as pessoas na posição original tentam reconhecer princípios que promovem seus sistemas de objetivos da melhor forma possível"[25].

A terceira é uma condição especial imposta por Rawls. Esta condição é a impossibilidade de a inveja regrar esse posicionamento, pois no seu entender ela tende a piorar a situação de todos, ou seja, é *coletivamente desvantajosa*. Quando Rawls elenca os elementos da situação originária duas coisas ficam claras. Que, como dito, a motivação das partes (*TJ*, §25) decorre da ideia de um desinteresse mútuo, o que ele chama de altruísmo limitado[26], e que a ausência do acordo (*TJ*, §23) se daria justamente pela existência de um egoísmo corrente.

Mas assim como Shopenhauer critica a doutrina kantiana como sendo egoística – apesar do esforço de Kant em deixar claro que não apela para qualquer motivação proveniente de uma antropologia pragmática (psicologismo) – poder-se-ia objetar que os indivíduos são dotados de interesses estritamente particulares também no caso acima. O argumento de Rawls é plausível nesse ponto: "(...) o fato de que na posição original as partes são mutuamente desinteressadas não implica que, na vida comum ou em uma sociedade bem-ordenada, as pessoas que defendem os princípios supostamente acordados não tem, da mesma forma, interesses umas pelas outras"[27]. Assim, pelo que foi apresentado, parece razoável supor que o procedimento contratualista rawlsiano permite à teoria

---

[25] *TJ*, §25.

[26] Posição semelhante pode ser encontrada na explicação dada por Robert Trivers, em seu artigo *The evolution of reciprocal altruism* (1972), no qual o autor trabalha o conceito de *altruísmo recíproco*. Posteriormente, Robert Axelrod desenvolve este conceito a partir de seu artigo intitulado *The emergence of cooperation among egoists* (1981).

[27] *Idem, ibidem.*

política tratar dos problemas dos arranjos sociais[28], os quais são possíveis e desejáveis a partir da justificação de princípios políticos de justiça sob a forma de um construtivismo com bases contratuais.

IV

Assumir uma postura contratualista não significa limitar o escopo argumentativo a uma esfera inteiramente fechada de um procedimento que instaura normatividade. Reduzir a essa esfera puramente procedimental seria equiparável a criação de um supercomputador, no qual seriam inseridas determinadas codificações que lhe permitiram analisar cada ação moral e prescrever a devida sanção. É válido lembrar Kafka que, em seu conto *Colônia penal*, fala de uma máquina pela qual o condenado passa e o crime lhe é inscrito na carne através de imensas agulhas que lhe atravessam o corpo, matando-o, como se a moral (justiça) fosse mera artificialidade. Essa metáfora kafkiana não deixa de demonstrar a preocupação com o problema moral para as teorias normativas, ao mesmo tempo em que demonstra suas limitações e seus problemas inerentes.

Por sorte ou não, o modelo contratualista não pode se resumir a um simples procedimentalismo. Uma retomada desse modelo exige rever alguns de seus pressupostos e demonstrar que, atualmente, não é sustentável justificar uma base normativa a partir de direitos naturais ou, então, reduzi-la a simples artificialidade criada. A proposta é que um relativismo cultural seja admissível nos termos de um pluralismo, sem incorrer em um relativismo ético. É nesse sentido que Rawls coloca suas bases na teoria contratual, na medida em que a transfigura como método procedimental para a construção

[28] Cf. KUKATHAS, C. & PETIT, P. *Rawls: A Theory of Justice and its critics*. Oxford: Polity, 1990, p. 26.

de princípios baseados em um pressuposto estritamente político. Dessa forma, o uso do dispositivo procedimental, imbuído de um pressuposto deontológico-construtivista, poderia contornar o problema de um relativismo cultural sem cair em um relativismo moral[29].

Como visto anteriormente, o contratualismo é, sim, um procedimento que possibilita normatividade (moral/jurídica/política), porém seu uso em uma proposta deontológico construtivista requer a resolução de alguns problemas. Mesmo assim, permanece a grande questão: como entender esse contrato? Em outras palavras, por que o agente deve obedecer aos princípios estabelecidos? Se o procedimentalismo, *de per si*, não é capaz de criar normatividade, em termos de obrigação e legitimidade, tornam-se necessários agentes morais que façam uso deste. Por outro lado, tais agentes não poderiam resumir suas escolhas a razões particularizadas (suas concepções de bem). A tentativa, desse modo, é justamente demonstrar que o construtivismo, a partir de uma base contratual remodelada em termos procedimentais, é capaz de justificar princípios morais recorrendo ao modelo contratualis kantiano (e deontológico), afirmando-se uma primazia do justo sobre o bem a partir de uma posição de imparcialidade do político.

---

[29] Cf. BENEDICT, Ruth. *Patterns of culture*. New York: Mentor Book, 1959. Benedict faz uma extensa comparação do homem com a sua cultura, colocando-os ambos, em seu desenvolvimento, como resultado dessa interação. Ela é adepta da ideia de um relativismo cultural forte, pois as mais diversas culturas detêm diferentes modos de compreender os imperativos morais, tudo porque seu contexto, suas relações e suas afinidades são diferentes. Contudo, não concordamos com tal posicionamento, pois indicar o relativismo cultural como existente não significa pactuar com a ideia de relativismo moral, posto que padrões culturais não são justificados simplesmente porque uma maioria os aceitam.

O propósito de um modelo contratualista não explica, evidentemente, as razões dos agentes escolherem determinados princípios. A autorreflexividade dos agentes morais que ali se encontram determina que o certo/errado não se reduz a um interesse considerado apenas subjetivamente, ou seja, a correlação deve ser levada em consideração, pois a condição de publicidade é *sine quan non* para esse caso. Se a Terra fosse suficientemente grande para que os seres humanos não precisassem conviver uns com os outros, a necessidade de um contrato talvez não fosse tão grande. Mas ela não é. Por isso, problemas morais estão intimamente atrelados às formas de convivência entre os indivíduos. Desconsiderar esse elemento compromete consideravelmente qualquer tentativa de ordenamento, seja como simples vantagem mútua, seja como justiça procedimental como imparcialidade.

Referências bibliográficas

ARAÚJO, M. "A fundamentação contratualista dos direitos humanos". In: *Ethic@*. Florianópolis, vol. 08, n.º 03, Maio 2009, pp. 09-23.

ARROW, Kenneth J. *Social Choice and Individual Values*. Wiley, New York, 1951.

BARBOSA, E. "Cooperação e o recurso a uma base pública de justificação em Rawls". In: *Pensando – Revista de Filosofia*. V. 03, N. 05, 2012, pp. 110-123.

BARRY, Brian. *Theories of justice*. California: University California Press, 1989.

BERLIN, Isaiah, "Two Concepts of Liberty". In: BERLIN, I. *Four Essays on Liberty*. London: Oxford University Press, 1958.

BENEDICT, Ruth. *Patterns of culture*. New York: Mentor Book, 1959.

BORGES, M. L. "Contratualismo x Utilitarismo: motivação moral segundo T. Scanlon". In: *Justiça e Política*: homenagem a Otfried Höffe. Porto Alegre: EDIPUCRS, pp. 87-96, p. 92).

CONSTANT, Benjamim. "De la liberte des anciens comparée à celle des modernes". In: *De la Liberte chez lês Modernes: Écrits Politiques*. Paris: Pluriel, 1980, p. 491-515.

_____. "Da liberdade dos antigos compara à dos modernos". In: *Revista filosofia política*. Trad. Loura Silveira, nº 02, 1985, pp. 09-25.

DALL'AGNOL, D. "Morality from the second-person standpoint: an interview with Stephen Darwall". In: *Ethica*. Florianópolis, vol. 5, nº 2, dez. 2006, pp. 121-125.

DARWALL, S. (org.). *Contractarianism/contractualism*. OXOFORD: Blackweel plublishing, 2003.

_____. *The Second-Person Standpoint*. London: Harvard University Press, 2006.

HOBBES, Thomas. *Natureza humana*. Imprensa nacional: Casa da Moeda, c1983.

HOFFE, Otfried. *Justiça política: fundamentação de uma teoria crítica do direito e do Estado*. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 1991. (Nova versão: Martins Fontes, 2001).

_____. *O que é justiça?* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

KANT, Immanuel. "Em torno al tópico: talvez eso sea correcto em teoria, pero no sirve para la prática (1793)" (trad. M. F. Lopes e R. Aramayo). In: *Teoria e Prática* (org. J. M. Palácios, M. Lopez e R. Aramayo), Madrid: Tecnos, 1986, pp. 01- 60.

_____. *La Metafísica de las Costumbres.*(trad. Adela Cortina) 3ª ed. Madrid: Tecnos, 1999.

KAVKA, Gregory S. *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton University Press, 1986.

KUKATHAS, C. & PETIT, P. *Rawls: A Theory of Justice and its critics.* Oxford: Polity, 1990.

MILL, J. S. *Utilitarianism, Liberty, and Representative Government.* London: J. M. Dent, 1947.

Raz, J., *The Morality of Freedom*, Oxford: University of Oxford Press, 1983.

OLIVEIRA, Nythamar de. "Teoria idela e teoria não-ideal: Rawls entre Platão e Kant. In: *Ética e justiça,* org. Ricardo di Napoli et al. Santa Maria: Editora da UFSM, 2003, pp. 95-116.

RAWLS, John. *A Theory Justice.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.

_____. *Political Liberalism.* New York: Columbia University Press, 1993. Paperback edition, 1996.

_____. *Collected papers,* org. Samuel Freeman. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.

_____. *Justice as fairness: a restatement.* Edited by Erin Kelly. Cambradge, Mass.: Harvard University Press, 2001.

_____. *Uma teoria da justiça.* (trad. A. Pisetta e L.M.R. Esteves)

_____. *O liberalismo politico.* Trad. Dinah de Abreu Azevedo. 2 ed. São Paulo: Ática, 2000.

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

SCANLON, T. *What We Owe to Each Other*. Harvard: Harvard University Press, 2000.

SEN, Amartya, *Collective Choice and Social Welfare*. San Franciso: Holden-Day, 1970.

SOARES, Luiz Eduardo. *A invenção do sujeito universal. Hobbes e a política como experiência dramática do sentido*. Campinas: UNICAMP, 1995.

STEMMER, P. "Contratualismo moral". In: *Ethic@*. Rio de Janeiro, vol. 09, n.º 01 e 02, 2002, pp. 203-226.

STRAWSON, P. F. *Individuals: an essay in descriptive metaphysics*. London: Routledge, 2002.

DA FENOMENOLOGIA À HERMENÊUTICA - O PARADIGMA DO "MUNDO DO TEXTO" DE PAUL RICŒUR

*Fabio Caprio Leite de Castro**

Introdução

Nosso propósito é mostrar de que maneira a hermenêutica fenomenológica de Paul Ricœur assume contornos próprios em relação a Husserl e à tradição hermenêutica. Como eixo da presente exposição, escolhemos três textos de Ricœur que se encontram em seus *Essais d'herméneutique*, nos quais o pensador expõe a fundamentação filosófica que o levou ao paradigma do *mundo do texto*. No célebre artigo, *Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl*, publicado no volume *Du texte à l'action – Essais d'herméneutique II* (1986), Ricœur apresenta esquematicamente cinco teses do idealismo husserliano, com o objetivo de submeter-lhes a uma crítica hermenêutica. Nesse artigo, o objetivo do pensador francês é formular, a partir de uma crítica ao idealismo husserliano, as linhas gerais de uma hermenêutica fenomenológica, demonstrando que fenomenologia e hermenêutica se pressupõem mutuamente. Em um segundo artigo, *De l'interprétation*, de 1983, tornam-se ainda mais evidentes a posição e as heranças do pensamento de Ricœur.

* Professor do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).

No entanto, a necessidade de se fundar a hermenêutica na fenomenologia é sustentada de modo mais preciso por Ricœur em outro texto, *Existence et herméneutique*, do volume *Le conflit des interprétations – Essais d'herméneutique I* (1969). A fundação fenomenológica da hermenêutica pode consistir em duas vias: (1) a "via curta" da ontologia da compreensão, ao modo heideggeriano, que rompe com a problematização *metodológica*, colocando-se de imediato no plano da finitude para reencontrar nele o *compreender*; (2) a "via longa", proposta por Ricœur, cujo objetivo é também conduzir ao nível ontológico, mas isso passando, previamente, pelos planos *semântico* e *reflexivo*.

A crítica ao idealismo husserliano e a proposta de uma "via longa", fornecem, portanto, as bases de sustentação de uma hermenêutica fenomenológica na perspectiva de Ricœur. Com base nela, pretendemos mostrar como o caminho que leva à ontologia passa pela mediação dos signos, dos símbolos e dos textos. Nesse sentido, a posição de Paul Ricœur se inscreve nos desdobramentos da ruptura da hermenêutica fenomenológica com o projeto de uma fenomenologia transcendental husserliana, contribuindo de modo singular para situar o paradigma do discurso no *mundo do texto*, enquanto acontecimento de linguagem.

1. A crítica de Ricœur ao idealismo husserliano

O pensamento de Paul Ricœur foi decisivamente influenciado pela fenomenologia husserliana. Além de ter escrito inúmeros artigos sobre Husserl, ao final dos anos 1940, cujos principais foram recolhidos anos mais tarde, no volume *À l'école de la phénoménologie* (de 1986), é preciso lembrar que Ricœur foi o tradutor das *Ideen I* de Husserl para o francês, publicadas em 1950. Desde a sua aproximação com a hermenêutica, no entanto, reorienta-se o seu pensamento no sentido de uma *hermenêutica*

fenomenológica, o que se pode notar em seus *Essais d'herméneutique I e II*, de 1969 e 1986.

O artigo *Phénoménologie et Herméneutique: en venant de Husserl*, publicado nos *Essais II*, é talvez o que melhor sintetiza a posição de Ricœur sobre a fenomenologia e evidencia os pontos de mudança de método implicados na evolução do seu pensamento, desde a fenomenologia eidética de *Le Voluntaire et l'Involuntaire* (de 1950) até os *Essais I – Le conflit des interprétations* (de 1969). Nesse artigo, o filósofo propõe um questionamento sobre o destino da fenomenologia, tomando como pedra de toque a teoria geral da interpretação. De maneira geral, Ricœur propõe duas teses a esse respeito (RICŒUR, 1986b, p. 43 e 44):

I) "O que a hermenêutica arruinou não foi a fenomenologia, mas uma de suas interpretações", qual seja, a sua interpretação idealista, promovida pelo próprio Husserl;

II) "Para além da simples oposição, há entre fenomenologia e hermenêutica um pertencimento mútuo que importa explicitar".

Colocando fenomenologia e hermenêutica em diálogo, Ricœur pretende mostrar que a fenomenologia é uma insuperável pressuposição da hermenêutica e que, por outro lado, a fenomenologia não poderia sem ela se constituir. O primeiro aspecto que vamos examinar é como o filósofo estabelece uma crítica à fenomenologia, lembrando que o seu alvo é o *idealismo*. Segundo Ricœur, esse idealismo pode ser apresentado através de 5 (cinco) teses esquemáticas.

1) O ideal de cientificidade da fenomenologia não está em continuidade com as ciências, a justificação última que a constitui é de uma outra ordem. Trata-se do aspecto autofundante da justificação

fenomenológica. O estilo autoassertivo da reivindicação de radicalidade somente se atesta na denegação daquilo que a poderia denegar. É a ideia de fundação que assegura a equivalência e a convergência das vias (lógica, psicológica, histórica etc.).

2) A fundação principial é da ordem da intuição. Ricœur considera que, apesar de o acento ser colocado sobre o caráter *a priori*, sobre a redução ao *eidos*, sobre o papel das variações imaginativas e mesmo sobre a noção de possibilidade, é sempre o caráter da *experiência* que se sobressai na fenomenologia.

3) O lugar da intuição plena é a subjetividade: toda transcendência é duvidosa, apenas a imanência é indubitável. Esta seria a própria tese do idealismo husserliano. Toda transcendência é duvidosa porque ela procede por esboços ou perfis, de maneira que a convergência destes é sempre presumida, o que pode ser decepcionado pela discordância. Apenas a imanência não é duvidosa, permitindo ela apenas a coincidência da reflexão com o vivido.

4) A subjetividade transcendental não é a consciência empírica, embora fenomenologia e psicologia fenomenológica sejam paralelas e formem uma dupla. Com efeito, o "campo de experiência" da fenomenologia tem uma analogia estrutural com a experiência não reduzida, o que se explica pela intencionalidade ela mesma. A diferença entre ambas não está nos traços descritivos, mas no índice ontológico, na "validade quanto ao ser". No entanto, o princípio do paralelismo entre fenomenologia e psicologia fenomenológica é também o princípio da sua diferença, de modo que uma noética se distingue de uma psicologia.

5) A reflexão desenvolve implicações éticas próprias. Quanto a esse ponto, Ricœur retoma a nuance ética da expressão "última

responsabilidade de si", no pósfacio às *Ideen I (Husserliana V)*, buscando mostrar que a atitude pela qual a reflexão se arranca da atitude natural é, ao mesmo tempo, epistemológica e ética. O caráter autoassertivo da fundação converte o sujeito filosófico em sujeito responsável.

A cada uma dessas teses do idealismo husserliano, Ricœur opõe uma resposta baseada na filosofia hermenêutica (RICŒUR, 1986b, p. 49 e s.):

1) O ideal de cientificidade da fenomenologia encontra seu limite "na condição ontológica da compreensão". A condição ontológica pode ser expressa como "finitude". A crítica hermenêutica volta-se para o fato de que a insuperável descoberta da intencionalidade foi inscrita na relação sujeito-objeto. É por causa dessa rede conceitual que nasce a necessidade de fundar a sua unidade em uma subjetividade constituinte.

2) A exigência de um retorno à intuição opõe-se a necessidade de toda compreensão ser mediada por uma interpretação. O princípio intuitivo é emprestado das ciências históricas, mas este seria apenas um ponto de ancoragem de um conceito universal de interpretação que tem a mesma extensão da compreensão, como ocorre em Heidegger.

3) O próprio cogito pode ser submetido ao que a fenomenologia aplica a todo aparecer. É porque o ego pode e deve ser reduzido "à esfera de pertencimento", que se torna necessário, nas *Meditações Cartesianas*, fundar a objetividade das comunidades históricas na intersubjetividade. Nesse sentido, a hermenêutica da comunicação pode assumir, para Ricœur, a tarefa de incorporar a crítica das ideologias à compreensão de si.

4)Uma forma radical de colocar em questão a primazia da subjetividade é colocar como eixo hermenêutico a teoria do texto. Na

medida em que o sentido do texto se torna autônomo em relação ao seu autor, o que interessa não é mais retomar a intenção perdida atrás do texto, mas desdobrar o mundo do texto que ele abre e descobre.

5) A hermenêutica convida a fazer da subjetividade não a primeira, mas a última categoria de uma teoria da compreensão. A subjetividade deve retomar um papel mais modesto do que o de uma origem radical. Mais uma vez, a teoria parece a Ricœur um bom guia: em uma forma última de distanciamento de si através do texto, arruina-se a pretenção do *ego* de se constituir como origem última.

Como se pode notar, a crítica efetuada por Ricœur à fenomenologia husserliana volta-se essencialmente ao seu idealismo, que se manifesta de múltiplas formas, ligadas à concepção de subjetividade e de cientificidade que lhe são intrínsecas. Considerando esses aspectos, a resposta oferecida por ele vai no sentido de reposicionar a fenomenologia em uma orientação que não oblitere a ontologia e a necessidade da hermenêutica.

Vale ressaltar que a semente desse questionamento já se encontra na última fase do pensamento de Husserl, como Ricœur mesmo sublinha no texto *Existence et herméneutique*, do volume *Le conflit des interprétations – Essais d'herméneutique I* (1969). (RICŒUR, 1969, p. 12 e s). No Husserl da *Krisis*, encontra-se um duplo aporte à hermenêutica: (a) a crítica ao objetivismo levada a suas últimas consequências, colocando em questão a atitude diltheyniana de oferecer às ciências do espírito um método tão objetivo quanto ao das ciências naturais; (b) a problematização do mundo da vida (*Lebenswelt*), que abre caminho para uma ontologia da compreensão, ou seja, uma camada da experiência anterior à relação sujeito-objeto.

> E se o último Husserl aponta em direção a essa ontologia, é na medida em que sua empresa (*entreprise*)

> de redução do ser fracassou, na medida, por consequência, onde o resultado final da fenomenologia escapou de seu projeto inicial; é apesar dela que ela descobre, em lugar de um sujeito idealista fechado em seu sistema de significações, um ser vivente que teve desde sempre, por horizonte de todas as suas visadas (*visées*), um mundo, o mundo. (RICŒUR, 1986b, p. 13).

Na tentativa de introdução de um método novo por Heidegger encontra-se a divergência que marcará a proposta da fenomenologia hermenêutica. A esse respeito, esclarece Ernildo Stein:

> Quanto a Husserl estava posto o germe da desconfiança de que a construção de sua teoria não dava conta de uma questão central. Essa suspeita foi cada vez mais reforçada, até que surgiu Ser e Tempo. A obra em que Heidegger realizava um processo novo, em que se introduzia um método novo. Esta obra passou a ser um espelho no qual Husserl via o problema do seu trabalho não resolvido, o qual ele havia remetido ao conceito de mundo da vida. (...) Husserl assumirá, então, como mundo da vida um lugar indeterminado onde remete ao que é subjetivo, ao que as ciências não contemplavam e que de certo modo era o chão importante para a Filosofia. (STEIN, 2012, p. 32).

Já se encontra, portanto, no próprio Husserl o movimento que pôs em xeque a redução transcendental, a partir do campo da *Lebenswelt*. A partir daí, produziu-se um conflito entre o que é reduzido e o mundo da vida, conduzindo a um novo modo de pensar a fenomenologia.

2. Em direção ao paradigma do *mundo do texto*

Ao tomar a expressão "hermenêutica fenomenológica", Ricœur tem plena ciência da sua dupla

herança: por um lado a fenomenologia transcendental husserliana, por outro, a hermenêutica da facticidade heideggeriana. É preciso notar que, por volta dos anos 1960, Ricœur acompanha Gadamer em uma revolução epistemológica da hermenêutica. Villaverde afirma muito propriamente a esse respeito: "Nos anos 60, Ricœur coloca-se em sintonia com a mudança vivida por uma boa parte das escolas filosóficas, o conhecido *linguistic turn*, evoluindo de uma fenomenologia a que poderíamos chamar reflexiva para uma hermenêutica propriamente dita." (VILLAVERDE, 2004, p. 76).

No artigo *De l'interprétation*, de 1983, também publicado no volume *Essais II – Du texte à l'action*, Ricœur apresenta como suas três principais heranças filosóficas, além da fenomenologia e da hermenêutica, a filosofia reflexiva. (RICŒUR, 1986a, p. 13 e s.). Esta última corresponde à filosofia com raízes na tradição francesa, bem como em Kant e nos neo-kantianos, cuja influência se faz sentir nos anos de formação de Ricœur, por meio de seu mestre Jean Nabert. O eixo central da filosofia reflexiva é a "compreensão de si", enquanto ato de retorno sobre si mesmo pelo qual o sujeito se recupera na responsabilidade moral. Essa herança continuará se mostrando presente no pensamento de Ricœur, mesmo na última etapa de sua obra, quando ele desenvolve a hermenêutica do si-mesmo em *Soi-même comme un autre* (1990).

A fenomenologia torna-se decisiva no seu pensamento no que diz respeito à descoberta da intencionalidade, a qual deve ser integrada na tarefa hermenêutica. Como vimos, o que Ricœur não mais aceitará da fenomenologia é o seu idealismo, incluindo aí o tratamento dado à *Lebenswelt* nos últimos textos de Husserl. Ainda no artigo *De l'interprétation*, fica claro como é precisamente no âmbito da *Lebenswelt* que o filósofo se convence a estabelecer uma crítica hermenêutica à fenomenologia.

> O enraizamento fenomenológico da hermenêutica não se limita a esta familiaridade muito geral entre a compreensão de textos e a relação intencional de uma consciência em um sentido que lhe faz face. O tema da Lebenswelt encontrado de alguma sorte a contragosto pela fenomenologia é assumido pela hermenêutica pós-heideggeriana não mais como um resíduo mas como um pressuposto. É porque inicialmente nós somos em um mundo e lhe pertencemos de uma pertença participativa (*appartenance participative*) irrecusável que nós podemos, em um movimento segundo, nos opor objetos que nós pretendemos constituir e controlar intelectualmente. (RICŒUR, 1986a, p. 32).

Essa passagem mostra como a descoberta da hermenêutica da facticidade de Heidegger foi igualmente decisiva no percurso de Ricœur. No entanto, não se trata para o filósofo francês de aceitar tal e qual a fenomenologia hermenêutica de Heidegger como alternativa à fenomenologia husserliana. Como afirma Villaverde, Ricœur produz igualmente modificações notáveis na fenomenologia heideggeriana, "fazendo recair o protagonismo filosófico sobre a hermenêutica, em detrimento da metodologia fenomenológica e da perspectiva existencial". (VILLAVERDE, 2004, p. 75). Em verdade, a fórmula que o filósofo francês pretende estabelecer para a compreensão de si distancia-se não apenas da fenomenologia transcendental, mas igualmente da fenomenologia heideggeriana.

O texto que melhor sintetiza o posicionamento de Ricœur a esse respeito é o artigo *Existence et Herméneutique*, dos *Essais I – Le conflit des interprétations*. A partir dele, compreendemos melhor a sua contrapartida à filosofia heideggeriana. Segundo o filósofo francês, há duas formas de fundar a hermenêutica na fenomenologia (RICŒUR, 1969, p. 10):

(a) *uma via curta*, da ontologia da compreensão, ao modo heideggeriano;

(b) *uma via longa*, proposta por ele, tendo por ambição levar a reflexão ao nível de uma ontologia, o que deve ser feito por graus, seguindo as exigências da semântica e da reflexão, a fim de alcançar a etapa existencial.

Fazendo justiça à ontologia da compreensão, a qual, aliás, não é tomada por Ricœur como uma solução adversa, o que ele pretende é reconstruir o debate sobre o método, rompido por Heidegger em sua ontologia "direta". (RICŒUR, 1969, p. 11). Trata-se de conduzir às raízes ontológicas da compreensão através da reflexão, ou seja, de demonstrar como a semântica se encadeia a uma aproximação reflexiva, conduzindo, assim, à descoberta do existir enquanto *ser-interpretado*. A via longa corresponde a um duplo recuo em relação a Heidegger, fazendo com que a etapa existencial seja precedida pelo plano de análise da linguagem (plano semântico) e pelo plano da ligação entre a compreensão dos signos e a compreensão de si (plano reflexivo).

Conforme Ricœur, a radicalidade da interrogação heideggeriana acaba dissolvendo problemas centrais da hermenêutica, como a compreensão dos textos, a fundamentação das ciências humanas e o conflito de interpretações. Heidegger apontou para o caminho da subordinação do conhecimento histórico à compreensão ontológica sem, no entanto, indicar como a compreensão propriamente histórica pode derivar da compreensão original. A solução seria tomar como ponto de partida o plano onde a própria compreensão se exerce – o *plano da linguagem*, ou semântico. Essa crítica a Heidegger conduz a uma segunda, relativa à passagem do compreender como modo de conhecer ao compreender como modo de ser. Mais uma vez, é na linguagem que se deve procurar a indicação de que a compreensão é um modo de ser. A *via longa* parte, portanto, de uma análise da linguagem que pretende guardar o contato com as disciplinas

hermenêuticas, como uma tentativa de reconciliar a verdade da compreensão com os métodos que emergem da exegese textual.

Para que se possa ter acesso à questão da existência, Ricœur propõe o encadeamento de uma aproximação reflexiva ao plano semântico, por intermédio de uma interpretação da própria vida do *cogito*. A partir da própria reflexão, encontra-se um caminho para se chegar às raízes ontológicas da compreensão. Ao termo dessa segunda etapa configurada em um plano reflexivo, a pretensão de Ricœur é mostrar como se consolidam os resultados anteriores. Em outras palavras, a via longa possui um itinerário regressivo, instaurado pelas questões de linguagem, que conduz ao plano reflexivo para finalmente alcançar a problemática da existência. Antes, portanto, de uma análise da existência, é preciso enfrentar o campo no qual a própria análise se estabelece, com toda a sua complexidade linguística. Por essa razão, questões fundamentais da linguagem, como o símbolo, o problema do duplo sentido e a metáfora tornaram-se objeto de análise na via longa proposta por Ricœur.

No modelo de Ricœur, o *ser* coincide com o *ser-interpretado*, de maneira que o *mundo* encontra sua revelação na *textualidade*. O modelo ricœuriano é o modelo textual, que se formula a partir da narratividade e da trama textual do *mundo do texto*. Muito mais do que um tipo entre outros de comunicação humana, o *texto* constitui o paradigma da distanciação na comunicação – enquanto registro do ausente – caracterizando a essência da própria historicidade da experiência humana.

Como enfatiza Villaverde, "o texto gera um mundo aberto, um mundo peculiar, que entra em conflito com o mundo real, a fim de o redescobrir: refá-lo, confirma-o, nega-o". (VILLAVERDE, 2004, p. 79). Isso ocorre por uma importante razão: o mundo real, enquanto conjunto de fenômenos precisa ser constituído linguisticamente para

existir. Na arte, o artista lida constantemente com instrumentos para retratar e refazer a realidade. Na escritura, o escritor precisa se valer de jogos de palavras, figuras de linguagem, associações simbólicas, tudo isso para conseguir descrever um mundo, para colocá-lo em uma existência definitiva que é o texto.

A ocultação do mundo circunstancial que os falantes partilham no diálogo leva a uma interrupção no movimento referencial ostensivo. Não se pode apontar ostensivamente para o mundo do qual se fala. Entretanto, embora interrompido, o movimento referencial não é totalmente suprimido, de modo que o leitor-intérprete terá a incumbência de *efetuar a referência* através do próprio texto. Nesse sentido, a interpretação do leitor não carrega a referência original, de modo que ele tem de reconstruir o jogo das referências interrompidas, através de um pacto implícito com o autor. Na aparente insuficiência da interpretação textual encontra-se também a sua grandeza, pois o leitor tem de recriar por conta própria o mundo referencial evocado pelo texto, ampliando assim o próprio mundo.

A tarefa da hermenêutica de Ricœur consiste em reconstituir o duplo trabalho do texto, sinalizado a partir do seguinte desdobramento: (a) a dinâmica interna que preside a estruturação da obra; (b) a projeção externa da obra, engendrando um mundo que seria a "coisa" do texto. A ênfase na primeira tarefa nos remete a uma *explicação* estrutural, cuja insuficiência decorre da necessidade de completude do sentido do texto na atividade da leitura. Como lembra Marcos Nalli, "Com o conceito de 'mundo do texto', Ricœur pode manter a devida distância do movimento estruturalista, apreendendo aspectos teóricos fundamentais do mesmo, sem se deixar confundir, nem inebriar, por alguns de seus radicalismos". (NALLI, 2006, p. 169).

A segunda tarefa, *compreensiva*, justamente, complementa a primeira, de ordem explicativa. É evidente que Ricœur não pretende retornar à ilusão de que a atitude do leitor deveria reconstruir a "intenção subjetiva" do autor. Na hermenêutica textual, o texto ganha autonomia e existe fora de seu contexto de produção. O texto é uma espécie de convite para interpretar uma "proposta de mundo", que pode ser habitado por nós e onde nós podemos nos projetar. (VILLAVERDE, 2004, p. 82).

Em um outro artigo dos *Essais II*, *La fonction herméneutique de la distanciation*, Ricœur reforça um aspecto central em sua concepção hermenêutica. "Compreender é se compreender diante do texto (RICŒUR, 1986c, p. 130). A sua pretensão é levar ao coração da compreensão de si a mesma dialética da objetivação e da compreensão que pode ser percebida no nível do texto, de suas estruturas, de seu sentido e de sua referência. Em todos esses níveis, a *distanciação* é a condição da compreensão. Com essa perspectiva, Ricœur pretende estabelecer a dialética entre compreensão textual e compreensão de si que possibilita construir o caminho longo que nos conduz ao plano existencial.

Consideração final

A título de uma breve reflexão final, é importante sublinhar que, a partir da perspectiva hermenêutica do mundo do texto, a filosofia ricœuriana abriu-se para inúmeros campos de análise. Encontra-se no pensamento de Ricœur uma grande variedade de temas filosóficos, como o si mesmo, o tempo, a narrativa, a história, a religião e o justo. Não é fácil estabelecer uma visão unitária da sua obra, tendo em vista a sua capacidade de explorar diversas perspectivas e estabelecer vários campos de interlocução, que o levam a formar núcleos originais de questionamento.

Embora seja questionável se Ricœur obteve êxito em sua elaboração de um paradigma que responda a Husserl e Heidegger, a sua obra é incontornável quando se trata de hermenêutica contemporânea. Mesmo os críticos que fomentam a suspeição quanto à necessidade de uma via longa devem aceitar, ao menos, que o desvio proposto por Ricœur se mostra frutífero em sua pretensão de restabelecer o vínculo entre o plano da compreensão ontológica e o da compreensão dos textos. A hermenêutica de Ricœur tem o grande mérito de consagrar a questão da narratividade do discurso como revelação do sentido do mundo e do ser.

Bibliografia

NALLI, Marcos. "Paul Ricœur, leitor de Husserl" (in) *Trans/Form/Ação*. São Paulo, n. 29 (2), 2006, p. 155-180.

RICOEUR, Paul. « De l'interprétation ». *Essais d'herméneutique II. Du texte à l'action*. Paris : Seuil, 1986a, p. 13-39.

___. « Existence et Herméneutique ». *Essais d'herméneutique I. Le conflit des interprétations*. Paris : Seuil, 1969, p. 07-28.

___. « La fonction herméneutique de la distanciation ». *Essais d'herméneutique II. Du texte à l'action*. Paris : Seuil, 1986c, p. 113-131.

___. *Le Volontaire et l'Involontaire*. Paris: Aubier, 1950.

___. *Na Escola da Fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2009. Tradução de Efhraim Ferreira Alves.

___. « Phénoménologie et Herméneutique : en venant de Husserl ». *Essais d'herméneutique II*. Du texte à l'action. Paris : Seuil, 1986b, p. 43-81.

STEIN, Ernildo. *As ilusões da transparência – Dificuldades com o conceito de mundo da vida*. Ijuí: Unijuí, 2012. 2ª ed.

VILLAVERDE, Marcelino Agis. *Paul Ricœur – A força da razão compartida*. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

A NATUREZA DOS BOATOS

*Felipe de Matos Muller**

Os boatos [*rumors*] têm uma má reputação. C. A. J. Coady (2006), em seu "*Pathologies of Testimony*", ofereceu uma das poucas abordagens filosóficas acerca dos boatos. Ele caracterizou os boatos como uma enfermidade do testemunho. No entanto, é duvidoso que os boatos sejam por natureza inconfiáveis. O objetivo deste ensaio é oferecer algumas razões em favor dos boatos. Na primeira seção será considerado os resultados de alguns estudos não filosóficos acerca dos boatos. Na segunda seção será apresentada e criticada a posição de C. A. J. Coady acerca dos boatos. E, na terceira e última seção serão apresentadas algumas razões em defesa da possível confiabilidade dos boatos.

1. O que são boatos?

Um estudo muito influente sobre boatos é de autoria de Gordon Allport e Leo Postman, em seu *The Psychology of Rumor*, publicado em 1947. Os autores consideraram e analisaram no livro os potenciais efeitos destrutivos dos boatos em situações de crise e de guerra. De acordo com Allport e Postman, (1953, p. ix) "a circulação de boatos é sempre um problema social e psicológico de grande magnitude, de modo especial em momentos críticos. Sempre que há tensão no ambiente

* Professor do Departamento de Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). matos.muller@pucrs.br

social, torna-se virulenta a difusão de notícias falsas". Eles definiram boato como "uma proposição específica para crer, passada de pessoa para pessoa, normalmente de boca e boca, sem que padrões seguros de evidência estejam presentes" (*Ibid.*, p. xi). Embora, em sua caracterização de boato, eles enfatizem o modo de propagação "de pessoa para pessoa, normalmente de boca e boca", eles admitem que esse possa ser também por meio de veículo impresso, como jornais, e por meio de estações de rádio. Consequentemente, a forma de propagação dos boatos pode ser tanto pessoal quanto impessoal. Outro ponto a considerar é que eles não especificam o tamanho da cadeia de propagadores. Salientam, no entanto, que a "definição quer atrair a atenção sobre o fato de que o boato é geralmente de caráter específico e limitado, e, por essa mesma razão, é geralmente de interesse temporário"; e que sua característica central é que "o boato prolifera somente na ausência de provas indubitáveis" (*Ibid.*, p. xii). Embora fatos sobre algum assunto, tempo ou lugar específico tendam a ter um interesse limitado e temporário, isso não precisa ser assim. Alguns assuntos parecem ter amplo apelo e interesse; considere fatos sobre as atividades nazistas na Segunda Guerra Mundial, ou se usamos apenas 10% do nosso cérebro. Todavia, uma característica importante acerca dos boatos é que a sua propagação ou difusão não é acompanhada de evidência conclusiva.

Robert H. Knapp (1944, p. 22-23), influenciado por Gordon Allport, classificou o boato como um "caso especial de comunicação informal" e o definiu como "uma proposição que visa à crença de assunto de interesse disseminada sem verificação oficial". Essa definição contém três características básicas dos boatos, segundo Knapp. A primeira característica está associada à transmissão das proposições. Como o modo típico de propagação dos boatos é de boca em boca, "os boatos estão mais sujeitos do que os modos formais de transmissão a imprecisões e

distorções arbitrárias". A segunda característica está associada ao fornecimento de informação. "Um boato é sempre sobre uma pessoa, acontecimento ou condição particular". E, a terceira característica está associada à expressão emocional. "Boatos expressam e satisfazem as necessidades emocionais da comunidade, da mesma maneira como os sonhos e fantasias de um dia satisfazem as necessidades do indivíduo". Knapp enfatiza que todos os boatos são "informativos" e "expressivos", mas alerta que essas características não são distribuídas proporcionalmente. C. A. J. Coady (2006, p. 263) critica a definição de boatos de Robert H. Knapp porque "ela incluiria como boato cada notícia jornalística sobre improbidade ou segredos do governo em virtude do silêncio ou da negação oficial, mesmo que fosse verdade e completamente justificada. Isso refletiria um ideal de controle oficial da informação que é, no mínimo, antidemocrático".

Outro estudo muito citado sobre boatos é de autoria de Tamotsu Shibutani, em seu *Improvised News: A Sociological Study of Rumor*, publicado em 1966. De acordo com Shibutani (1966, p. 17), o boato é "*uma forma recorrente de comunicação através do qual os homens conjuntamente em uma situação ambígua tentam construir uma interpretação significativa dela pela combinação dos seus recursos intelectuais*". Ele entende o boato como um processo de comunicação interpessoal em situações de ambiguidade, não como um produto – a mensagem distorcida no final da cadeia comunicativa. O rumor é "algo que é formado, reformulado e reforçado em uma sucessão de atos comunicativos." (*Ibid.*, p. 9). Elihu Katz (1969, p. 782), comenta que "[n]a maioria dos casos, Shibutani argumenta, que os boatos são 'precisos', porque eles são o produto da deliberação crítica, que visa a superar a lacuna entre o que é conhecido e o que precisa ser conhecido [...]". Para Shibutani (1966, p. 14), "o rumor, então, não é uma criação individual que se espalhou, mas

uma formação coletiva que surge em colaboração de muitos". Pode-se destacar daqui, portanto, algumas características fundamentais: o boato é (a) um processo comunicativo colaborativo; e (b) que ocorre em situação déficit de conhecimento. A característica (a) requer que haja uma cadeia comunicativa e sugere que os propagadores não são passivos, mas têm uma participação ativa nesse processo. A característica (b) indica que não há evidências conclusivas disponíveis.

> Cass Sunstein, em seu *On Rumors* (2009) enfatizou a má reputação dos boatos, oferecendo uma explicação de porque as pessoas acreditam em boatos, mesmo quando eles são falsos e destrutivos e ameaçam a democracia. Cass Sunstein (2010, p. 7) renuncia a oferecer qualquer definição de boato, no entanto, ele propõe "usar o termo para fazer referência, grosso modo, a alegações de fatos – sobre pessoas, grupos, acontecimentos e instituições – que ainda não foram comprovados, embora passem de uma pessoa para outra e, portanto, tenham credibilidade não porque se conheçam evidências diretas para corroborá-los, mas porque parece que outras pessoas acreditam neles". E, Sunstein (2010, p. 7) observa que os boatos geralmente têm origem e conseguem adesão porque reforçam e se encaixam nas convicções prévias dos que acreditam neles. Algumas pessoas e alguns grupos estão predispostos a acreditar em certos boatos porque são compatíveis com seus interesses próprios, ou com o que acreditam ser verdade.

Apesar dos autores acima citados estipularem alguma definição para o termo "boato", é possível observar uma confusão entre três questões: (1) O que é um boato? (2) O boato é conducente à verdade? (3) Como ocorre um boato? A primeira visa à natureza do boato; a segunda visa à epistemologia do boato; e a terceira visa à psicologia e à sociologia do boato.

2. Boatos seriam uma enfermidade do testemunho?

Os boatos têm uma má reputação. C. A. J. Coady (2006), em seu "*Pathologies of Testimony*", ofereceu uma das poucas abordagens filosóficas acerca dos boatos. Ele caracterizou os boatos como uma enfermidade do testemunho. C. A. J. Coady (2006, p. 253-4), logo no início de seu ensaio, trata o fenômeno dos boatos como um caso de "transmissão de proposições", todavia ele alerta que tratá-los apenas desse modo seria uma "grande simplificação". Ele enfatiza, também, que "a imagem da transmissão como a de passar um item de informação em uma única linha de transferência de indivíduo para indivíduo é enganadora". Assim, o processo de transmissão dos boatos pode ser tanto pessoal quanto impessoal, como a transmissão por rádio ou TV, ou mesmo ser por escrito, como ocorre hoje em dia na internet e em redes sociais.

C. A. J. Coady (2006, p. 262) ao tentar distinguir o boato (*rumor*) da fofoca (*gossip*), faz notar que a proposição transmitida por meio da fofoca "pode ser verdadeira e conhecida ou justificadamente acreditada", mas que o boato, por definição, é desprovido de uma "forte base justificacional". No entanto, C. A. J. Coady (2006, p. 253) não nega que o "boato possa ser verdadeiro e acreditado como verdadeiro", ele apenas afirma que a sua base justificacional é fraca". Todavia, essa condição parece atacar a confiabilidade dos propagadores. É pelo menos duvidoso que os propagadores de boatos sejam necessariamente inconfiáveis. Desta forma, ele caracteriza os boatos como atos de fala com baixo status epistêmico. Sendo os propagadores confiáveis, o ato de fala não será um boato. Entretanto, curiosamente, em outra passagem, C. A. J. Coady (2006, p. 263) observa que "algo que começa como fofoca pode muito bem continuar como boato". O que nos leva a pensar que um boato pode iniciar com um

propagador confiável ou com um caso de transmissão de conhecimento. Isso nos leva a concluir que C. A. J. Coady estaria assumindo como pressuposto que a confiabilidade diminui na medida em que a cadeia de transmissão aumenta, ou seja, que a confiabilidade da cadeia e inversamente proporcional ao seu tamanho.

Embora, segundo C. A. J. Coady (2006, p. 263), "os boatos possam muito bem começar como pura especulação, eles geralmente imitam a transmissão testemunhal por veicular a ideia que alguém em algum lugar é uma fonte testemunhal". Mesmo assim, para C. A. J. Coady (2006, p. 264), "a fábrica de boatos normalmente irá apresentar os boatos como alguma coisa que é de alguma forma originada da observação de alguém, embora geralmente seja vago quem possa ser". No entanto, se os boatos podem começar como pura especulação e tendem a diminuir a sua confiabilidade na medida em que a cadeia aumenta, de acordo com C. A. J. Coady, por que eles se espalham rapidamente como o fogo na floresta? Por que as pessoas tendem a acreditar ou continuar propagando os boatos? Isso nos leva a concluir que C. A. J. Coady estaria assumindo como pressuposto que os propagadores tenderiam a ser passivos e defectivos. Contudo, isso não somente parece desnecessário como equivocado.

Ao final de suas considerações acerca dos boatos, C. A. J. Coady (2006, p. 265) resume a sua posição na seguinte passagem:

> Então, o boato é uma enfermidade do testemunho? Parece que é uma forma de testemunho, porque envolve a transmissão de proposições de uma ou mais pessoas para outras, mas frequentemente falta aquilo que eu tenho em outro lugar afirmado ser constitutivo do testemunho. Não há, algumas vezes, fontes originárias até mesmo no sentido mais fraco em que observei no meu livro [1992], visto que o boato pode surgir a partir de mera especulação. Além disso, o

> propagador do boato, muitas vezes, não tem competência no que diz respeito à informação veiculada e pode estar bem ciente disso. Se pensarmos que algum grau de autoridade ou competência, não importa o quão mínimo, é uma condição prévia para dar testemunho, então muitos boatos serão desqualificados como testemunho.

No excerto acima C. A. J. Coady afirma que o boato é um tipo de testemunho, mas que muitos boatos são desqualificados como testemunho. Como devemos entender essa passagem? Uma alternativa seria assumir que boatos podem ser casos de testemunho quando satisfazem aquelas condições requeridas por C. A. J. Coady (1992, p. 42), a saber:

> alguém testemunha ao declarar que p se e só se: (a) sua declaração de que *p* é uma evidência para *p* e é oferecida como uma evidência para *p*; (b) ele tem competência relevante, autoridade ou credenciais para declarar realmente que *p*; e (c) a sua declaração de que *p* é relevante em alguma questão disputada ou não resolvida e é dirigida àquele que está precisando de evidência para o seu argumento.

Nesse caso, como todo testemunho é um caso de testemunho confiável, então se boatos fossem casos de testemunho, os boatos seriam confiáveis. Mas C. A. J. Coady alega que muitos boatos não satisfazem a condição (b). Logo, tais boatos não podem ser casos de testemunho. Ora, nesta passagem, C. A. J. Coady não parece negar necessariamente o status de testemunho aos boatos. Isso significaria que nem todos os boatos são inconfiáveis.

Todavia como deveríamos entender agora a afirmação anterior de C. A. J. Coady de que o boato, por definição, é desprovido de uma "forte base justificacional"? Uma alternativa seria interpretar a falta de forte base justificacional como um caso meramente contingente e não constitutivo do boato. Outra alternativa seria interpretar a

falta de forte base justificacional como constitutiva dos boatos. Nesse caso, boatos não poderiam ser um caso de testemunho. Consequentemente, não faria sentido alegar que boatos são uma espécie de enfermidade do testemunho, quando boatos não são casos de testemunho. Dado o que entendemos acima, a primeira alternativa parece mais razoável. Muitos boatos são desprovidos de forte base justificacional, mas nem todos. Assim, alguns boatos poderiam ser confiáveis.

3. Processo de transmissão e propaganda

Por definição, boatos são propagados em longas cadeias. O modo de propagação dos boatos vai influenciar a sua confiabilidade. Os boatos são frequentemente propagados de boca em boca. Esse pode ser o motivo pelo qual eles têm fama de inconfiáveis. Tradicionalmente, a palavra falada é menos confiável que a palavra escrita, vide o adágio latino "*verba volant, scripta manent*". A comunicação escrita requer mais atenção e, portanto, está menos propensa a erros. Todavia, não é uma característica essencial dos boatos que eles sejam propagados oralmente. Se o motivo da inconfiabilidade dos boatos está associado exclusivamente à propagação oral, então a sua má fama seria indevida. Afinal, boatos podem ser transmitidos por processos de transmissão confiáveis (ou menos propensos a erros), capazes de reproduzir precisamente a informação recebida, como a mensagem escrita. Considere que na era da internet, muito boatos são propagados velozmente pelas redes sociais via mensagem de texto.

> Por outro lado, o fato de poder haver alteração no conteúdo do boato é uma razão para não acreditar nele. Como ocorrem em casos de testemunho, Axel Gelfert (2014, p. 206) observa que sempre "há a possibilidade de distorção deliberada ou acidental em cada etapa intermediária da cadeia de transmissão".

> Reza um adágio popular que "quem conta um conto aumenta um ponto". Assim, cada vez que um boato é propagado há a possibilidade deliberada ou acidental de distorção. Há, também, um princípio tradicional de que quanto mais distante o relato está da testemunha ocular menor será a sua confiabilidade, independente da comunicação ser um boato. Entre os filósofos que endossam esse princípio está John Locke (*EHU*, 4, XVI, 10):
>
> [...] qualquer que seja o testemunho, quanto mais distante da *verdade original*, menor será sua força e valor de prova. O ser e a existência da coisa em si, é o que eu chamo de *verdade original*. Um homem credível afirmando seu conhecimento tem uma boa prova; mas se outro igualmente credível testificar com base no relato do primeiro, o seu testemunho é mais fraco, e um terceiro que atesta o boato de um boato é ainda menos considerável. De modo que em verdades tradicionais, cada afastamento enfraquece a força da prova: e por quanto mais mãos a tradição sucessivamente passou, menor força e evidência se recebem delas.

De acordo com Jonathan Adler (2007, p. 76), "aqueles que propagam boatos não estão preocupados oferecendo asserções genuínas", não estão interessados na verdade original. Por essas razões, pensa-se que os boatos são inconfiáveis e tendem a se tornar cada vez mais inconfiáveis na medida em que são propagados.

No entanto, é importante distinguir entre a confiabilidade do *processo de transmissão* e a confiabilidade do *propagador*[1]. A confiabilidade *processo de transmissão* está relacionada ao meio pelo qual a informação é veiculada de um interlocutor para outro, por exemplo, oralmente ou por escrito. A confiabilidade do *propagador* está relacionada ao papel

[1] Axel Gelfert (2014, p. 206) distingue entre a confiabilidade da *transmissão* e a confiabilidade da *informação*.

epistêmico que o propagador desempenha, por exemplo, se ele é passivo ou ativo em relação à meta epistêmica individual e coletiva. Considere que não é necessário que os boatos sejam propagados por meio de processos de transmissão inconfiáveis, defectivos, ou propensos a erros. Nem tão pouco é necessário que os propagadores sejam maldosos ou levianos com relação à verdade. Embora a confiabilidade de um boato dependa de sua propagação, para Axel Gelfert (2014, p. 206) "não é obvio como exatamente a fidedignidade de uma determinada alegação deva ser afetada pelo fato de que ela foi passada como um boato".

Hoje em dia, muitas pessoas estão inclinadas a crer em boatos. Uma razão para crer que o boato é verdadeiro está associada à duração no tempo e a quantidade de pessoas que propagam o boato. Quanto maior for o tempo de duração de um boato e quanto maior for o número de pessoas que o propagam, mais forte será a razão para crer que ele é verdadeiro. Todavia nem todos concordam com esse argumento.

Muitos advogam que o fato de muita gente acreditar em algo significa pouco, se as crenças dos propagadores não são formadas de modo independente. Um defensor dessa ideia é Alvin Goldman (2001):

> Outro exemplo, que também desafia a probidade do maior número, é o exemplo dos boatos. Os boatos são histórias que são amplamente divulgadas e aceitas embora poucos daqueles que acreditam neles tenham acesso aos fatos propagados. Se alguém ouve boatos de uma fonte, a credibilidade da fonte é reforçada quando o mesmo boato é repetido por uma segunda, terceira ou quarta fonte? Presumivelmente, não (GOLDMAN, 2001, p. 98-9).

De acordo com David Coady (2012, p. 95-96), deve haver algo de errado com a posição de Goldman. A grande distância entre o boato e a testemunha ocular não deveria

nos motivar ao ceticismo, mas antes pelo contrário, deveria nos motivar a crer no boato. É verdade que quem acredita em boatos em geral não tem uma evidência direta, mas pode ter uma evidência indireta, o que é aceitável, na impossibilidade de obter a primeira. Quase todo o nosso conhecimento da história está baseado em evidência indireta.

Cass Sunstein (2010, p. 20-21) nota que um padrão que emerge na propagação dos boatos é que seus propagadores "o fazem não porque têm razões objetivas para acreditar que seja verdadeiro, mas porque não têm razões objetivas para acreditar que seja falso". Todavia não se deve confundir crer com base em evidência indireta com crer com base em evidência insuficiente. A última, segundo William K. Clifford (1877), gera um grande dano à humanidade:

> se me permito acreditar seja no que for com evidências insuficientes, da mera crença pode não resultar grande mal; pode afinal ser verdadeira, ou posso nunca ter ocasião de manifestá-la em ações públicas. Mas não deixo de cometer este grande mal contra o Homem: o de me tornar crédulo. [...] O mal que a credulidade faz num homem não se limita à estimulação de um caráter crédulo nos outros e à decorrente defesa de crenças falsas. O hábito de ser descuidado com aquilo em que acredito leva os outros a serem por hábito descuidados com a verdade daquilo que me é dito.

Isso não quer dizer que os boatos não possam se tornar mais precisos na medida em que forem propagados. Aqueles que ouvem os boatos podem recebê-lo de canais diferentes e independentes e ainda estar em posição de avaliar a confiabilidade dos propagadores.

Axel Gelfert (2014, p. 206) assevera que se deve considerar que os propagadores geralmente têm um papel ativo "na seleção de informações que consideram suficientemente fidedignas para merecerem ser transmitidas

aos outros". Os propagadores poderiam garantir a confiabilidade, "transmitindo as informações que eles mesmos consideram fidedignas e, falando contra afirmações que consideram como erradas ou inconfiáveis".

De acordo com David Coady (2012, p. 90-91), boatos podem se tornar mais precisos na medida em que são propagados. Primeiramente, aqueles que ouvem os boatos podem ser capazes de avaliá-los tendo como base seus conhecimentos prévios. Em segundo lugar, aqueles que ouvem os boatos podem estar em posição de avaliar confiabilidade (se eles são competentes, bem informados e fidedignos) dos propagadores, fazendo um julgamento racional sobre se deve ou não crer. Em terceiro, os propagadores podem qualificar o grau de plausibilidade do boato (ex., eu não estou seguro de que isso é verdade, mas ouvi dizer de Fulano que tal e tal). Em quarto lugar, aqueles que ouvem os boatos podem rejeitá-lo por não ser plausível e não o propagarem. Em quinto lugar, aquele que ouve os boatos pode recebê-lo de canais diferentes e independentes e ainda estar em posição de avaliar a confiabilidade dos propagadores.

A confirmação de fontes fidedignas e independentes tende a servir de razão para crer que algum relato é verdadeiro. Pode-se pensar ainda que aquele que ouve os boatos está em tão boa posição epistêmica que seria capaz até mesmo de tornar o relato mais preciso do que aquele comunicado pela testemunha ocular. Os propagadores não seriam necessariamente passivos em relação aos boatos. Embora, alguns defendam que eles funcionem como dispositivos de gravação e transmissão imperfeitos, os propagadores são capazes de diminuir a distorção. Enfim, as razões acima advogam que não é o caso que os boatos são sempre inconfiáveis.

Considerações finais

Observou-se entre as várias abordagens que embora os boatos tenham uma má reputação como falsos, ela não se deve a sua natureza. Todos os autores considerados asseguram que nem todo boato é falso. Eles podem ser verdadeiros ou falsos. No entanto, cada um dos trabalhos não filosóficos individualmente nos ofereceu uma pista para refletirmos acerca da natureza dos boatos: (a) Gordon Allport e Leo Postman, indicaram que a cadeia de transmissão não precisa ser exclusivamente pessoal ou oral; (b) Shibutani enfatizou que os propagadores não são passivos, mas têm uma participação ativa no processo; (c) Robert Knapp afirmou que a falta de verificação oficial (governamental) seria uma característica essencial dos boatos; e (d) Cass Sunstein alertou para o importante papel que as convicções prévias têm na origem e na propagação dos boatos. Ao considerarmos a abordagem filosófica observou se que a alegação de C. A J. Coady (2006) de que o boato é uma enfermidade do testemunho parece improcedente de acordo com seus próprios critérios (dada a definição de testemunho defendida por C. A. J. Coady [1992]). E, por fim, observamos que a distinção entre a confiabilidade do *processo de transmissão* e do *propagador* ajudou a entender melhor a força e a fragilidade epistêmica dos boatos. Vimos que nem o *processo de transmissão* dos boatos nem os seus propagadores são necessariamente inconfiáveis. Reconsiderando tudo o que vimos, temos que boatos podem ser verdadeiros ou falsos, providos ou desprovidos de base forte evidencial, confiáveis ou inconfiáveis.

Referências bibliográficas

ADLER, J. E. Gossip and Truthfulness. In J. MECKE (Ed.). *Cultures of Lying*. Berlin: Galda & Wilch Verlag, 2007, p. 69-78.

ALLPORT, G. W. and POSTMAN, L. *Psicologia del Rumor*. Buenos Aires: Editorial Psique, 1953.

CLIFFORD, W. K. The Ethics of Belief. In L. STEPHEN & F. POLLOCK (Eds.). *The Ethics of Belief and Other Essays by W.K. Clifford*. London: Watts, 1947 /1877, p. 70-96.

COADY, C. A. J. Pathologies of Testimony. In J. LACKEY & E. SOSA. (Eds.). *The Epistemology of Testimony*. Oxford: Oxford UP, 2006, p. 253-71.

COADY, C. A. J. *Testimony*: A Philosophical Study. Oxford: Clarendon Press, 1992.

COADY, David. *What to Believe Now*: Applying Epistemology to Contemporary Issues. Chichester: Wiley-Blackwell, 2012.

GELFERT, A. *A critical introduction to testimony*. Sydney (Australia): Bloomsbury, 2014.

GOLDMAN, A. I. Experts: Which Ones Should You Trust? *Philosophy and Phenomenological Research*, 63, 2001, p. 85-110.

KATZ, E. Book Review: Improvised News: A Sociological Study of Rumor, by TAMOTSU SHIBUTANI. Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill Co., 1966. *American Sociological Review*, 34, 1969, p. 781-782.

KNAPP, R. H. Psychology of Rumor. *The Public Opinion Quarterly*, 8, 1944, p. 22-37.

LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. J. W. YOULTON (Ed.). London: Dent, 1961/1690.

SHIBUTANI, T. *Improvised News*: A Sociological Study of Rumor, Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill Co., 1966.

SUNSTEIN, Cass. *A verdade sobre os boatos* – como se espalham e como acreditamos neles. Rio de Janeiro: ELSEVIER, 2010.

POTENCIALIDADES NORMATIVAS E LIMITES DA ÉTICA DISCURSIVA DE HABERMAS: DA SUPERAÇÃO METAFÍSICO-MONOLÓGICA AO DÉFICIT SOCIAL

*Francisco Jozivan Guedes de Lima**

1. Introdução – Traços preliminares e contextuais da ética do discurso

A ética do discurso emerge dentro da filosofia alemã a partir dos anos 70 do século XX – com Apel e Habermas – como uma tentativa de oferecer uma fundamentação para o agir moral, fundamentação esta que busca transcender os limites das alternativas éticas de cunho metafísico-subjetivista, tomando a argumentação e a intersubjetividade como sua base legitimadora.

Hans Albert em *Traktat über Kritische Vernunft* (1969), partindo do falseabilismo popperiano, a saber, a tese segundo a qual o grau de certeza e cientificidade de uma teoria é medido pela sua propensão à refutabilidade[1],

* Cursa Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Jozivan2008guedes@gmail.com

[1] "Contudo, só reconhecerei um sistema como empírico ou científico se ele for passível de comprovação pela experiência. Essas considerações sugerem que deve ser tomado como critério de

põe em xeque toda teoria científica e filosófica que tem a pretensão de fundamentação última ou saber total acerca da realidade. Na sua acepção, a debilidade de tal pretensão totalizante reside no seguinte trilema de Münchhausen – uma alusão ao "famoso barão da mentira" que disse ter saído de um terreno pantanoso apoiado em seu próprio cabelo: regresso ao infinito, petição de princípio ou escolha arbitrária, e interrupção dogmática[2].

A crítica de Albert às doutrinas dogmáticas da verdade aponta para a imprescindibilidade de filosofias que se proponham a traçar uma fundamentação pós-convencional e pós-metafísica para suas teorias. É neste contexto de fundamentação pós-convencional de normas que se insere Habermas e sua ética discursiva, uma proposta trabalhada incialmente por Apel [3] em *Transformation der Philosophie* (1973), e retomada dez anos depois por Habermas em *Theorie des kommunikativen Handelns* (1983). Todavia, segundo Gerhard Schweppenhäuser, os *insights* e a formulação das noções preliminares da ética do discurso e, sobretudo, a intenção em oferecer uma fundamentação discursiva para ética, foi algo que Habermas projetou em 1969 no *Deutscher Kongress für Philosophie* em Düsseldorf, antecipando-se assim a Apel. Em tal Congresso, Habermas já acentuava a necessidade de uma fundamentação não monológica da ética e vislumbrava uma *Ethik der Rede* (*Diskursethik*) onde as pretensões de

---

demarcação, não a *verificabilidade*, mas a *falseabilidade* de um sistema". POPPER. *A lógica da pesquisa científica*, p. 42.

[2] Cf. ALBERT. *Tratado da teoria crítica*, p. 26.

[3] O próprio Apel deixa claro que a ética do discurso, conjuntamente esboçada com Habermas, nos seus traços essenciais "remete a uma forma especial de comunicação – o discurso argumentativo – como meio de fundamentação concreta de normas". Cf. APEL. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 147.

validade das ações fossem embasadas nas interações intersubjetivas pelo *medium* da linguagem[4].

Independente de questões sobre quem de fato primeiramente propôs o programa filosófico de uma ética discursiva, cabe salientar que tanto Apel quanto Habermas estão convencidos que em sociedades pós-convencionais não há mais uma religião ou uma tradição moral que dite universalmente as regras, de modo que as pretensões de validade normativas devem passar pelo crivo da esfera pública; a fundamentação ética não deve embasar-se apenas no recurso procedimental da universalidade, mas deve contar com os princípios da reciprocidade e da responsabilidade enquanto norteadores das práticas discursivas voltadas para o consenso. Destarte, está no centro do debate a validade intersubjetiva das normas (*die intersubjective Gültigkeit von Normen*)[5].

Apel tenta dirimir o problema da fundamentação normativa apoiando-se numa ética de matriz pós-convencional que suplanta o imperativo categórico kantiano pelo princípio da responsabilidade projetado dentro de uma comunidade ideal de comunicação apoiando-se, segundo ele, "na cooperação solidária dos indivíduos no que concerne à fundamentação de normas morais e jurídicas suscetíveis ao consenso"[6]. Sua proposta ainda é devedora de um ideal normativo inclinado à fundamentação última. No modo de entender apeliano, a ética do discurso deve transformar o *a priorismo* rigoroso da

---

[4] Cf. SCHWEPPENHÄUSER. „Die ‚kommunikative verflüssigte Moral': zur Diskursethik bei Habermas", p. 122.

[5] Segundo Marcel Niquet, Habermas e Apel estão em comum acordo que a ética do discurso deve ter como ponto de partida a recusa a uma ética deontológica forte onde a razão se impõe de modo autorreferenciado e monológico. Cf. NIQUET. *Teoria realista da moral*: estudos preparatórios, p. 56

[6] Cf. APEL. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 148.

razão moral kantiana levando-a a conotações intersubjetivas e discursivas, sem, entretanto, abandonar o projeto da fundamentação da racionalidade prática, pois do contrário, cair-se-ia num relativismo. Neste sentido, se o contexto epocal está envolto em problemas éticos de proporções planetárias como, por exemplo, fome, caos ecológico e outros problemas que podem levar à extinção da vida humana (*biocídio*), etc., é necessário uma ética de proporções globais: uma macroética[7].

A proposta habermasiana vai além da releitura pragmática do transcendental kantiano realizado por Apel; ela é de cunho mais falibilista e não tem a pretensão de uma fundamentação última ou de uma macroética, mas assume um traço mais interdisciplinar, sobretudo, no que diz respeito à inflexão sociológica e à psicologia social. Habermas propõe como traço geral da sua ética discursiva uma pragmática universal [8] que, segundo sua própria conceituação,

> [...] tem como tarefa identificar e reconstruir as condições universais do entendimento possível. Noutros contextos se fala também em 'pressupostos universais da comunicação'. Porém, prefiro falar em

[7] Cf. APEL. *Transformação da filosofia II*: O a priori da comunidade de comunicação, p. 482-483.

[8] Segundo Alexy, "o cerne da justificação 'universal pragmática' das normas básicas do discurso racional consiste na tese de que todo orador inclui em suas expressões afirmações implícitas de inteligibilidade, veracidade, correção e verdade". ALEXY. *Teoria da argumentação jurídica*: a teoria do discurso racional como teoria da justificação jurídica, p. 109. Segundo McCarthy, a concepção habermasiana de uma pragmática universal toma por base a pretensão de que não só as características fonéticas, sintáticas e semânticas das *orações* (competência linguística), mas também as caraterísticas pragmáticas das *emissões* e da fala (competência comunicativa) se interpõem como condição universalizadora das práticas discursivas que possibilitam o entendimento mútuo. Cf. McCARTHY. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, p. 317.

> pressupostos morais da ação comunicativa porque considero fundamental o tipo de ação orientada ao entendimento[9].

Para mostrar minimamente como Habermas reconstrói essas condições normativas da ação comunicativa e, concomitantemente, articula sua ética discursiva, esta pesquisa explanará sua compreensão acerca do mundo-da-vida, sua pretensa superação das filosofias da subjetividade mediante a propositura de um pensamento pós-metafísico, o que culminará num tópico sobre a dimensão pragmática da linguagem e o primado dos atos de fala como cerne da ética discursiva. Até aí serão tratadas das potencialidades da sua proposta, isto é, dos seus aspectos positivos e emblemáticos que o inseriram no rol dos renomados filósofos contemporâneos. Um último tópico, de cunho mais conclusivo, constituir-se-á numa tentativa crítica de demonstrar alguns déficits da ética discursiva, especificamente, os impactos advindos do fechamento operativo dos subsistemas, do *gap* e do desacoplamento entre mundo-da-vida e subsistemas e a colonização daquele por estes, problemas concernentes às distorções e às patologias que podem minar os pressupostos da ética discursiva – como desigualdade social, analfabetismo, violência, preconceito, etc. O objetivo central no referido ponto é questionar um possível idealismo discursivo e mostrar como esses déficits podem comprometer e desarticular a integração social, déficits para os quais a ética discursiva habermasiana parece não ter até o dado momento, em termos de uma filosofia moral, apresentado profilaxia alguma.

---

[9] HABERMAS. *Teoría de la acción comunicativa*: Complementos y estudios previos, p. 299.

2. O mundo-da-vida e sua inesgotabilidade social: um passo além da fenomenologia husserliana

Para Heidegger, a expressão "*Weltanschauung*" (visão de mundo) é uma cunhagem tipicamente alemã do final do século XVIII; teria emergido a partir das considerações kantianas acerca do mundo sensível na *kritik der Urteilskraft* (1790) indicando a contemplação da natureza no seu sentido contingente e não da natureza enquanto objeto da *Kritik der reinen Vernunft* (1781 /1787). Tal visão de mundo se vincula à apreciação estética do mundo circundante ao sujeito. É possível, neste sentido, que a busca de captação do mundo objetivo a partir do sujeito tenha tido sua gênese teórica filosoficamente elaborada a partir de Kant[10] e sua proposta transcendental de apreensão dos fenômenos. Seu mérito consistiu em questionar a pretensiosa premissa da metafísica tradicional em supor uma conexão direta com o ser (*το 'ον*) sem se perguntar sobre as condições de possibilidade de acesso a tal ser, marcando assim a transição da metafísica para a epistemologia – o que ficou historicamente tipificado como sendo uma *reviravolta copernicana* (*Kopernikanische Wende*). Seu demérito, *prima facie*, residiu em limitar a doação de sentido do mundo ao sujeito transcendental – aquele que detém os aportes categoriais do entendimento e a partir disso cinde o mundo em *das Ding für mich* e das *Ding an sich*, uma cesura que inquietará Hegel e o incitará a traçar um projeto filosófico tencionando desfazer o *gap* entre mundo fenomênico e mundo noumênico a partir do saber absoluto, isto é, de um saber que abarque dialeticamente sujeito e objeto.

---

[10] "Até onde podemos ver, a expressão emerge pela primeira vez na *Crítica da faculdade de julgar* de Kant e, em verdade, como intuição e contemplação do mundo dado sensorialmente, do *mundus sensibilis*, ou seja, como a apreensão pura e simples da natureza no sentido mais amplo possível". HEIDEGGER. *Introdução à filosofia*, p. 246.

Husserl é herdeiro e, sobretudo, crítico dessa filosofia transcendental kantiana, apesar de fazer um esforço quase que inútil de ir ao encontro das estruturas objetivas do mundo (o retorno às coisas mesmas / *zurück zu den Sachen selbst*), buscando assim conciliar filosofia transcendental e ontologia, fazendo irromper a partir daí a fenomenologia. É crítico de Kant porque não está satisfeito com a demasiada ênfase no sujeito cognoscente e porque não reduz a intuição apenas aos fenômenos (intuição sensível), pois para ele há intuição intelectual capaz de captar os *noemas* (essência dos objetos); é herdeiro porque no processo fenomenológico da *epoché* (*εποχή*) e da redução eidética (*ειδος*), acentua o papel central da subjetividade na captação da essência da coisa-mesma inutilizando, destarte, as potencialidades do mundo objetivo. Com isso, o *Lebenswelt* fica comprometido no que concerne à sua dimensão não só objetiva (ontológica), mas social. A fenomenologia deve ser, assim, ciência das essências e não dos fatos. Ela tem a incumbência de recortar a ideia dos objetos e elevá-los à consciência.

Como Descartes, Husserl se propõe a fazer uma *epoché* de tudo aquilo que não é evidente à consciência; quer uma base segura para o conhecimento: só a consciência é evidente. Como resultado dessa premissa, crava em *Die Idee der Phänomenologie* (1907) o primado da intencionalidade, isto é, a tese segundo a qual a consciência não é neutra, mas é sempre consciência de algo[11]. Contudo, é no escrito sobre *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* (1936) que Husserl projeta uma de suas categorias filosóficas mais emblemáticas: *Lebenswelt*. Em tal escrito, ele teve como pretensão precípua salientar a necessidade de se lançar o olhar para as ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) porque "nelas o interesse teórico dirige-se exclusivamente

[11] Cf. HUSSERL. *A ideia de fenomenologia*, p. 81.

aos homens como pessoas e para sua vida e agir pessoais"[12].

Sua ideia fundamental consistiu em desarticular o primado das ciências objetivas apontando o mundo-da-vida como o fundamento originário de sentido, isto é, um mundo que se interpõe para além dos esquadriamentos matemáticos. Como ele mesmo frisa, "[...] o investigador da natureza não se dá conta de que o fundamento permanece de seu trabalho mental, subjetivo, e o mundo circundante (*Lebenswelt*) vital, que constantemente é pressuposto como base, como o terreno da atividade, sobre o qual suas perguntas e seus métodos de pensar adquirem sentido"[13]. Na interpretação de Habermas,

> no seu tratado sobre 'A crise das ciências europeias', Husserl introduziu o conceito de mundo-da-vida na perspectiva de uma crítica da razão. No âmbito da única realidade que as ciências naturais admitem, ele destaca o contexto preliminar da prática natural da vida e da experiência do mundo como sendo o fundamento reprimido do sentido. Nesta medida, o mundo-da-vida é um conceito oposto às idealizações que formam o campo de objetos das ciências naturais. Contra as idealizações do medir, a suposição de causalidade e da matematização e contra uma tendência à tecnicização, Husserl conclama o mundo-da-vida como a esfera imediatamente presente de realizações originárias; na perspectiva dela ele critica as idealizações que o objetivismo das ciências naturais esqueceu. Entretanto, uma vez que a filosofia do sujeito é cega para o sentido próprio da intersubjetividade linguística, Husserl não é capaz de reconhecer que o próprio solo da prática comunicativa cotidiana descansa sobre pressupostos idealizados[14].

---

[12] HUSSERL. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*, p. 62.

[13] HUSSERL. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*, p. 86.

[14] HABERMAS. *Pensamento pós-metafísico*, p. 88.

Ou seja, para Habermas, a concepção husserliana de mundo-da-vida tem um aspecto positivo e outro negativo: o positivo consiste em antepor o *Lebenswelt* como a origem (*Ursprung*) e o fundamento (*Boden*) das ciências objetivas; o negativo consistiu em não trabalhar devidamente os potenciais intersubjetivos da linguagem do mundo-da-vida e os processos de socialização, algo que a torna ainda presa ao paradigma mentalista da intencionalidade. Os traços de sociabilidade do mundo-da-vida husserliano ainda são expressos em termos meramente universais e conceituais (transcendentais) e, *ipso facto*, destituídos de uma abordagem sociológica pormenorizada.

A tentativa de redimensionar o mundo-da-vida em termos societários foi perseguida de modo contundente por Schutz. Para ele, o *Lebenswelt* husserliano tem um caráter ainda fundacional, ou seja, está pronto mesmo anterior aos processos de socialização. É preciso destranscendentalizá-lo[15]. Dando um passo além de Husserl, Schutz, apoiando-se nos aportes sociológicos de Weber, busca oferecer uma nova configuração à fenomenologia husserliana: o mundo a partir daí não será apenas mundo plasmado de sentido subjetivo, mundo enquanto estrutura objetiva e real, mas fenômeno social, isto é, mundo fruto da construção intersubjetiva de sentido, sobretudo mediante as interações e a práxis comunicativa[16]. Não há acerca desse mundo uma

---

[15] Obviamente que, apesar da tendência geral em se acusar a fenomenologia husserliana de um déficit social, há leituras que sugerem que o mundo-da-vida no Husserl tardio já é plasmado de modo intersubjetivo, como é o caso da leitura de Gadamer. "Husserl, por sua parte, reivindicou a importância da intersubjetividade na constituição do mundo. Unicamente através da participação comum de mundo *[Welthabe]* é possível imaginar a coexistência e a relação de mônadas entre si, quer dizer, unicamente sobre a base de uma consciência de participação comum de mundo". GADAMER. *El giro hermenéutico*, p. 19.

[16] De acordo com Martin Endress, Schutz operacionalizou uma transformação "sócio-pragmática" na teoria husserliana do mundo-da-

perspectiva solipsista ou monológica, mas perspectivas plurais e inesgotáveis, portanto, irredutíveis a um recorte fenomenológico transcendental. Conforme frisa o próprio Schutz em *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (1932),

> longe de ser homogêneo, o mundo social nos é dado em um sistema complexo de perspectivas: meu parceiro e eu, por exemplo, temos experiência íntima e rica quando nos comunicamos reciprocamente, enquanto que para um observador imparcial parecemos estar numa aura de nivelamento e anonimato[17].

A metodologia reconstrutiva da constituição da linguagem e dos processos sócio-comunicacionais do *Life-world* empregada por Schutz[18] interessará a Habermas e o influenciará na sua concepção de mundo-da-vida. Como escreve em *Theorie des kommunikativen Handelns*, a fenomenologia do mundo-da-vida nasce no interior da filosofia da consciência[19], mas precisa ir além para assim ser exitosa a reconstrução pragmática – e não meramente

---

vida mediante a indicação de uma fenomenologia baseada na construção social da realidade tendo como base as interações e os processos comunicativos entre os indivíduos. Cf. ENDRESS. *Introduction*: Alfred Schutz and contemporary social theory and social research, p. 1.

[17] "Far from being homogeneous, the social world is given to us in a complex system of perspectives: my partner and I, for instance, have intimate and rich experience of each other as we talk together, whereas we both appear to a detached observer in an aura of 'flatness' and 'anonymity'". SCHUTZ. *The phenomenology of the social world*, (p. 8).

[18] Para Schutz e Luckmann, a constituição do sentido no mundo-da-vida é intersubjetiva no sentido mais estrito da palavra; o sentido nunca é pré-social, mas gestado a partir das interações, mesmo que para isso se pressuponha uma linguagem natural ou pré-dada. Cf. SCHUTZ; LUCKMANN. *The structure of the life-world*, p. 148.

[19] Cf. HABERMAS. *Teoria do agir comunicativo, 2*: sobre a crítica da razão funcionalista, p. 248.

transcendental – do saber pré-teórico dos agentes discursivos. Como Schutz, Habermas preocupa-se com as experiências comunicacionais protagonizadas pelos falantes; não constitui interesse da reconstrução normativa dos processos sociodiscursivos a análise externa, transcendental e observacional acerca de tais processos. A guinada pragmática pressupõe a imersão nos contextos de entendimento mútuo. A partir disso, Habermas traça dois perfis de mundo-da-vida: (i) o da *perspectiva do participante* que concerne ao mundo-da-vida comunicacional; (ii) e o da *perspectiva do narrador* que concerne ao mundo-da-vida transcendental de um observador imparcial – algo inda preso ao modelo intencionalista husserliano[20].

O *Lebenswelt* do agir comunicacional habermasiano se constitui enquanto um espaço *(Raum*) de consenso e dissenso onde os falantes expressam suas pretensões normativas[21]. De acordo com Nythamar Oliveira em seu *Tractatus Ethico-Politicus* (1999), esse novo sentido de mundo-da-vida empregado por Habermas é fruto da substituição do paradigma transcendental da consciência pela centralidade da linguagem em termos pragmáticos: "segundo Habermas, o problema da linguagem substitui o problema tradicional da consciência, na medida em que 'forma de vida' em Wittgenstein corresponde à formulação husserliana de 'mundo da vida' não mais através de regras de uma síntese transcendental, mas através das regras da gramática de jogos de linguagem"[22]. Entretanto, convém salientar que, mesmo aproveitando-se do pragmatismo dos *Lebensformen* wittgensteineano, Habermas em *Der*

---

[20] Cf. HABERMAS. *Teoria do agir comunicativo, 2*: sobre a crítica da razão funcionalista, p. 251.

[21] Cf. HABERMAS. *Teoria do agir comunicativo, 2*: sobre a crítica da razão funcionalista, p. 231.

[22] OLIVEIRA. *Tractatus Ethico-Politicus*: genealogia do ethos moderno, P. 195-196.

Universalitätsanspruch der Hermeneutik (1971) adverte que os jogos de linguagem ainda estão presos ao modelo transcendental devido seu fechamento, particularismo e consequente falta de unidade mínima entre as diversas regras dos múltiplos jogos, unidade esta que teria sido perseguida pela pretensão de universalidade hermenêutica:

> A autorreflexão hermenêutica da análise da linguagem ultrapassa e vence a concepção transcendental que Wittgenstein manteve ainda mesmo frente à pluralidade das gramáticas dos jogos de linguagem. Enquanto tradição, a linguagem abrange todas as gramáticas e instala unidade na multiplicidade empírica das regras transcendentais[23].

O mundo-da-vida habermasiano é estruturado a partir de três componentes fulcrais: *Persönlichkeit, Gesellschaft* e *Kultur*, daí a necessidade de toda uma fundamentação interdisciplinar para sedimentar e reconstruir o referido conceito, seja a partir, por exemplo, de um Parsons para compreender a formação da personalidade na imersão social, de um Durkheim para entender os processos de socialização, de um Weber para a intelecção dos processos de racionalização da cultura ocidental-europeia, e de tantos outros teóricos demandados ao longo da densa *Teoria do Agir Comunicativo*. Em *Nachmetaphysisches Denken* (1988), Habermas retoma esse tema e conceitua os referidos três componentes do mundo-da-vida nos seguintes termos:

> Para mim, cultura é o armazém do saber, do qual os participantes da comunicação extraem interpretações no momento em que se entendem mutuamente sobre algo. A *sociedade* compõe-se de ordens legítimas através das quais os participantes da comunicação regulam sua pertença a grupos sociais e garantem solidariedade. Conto entre as *estruturas da personalidade* todos os motivos e habilidades que colocam o sujeito em

[23] HABERMAS. *Dialética e Hermenêutica*, p. 20.

> condições de falar e de agir, bem como de garantir sua identidade própria[24].

Portanto, mesmo pressupondo-se que o mundo-da-vida tenha uma dimensão pré-conceitual e originária [25] anterior ao sujeito, isso não implica que este tenha sua identidade diluída e solapada quando participante dos laços societários e das redes de solidariedade. Não há, assim, uma imposição anuladora da sociedade sobre o indivíduo – uma exacerbação dos fatos sociais[26] durkheimianos – nem uma prevalência do indivíduo sobre a sociedade – o que seria uma exacerbação da ação social subjetiva weberiana; há, pelo contrário, na concepção habermasiana de mundo-da-vida, uma relação simbiótica entre indivíduo e sociedade.

---

[24] HABERMAS. *Pensamento pós-metafísico*: estudos filosóficos, p. 96.

[25] Segundo Ernildo Stein, "o mundo vivido é constituído a partir da significação, mas já sempre dado para toda atividade significativa do ser humano. É de certo modo, a fonte da significatibilidade possível, já sempre dada e que, contudo, se atualiza sempre de novo na significação que se constitui".

STEIN. *Mundo vivido*: das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia, p. 12.

[26] Para Durkheim os fatos sociais são "[...] maneiras de agir, de pensar e de sentir que apresentam a propriedade marcante de existir fora das consciências individuais" (p. 47). São permeados por três caraterísticas basilares: são exteriores aos indivíduos, são coercitivos e são objetivos, isto é, preexistem aos indivíduos singulares. Exemplos: sistemas de crenças religiosas, simbologias linguísticas usadas na comunicação, sistema de moedas, etc. Em síntese, os fatos sociais se caracterizam por produzir a coerção social: "se, ao me vestir, não levo em consideração os usos seguidos em meu país e em minha classe, o riso que provoco, o afastamento em que os outros me conservam, produzem, embora de maneira mais atenuada, os mesmos efeitos que uma pena propriamente dita. [...]. Não estou obrigado a falar o mesmo idioma que meus compatriotas, nem a empregar as moedas legais; mas é impossível agir de outra maneira". DURKHEIM. *Sociologia*, p. 47.

3. A instauração do pensamento pós-metafísico e a superação do paradigma da consciência

Além da ressignificação do sentido de *Lebenswelt*, o projeto habermasiano de uma ética discursiva é tecido e formatado tendo como uma *conditio sine qua non* para seu êxito a superação do paradigma monológico da consciência enquanto instância de fundamentação do agir e a consequente propositura de um pensamento pós-metafísico como chave de possibilitação de uma ética capaz de lidar com os problemas normativos advindos do processo de secularização e da crise da metafísica.

Apesar de Kant[27] ter os méritos em problematizar e desarticular os pressupostos ingênuos da metafísica clássica em supor uma conexão direta com o ser e com o mundo sem se perguntar sobre as possibilidades de acesso a tal *ὄντως*, para Habermas Kant ainda está preso ao paradigma da consciência. Desse modo, o pensamento pós-metafísico não tem como alvo a crítica apenas à metafísica clássica e seus desdobramentos em correntes filosóficas ulteriores, mas também às filosofias que esboçam suas fundamentações a partir da subjetividade entendida em termos monológicos. Como ele mesmo pontua,

> deixando de lado a linha aristotélica e simplificando bastante, caracterizo como 'metafísico' o Pensamento de um idealismo filosófico que se origina em Platão, passando por Plotino e o neoplatonismo, Agostinho e Tomás, Cusano e Pico de Mirandola, Descartes,

[27] Em *Wahrheit und Rechtfertigung* (1999), Habermas, ao tratar da relação entre subjetividade e intersubjetividade, afirma que desde Hegel, de um modo geral, os filósofos têm persistido no projeto da destranscendentalização do sujeito cognoscente kantiano. Partem do pressuposto hegeliano de um eu mediado intersubjetivamente e situado na história, e tomam por base a ideia pós-mentalista que "o sujeito cognoscente está sempre junto ao seu outro". Cf. HABERMAS. *Verdade e justificação*: ensaios filosóficos, p. 185.

> Spinoza e Leibniz, chegando até Kant, Fichte, Schelling e Hegel. O materialismo antigo e o ceticismo, bem como o nominalismo da alta Idade Média e o empirismo moderno constituem movimentos antimetafísicos que permanecem, porém, no interior do horizonte das possibilidades do pensamento da metafísica[28].

Mas o que caracterizaria o pensamento pós-metafísico? Para Habermas tal pensamento caracteriza-se por se opor a quatro aspectos fundamentais do pensamento metafísico: (i) à identidade onde o múltiplo é reduzido ao uno; (ii) ao idealismo onde o conceito de ser é produto da ideia e da abstração, algo que se arrasta desde Parmênides; (iii) à consciência autorreferenciada posta como *prima philosophia* e constituindo-se como instância demiúrgica da realidade; (iv) e ao conceito forte de teoria onde as formas de vida contemplativa (*bios theoritikos*) se sobrepõem fortemente à *vita activa*, selando o primado da teoria frente à práxis[29].

A transição do pensamento metafísico, da filosofia da consciência e do paradigma da intencionalidade e o consequente desencadeamento de um pensamento pós-metafísico na filosofia, irromperam, mormente, com a reviravolta linguística (*Linguistic turn*) operacionalizada incialmente por Frege na sua versão analítica pautada na relação semiológica entre sentido e referência e, posteriormente, por Wittgenstein na sua versão pragmática dos jogos de linguagem onde se é possível depreender traços de uma filosofia que atenta para o compartilhamento de sentido dentro das práticas comunicativas[30]. Com Wittgenstein sucede o que Habermas chama de "deflação

---

[28] HABERMAS. *Pensamento pós-metafísico*: estudos filosóficos, p. 38.

[29] Cf. HABERMAS. *Pensamento pós-metafísico*: estudos filosóficos, p. 39-41.

[30] Cf. HABERMAS. *Pensamento pós-metafísico*: estudos filosóficos, p. 55.

do extraordinário", a saber, o empreendimento perseguido nas *Philosophische Untersuchungen* (1953) que consistiu em "tirar os conceitos do céu e jogá-los de volta a terra", resultando daí uma espécie de secularização conceitual. A partir daí de todo esse contexto transicional, paulatinamente, a linguagem e sua dimensionalidade intersubjetiva aparecem como o horizonte de sentido, de modo que no pensamento pós-metafísico a consciência não dispõe mais da validação última acerca da realidade e, com Freud, o inconsciente se interpõe como o porão que armazena algumas chaves explicativas e os porquês do comportamento de um indivíduo.

Para conferir o devido êxito à sua ética discursiva, Habermas empreenderá de modo meticuloso o que ele cognomina "destranscendentalização do transcendental" e "superação do logocentrismo". Não se trata obviamente da negação da racionalidade, mas de um modo específico de *λόγος*, a saber, daquele que se pressupõe enquanto fundamentação última da totalidade e do agir. Seu objetivo consiste em colocar a razão destranscendentalizada como a base da racionalidade que sustenta o agir comunicativo. Para isso, toma Kant como o alvo central da sua crítica, tanto em nível epistemológico como moral.

No que concerne à vulnerabilidade do transcendentalismo epistemológico de Kant, em *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft* (2001), Habermas tece a seguinte crítica:

> Internamente à moldura conceitual mentalista, Kant concebe a autocompreensão racional dos atores como um saber de si da pessoa, por meio do qual confronta esse conhecimento da primeira pessoa com o conhecimento na terceira pessoa de um observador. Entre ambos existe um desnível transcendental, de tal maneira que a autocompreensão do sujeito inteligível não pode ser corrigida fundamentalmente através do conhecimento do mundo. Contrariamente a isso, os

> sujeitos agindo comunicativamente se tratam literalmente como falantes e destinatários, nos papéis das primeira e segunda pessoas, no mesmo nível de olhar. [...]. Compreendem o que o outro diz ou acha[31].

Ora, poder-se-ia questionar a Habermas se a ação comunicativa na sua tentativa de superar o desnível transcendental kantiano, de fato, é capaz de colocar os falantes e destinatários num mesmo nível de olhar e compreensão, ou se, do contrário, tal pressuposição simétrica não passa de um idealismo discursivo quando são observadas as distorções comunicacionais e interacionais no mundo real. Todavia, isso será analisado de modo mais detalhado no item final desta pesquisa.

Convém ressaltar que a tendência transcendentalizante de tomar a consciência como *prima filosofia* e instância possibilitadora de sentido não é algo tipicamente cartesiano e kantiano, mas no prisma de Habermas, uma tendência presente no próprio idealismo hegeliano e na sua obsessão pelo espírito absoluto, o que comprova que a crítica de Hegel a Kant é como um espelho que retroage e o faz ver a si mesmo como alvo e vítima da sua própria crítica. De modo contundente, assevera Habermas:

> Pouco importa que a razão seja acionada *de modo fundamentalista*, na qualidade de uma subjetividade que torna possível o mundo em geral, ou que seja compreendida *dialeticamente* como um espírito que caminha através da natureza e da história, recuperando-se no final – em ambas as variantes a razão surge como uma reflexão, ao mesmo tempo totalizadora e autorreferente. [...]. A própria lógica hegeliana, que pretende mediar simetricamente o uno com o múltiplo, o infinito com o finito, o geral com o temporal, o necessário com o acidental, não consegue

[31] HABERMAS. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*, p. 53.

> fazer mais do que selar a supremacia idealista do uno, geral e necessário, porque no próprio conceito de mediação perpetuam-se as operações totalizadoras e autorreferentes[32].

No que se refere às implicações do transcendentalismo na filosofia moral, nos *Erläuterungen zur Diskursethik* (1991), Habermas principia retomando as críticas de Hegel ao procedimentalismo da moral kantiana e perguntando-se se tais críticas também se aplicam à ética do discurso, a saber: formalismo, universalismo abstrato, impotência do mero dever e terrorismo da pura convicção. De imediato, deixa claro que as críticas supracitadas não se aplicam à ética do discurso porque esta substitui o imperativo categórico pelo método da melhor argumentação, apontando, neste sentido, para a transição de um procedimento monológico para um procedimento intersubjetivo. Posto isso, salienta três diferenças basilares entre o empreendimento da ética discursiva e o procedimentalismo moral kantiano: (i) a ética do discurso abandona a teoria-dos-dois-mundos na medida em que apela para o interior da prática comunicativa cotidiana do *Lebenswelt*; (ii) ela supera o ponto de partida monológico da moral kantiana expressa no procedimentalismo do imperativo categórico porque foca na dimensão intersubjetiva da validação de normas; (iii) abandona o postulado kantiano do "fato da razão" no qual o indivíduo é compelido através do dever, e o faz na medida em que propõe a argumentação como chave do convencimento[33].

O ponto de ruptura com o deontologismo na sua versão forte (*die starke Version*), isto é, com a pressuposição normativo-transcendental que põe a razão em sua forma autofundante como o motivo da ação, operacionaliza-se a

---

[32] HABERMAS. *Pensamento pós-metafísico*: estudos filosóficos, p. 41.

[33] Cf. HABERMAS. *Comentários à ética do discurso*, p. 23.

partir da recorrência de Habermas a um novo conceito de autonomia vinculado à psicologia social de Mead, algo que o leva a cravar a tese que a autonomia nos padrões do agir comunicativo é essencialmente intersubjetiva: "O conceito intersubjetivista de autonomia leva em linha de conta que o livre desenvolvimento da personalidade de cada um depende da realização da liberdade de todos"[34].

A psicologia social de Mead – em oposição a correntes que defendem o peso do inatismo na formação da personalidade do indivíduo – tem como objeto de investigação fulcral a influência social na formação e no desenvolvimento da personalidade, algo que veio a resultar na sua tese do *condutismo social*, tese segundo a qual a personalidade deve ser concebida como um resultado das relações sociais. Entender o indivíduo significa, portanto, entender como sua conduta foi forjada socialmente no meio em que constituiu seu feixe de relações. Como ele mesmo pontua em *Mind, self and society* – obra *post-mortem* publicada pelos seus alunos em 1934 –, "a psicologia social se interessa especialmente pelo efeito que o grupo social produz na determinação da experiência e na conduta do membro individual"[35]. Desta forma, Mead suplanta a ideia de um eu noumênico ou inteligível por um *self* social e engajado na práxis cotidiana.

4. O primado pragmático dos atos de fala como cerne do agir comunicativo

Além da inflexão sociológica de Mead, o agir comunicativo[36] habermasiano conta com outro pressuposto

---

[34] HABERMAS. *Comentários à ética do discurso*, p. 27.

[35] MEAD. *Espíritu, persona y sociedad*: desde el punto de vista del conductismo social, p. 49.

[36] Segundo Georgia Warnke, a pretensão fundamental de Habermas no seu projeto de uma racionalidade comunicativa consistiu em traçar uma

fundamental para o sucesso de seu empreendimento: a teoria dos atos de fala. Os atos de fala são úteis à teoria do discurso porque não somente soterram e solapam de vez as bases do modelo monológico da consciência como também superam os limites da própria linguagem entendida na sua versão meramente semântica da relação entre mundo e significado (*σημειον*) e na sua versão sintática que concerne à relação interna dos signos linguísticos entre si. Nesse sentido, os atos de fala são fundamentalmente pragmáticos, isto é, referem-se à prática (*πραγμα*) e ao uso da linguagem entre os falantes dentro de suas comunidades de comunicação.

Os atos da fala imprimem uma nova forma de racionalidade que não é mais a autorreferenciada, mas a elucidatória, o que na visão de Brandom é sintetizada como o *jogo argumentativo de dar e pedir razões*, algo central na teoria do agir comunicativo. A racionalidade elucidatória tematizada por Brandom em *Articulating reasons* (2001), recepciona a ideia de Sellars, como ele mesmo deixa claro, de uma racionalidade centrada na noção de expressão, a saber, "tornar *explícito* em uma forma que possa ser pensada ou dita aquilo que é *implícito* no que se faz"[37]. A expressão vem, neste sentido, suplantar o modelo transcendental moderno da tradição mentalista de representação subjetiva do mundo. Conforme destaca o próprio Brandom,

> A tradição filosófica, de Descartes a Kant, assumiu por garantida uma ordem *mentalista* de explicação que

teoria ético-discursiva mediante a qual o consenso e o acordo se sobrepusessem à força. Há, portanto, nas linhas fundamentais do referido projeto um apelo à eliminação da violência, de modo que a boa argumentação seja erigida como fonte normativa para a práxis intersubjetiva dos sujeitos. Cf. WARNKE. "Communicative rationality and culture values", p. 120.

[37] BRANDOM. *Articulando razões*: Uma introdução ao inferencialismo, p. 71.

> privilegiou a mente como o lócus nativo e original do uso de conceitos, relegando à linguagem um papel secundário e meramente instrumental, de comunicar aos outros pensamentos já completamente formados em um espaço mental anterior, dentro do indivíduo[38].

De um modo geral, foi Wittgenstein quem lançou as bases do pragmatismo linguístico a partir dos jogos de linguagem nas usas *Investigações*[39], especificamente, com a tese segundo a qual "a significação de uma palavra é seu uso na linguagem"[40], algo que levou a filosofia a lançar o olhar para o sistema social de significado a partir do qual as interações linguísticas se desenrolam. Seguindo essa vertente, Quine em *Word and Object* (1960), propõe a tese do *holismo linguístico* para o qual um enunciado não tem seu significado isolado, mas dentro de um sistema linguístico global. Somando-se a isso, adverte que não há um manual universal da linguagem e, *ipso facto*, uma tradutibilidade monolítica e homogênea, mas uma indeterminação que se interpõe como característica fundamental dos significados linguísticos. Para comprovar sua tese da indeterminação, cita o exemplo da tradução radical – tradução de uma língua de um povo ainda não tocado – onde só o nativo é capaz de entender o sentido que atribui a *gavagai* (coelho / rabbit)[41].

---

[38] BRANDOM. *Articulando razões*: Uma introdução ao inferencialismo, p. 15.

[39] Na análise de David Bloor, ao longo das *Investigações* Wittgenstein se preocupou em reestabelecer as dimensões social e interacional do sentido dantes negligenciadas, superando assim o logicismo do *Tractatus*. "Throughout the *Investigations* Wittgenstein was concerned to reinstate the neglected social and interactional dimensions of meaning". Cf. BLOOR. "The question of linguistic idealism revisited", p. 363.

[40] WITTGENSTEIN. *Investigações Filosóficas*, § 43, p 32.

[41] Cf. QUINE. *Palavra e objeto*, p. 53.

A teoria dos atos de fala[42], de modo mais específico, foi empreendida a partir de *How to do things with words* (1962) de Austin e *Speech Acts* (1969) de Searle e teve como objeto de investigação a linguagem ordinária, em oposição às análises da linguagem científica protagonizadas pelo positivismo lógico do Círculo de Viena. Segundo Searle, a teoria dos atos de fala toma por base a tese que "falar é executar atos de acordo com certas regras"[43]. Falar uma língua envolve o domínio de um sistema de regras e toda comunicação envolve atos linguísticos. Linguagem não é apenas expressabilidade ou, nominalisticamente falando, *flatus vocis* (emissão de voz) como defendia Roscelino no tocante à questão da existência dos universais nos debates medievais do século XII, mas ação; nesse sentido, falar consiste numa forma de comportamento regida por regras.

Apesar de normativamente pressupor o seguir regras, os atos de fala, sobretudo os ilocucionários – aqueles em que o falante expressa uma promessa –, são passíveis de distorções como acontece no caso de promessas insinceras, isto é, quando o locutor promete fazer A, no entanto, não tem a intenção de cumprir com a promessa[44]. Searle retoma alguns aspectos dessa questão em *Expression and Meaning* (1979), especificamente no capítulo sobre o estatuto lógico do discurso ficcional onde se

---

[42] Os atos de fala se dividem em locucionários, ilocucionários e perlocucionários. Os locucionários são meramente constatativos e dizem respeito ao mero ato de pronunciar um enunciado; os ilocucionários têm uma pretensão normativa (respeito às regras, promessas...) e são performáticos, isto é, conduzem a uma ação; os perlocucionários correspondem à persuasão, à influenciação dos oponentes e concernem aos efeitos dos atos ilocucionários. Cf. HABERMAS. *Teoria do agir comunicativo*, 1: racionalização da ação e racionalização social, p. 565.

[43] SEARLE. *Os atos de fala*: Um ensaio de filosofia da linguagem, p. 33.

[44] Cf. SEARLE. *Os atos de fala*: Um ensaio de filosofia da linguagem, p. 83.

propõe a distinguir e a explorar as diferenças entre emissões sérias e emissões ficcionais. Argumenta que na ficção o falante finge e dissimula uma intenção, mas tal ato está previsto na regra e na convenção; ela tem, assim, um tom de dramaticidade. Diferente da ficção é a mentira; a mentira distorce e viola as regras da comunicação. A partir disso, objeta a tese de Wittgenstein segundo a qual o mentir faz parte do processo de aprendizagem dos jogos de linguagem[45]. "Penso que Wittgenstein errou quando disse que mentir é um jogo de linguagem que deve ser aprendido como qualquer outro. Penso que se trata de um erro porque mentir consiste em violar uma das regras reguladoras da realização dos atos de fala, e absolutamente nenhuma regra reguladora contém em si a noção de violação"[46].

Habermas toma como pressuposto todo esse quadro referencial supracitado da teoria dos atos de fala e formula sua teoria do agir comunicativo tendo como alicerce os parâmetros da sua teoria crítica, especificamente, a ideia de racionalidade comunicativa como uma alternativa à racionalidade instrumental[47]. Já em *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"* (1968), salienta a necessidade de ir além da focagem subjetiva resultante do conceito weberiano de racionalização que persiste em Parsons e propõe uma

---

[45] "Mentir é um jogo de linguagem que deve ser aprendido como qualquer outro". WITTGENSTEIN. *Investigações filosóficas*, § 249, p. 99.

[46] SEARLE. *Expressão e significado*: Estudos da teoria dos atos de fala, p. 108.

[47] Em *Nachmetaphysisches Denken*, Habermas faz a seguinte distinção entre agir comunicacional e agir instrumental: "O agir comunicativo distingue-se, pois, do estratégico, uma vez que a coordenação bem sucedida da ação não está apoiada na racionalidade teleológica dos planos individuais de ação, mas na força racionalmente motivadora de atos de entendimento, portanto, numa racionalidade que se manifesta nas condições requeridas para um acordo obtido comunicativamente". HABERMAS. *Pensamento pós-metafísico*: estudos filosóficos, p. 72.

distinção entre trabalho (*Arbeit*) e interação (*Interaktion*) como a chave de compreensão do agir social. Por *trabalho* Habermas entende a ação racional teleológica ou o agir instrumental dirigido a fins técnicos; por *interação* entende a ação comunicativa dirigida ao entendimento mútuo[48]. Não se trata de abolir a racionalidade instrumental ou a esfera do trabalho, mas de demonstrar a necessidade da instauração da racionalidade comunicativa como instância de emancipação e fortalecimento da esfera pública e, concomitantemente, como uma forma de sanar o problema da "despolitização da esfera pública".

No que concerne especificamente à relação com a teoria dos atos de fala, a ação instrumental vincula-se aos atos perlocucionários, isto é, objetivam o êxito da ação e a persuasão; a ação comunicativa vincula-se aos atos ilocucionários, são performáticos, conduzem a uma ação e são permeados de pretensões normativas (seguem determinadas regras objetivando o entendimento). Como esclarece o próprio Habermas, "de outra parte, falo ainda de ações *comunicativas* quando os planos de ação dos atores envolvidos são coordenados não por meio de cálculos egocêntricos do êxito que se quer obter, mas por meio de atos de entendimento"[49]. Há, nesse sentido, no interior da dinâmica dos atos de fala e do agir comunicativo toda uma expectativa normativa por parte daqueles que interagem, uma expectativa ilocucionária bem frisada em *Nachmetaphysisches Denken* (1988): "quem aceita uma ordem, sente-se obrigado a executá-la; quem faz uma promessa, sente-se no dever de cumpri-la, caso seja necessário; quem aceita uma asserção, acredita nela e comporta-se de acordo com ela"[50].

---

[48] Cf. HABERMAS. *Técnica e ciência como "Ideologia"*, p. 57.

[49] HABERMAS. *Teoria do agir comunicativo*, 1: racionalização da ação e racionalização social, p. 496.

[50] HABERMAS. *Pensamento pós-metafísico*: estudos filosóficos, p. 72.

O caráter performático dos atos de fala habermasianos é explicitado nos *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (1984) a partir da ação intencional, uma ação orientada por normas intersubjetivamente reconhecidas por aqueles que fazem parte do processo discursivo[51]. Tal ação de natureza eminentemente intersubjetiva que foca nos laços sociais, difere da ação social[52] diagnosticada por Weber, que é permeada por um caráter marcadamente subjetivo. Como o próprio Weber salienta, "a 'ação' no sentido da orientação subjetivamente inteligível da conduta existe somente como a conduta de uma ou mais pessoas individuais"[53].

O agir comunicativo enquanto ação orientada para o entendimento constitui o ponto de culminância da ética do discurso. Segundo Habermas o entendimento através da linguagem e da efetivação dos atos de fala funciona da seguinte maneira: "os participantes da interação unem-se através da validade pretendida de suas ações de fala ou também em consideração aos dissensos constatados. Através das ações de fala são levantadas pretensões de validade criticáveis, as quais apontam para um reconhecimento intersubjetivo"[54]. Ou seja, dizer que o entendimento mútuo constitui a meta do agir comunicativo não implica a exclusão do dissenso, algo que Habermas estava a par apesar de não ter aprofundado suficientemente tal questão na sua *Teoria do Agir Comunicativo*; nesse sentido,

---

[51] HABERMAS. *Teoría de la acción comunicativa*: Complementos y estudios previos, p. 21.

[52] Em *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922), Weber delineia quatro tipos de ação social: (i) a da racionalidade / teleológica com respeito a fins; (ii) da racionalidade com respeito a valores; (iii) ação social afetiva ou emotiva; (iv) ação tradicional baseada nos costumes. Cf. WEBER. *Economia y sociedade: esbozo de sociología comprensiva*, p. 20.

[53] WEBER. *Conceitos básicos de sociologia*, p. 22.

[54] HABERMAS. *Pensamento pós-metafísico*, p. 72.

talvez não seja tão acertada a crítica de Marcelo Neves a Habermas ao afirmar que o filósofo alemão sobrecarregou o mundo-da-vida com pretensões consensualistas em detrimento do dissenso[55]. Segundo Neves, o mundo-da-vida moderno apresenta-se como permeado por dissensos que são próprios das diferenças sejam elas étnicas, éticas, axiológicas, etc.

> Na sociedade moderna, o dissenso que se manifesta nas interações intersubjetivas concretas provém tanto da diversidade valorativa e da pluralidade de identidades éticas como da multiplicidade de âmbitos autônomos da comunicação ou de esferas discursivas. E, ao contrário da concepção neoiluminista e consensualistas habermasiana, há indícios claros de que, em lugar da moral tradicional, intrincada com a identidade ética, não há condições para emergência de uma moral orientada procedimentalmente para a construção do consenso[56].

Retomando ao tema do consenso, vale ratificar que para Habermas a fundamentação moral de normas pressupõe o consenso dos concernidos e o pressuposto da melhor argumentação. Como destaca Forst, "segundo Habermas, para a fundamentação de normas é necessário um discurso universal sob condições que permitam somente 'a coerção do melhor argumento': 'normas válidas devem *merecer* o reconhecimento por parte de *todos* os concernidos'. Portanto, elas devem satisfazer o princípio de

[55] Cf. NEVES. "Do consenso ao dissenso: o Estado democrático de direito a partir e além de Habermas". In: SOUZA (Org.). *Democracia hoje*: novos desafios para a teoria democrática contemporânea, p. 126.

[56] NEVES. "Do consenso ao dissenso: o Estado democrático de direito a partir e além de Habermas". In: SOUZA (Org.). *Democracia hoje*: novos desafios para a teoria democrática contemporânea, p. 130.

universalização (U) introduzido como uma regra de argumentação para discursos morais"[57].

Todas as pretensões normativas levantadas pelos falantes e, por isso, pretensões éticas, passam pelo critério do princípio da universalização (U)[58] segundo o qual "todas as normas em vigor têm de cumprir a condição que as consequências e efeitos secundários, provavelmente decorrentes de um cumprimento *geral* dessas mesmas normas a favor da satisfação dos interesses de *cada um*, possam ser aceites voluntariamente por *todos* os indivíduos em causa", e pelo princípio do discurso (D) para o qual "todas as normas em vigor teriam de ser capazes de obter a anuência de todos os indivíduos em questão, se estes participassem num discurso prático"[59]. Portanto, para Habermas participar do agir comunicativo exige não só a competência linguística – frisada por Chomsky – mas requer competência comunicativa que consiste na capacidade do falante compreender e executar as regras do discurso objetivando o consenso.

Do exposto, podem-se depreender quatro regras ou pressuposições precípuas do agir comunicativo sintetizadas pelo próprio Habermas em *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft* (2001):

> (a) Publicidade e inclusão: ninguém que, à vista de uma exigência de validez controversa, possa trazer uma

---

[57] FORST. *Contextos da justiça*: Filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo, p. 235.

[58] Na interpretação de Kenneth Baynes, "como uma regra de argumentação que é constitutiva para um discurso prático, o princípio U pode ser considerado como uma reconstrução comunicativa ou intersubjetiva do imperativo categórico de Kant". ("As a rule of argumentation that is constitutive for a practical discourse Principle U may be regarded as a communicative or intersubjective reconstruction of Kant's categorical imperative"). BAYNES. *The normative grounds of social criticism*: Kant, Rawls and Habermas, p. 108.

[59] HABERMAS. *Comentários à ética do discurso*, p. 34.

contribuição relevante, deve ser excluído; (b) direitos comunicativos iguais: a todos são dadas as mesmas chances de se expressar sobre as coisas; (c) exclusão de enganos e ilusões: os participantes devem pretender o que dizem; e (d) não-coação: a comunicação deve estar livre de restrições que impedem que o melhor argumento venha à tona e determine a saída da discussão[60].

5. O déficit social da ética discursiva

Depois de trabalhar todos os possíveis potenciais normativos da ética discursiva de Habermas, esta pesquisa enfocará, à guisa de conclusão, duas possíveis vulnerabilidades da referida proposta habermasiana: seu déficit social e seu distanciamento das condições e situações reais do discurso, condições para as quais a ética discursiva parece não ter oferecido, ainda, um enfrentamento necessário.

Desde sua admissão sob os auspícios de Adorno no Instituto de Pesquisa Social da Frankfurter Schule, Habermas já iniciou suas pesquisas voltando-se para questões sociais e empíricas. Antes mesmo de *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962), ele teve como trabalho de peso uma pesquisa sociológica em conjunto com Christoph Oehler e Friedrich Weltz sobre a consciência política dos estudantes de Frankfurt. No cerne da pesquisa residia o interesse em constatar o nível de participação e o potencial democrático dos sujeitos entrevistados[61]. Todavia, com o passar do tempo, assim como o Hegel dos escritos juvenis em relação ao Hegel da *Rechtsphilosophie*, parece que Habermas paulatinamente foi

[60] HABERMAS. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*, p. 67.

[61] Cf. WIGGERSHAUS. *A Escola de Frankfurt*: História, desenvolvimento teórico, significação política, p. 582.

abandonando esse caráter empiricista e social útil à sua filosofia deflacionária e inflando suas análises com teorias filosóficas e sociológicas que viriam a tornar suas propostas alvo de críticas.

Pretende-se aqui recortar duas problemáticas que parecem apontar um déficit social da teoria discursiva: o desacoplamento ou *gap* entre subsistema e mundo-da-vida; e a ausência de uma justiça social ou distributiva, ausência esta que parece presumir um espaço discursivo onde os falantes estariam socialmente em pé de igualdade, algo profundamente fantasmagórico quando são constatados o nível de pobreza e as situações de exclusão no mundo real.

No que concerne ao déficit social advindo do desacoplamento entre os subsistemas econômico-administrativo e o *Lebenswelt* – que como dito no primeiro tópico desta pesquisa é composto por *Persönlichkeit, Gesellschaft* e *Kultur* – entende-se a empolgação habermasiana em concebê-lo como um ganho da racionalidade ocidental weberiana, sobretudo, no que diz respeito à divisão entre o que é público e o que é privado, assumido como o necessário "princípio da diferenciação" tão imprescindível para as sociedades democráticas. O problema é quando esse *gap* afeta a relação entre a integração sistêmica e a integração social e não possibilita uma comunicação efetiva entre subsistemas e mundo-da-vida, ou quando os subsistemas colonizam e imprimem sua racionalidade, algo percebido pelo próprio Habermas quando afirma que isso parece ser fruto da indissolúvel tensão entre capitalismo e democracia[62]. É curioso que o próprio Habermas em *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"* (1968), era crítico contumaz desse desacoplamento e frisava a imprescindibilidade da integração entre trabalho e interação como uma condição fundamental para a

[62] HABERMAS. *Teoria do agir comunicativo*, 2: sobre a crítica da razão funcionalista, p. 621.

aproximação entre racionalidade instrumental e racionalidade comunicativa, entre tecnocracia e emancipação. No parecer de Rolf Johannes, "Habermas em sua construção dualista da sociedade mantém separados os domínios do mundo da vida e do sistema conceitual. Assim, falha sua tentativa de solucionar o problema sistemático da posição dualista, a saber, como mediar os mundos divorciados"[63].

Esse dualismo incide diretamente na pretensão de *Integration der Gesellschaft* (integração da sociedade) que é vista por Johannes como "falsa totalidade" (*falsche Totalität*) [64]. Todavia, cabe acrescentar, que além do desacoplamento sistêmico apontado por Johannes, é possível que a desintegração entre *System* e *Lebenswelt* implique a despotencialização da atuação dos cidadãos no que concerne às incursões e ajustes nos subsistemas, algo que em nível interpelativo poder-se-ia ser formulado nos seguintes termos: qual a força da esfera pública na integração entre subsistemas e mundo-da-vida?

O princípio da diferenciação tem como uma de suas bases a prerrogativa que o mundo-da-vida não regula os subsistemas (herança do fechamento operacional de Luhmann), de modo que não se pode levar para a economia pretensões éticas, o que parece sacralizar o antiintervencionismo reivindicado pelos fisiocratas do *laissez faire* e a prevalência do *homo oeconomicus*. O problema em torno desse modo de conceber a relação entre subsistemas e mundo-da-vida parece advir da recepção habermasiana do conceito luhmanniano de sistema.

---

[63] JOHANNES. „Über die Welt, die Habermas von der Einsicht ins System trennt", p. 55.

[64] Cf. JOHANNES. „Über die Welt, die Habermas von der Einsicht ins System trennt", p. 41.

Luhmann entende um sistema como sendo autopoiético[65], isto é, como sendo capaz de manter a si próprio sem depender de elementos externos (fechamento operacional).

> O conceito de *autopoiésis* desloca o princípio de autorreferência do nível estrutural para o operativo. De acordo com isso um sistema é construído por elementos autoproduzidos – e por mais nada. [...]. O ambiente não pode contribuir para nenhuma operação de reprodução no sistema. O sistema, obviamente, também não pode operar no seu ambiente". [...]. Todas as operações do sistema são operações exclusivamente internas[66].

A tentativa de atenuar a dicotomia entre sistema e ambiente (*Umwelt*) dá-se a partir da ideia de "abertura cognitiva"; o sistema mesmo sendo fechado, tem que estar atento ao que acontece no seu entorno e deve aprender com ele. Em termos, habermasianos, com a abertura cognitiva – cognitiva porque o que circula são as informações – o próprio sistema verifica as necessidades do mundo-da-vida. Isso implica a ancoragem[67] dos subsistemas econômico e administrativo no mundo da vida, especificamente quando observam as demandas da reprodução material da vida que são geradas pelo subsistema econômico, e as demandas de legitimidade política que são possibilitadas pelo subsistema político-administrativo. Sem tal abertura, mesmo que

---

[65] "Autopoiésis" foi retirado recepcionado da obra dos biólogos chilenos Humberto Maturana (1928) e Francisco Varela (1946-2001), especificamente, da obra *Princípios de anatomia biológica* (1979) escrita por Varela. A tese central é que as células produzem seus próprios elementos e que seu processo de manutenção não é externo.

[66] LUHMANN. *A nova teoria dos sistemas*, p. 41.

[67] Cf. HABERMAS. *Teoria do agir comunicativo*, 2: sobre a crítica da razão funcionalista, p. 522.

autorreferenciada, tais subsistemas teriam suas bases solapadas.

Outra via possível de aproximação entre *System* e *Lebenswelt* operacionaliza-se através da ressignificação do conceito de trabalho e da superação do marxismo entendido em sua versão ortodoxo-revolucionária. O trabalho assalariado dentro da *Teoria do agir comunicativo* não é pensado em termos de *Entfremdung* (estranhamento / alienação), mas como a possibilitação do entrelaçamento entre integração sistêmica e integração social. Ele ocupa uma função sistêmica no que se refere à produção e ocupa uma função social na medida em que é devidamente remunerado[68]. Há aí um afastamento explícito de Habermas em relação a Marx. Em Marx, na interpretação habermasiana, o mundo-da-vida é tido como o reino da liberdade e o mundo sistêmico como o reino da necessidade; a tarefa da revolução socialista consistiria em libertar o mundo-da-vida da ditadura do sistema[69].

Mesmo tomando como pressuposto que essas duas possibilidades de atenuação do *gap* entre mundo-da-vida e subsistema são plausíveis e legítimas, ainda assim não é dirimida a problemática da integração social dentro do agir comunicativo. *Normativamente*, a tese da integração social defende que os sujeitos não desenvolvem seus projetos de vida apenas individualmente, mas, sobretudo, em coletividade; todavia, *faticamente*, não é uma obviedade que os indivíduos ajam visando à integração social. O próprio Habermas percebe essa dificuldade quando vislumbra a possibilidade da colonização do mundo-da-vida pelos subsistemas, especificamente, pelo dinheiro e pelo poder, algo que ocasionaria a prevalência da racionalidade

---

[68] Cf. HABERMAS. *Teoria do agir comunicativo*, 2: sobre a crítica da razão funcionalista, p. 603.

[69] Cf. HABERMAS. *Teoria do agir comunicativo*, 2: sobre a crítica da razão funcionalista, p. 612.

instrumental em detrimento da racionalidade comunicativa e, *ipso facto*, a corrupção da esfera pública[70].

A outra possibilidade de déficit social advém da inexistência de uma justiça distributiva capaz de gerar condições sociais equitativas que coloquem os falantes em situações ao menos aproximadas de discurso. Em termos interpelativos: como possibilitar àqueles que são socialmente marginalizados e excluídos, isto é, vivem abaixo da linha da pobreza, as condições e os direitos básicos para a inserção na prática argumentativa? Ou a ética do discurso enfrenta tal problemática, ou corre o risco de cair num mero formalismo e numa dicotomia onde a esfera procedimental-normativa é exitosa, porém faticamente destituída de concreticidade social e empírica.

Habermas reconheceu a possibilidade do agir comunicativo ser corrompido pelo dinheiro e pelo poder, mas não aprofundou tal processo corruptivo e, consequentemente, não apontou as possíveis soluções; não enfrentou o problema da desigualdade social advinda de um subsistema econômico autopoiético e autorregulado fechado às interpelações éticas. Não vislumbrou a possibilidade de economias alternativas e populares como a economia solidária. Apesar de ter criticado o procedimentalismo rawlsiano da posição original devido o ocultamento de informações aos agentes na formulação dos princípios básicos de justiça[71], limitou sua ética discursiva a uma rica reconstrução interdisciplinar da racionalidade comunicativa, porém não atentou para os gargalos sociais que poderiam comprometer sua efetivação. Nesse sentido, parece que a proposta rawlsiana é, do ponto de vista social, mais convincente e realista.

---

[70] Cf. HABERMAS. *Teoria do agir comunicativo*, 2: sobre a crítica da razão funcionalista, p. 589.

[71] HABERMAS; RAWLS. *Debate sobre el liberalismo político*, p. 52.

Em *Theory of Justice* (1971), por exemplo, Rawls teve o devido cuidado em pensar os mecanismos procedimentais da justiça distributiva de modo especial quando propôs o segundo princípio da justiça, a saber: "as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos"[72]. Em seguida esclarece tal princípio afirmando que "[...] o segundo princípio se aplica à distribuição de renda e riqueza e ao escopo das organizações que fazem uso de diferenças de autoridade e responsabilidade"[73]. A estrutura básica da sociedade não deve ser fruto apenas de uma constituição justa que assegure o direito de igual liberdade a todos os cidadãos, mas também consequência de seguridades e direitos sociais como acesso à cultura e à educação, igual oportunidade nas atividades econômicas e na livre escolha do trabalho.

> Isso se consegue por meio da fiscalização de empresas e associações privadas e pela prevenção do estabelecimento de medidas monopolizantes e de barreiras que dificultem o acesso às posições mais procuradas. Por último, o governo garante o mínimo social, seja através de um salário-família e de subvenções especiais em casos de doença e desemprego, seja mais sistematicamente por meio de dispositivos tais como um suplemento gradual de renda (o chamado imposto de renda negativo)[74].

O interessante aqui é perceber que Rawls vislumbra todo um panorama ou conjuntura de desigualdades sociais que poderão constituir um óbice para a construção de

---

[72] RAWLS. *Uma teoria da justiça*, § 11, p. 64.

[73] RAWLS. *Uma teoria da justiça*, § 11, p. 65.

[74] RAWLS. *Uma teoria da justiça*, § 43, p. 304.

sociedades estáveis (sociedades bem-ordenadas). Habermas, ao menos na sua ética discursiva, descuida desses fatores sociais concernentes à justiça distributiva, algo que na comunidade real de comunicação pode pesar contra os pressupostos discursivos, já que no mundo-da-vida cotidiano os sujeitos em condições sociais deploráveis e, *ipso facto*, socialmente marginalizados não teriam vez no discurso.

6. Considerações finais: o caráter fantasmagórico e a esterilidade do idealismo discursivo habermasiano

No capítulo final de *Transformation der Philosophie*, Apel faz uma autocrítica que serve também a Habermas, a saber, que a fundamentação da ética discursiva se deu predominantemente mediante pressupostos idealizados, de modo que "em princípio, ela não leva em conta a circunstância de que é preciso considerar não apenas dificuldades intelectuais no processo de institucionalização da discussão moral, mas também de que uma tal institucionalização da discussão moral precisa ser imposta em uma situação histórica concreta, que é determinada desde o início pelo *conflito de interesses*"[75].

Habermas inflacionou sua teoria no que diz respeito aos aportes teóricos, algo que torna a sua obra intelectualmente robusta e admirável, entretanto marginalizou os aspectos sociais que poderiam solapar as bases dos pressupostos discursivos. Falou em simetria discursiva[76] onde os falantes compreendem-se num mesmo nível de olhar, mas – mesmo com toda sua envergadura sociológica – não observou as *condições sociais assimétricas* nas quais os falantes reais se encontram. Não teve o mesmo

[75] APEL. *Transformação da filosofia II*: O a priori da comunidade de comunicação, p. 482.

[76] Cf. HABERMAS. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*, p. 53.

realismo de Kant quando este entendeu que a constituição republicana por ser tão sublime seria possível apenas num Estado de *anjos* e não num povo de demônios com inclinações tão egoístas[77].

A situação real de discurso[78] é a de povos de demônios que tendem a sobrepor o agir estratégico ao agir comunicativo; um contexto no qual o mundo-da-vida encontra-se mais tendente à desintegração do que à integração social e, por isso, um mundo colonizado pelo dinheiro e pelo poder. É, nesse sentido, um contexto onde a situação ideal de fala (*die ideale Sprechsituation*) normativamente mantém-se como mera idealização discursiva e, faticamente, mantém-se como uma fantasmagoria filosófica a tal ponto de comprometer a própria ideia de esfera pública entendida em *Faktizität und Geltung* (1992) como uma *estrutura comunicacional* e um *espaço social gerado no agir comunicativo* para o debate concernente à coisa pública[79].

A situação ideal discursiva proposta por Habermas objetivando o entendimento mútuo e o consenso, na concepção de Alexy[80] corre o risco de se tornar irrealizável

---

[77] Cf. KANT. *À paz perpétua*, p. 50.

[78] De acordo com Leonore Langsdorf, as condições reais da ação comunicativa devem antever todo um complexo de particularidades que incidem no mundo concreto dos falantes como conflito de crenças, diversidade linguística, de expressões e de gestos. Cf. Cf. LANGSDORF. "The real conditions for the possibility of communicative action", p. 41.

[79] "A esfera pública pode ser descrita como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e *opiniões*; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões *públicas* enfeixadas em temas específicos". HABERMAS. *Democracia e direito*, v2: entre facticidade e validade, p. 92.

[80] Segundo Marina Velasco, foi Alexy quem motivou Habermas mediante a publicação de *Theorie der Juristischen Argumentation* (1978) a estender a ética do discurso para o direito. Cf. VELASCO. "Habermas, Alexy e a razão prática kantiana", p. 17.

na vida cotidiana transformando-se assim num mero ideal normativo inalcançável. "Essa versão da teoria da situação de discurso ideal tem a vantagem de evitar a reprimenda de não ser realizável na prática. É definitivamente possível perseguir um ideal que nunca seja realizado. Mas, ela apresenta a desvantagem de não apresentar um critério para a tomada de decisões, que deixe claros os resultados em cada caso"[81].

No mundo concreto, além de se transgredir critérios do bom argumento, não interessa o melhor argumento, aquele mais convincente, mas interessa saber *quem* está falando; trata-se de contextos em sua maioria tendentes ao autoritarismo (*auctoritas, non veritas, facit legem*). Mesmo no Ocidente onde se presume que a racionalidade tenha tido os seus avanços – caso se encubra os destroços e a carnificina deixados pelas duas guerras para citar os casos mais emblemáticos -, é mais do que óbvio que a ética do discurso é um projeto faticamente contestável; contestável não pelo seu normativismo, mas pela falta de incidência na práxis social dos falantes.

A ética discursiva parece passar por cima ou fazer-se de cega perante patologias[82] óbvias que podem levar a distorções comunicacionais: as diversas facetas da marginalização e da exclusão, a violência seja ela de gênero, de raça, etc., as diversas formas de agressão, a pobreza, índices alarmantes de analfabetismo, enfim, todas as anomias que implicam a dissolução dos laços sociais e

---

[81] ALEXY. *Teoria da argumentação jurídica*: a teoria do discurso racional como teoria da justificação jurídica, p. 106.

[82] Segundo Siebeneichler, as patologias do mundo-da-vida que solapam o discurso podem ser internas tais como déficits de racionalização e moralidade, separação elitista entre experts e não instruídos, e podem ser também induzidas externamente como guerras, epidemias, fome, insuficiência dos meios de reprodução material. Cf. SIEBENEICHLER. *Razão comunicativa e emancipação*, p. 152.

intersubjetivos. Não se trata, portanto, apenas da colonização do mundo-da-vida pelo dinheiro e pelo poder.

Enfim, apesar de *en passant* em *Moralität und Sittlichkeit* (1986) apontar para a necessidade do estabelecimento de "instituições morais" capazes de proteger os indivíduos nos seus processos de interação e socialização[83], Habermas não empreendeu de um modo sistemático – ao menos na sua ética discursiva – uma teoria moral para reparar ou corrigir as anomalias, distorções e patologias dentro das comunidades reais ou fáticas de comunicação. Foi nesse sentido, que esta pesquisa postulou apontar o possível déficit social de sua teoria do agir comunicacional e o seu concomitante idealismo discursivo.

7. Referências bibliográficas

ALBERT, Hans. *Tratado da teoria crítica*. Trad. Idalina Azevedo da Silva (et al). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

ALEXY, Robert. *Teoria da argumentação jurídica*: a teoria do discurso racional como teoria da justificação jurídica. Trad. Zilda H. S. Silva. São Paulo: Landy, 2001.

APEL, Karl-Otto. *Transformação da filosofía II*: o a priori da comunidade de comunicação. Trad. Paulo A. Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Trad. Norberto Smilg. Introducción de Adela Cortina. Barcelona: Ediciones Paidós, 1998.

BAYNES, Kenneth. *The normative grounds of social criticism*: Kant, Rawls and Habermas. New York: State University of New York Press, 1992.

[83] Cf. HABERMAS. *Escritos sobre moralidad y eticidad*, p. 105.

BLOOR, David. "The question of linguistic idealism revisited". In: *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Edited by Hans Sluga, David G, Stern. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 354-382.

BRANDOM, Robert. *Articulando razões*: Uma introdução ao inferencialismo. Trad. Agemir Bavaresco (et al). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2013.

DURKHEIM, Émile. *Sociologia*. Ed. 9ª. Trad. Laura N. Rodrigues. São Paulo: Editora Ática, 2004.

ENDRESS, Martin. "Introduction: Alfred Schutz and contemporary social theory and social research". In: ENDRESS, Martin; GEORGE, Psathas; NASU, Hisashi (Eds.). *Explorations of the life-word*: Continuing dialogues with Alfred Schutz.

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

GADAMER, Hans Georg. *El giro hermenéutico*. Trad. Arturo Parada. Madrid: Cátedra, 2001.

HABERMAS, Jürgen. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Trad. Lucia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

_____. *Comentários à ética do discurso*. Trad. Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. *Direito e democracia*: entre facticidade e validade. V. 2. Trad. Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. *Dialética e Hermenêutica*. Trad. Álvaro Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987.

_____. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Barcelona: Paidós, 2003.

_____. *Pensamento pós-metafísico*: estudos filosóficos. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. *Técnica e ciência como "Ideologia"*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987.

_____. *Teoría de la acción comunicativa*: Complementos y estudios previos. 4ª ed. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Ediciones Catedra, 2001.

_____.*Teoria do agir comunicativo*, 1: racionalização da ação e racionalização social. Trad. Paulo A. Soethe. Revisão de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

_____. *Teoria do agir comunicativo*, 2: sobre a crítica da razão funcionalista. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

_____. *Verdade e justificação*: ensaios filosóficos. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HABERMAS, Jürgen; RAWLS, John. *Debate sobre el liberalismo político*. Introducción de Fernando Vallespín. Barcelona: Ediciones Paidós, 1998.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Introdução e tradução de Urbano Zilles. 4ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.

_____. *A ideia de fenomenologia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2007.

JOHANNES, Rolf. „Über die Welt, die Habermas von der Einsicht ins System trennt". In: *Unkritische Theorie*: Gegen Habermas. Hrsg. Von Gerhard Bolte. Lüneburg: zu Klampen, 1989, p. 39-66.

KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Trad. Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 2010.

LANGSDORF, Leonore. "The real conditions for the possibility of communicative action". In: HAHN, Lewis Edwin (Editor). *Perspectives on Habermas*. Illinois: Open Court, 2000, p. 21-50.

LUHMANN, Niklas: *A nova teoria dos sistemas*. Organizado por Clarissa Eckert Baeta Neves e Eva Machado Barbosa Samios. Porto Alegre: Ed. UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997.

McCARTHY, Thomas. *La teoría critica de Jürgen Habermas*. 2ª ed. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editorial Tecnos, S. A., 1992.

MEAD, George Herbert. *Espíritu, persona y sociedad*: desde el punto de vista del conductismo social. Trad. Florial Mazía. Buenos Aires: Paidós, 1953.

NEVES, Marcelo. "Do consenso ao dissenso: o Estado democrático de direito a partir e além de Habermas". In: SOUZA, Jessé (Org.). *Democracia hoje*: novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília: Editora da UNB, 2001, p. 111-164.

NIQUET, Marcel. *Teoria realista da moral*: estudos preparatórios. Trad. F. José Herrero Botin; Nélio Schneider. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2002.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes. *Tractatus Ethico-Politicus*: genealogia do ethos moderno. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

POPPER, Karl R. *A lógica da pesquisa científica*. Trad. Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2007.

QUINE, Willard Van Orman. *Palavra e Objeto*. Trad. Sofia Stein & Desidério Murcho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Trad. Almiro Pisseta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SCHUTZ, Alfred. *The phenomenology of the social world*. Translated by George Walsh. London: Heinemann Educational Books Ltd., 1972.

SCHUTZ, Alfred; LUCKMANN, Thomas. *The structures of the life-world*. V.2. Translated by Richard M. Zaner and David J. Parent. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1989.

SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard. „Die ‚kommunikative verflüssigte Moral': zur Diskursethik bei Habermas". In: *Unkritische Theorie*: Gegen Habermas. Hrsg. Von Gerhard Bolte. Lüneburg: zu Klampen, 1989, p. 122-145.

SEARLE, John Roger. *Os atos de fala*: Um ensaio de filosofia da linguagem. Trad. Carlos Vogt (et al.). Coimbra: Livraria Almedina, 1981.

_____. *Expressão e significado*: Estudos da teoria dos atos de fala. Trad. Ana Cecília G. A. de

Camargo; Ana Luiza Marcondes Garcia. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SIEBENEICHLER, Beno Flávio. *Jürgen Habermas*: razão comunicativa e emancipação. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

STEIN, Ernildo. *Mundo vivido*: das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

VELASCO, Marina. "Habermas, Alexy e a razão prática kantiana". In: SIEBENEICHLER, Beno Flávio (Org.). *Direito, política e religião nas sociedades pluralistas*: entre Apel e Habermas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

WARNKE, Georgia. "Communicative rationality and cultural values". In: *The Cambridge Companion to Habermas*. Edited by Stephen K. White. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

WEBER, Max. *Conceitos básicos de sociologia*. Trad. Rubens E. F. Frias; Gerard G. Delaunay. São Paulo: Centauro, 2002.

_____. *Economía e sociedad*: esbozo de sociología comprensiva. Trad. José Medina Echavarría (et al.). México: Fondo de Cultura Económica, 1944.

WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt*: História, desenvolvimento teórico, significação política. Trad. Lilyane Deroche-Gurgel. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

DIANTE DA LEI. DE KAFKA A DERRIDA EM PARÁFRASE:
Diante da Lei de Franz Kafka*

*Inácio Valentim**

«*Diante da Lei está um guarda. Vem um homem do campo e pede para entrar na Lei. Mas o guarda diz-lhe que, por enquanto, não pode autorizar-lhe a entrada. O homem considera e pergunta depois se poderá entrar mais tarde. – "É possível" – diz o guarda. – "Mas não agora!". O guarda afasta-se então da porta da Lei, aberta como sempre, e o homem curva-se para olhar lá dentro. Ao ver tal, o guarda ri-se e diz. – "Se tanto te atrai, experimenta entrar, apesar da minha proibição. Contudo, repara, sou forte. E ainda assim sou o último dos guardas. De sala para sala estão guardas cada vez mais fortes, de tal modo que não posso sequer suportar o olhar do terceiro depois de mim". O homem do campo não esperava tantas dificuldades. A Lei havia de ser acessível a toda a gente e sempre, pensa ele. Mas, ao olhar o guarda envolvido no seu casaco forrado de peles, o nariz agudo, a barba à tártaro, longa, delgada e negra, prefere esperar até que lhe seja concedida licença para entrar. O guarda dá-lhe uma banqueta e manda-o sentar ao pé da porta, um pouco desviado. Ali fica, dias e anos. Faz diversas diligências para entrar e com as suas súplicas acaba por cansar o guarda. Este faz-lhe, de vez em quando, pequenos interrogatórios, perguntando-lhe pela pátria e por muitas outras coisas, mas são perguntas lançadas com indiferença, à semelhança dos grandes*

* Esta parábola faz parte da obra ***O processo*** de Franz Kafka.

* Professor no Instituto Superior Politécnico Sol Nascente de Huambo (Angola). inaciovalentim82@ispsn.org

senhores, no fim, acaba sempre por dizer que não pode ainda deixá-lo entrar. O homem, que se provera bem para a viagem, emprega todos os meios custosos para subornar o guarda. Esse aceita tudo mas diz sempre: – "Aceito apenas para que te convenças que nada omitiste". Durante anos seguidos, quase ininterruptamente, o homem observa o guarda. Esquece os outros e aquele afigura ser-lhe o único obstáculo à entrada na Lei. Nos primeiros anos diz mal da sua sorte, em alto e bom som e depois, ao envelhecer, limita-se a resmungar entre dentes. Torna-se infantil e como, ao fim de tanto examinar o guarda durante anos lhe conhece até as pulgas das peles que ele veste, pede também às pulgas que o ajudem a demover o guarda. Por fim, enfraquece-lhe a vista e acaba por não saber se está escuro em seu redor ou se os olhos o enganam. Mas ainda apercebe, no meio da escuridão, um clarão que eternamente cintila por sobre a porta da Lei. Agora a morte está próxima. Antes de morrer, acumulam-se na sua cabeça as experiências de tantos anos, que vão todas culminar numa pergunta que ainda não fez ao guarda. Faz-lhe um pequeno sinal, pois não pode mover o seu corpo já arrefecido. O guarda da porta tem de se inclinar até muito baixo porque a diferença de alturas acentuou-se ainda mais em detrimento do homem do campo. – "Que queres tu saber ainda?", pergunta o guarda. – "És insaciável". – "Se todos aspiram a Lei", disse o homem. – "Como é que, durante todos esses anos, ninguém mais, senão eu, pediu para entrar?". O guarda da porta, apercebendo-se de que o homem estava no fim, grita-lhe ao ouvido quase inerte: – "Aqui ninguém mais, senão tu, podia entrar, porque só para ti era feita esta porta. Agora vou-me embora e fecho-a"[1]».

Durante muito tempo, sempre que dizia ou pronunciava a palavra lei ou pensava na expressão lei, imediatamente me vinha à cabeça a ideia de transcendência, mas uma ideia de transcendência vazia. E hoje me dou conta que esta imagem que me atormentou há muito tempo, ainda continua a ser actual, isto é, ainda continuo a

[1] Consultado na página da biblioteca da *Esquerda net* em 18de maio de 2015 às 14h54mn.

olhar para a lei como uma transcendência, como uma transcendência vazia capaz de perder a transcendência sempre que um transcendente superior ou incontornável chegue ao pé dela. Penso por exemplo no caso de ***Antígona*** de Sófocles e os seus diversos e múltiplos comentadores.

A ideia hegeliana de que a lei positiva entra em declínio sempre que a divindade entra na cidade ou vem morar para a cidade, reforça e consubstancia a ideia da transcendência vazia, mas neste caso, uma dupla transcendência vazia: a transcendência vazia da lei e a transcendência vazia do sagrado, do religioso. Mas, quer de um lado como de outro é exigida a ideia da ***astúcia da razão*** que emprenha o conceito de liberdade ou da luta pela liberdade, como sublinha o Professor Agemir Bavaresco no seu comentário a Hegel:

> Os indivíduos realizam seus interesses movidos por paixões particulares, porém, eles são aliados do universal, pois o resultado da actividade particular efectiva é universal. Ou seja, na ação do indivíduo, o interesse particular e o universal é inseparável do histórico universal. O indivíduo que se expõe aos perigos gerados por sua ação e se desgasta nos conflitos de oposição, enquanto agente privado, nele a astúcia da razão está realizando a ideia universal da liberdade[2].

O desejo de encontrar alternativa faz tanto do divino como da própria lei, um reduto do vazio expectante. O divino nem sempre responde quando é solicitado e a lei nem sempre protege aquele a quem ela garantiu ou prometeu a defesa. «***Todos aspiram entrar na lei***», disse o camponês de Kafka, mas a lei tem o seu ***timing*** e uma das características deste ***timing*** é precisamente o interdito.

[2] Cf. Agemir Bavaresco, *Opinião pública, Contradições e Mediação. Leituras hegelianas*. Editora Fi. Porto Alegre, 2015, pp.306-7.

Podemos ver melhor este posicionamento lendo ou analisando as partes finais do ***Totem e Tabu*** freudiano através do seguinte, diz Freud: *Devemos conceber os primeiros preceitos e as primeiras restrições éticas das sociedades primitivas como uma reacção por um acto que se tornou para os seus autores na origem do conceito do "crime".*

É por isso que para nós, a lei representa antes de tudo, a interdição, e de modo particular, uma interdição polémica e paradoxal se for vista desde este ponto de vista da génese. O crime antecede a lei e antecede a moral através daquilo que Freud designa por "***a primeira festa da humanidade***", isto é, o assassinato do pai. De acordo com esta leitura, veremos ou podemos concluir que a lei surge efectivamente porque após o assassinato do pai, os filhos dão-se conta de que nenhum deles tinha condições para substituir o pai, isto é, nenhum deles conseguiu realizar o seu desejo primitivo que era de ser pai ou de ficar no lugar do pai. A lei é, portanto, esta consciência, quiçá uma consciência tardia do arrependimento. E o arrependimento demostra que o pai apesar de estar morto, continua a ter ainda mais poder que o que tinha antes. O assassinato torna-o vivo. É esta vida vivida no assassinato que vai favorecer, ou melhor, vai permitir o surgimento do fracasso e simultaneamente, o aparecimento da reacção moral.

> A moral nasce, portanto, de um crime inútil que no fundo não mata a ninguém e chega demasiado cedo e demasiado tarde, não coloca um ponto final a nenhum poder e para dizer a verdade, não inaugura nada, uma vez que era necessário que o arrependimento e a moral fossem possíveis antes do crime[3].

Esta dinâmica mostra como efectivamente o fenómeno lei, carece de uma essência última em termos de

[3] Cf.Jacques Derrida, *Prejuzgados. Ante la ley*. Avarigani Editores. España, 2011. p., 45.

monismo de significados, ou melhor, sempre que se trata do monismo de significados. Portanto, a lei é, mas ela é para além daquilo que podemos dizer que ela é, isto é, dito de outra forma, ela nunca será, ou melhor, ela não é, senão de acordo com a circunstância do seu acontecer. Ora bem, mas se é verdade que o conceito lei recusa o monismo, recusa a compreensão de que o monismo é a única via, não é menos verdade que a lei é um acontecimento sem acontecimento. De certa forma, o acontecimento que fica à espera do acontecer, um acontecimento que fica à espera que algo seja. É a posição do guarda perante o camponês (***Diante da lei***), quando no fim lhe dirá, já ninguém entrará por aqui porque esta porta foi reservada para ti e estávamos à espera que tu chegasses.

Mais uma vez podemos ver a questão da transcendência vazia. *"Já ninguém entrará por aqui porque esta porta estava reservada a ti, estava reservada a tua chegada. Agora que cá estás ela será fechada para sempre*". Naturalmente o camponês deve ter escutado com assombro, pois segundo Kafka, ele ficou ao lado do guarda durante muitos anos, envelheceu-se ai, à espera de ter autorização para entrar dentro da lei e teve que ser ele a perguntar se efectivamente a lei é importante para todos porquê é que ele era o único a querer entrar na lei. A resposta do guarda ao dizer que já ninguém procuraria aquela porta porque era reservada a ele, demonstra como a tradição filosófica pode ler o Direito e a Lei como um procedimento. O importante não é que as coisas aconteçam ou como serão feitas ou ainda, em que é que consiste o seu acontecer. O importante é o procedimento em si. Este procedimento implica uma inacessibilidade compreensiva, uma inacessibilidade explicativa e convincente. O aparato de procedimento rompe com a possibilidade de acesso, mas a lei que é protegida por este aparato e continua a fazer promessa de fábula e da fantasia, como dirá Derrida *Se a lei é fantástica e se*

o seu sitio original e o seu ter lugar, tem valor de fábula se pode compreender que Diante da lei tenha um valor inacessível (47).

Sabemos que há ou que existe um interesse profundo por parte do camponês em entrar na lei, em passar as fronteiras da proibição das portas da lei. Mas, a questão colocada por Derrida a este respeito é saber se efectivamente o camponês estava interessado em entrar na lei ou apenas no lugar onde esta estava guardada. Aparentemente diz Derrida, a alternativa pode ser falsa uma vez que a lei existe em si mesma, ela é uma espécie de lugar, um ***topos***, um ter lugar; seja como for, insiste Derrida:

> Em todo caso, o camponês, que também é um homem de (Diante da lei), como a natureza diante da cidade, não quer ficar diante da lei, na situação do guarda. Também este mantem-se Diante da lei. O que de certa forma pode querer dizer que a respeita: manter diante da lei, comparecer perante ela, é submeter-se a ela, respeitá-la tanto mais que o respeito mantem a distância, mantém em frente e proíbe o contacto ou a penetração. Mas isto pode querer dizer que, erguido diante da lei o guarda a faz respeitar. Encarregado de vigilância monta guarda diante dela virando lhe as costas sem desprezá-la, sem estar "in front" of it, sentinela que vigila as entradas do edifício e obriga aos visitantes o respeito que é devido diante do Castelo[4].

Vemos, portanto, que a posição do camponês é efectivamente a posição de alguém que tem interesse não só em compreender, mas também em submeter-se àquilo que ele considera ou que assume como uma norma reguladora. Dai que a um determinado momento ele diz, ou melhor, interroga ao guarda: **se a lei é algo de muito importante, porque é que eu sou o único que tem interesse em entrar nela**. É uma posição de alguém que quer mergulhar-

[4] Cf. Derrida, cit., *Prejuzgados. Ante la ley*. pp., 47-8.

se na lei, mergulhar-se na legalidade. Diz Derrida, tanto o guarda como o camponês, ambos estão na lei ou dentro da lei na medida em que o camponês a procura e na medida em que o guarda é quem garante a sua impenetrabilidade indevida. Ora bem, insiste Derrida, a partir do momento que ambos se disponibilizam a falar, da sua posição «***Diante da lei***» transforma-se numa oposição à lei. O guarda que deveria olhar para a lei de frente, vira-lhe as costas para poder responder ao camponês e o camponês por sua vez, diz Derrida, encontra-se diante da lei, uma vez que estando em condição de entrar nela, pode enfrentá-la indevidamente.

> "Diante da lei" entende-se correntemente como comparecência sujeita e respeitosa de um sujeito que se apresenta diante ou perante os representantes ou guardas da lei. Apresenta-se diante dos representantes: a lei em pessoa, se é que podemos dizer isso, nunca está presente, embora "diante da lei" possa significar "em presença da lei". O homem está então em frente da lei sem nunca plantar-lhe cara. Pode estar in front of it mas nunca a enfrenta[5].

Aqui aparentemente o camponês esteve ou tentou estar na presença ou em presença da lei, mas o que vemos nesta análise deridiano nem isso conseguiu, uma vez que, "***a lei em pessoa***" nunca está presente. E esta é uma das razões para evocarmos a questão da transcendência vazia. Com efeito, diz Derrida, "a lei em pessoa" nunca está presente e isto quer dizer de certa forma, que o lugar da lei é sempre um não lugar, mas será sempre um não lugar que pode ser transgredido e quando isso acontece, estamos em condição de falar do lugar da lei. A lei ganha forma e ganha lugar. É por exemplo o que aconteceu quando o guarda vira as costas à lei para falar com o camponês, a sua acção, a sua actitude é uma transgressão, é ignorar deliberadamente a lei,

[5] Cf. *Ibid*., p., 49.

é ser negligente, é negligenciar a lei. Mas toda esta negatividade referente à lei ou concernente à lei tem a ver precisamente com o facto de que a lei não é apresentada, a lei recusa a apresentação, nesta perspectiva da recusa de apresentação, diz Derrida, que aquele que dá cara já não vê senão aquele que dá ou que vira as costas à lei. Desde este ponto de vista, nenhum dos dois está em presença da lei.

> Nenhum dos dois está na presença da lei. Os dois personagens estão cegos; e separados um do outro e separados da lei. Assim é a modalidade desta relação, deste relato: cegueira e separação, uma espécie de sem-relação. Porque, não o esquecemos, o guarda também está separado da lei por outros guardas, como é dito, "cada qual mais poderoso que o anterior". "Eu sou poderoso. Eu sou o guarda do menor grau [na hierarquia]. Entre sala e sala há mais guardas, cada qual mais poderoso que o anterior". "Já o aspecto do terceiro não o posso suportar". O último dos guardas é o primeiro que vê o camponês. O primeiro na ordem dos relatos é o último em termos da lei ou na ordem da lei e na hierarquia dos seus representantes. E este primeiro-último guarda nunca vê a lei nem sequer suporta a vista dos guardas que estão na sua presença (que estão diante dele e em cima dele). Está escrito no seu título, guarda de porta. E ele está bem visível, sendo observado até mesmo pelo homem que ao vê-lo, decide não decidir nada, ou julga que não vai sentenciar o seu julgamento[6].

Nenhum dos dois está em presença da lei, ambos estão cegos. Um por querer peremptoriamente entrar e o outro porque tem que defender hermeticamente o cumprimento da norma impedindo a entrada nas portas da lei. Ambos humanos, mas completamente diferentes na forma de encarar a sua humanidade. O camponês enquanto o necessitado se aferra a sua humildade não humilde para

[6] Cf. *Ibid.*, p., 50

compreender e posteriormente, entrar dentro da lei, algo que lhe será negado uma e outra vez até os últimos momentos da sua existência. Maldiz os dias que por lá passou. Cultivou ao mesmo tempo, a inveja e simpatia, respeito, mas não admiração para com o guarda. Aliás, este sempre o olhou de lado, com ternura e arrogância, com uma aproximação não aproximada, com um estar ao lado ausente e com uma compreensão não compreendida. Talvez a um dado momento o camponês se tenha interrogado: se este é o guarda do menor grau e se porta assim, o que é que será dos guardas de maior grau.

A posição do guarda representa a força e a brutalidade do poder repetitivo, o poder mecânico, o poder automático. O guarda fez bem o seu trabalho, porque para ele, trabalhar consiste precisamente em fazer aquilo que ele fez ou que ele faz. Limitar-se a reproduzir o cânon, o processual. O processo quis que ele fosse o último dos guardas, mas o primeiro a ter ou a entrar em contacto com os que chegam as terras da anormalidade. Ele era o último em grau de importância, mas também o último em poder ter qualquer tipo de influência sobre a lei. O único que pode dizer sobre a lei tem a ver com aquilo que o processo autoriza que ele diga. O processo diz que aquela porta não era reservada a ninguém senão ao camponês e é isso que ele terá que dizer ao camponês. Vamos fechar esta porta, pois depois de ti já ninguém virá por aqui. É o exercício de uma cegueira triste e perigosa, a ausência da interrogação sobre o comando. Mas isso também tem uma relação intrínseca com o facto do primeiro guarda nunca ter visto a lei ele mesmo. Portanto, guarda, vigia o espaço da lei, mas não sabe o que é e nunca o viu, apenas sabe expor um interdito, um interdito incompleto.

> A interdição presente na lei não é pois uma interdição, no sentido de constricção imperativa; é uma diferencia. Porque, depois de o ter dito "mais tarde", o guarda precisa: "se tanto te atrai, diz, tenta entrar apesar da

> minha proibição". Antes o tinha dito: "mas agora não". Depois vira para outro lado e deixa o homem inclinar-se para ver o interior desde a porta., a porta, especifica ele, fica sempre aberta. Marca um limite sem ser ela mesma um obstáculo e um fecho. O marca, mas não é nada opaca e infranqueável. Deixa ver o interior, sem dúvidas não a lei mesma, mas o interior dos lugares aparentemente vazios e provisoriamente proibidos. A porta está fisicamente aberta, o guarda não se interpõe pela força. É o seu discurso o que opera o limite, não diretamente para proibir, mas sim para interromper e deferir a passagem, ou o salvo-conduto. […]. Deve, portanto, e bem que o fazer, e bem há que constatá-lo, proibir-se mesmo a entrada. Deve obrigar-se a si mesmo, dar ordem a si mesmo não de obedecer a lei, mas sim, de não aceder a lei, que em suma o faz dizer ou o deixa saber. Não venhas a mim, ainda te ordeno a não vir até mim. Ai, e é nisto que ainda sou a lei, é onde tu acederás ao meu pedido sem aceder a mim[7].

E é ai onde ainda sou a lei, tu acederás ao meu pedido sem aceder a mim. Não venhas ainda a mim. Este é o suposto pedido que o guarda poderia ter feito ao camponês. À partida poderíamos dizer que o guarda tem uma noção clara de que entre ele e a lei há uma diferença, ou melhor, existe diferença. Mas quando olhamos para a posição damo-nos conta que aquilo que deveria ser elemento de diferença e de distância se transforma num elemento de "fusão". Isto é, quando o camponês obedece ao guarda ele o faz não porque este é detentor de um poder, mas sim e, sobretudo, porque é detentor de uma humanidade. Isto é «***a razão pela qual os homens obedecem a outros homens está na humanidade mesma, e não em qualquer outra coisa que a***

[7] Cf. *Ibid*., p., 51

ultrapasse[8]». Mas se bem podemos aceitar esta afirmação, não obstante, nada diz que não podemos usar o mesmo procedimento para questionar o termo "***humanidade***", pois não me parece que este termo possa dizer a mesma coisa em todos os momentos ou até mesmo, em muitos momentos para os mesmos falantes. Admito que se um macaco me falasse de leis, poderia como racional, criar séries de dúvidas em relação a esta informação porque vem de um "não humano", assumindo a partida de que não pode criar leis onde eu me possa reconhecer. Mas dizer que eu respeito às leis dadas ou anunciadas pelo outro por causa da sua e da minha humanidade pode querer dizer que provavelmente não compreenda nem a minha e muito menos a humanidade do outro. Há sim algo que me faz respeitar a lei dada ou anunciada pelo outro que uma manada de bois não poderá respeitar e isto não é por causa da minha humanidade. A criança também tem humanidade e não vai reagir perante o anuncio da lei da mesma forma que eu. Se bem olhamos com reticência a aceitação da lei por uma questão da humanidade, não obstante, nos parece interessante o postulado que diz que «***qualquer poder provém da vontade de aceitação dos seus destinatários***».

> Em bom rigor, o enunciado deste princípio não nos é totalmente novo. O que nele se glosa é ainda e uma vez mais o tema moderno da liberdade humana. A "humanização do mundo", ou seja, a colocação do sujeito-homem no centro do objecto-universo, que se sedimenta na mentalidade ocidental a partir da cultura renascentista, tem inevitáveis consequências na forma como se concebe a política, o seu exercício e o modo de organização da convivência cívica. Todos estes assuntos que o mundo antigo e medieval associava

[8] Cf. Maria Lucília Amaral, *Uma introdução ao estudo de Direito Constitucional*. Coimbra Editora. Coimbra, 2012., p., 47.

> sempre ao transcendente – à esfera do mito ou do sagrado - vão-se tornando eles próprios, depois do Renascimento, assuntos humanos, postos à disposição da vontade conformadora dos homens. O constitucionalismo moderno leva às últimas consequências este processo, gradual, de "humanização" das origens e do fundamento do poder político, dando-lhe uma formulação final de imanência - e não de transcendência - face à comunidade[9].

Já vimos que o que aqui é chamado ou designado por humanização da lei, não corresponderia de todo a verdade da interpretação. E, de certa forma, isto não seria nada novo, nem deveria provocar alguma estranheza. Com efeito, a interpretação é em si mesma uma intérprete da interpretação. Dizer que o motivo por que os homens obedecem as leis reside na humanização não é menos que dizer que estamos a interpretar uma interpretação. Não é menos que dizer ou tentar dizer que a lei tem uma evidência e que esta evidência é o que se quer aqui chamar de humanização. E se quiséssemos forçar as coisas aqui, diríamos que o que se chamou humanização é o que se poderia chamar uma "estrutura teológico-jurídica da lei" ou "uma governação da teoria de justiça, a decisão e a interpretação" quiçá desde este ponto de vista podemos perceber. Mas se admitirmos que podemos encontrar saída a partir de estrutura teológico-jurídica da governação da teoria de justiça, então estaremos a admitir a possibilidade do transcendente legal, isto é, aquilo que antes era vazio, ganha corpo e se faz vida precisamente graças à impossibilidade de explicar a intenção, de explicar a lei. Pois, como diz Fernando Ramperez no epílogo, em relação à lei, estamos sempre numa incompreensão sem compreender o abismo diante da lei.

---

[9] Cf. *Ibid.*, 47

Dai que, o que se quer chamar evidência ou em algumas circunstâncias, transcendência, é precisamente aquilo que a lei nunca vai poder ser: a completude fechada da evidência. Com efeito, diz Arendt, mas também já o diziam outros, sob pretextos de leis evidentes, uma infinidade de ditaduras foram construídas.

> Será que é suficiente a evidência da lei? Que lei é evidente, quando evidente nos encontramos diante das portas da lei, diante da nossa porta, diante das portas da nossa própria lei, e nos cega o seu resplender evidente?[10]

Quando estou diante de um agente de ordem pública, seja ele de Angola, de China, dos Estados Unidos ou de planeta Mártir, estou em princípio diante da lei ou das portas da lei, porque estou diante de uma evidência da representação ou da representatividade de um ordenamento jurídico ou de representação de diferentes tipos de poderes de acordo com as circunstâncias do representante. Mas, nada disso diz que este camarada que representa o tal poder o vive com apreensão e compreensibilidade, dai que não posso olhar para eles e induzir uma evidência da lei, porque em circunstâncias concretas ele pode ser efectivamente o estropeio da lei. Podemos tomar como exemplo as actuações racistas dos polícias americanos em relação aos negros nos últimos tempos, e quiçá desde sempre. Mas ao citar este exemplo, também tomamos como evidência algo cuja destruição do argumento seria de todo fácil, porque dizemos policias americanas, fizemos de dois casos ou de dez, o universal de um universo. Transformamos e associamos a existência de um grupo de profissionais numa analogia da barbárie. É por isso que a lei terá sempre uma evidência aparente mesmo quando assumimos a sua abstracção.

---

[10] Cf. Fernando Ramperez **apud** Derrida., *Prejuzgados. Ante la ley*., p., 79.

A própria polaridade dos guardas da lei representa já em si uma preocupação da sua compreensão. Com efeito diz o guarda ao camponês, eu sou apenas o primeiro dos guardas e o último a aceder às leis. Para além de mim, há mais guardas e cada vez piores. Ora bem, piores em quê e por quê? Pois bem, piores na interpretação da interpretação. O próprio guarda da condição inferior em relação aos demais, não garante que a sua interpretação seja melhor que a dos outros, pelo contrario, apenas induz que nenhuma lei é completamente aceitável para todos nem é completamente justa para todos. Mas, todos são e estão vinculados a ela através do procedimento. Há um procedimento legal para tratar o ladrão, há um procedimento legal para tratar o violador e há um procedimento legal para tratar o assassino, etc. Depois do espaço familiar, é a lei e quiçá amizade desde o ponto de vista aristotélico que nos torna sociáveis. Até o mais cívico dos cívicos é um cívico coergido.

Nestas páginas de «***Diante da lei***» de Kafka vimos como o camponês à medida que ia passando os dias, os meses, os anos e toda a eternidade, ele ia amaldiçoando o guarda que não o deixava atravessar a porta da lei. O impedimento, ou melhor, a coerção fez com que ele obedecesse sem compreender, que se civilizasse sem ser civilizado e sobretudo, sem compreender a obrigação para com a civilização imposta pela lei. Obedeceu, obedeceu pela ética, a ética que ele mesmo não compreendeu, mas é curiosamente nesta incompreensão que a sua ética substitui a transcendência. Aquilo que antes tinha o carácter de inatingível, inalcançável, passou a ser mais próximo através da ética apesar do seu afastamento enquanto coisa em si, enquanto ***ipokeimenon***, isto é, enquanto ***subjectum***. Esta ética do absurdo é consequentemente marcada pela morte de Deus e pelo medo de punição. O camponês sabe que a liberdade «só pode ser conseguida pela norma dada por Deus ou pelos seus transeuntes».

> A morte de Deus, não obstante, quer dizer, a abertura de um espaço sem absolutos nem normas evidentes nem regras previamente dadas, abre também uma forma distinta de responsabilidade. Ou a responsabilidade mais certa. A de aquele que inventa sem lei, a de aquele que aposta cada vez que julga e compromete-se a si, o elegido sem justificação, sem desculpas. Responsabilidade, portanto, como superposição, na aposta, a implicação com o prometido: com aquilo que não sabemos se seremos capazes de sustentar. «A lei produz (sem mostrar-se, logo, sem produzir-se) no espaço deste não-saber[11]».

O camponês perante as negativas constantes do guarda, ficou sem um suporte transcendental. Pensar em Deus não lhe servia para nada, acreditar nele muito menos. Tinha, portanto, que pensar em si e é este pensar em si que abre uma forma de responsabilidade distinta daquele homem que é conduzido por Deus. Aprendeu a ver a lei produzir sem ser produzida, a vigiar um saber que ela não sabe se é um saber, porque não a compreende e não a conhece. É por isso que ambos, o guarda e o camponês estão diante da lei sem estar na lei, sem estar dentro dela, sem ser lei. O guarda é eleito sem justificação, o camponês também. Ambos estão numa posição que não compreendem. O guarda não compreende porque é que está naquele lugar e não noutro, o camponês não percebe porque é que aquela porta estava unicamente reservada a ele e não a outra pessoa. Não obstante, ambos estão implicados numa aposta: cumprir com aquilo com a qual estão comprometidos. O guarda tem que guardar e o camponês tem que entrar. Quando chegou a hora, o guarda deixou entrar o camponês e a porta fechou-se e o camponês conseguiu entrar na porta sem entrar na lei, sem

[11] .Fernando Ramperez **apud** Derrida, *Prejuzgados. Ante la ley*., pp., 81-2.

compreender a exclusividade da porta a ele, mas pelo menos fez o que queria fazer, que era precisamente entrar na porta da lei.

Se por um lado vimos que a um dado momento, o camponês ganha consciência sobre o seu estado de abandono com a interiorização da morte de Deus, por outro lado, a consciência do abandono a si mesmo é também acompanhado por um sentimento de culpabilidade. Tentar algo para superar a consciência de abandono é atentar contra uma suposta norma. A norma que diz que ele não pode entrar, esta mesma norma que de certa forma representa o abando à sua própria sorte. Para ser superior a esta norma, ele vai preferir ficar largos anos à porta da lei sem ousar entrar, embora não lhe faltasse vontade para tal. Obedeceu a uma norma que ele mesmo não compreende como já tivemos ocasião de dizer algumas vezes, mas acaba por compreender (pelo menos desde o ponto de vista religioso) porque aceita absurdamente algo com o intuito de apenas compreender ou ganhar o fim.

Dizemos religiosamente, mas também podíamos ter dito "utilitaristicamente" e não dissemos o porquê de efectivamente não se tratar aqui de uma questão utilitarista. O ganho que ele espera ou esperava não é um ganho utilitarista, mas ôntico, pouco importa se ele percebia ou não a natureza e a raiz desta ontologia. Sabe que há uma lei que está a proibir algo e para ele e para todos nós a um determinado momento, nos damos conta de que é no cumprimento daquilo que é proibido que fazemos nascer ou pelo menos contribuímos para que a lei seja lei. Sabemos naturalmente que não basta cumprir a lei para que ela seja, ela já é de ***per se***, e é dai também que ela oferece a possibilidade de ser aceite assim como de ser recusada. Pois, enquanto existir como coisa, como, ***ipokeimenon***, como ***subjectum***, independentemente de sua forma real ou abstrata, nos dá a possibilidade de voltar sempre sobre a sua dizibilidade como o faz neste texto Robert Gernhardt:

Durante um exame jurídico estatal, o examinado, que até o momento respondera às questões titubeando e um tanto distraído, levantou-se repentinamente e disse sem qualquer motivo aparente: "Meus senhores, os senhores não percebem como é fútil tudo isso que estamos fazendo aqui?" Nenhum de nós sabe a hora de sua morte, mas cada um de nós será surpreendido um dia por ela. Essa é a única coisa certa nesta vida, que no entanto é apenas uma sombra, uma mudança efémera…"

"Senhor Lechte", interrompeu o professor que o examinava, "o senhor encontra-se aqui para prestar um exame. Este não é o lugar para um discurso desses.

Peço-lhe que…"

"Não é lugar?", perguntou o examinado com os olhos esbugalhados. "Em toda parte é o lugar para divulgar a mensagem do Nosso Senhor. Ele nos incumbiu de divulgar sua palavra, onde quer que seja. Ide, disse ele…"

"O senhor tem toda a razão", interferiu um segundo professor, "compartilhamos seu ponto de vista, só que…"

"Então o senhor concorda?", perguntou o examinado. "Então vamos nos levantar e louvar o Senhor, que tanto bem nos tem feito, com cantos de júbilo". E começou a cantar em voz alta "Louvemos ao Senhor". Os professores calaram-se perplexos. O examinado interrompeu o seu canto. "Cantem juntos!", gritou.

"Ao Senhor agrada aquele que está feliz".

"Se o senhor não sentar imediatamente, será reprovado no exame", gritou o professor que o examinava.

O examinando olhou- o espantado. "O senhor pretende reprovar alguém por estar divulgando a palavra Dele?"

"Mas claro que não", vociferou o professor.

> "Então por quê?", perguntou o examinado.
>
> "O regulamento das provas prescreve…", disse o professor.
>
> "Obra dos homens", interrompeu-o examinando.
>
> Os professores cochicharam entre si. "O senhor foi aprovado", disse por fim o presidente da banca examinadora. "E agora saia, por favor!"
>
> "Quão maravilhoso são os caminhos do Senhor", gritou o examinado, "elevemos nossas vozes…"
>
> Os professores, porém, rapidamente deixam a sala.
>
> O examinado retirou sua beca sorrindo. "Deixai que o Senhor reine", cantava alto, enquanto adentrava o átrio ensolarado, no qual o canto ecoava mais uma vez tão bonito[12].

Este lindíssimo texto de Robert Gernhardt revela subtilmente a questão da volatilidade interpretativa da lei e da questão da sua adaptabilidade às circunstâncias. Mas ao mesmo tempo em que revela tudo isso e mais alguma coisa, também é uma crítica muito dura ao próprio fundamento da lei. E aqui desde o ponto de vista dos "dados pré-interpretativos", vemos " «Direito evidente (a ser interpretado por Direito não-evidente) ", "norma (a ser interpretada por princípios que não são normas) ", conceitos (a ser interpretados por concepções)" e quejando para reintroduzir a noção crucial de sintaxe jurídica a fim de que exista algo como um texto[13]». Portanto, diante da lei, o camponês tem uma informação clara que diz que ele não pode entrar, está escrito e está representado pelo guarda que lhe assegura que não pode e nem deve entrar. Esta

---

[12] Cf. Peter Kohler *et alia*, *O direito pelo avesso*. Martins Fontes. SP, 2011, **apud** Robert Gernhardt, *Alemanha*., pp., 73-4.

[13] Cf. Andrei Marmor, *Direito e interpretação*. SP, 2004 **apud** Michael S. Moore, *Interpretando a interpretação* p., 16.

informação pode ser compreendidda desde o ponto de vista de uma norma evidente, mas a explicação do guarda já entrará no âmbito dos princípios que querem assegurar que a norma e o direito continue a ser norma ou o direito, sem no entanto conseguir garantir tal coisa. Desde este ponto de vista, esta norma ou este direito, entram no quadro de uma certa dúvida hiperbólica cartesiana ou melhor, podem conduzir-nos a formular postulados desde o ponto de vista da dúvida hiperbólica cartesiana. Algo parecido ou semelhante a norma, mas que não é, nem a norma nem o direito, joga o papel da norma e de direito, através da estrutura do génio maligno, portanto, através da verossimilitude com a norma e com o direito.

Ora, este algo parecido ou semelhante a norma, mas que não é nem a norma nem o direito, para além de suscitar em nós uma espécie de dúvida hiperbólica, também pode levar ou conduzir aquilo que alguns autores designam por "**interpretação com propósito**", interpretação enviesada intencionalmente[14] para atingir um fim ainda que isto implique a violação originária da norma como por exemplo se vê nesta argumentação:

> [...] O segundo elemento componente dessa preocupação com a indeterminação origina-se da ausência de alguma linha nítida bloqueando o deslizamento pela encosta escorregadia até o raciocínio inteiramente instrumental, ignorando por completo o texto. Isto é, admitindo a proposição que acaba de ser feita – que restrições específicas como o significado claro realmente restringem boas interpretações -, a

[14] Cf.*Opus*, *cit*. Michael S. Moore, *Interpretando a interpretação* **apud** Trravels por *Lemuel Gulliver*, vol. 4, cap v, reimpresso em C. V. Doren (org.), *The portable Swift* (Harmondsworth, peguin, 1984, p. 472). *Essa era uma das preocupações de Jonathan Swift a respeito da casuística (interpretação enviesada intencional) dos advogados: "Havia entre nós uma sociedade de homens treinados desde a juventude na arte de provar por palavras, multiplicadas para esse propósito, que branco é preto e preto é branco, conforme o pagamento".*

> segunda preocupação, distinta, é que tais restrições evaporem diante da pressão exercida pelos valores que também guiam uma boa interpretação. É a famosa preocupação com qualquer forma daquilo que os juristas chamam de "interpretação com propósito": que o fim ou o propósito (no sentido de valor, não no sentido de intenção autoral) dominará de tal maneira o raciocínio que o meio escolhido (o texto) será inteiramente ignorado. "E" pode ser interpretado com significado de "ou", por exemplo, ou "preto" pode ser interpretado com o significado de "branco", "pena de morte" pode ser interpretada com o significado de "prisão perpétua", tão logo se faça a validade da interpretação girar unicamente em torno dos fins servidos pelos textos em que tais palavras ou expressões aparecem[15].

Parece-nos que esta interpretação com propósito fecha qualquer tipo de possibilidade de diálogo com uma interpretação comunicativa ou melhor, fecha a possibilidade de dialogar com o modelo comunicativo da interpretação. Como se sabe este modo assenta, sobretudo, na interpretação do autor originário. Ora bem, se há uma interpretação com propósito, este propósito pode ignorar logo a partida a intenção do autor originário como foi dito anteriormente através desta citação.

> Havia entre nós uma sociedade de homens treinados desde a juventude na arte de provar por palavras, multiplicadas para esse propósito, que branco é preto e preto é branco, conforme o pagamento.

Portanto, conforme o pagamento, o branco podia ser preto ou vice-versa. A lei enquanto o marco de referência já não existe o que existirá será a capacidade de influência. Quanto terás que pagar para deixar de ser preto ou quanto terás que pagar para manter a tua condição de

---

[15] Cf. *Opus*, *cit*. Michael S. Moore, *Interpretando a interpretação*., pp., 31-2.

branco. Esta é a situação a que conduz a interpretação com propósito. Não obstante, como sublinha Moore, o que deve importar é que o texto da interpretação seja tratado como texto por aqueles que o interpretam, o texto deve ser visto com base na procura do autoconhecimento indirecto, isto é, deve procurar encontrar a essência da lei ou da norma, deve tentar que a norma ou a lei diga na sua profundidade aquilo para qual foi criada, aquilo para qual foi pensada. A procura daquilo para qual a norma foi criada ou foi pensada pode conduzir-nos a um outro modelo de interpretação que é o modelo dualistametafísico, que defende que a "interpretação objectivamente verdadeira está aí para ser descoberta, na classe especial dos fenômenos que chamamos significativos" (Andrei Marmor, 2004: 33). Isto parece querer dizer que a interpretação não é necessariamente comunicação, ou não é necessariamente passível de ser comunicada como é defendido pelo modelo comunicativo. O modelo dualistametafísico pressupõe que alguém tem que ser conhecedor dos fenômenos significativos e desde o ponto de vista do texto de Kafka que tentamos aqui analisar parece que tanto o guarda como o camponês se encontram em dificuldades para sair da concepção da captura do significado natural para o significado não natural. Diante da lei ou as portas da lei diz desde este ponto de vista que a interpretação verdadeira da norma está aí, mas não basta saber que está aí, também é preciso encontrar o fenômeno através do qual ele ganha o significado com sentido ou de sentido. Ora bem, mas o significado com sentido exigirá como é óbvio um enquadramento social. Algo só tem sentido ou só faz sentido para um determinado grupo porque na génese (ou posteriormente) deste grupo há uma relação, ou encontra uma relação, uma relação estabelecida normalmente através de convenções sociais. Portanto, estaremos a falar do modelo convencionalista-sociológico, "segundo o qual a interpretação ocorre sempre que surgem comunidades

interpretativas, desenvolvendo conceitos e práticas de interpretações" (Andrei Marmor, 2004: 33).

Aparentemente, nenhum destes três modelos avançados aqui por nós oferece garantia de uma entrada directa na lei. Isto é, nenhum destes modelos nos diz que por esta ou por aquela via nós entramos directamente na lei. Portanto, tal como o camponês de Kafka e tal como o guarda das portas da lei, continuamos efectivamente diante das portas da lei sem, no entanto, ter acesso a lei com uma agravante de que não temos informação de estarmos fora da lei. Pareceria muito pessimismo esta postura ou também pode parecer que a lei enquanto tal não é acessível ao homem no seu sentido de apreensão. Mas na verdade, o que se quer aqui dizer e destacar, é esta consciência de que nunca poderemos interpretar cabalmente uma lei, há sempre algo no longínquo lugar escuro da inacessibilidade da palavra explicada e compreendida, seja ela dita por deus ou pelo homem, dai que, tanto os teóricos como os juízes vão estar sempre condicionados não a interpretar cabalmente uma lei, mas sim a "tentar desenvolver a melhor maneira de a interpretar". É o que Moore designa por "meta" – questão, isto é, "se existe algum texto para nossa meta questão, ele será as práticas interpretativas dos juízes, não as leis interpretadas". Esta preocupação de Moore parece fazer todo o sentido quando comparada, por exemplo, com a outra apresentada por Martin Stone:

> Minha preocupação é com esse interesse fundacional pela interpretação: o tipo de interesse que se revela em observação no sentido de que toda leitura, na verdade toda identificação de um texto, é uma interpretação – não se pode, por assim dizer, escapar da interpretação. A interpretação obviamente desempenha algum papel na prestação jurisdicional, mas os problemas que tenho em mente resultam de tentativas de ver a interpretação

como condição de qualquer julgamento jurídico[16].

Portanto, se tivermos em conta que a interpretação, ou melhor, que qualquer interpretação está sempre ligada ao âmbito da meta-questão, então estaremos em condições de ver o fim da interpretação como um fim de algo interminável. Algo está sentenciado, mas a sentença não deveria prever o fecho, não deveria significar o fecho, pelo menos desde o ponto de vista interpretativo. O procedimento do Direito leva-nos muitas vezes a um sistema mecanicista. Ora, interpretação sai completamente fora deste âmbito porque ela é criativa, é dinâmica e como a interpretação é dinâmica, também vai requerer que os julgamentos dos casos não sejam fixados unicamente pelas normas. Esta postura que aqui defendemos pode ser melhor compreendida a partir das leituras das duas teorias jurídicas contemporâneas: a teoria da indeterminação da norma jurídica e a teoria da heteronomia do direito. O processo jurídico é visto dentro destas duas teorias como uma panóplia do acontecer e do seu advento.

> Essas duas teses da teoria jurídica contemporânea – a indeterminação da norma jurídica e a heteronomia do Direito – combinam-se para formar uma sedutora concepção revisionista do julgamento jurídico. Pela visão tradicional, os sistemas jurídicos articulam uma distinção entre fundamentos jurídicos e outros fundamentos substantivos de decisão e, nesse sentido, consistem em normas. Dizer que a prestação jurisdicional é governada por normas, é dizer que os fundamentos de uma decisão propriamente jurídica estão fixados para excluir outras considerações que, do contrário, poderiam influenciar a decisão do caso. Mas, se dizer o que as normas jurídicas prescrevem no caso particular requer uma interpretação das normas, então,

[16] Cf. Andrei Marmor, 2004 **apud** Martin Stone, *Focalizando o Direito: o que a interpretação jurídica não é*. p., 49.

> segundo o revisionista, o resultado do caso depende de um julgamento que não é fixado unicamente pelas normas. O contraste entre o jurídico e o político parece ser válido, segundo esta visão, apenas quando se acredita credulamente que a prestação jurisdicional envolve um raciocínio, mais ou menos mecânico ou automático, do geral para o particular. Mas falar de uma interpretação, é sugerir que outra interpretação é possível, é evocar uma atividade que não é mecânica, mas, em certo sentido, criativa. Portanto, a exigência de que as normas jurídicas sejam interpretadas significa, conclui o revisionista, que existe uma dose de simulação ou autoilusão presente quando um juiz parece resolver um caso por meio apenas das normas jurídicas[17].

As duas teses aqui apresentadas por Stone demostram efectivamente que o trabalho de interpretação é em si mesmo um trabalho de exclusão e de autoexclusão. ***"Dizer que a prestação jurisdicional é governada por normas, é dizer que os fundamentos de uma decisão propriamente jurídica estão fixados para excluir outras considerações que, do contrário, poderiam influenciar a decisão do caso"***. Se tivermos em conta a isso, então provavelmente não ficaremos a espera que a decisão do guarda de Kafka seja diferente. No entanto, uma inquietude consome-nos em relação a esta obra. Trata-se de uma decisão ou apenas de uma informação. Isto é, o guarda estava a passar uma informação ao camponês ou estava a comunicar-lhe o resultado de uma decisão? Nada nos parece claro, até porque toda decisão é também uma informação na medida em que tem que ser comunicada, isto é, as pessoas sobre as quais a decisão vai recair têm que ser e têm que estar informadas e têm que ser comunicadas.

Referências bibliográficas

[17] Cf. *Ibid.*, p., 51

Agemir Bavaresco, *Opinião pública, Contradições e Mediação. Leituras hegelianas*. Editora fi. Porto Alegre, 2015.

Andrei Marmor, *Direito e interpretação*. SP, 2004.

Jacques Derrida, *Prejuzgados. Ante la ley*. Avarigani Editores. España, 2011.

Maria Lucília Amaral, *Uma introdução ao estudo de Direito Constitucional*. Coimbra Editora. Coimbra, 2012.

Peter Kohler *et alia*, *O direito pelo avesso*. Martins Fontes. SP, 2011.

Webgrafia

Consultado na página da biblioteca da *Esquerda net* em 18de maio de 2015 às 14h54mn (*http://www.esquerda.net/biblioteca*).

NOTAS SOBRE A DIGNIDADE (DA PESSOA) HUMANA NO ÂMBITO DA EVOLUÇÃO DO PENSAMENTO OCIDENTAL

*Ingo Wolfgang Sarlet**

1 – Notas introdutórias

Embora a noção de dignidade da pessoa humana seja (cada vez mais) relevante para o Direito, cuidando-se de figura quase onipresente no direito constitucional contemporâneo e também no âmbito do assim chamado direito internacional dos direitos humanos, de modo que é possível se falar em uma dimensão jurídico-constitucional da dignidade (da pessoa) humana, com destaque para a sua relação com os direitos fundamentais e com os direitos humanos, cumpre seja empreendida a tentativa de uma aproximação com o conteúdo e significado da própria noção de dignidade da pessoa humana, já que anterior ao seu reconhecimento no âmbito do direito positivo e até mesmo determinante do modo pelo qual o Direito recepcionou a noção de dignidade. Ademais, importa lembrar que também para a dignidade da pessoa humana aplica-se a noção referida por Bernard Edelman, de que qualquer conceito (inclusive jurídico) possui uma história, que necessita ser retomada e reconstruída, para que se

* Doutor e Pós-Doutor em Direito pela Universidade de Munique, Alemanha (Ludwig-Maximilians-Universität-München). Professor Titular da Faculdade de Direito da PUCRS. Juiz de Direito no RS.

possa rastrear a evolução da simples palavra para o conceito e assim apreender o seu sentido[1].

Embora não se possa – e nem se pretenda! – reconstruir aqui em detalhes a trajetória da noção de dignidade da pessoa humana no pensamento filosófico ao longo dos tempos, buscar-se-á pelo menos identificar e apresentar alguns momentos, autores e concepções relevantes e habitualmente referidos nesse contexto. Por outro lado, importa destacar desde logo, na esteira do que leciona Eduardo Bittar, que "a ideia de dignidade da pessoa humana hoje, resulta, de certo modo, da convergência de diversas doutrinas e concepções de mundo que vêm sendo construídas desde longa data na cultura ocidental"[2]. Cuida-se, como bem enfatiza Urbano Zilles, de um debate fortemente condicionado pelo passado[3]. Já por tal razão (mas não apenas por isso) uma – ainda que sumária – análise na perspectiva histórica e filosófica se faz necessária, sem que se perca de vista a circunstância de que tal abordagem revela como a noção de dignidade humana passou por importantes transformações e reflete encontros e desencontros entre diferentes concepções, visões de mundo e tendências[4], o que se verifica inclusive quando se está, como é o caso, a

---

[1] Cfr. B. Edelman, "La dignité de la personne humaine, un concept nouveau", in: M.-L. Pavia et T. Revett (Dir), *La dignité de la personne*, p. 25.

[2] Cf. E. C. B. Bittar, "Hermenêutica e Constituição: a dignidade da pessoa humana como legado à pós-modernidade", in: A. Almeida Filho; P. Melgaré (Orgs.), *Dignidade da Pessoa Humana. Fundamentos e Critérios Interpretativos*. São Paulo: Malheiros, 2010, p. 246-247.

[3] Cf. U. Zilles. *Pessoa e Dignidade Humana*, Curitiba: Editora CRV, 2012, p. 10.

[4] Cf. a correta lembrança de M. Rosen*, Dignity. It's History and Meaning*, Cambridge/London: Harvard University Press, 2012, p. 8.

privilegiar a tradição jurídico-filosófica ocidental[5].

Por outro lado, considerando o propósito da presente publicação, que objetiva render justa e merecida homenagem ao Professor Doutor Agemir Bavaresco, que além de professor e filósofo respeitado, é também um estudioso voltado aos outros saberes, designadamente uma crescente articulação com o mundo do Direito, e pelo fato de não sermos pessoalmente versados nos meandros da Filosofia, é com particular alegria e honra que recebemos o convite para integrar a presente coletânea. A opção pelo tema, portanto, também guarda sintonia com a ideia de que – a despeito das evidentes lacunas da abordagem aqui levada a efeito – é com um texto pelo menos tocado pelo pensamento filosófico (e não uma perspectiva da dogmática jurídica) e com um assunto de particular relevância para a própria Filosofia que melhor poderemos contribuir para a homenagem. Mas, é hora de nos debruçarmos sobre o tema propriamente dito, iniciando pela origem judaico-cristã (ocidental) da noção de dignidade humana.

2 – Das origens judaico-cristãs ao renascimento

Sem adentrarmos, ainda, o problema do significado que se pode hoje atribuir à dignidade da pessoa humana, cumpre ressaltar, de início, que a ideia de um valor intrínseco do humano, e, posteriormente, da pessoa humana[6], radica no pensamento filosófico clássico e no

[5] Cf. averba P. Ridola, *A dignidade humana e o "princípio liberdade" na cultura constitucional europeia*, Trad. de Carlos Luiz Strapazzon e Tula Wesendonck, Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2014, p. 20.

[6] Convém lembrar que os conceitos de pessoa e dignidade humana não são idênticos, muito embora a vinculação que se lhes passou a atribuir. Sobre o tema, v., entre outros, U. Zilles, *Pessoa e Dignidade Humana*, op. cit., p. 19 e ss., onde resgata a trajetória da noção de pessoa no âmbito do pensamento filosófico.

ideário (doutrina) judaico-cristão. Muito embora não nos pareça correto, inclusive por nos faltarem dados seguros quanto a tal aspecto, reivindicar – no contexto das diversas religiões professadas pelo ser humano ao longo dos tempos – para a religião cristã a exclusividade e originalidade quanto à elaboração de uma concepção de dignidade da pessoa, o fato é que tanto no Antigo quanto no Novo Testamento[7] podemos encontrar referências no sentido de que o ser humano foi criado à imagem e semelhança de Deus, premissa da qual o cristianismo extraiu a consequência – lamentavelmente renegada por muito tempo por parte das instituições cristãs e seus integrantes (basta lembrar as crueldades praticadas pela "Santa Inquisição") – de que o ser humano – e não apenas o ser humano cristão – é dotado de um valor próprio, não podendo, por tal razão, ser transformado em mero objeto ou instrumento da ação alheia[8].

No pensamento filosófico e político da antiguidade clássica, verifica-se que a dignidade (*dignitas*) da pessoa humana dizia, em regra, com a posição social ocupada pelo indivíduo e o seu grau de reconhecimento pelos demais membros da comunidade, daí poder falar-se em uma quantificação e modulação da dignidade, no sentido de se

[7] Basta lembrar aqui a conhecida passagem do livro de Genesis, de que Deus criou o Homem à sua imagem e semelhança, para governar sobre os demais seres vivos e sobre a terra (Genesis 1: 26). Tal ideia, de resto, volta a aparecer de modo emblemático na Tragédia Grega Antígona, de Sófocles, na passagem onde o Homem é apresentado como maior milagre na terra e como senhor de todos os seres vivos.

[8] C. Starck, in: *Bonner Grundgesetz*, p. 34-35, destacando, todavia, que não se haverá de encontrar na Bíblia um conceito de dignidade, mas sim, uma concepção do ser humano que serviu e até hoje tem servido como pressuposto espiritual para o reconhecimento e construção de um conceito e de uma garantia jurídico-constitucional da dignidade da pessoa, que, de resto, acabou passando por um processo de secularização, notadamente no âmbito do pensamento Kantiano.

admitir a existência de pessoas mais dignas ou menos dignas.[9] Cuida-se de um conceito (ou dimensão) político de dignidade, cunhado pelo pertencimento do indivíduo às elites políticas da sociedade e a vinculação da dignidade às ações humanas e seu respectivo resultado, como algo, portanto, que deve ser constantemente ser posto à prova e não como uma constante antropológica[10].

Por outro lado, já no pensamento estoico, a dignidade era tida como a qualidade que, por ser inerente ao ser humano, o distinguia das demais criaturas, no sentido de que todos os seres humanos são dotados da mesma dignidade, noção esta que se encontra, por sua vez, intimamente ligada à noção da liberdade pessoal de cada indivíduo (o Homem como ser livre e responsável por seus atos e seu destino), bem como à ideia de que todos os seres humanos, no que diz com a sua natureza, são iguais em dignidade [11]. Com efeito, de acordo com o

---

[9] Cf., dentre tantos, Podlech, in: *Alternativ Kommentar*, vol. I, p. 275. Aliás, também hoje ainda costuma-se fazer uso desta dimensão específica da dignidade, razão pela qual, na literatura francesa, há quem utilize a expressão "dignité honneur". Neste sentido, v., entre outros, B. Maurer, Notes sur le respect de la dignité humaine ... ou petite fugue inachevée autour d'un thème central, in: *A. Seriaux et. al. Le Droit, la Médicine et L'être Humain*, p. 188.

[10] Cf. a lição de P. Ridola*, A dignidade humana e o "princípio liberdade" na cultura constitucional europeia*, op. cit., p. 24.

[11] Entre nós, v. as belas páginas de F. K. Comparato, *A afirmação histórica dos direitos humanos*, especialmente p. 11 e ss., retratando a evolução da noção de pessoa humana e sua dignidade. Também discorrendo sobre a evolução da noção de dignidade humana, v., E. R. Rabenhorst, *Dignidade Humana e Moralidade Democrática*, p. 13 e ss. No mesmo sentido, v. R. Zippelius, in: *Bonner Kommentar*, p. 8-9, referindo-se ao pensamento do filósofo e político romano Cícero. Também M. Renaud, *A dignidade do ser humano como fundamentação ética dos direitos do homem*, in: Brotéria nº 148 (1999), p. 137, destaca o pensamento de Cícero, informando que este filósofo estóico conferiu à dignidade um sentido mais amplo, fundado na natureza humana e na posição superior ocupada pelo ser humano no *cosmos*. Neste contexto, O.

jurisconsulto, político e filósofo romano Marco Túlio Cícero, é a natureza quem prescreve que o homem deve levar em conta os interesses de seus semelhantes, pelo simples fato de também serem homens, razão pela qual todos estão sujeitos às mesmas leis naturais, de acordo com as quais é proibido que uns prejudiquem aos outros[12], passagem na qual (como, de resto, encontrada em outros autores da época) se percebe a vinculação da noção de dignidade com a pretensão de respeito e consideração a que faz jus cada ser humano. Assim, especialmente em relação a Roma – notadamente a partir das formulações de Cícero, que desenvolveu uma compreensão de dignidade desvinculada do cargo ou posição social – é possível reconhecer a coexistência de um sentido moral (seja no que diz às virtudes pessoais do mérito, integridade, lealdade, entre outras, seja na acepção estoica referida) e sociopolítico de dignidade (aqui no sentido da posição social e política ocupada pelo indivíduo)[13].

Höffe. *Medizin ohne Ethik*, p. 60, lembra que na China, por volta do século IV a.C., o sábio confucionista Meng Zi afirmava que cada homem nasce com uma dignidade que lhe é própria, atribuída por Deus, e que é indisponível para o ser humano e os governantes. Também G.Peces-Barba Martínez, *La dignidad de la persona desde la filosofía del derecho*, p. 21 e ss., oferece uma série de referências demonstrando que a noção de dignidade da pessoa, ainda que não diretamente referida sob este rótulo, já se encontrava subjacente a uma série de autores da antiguidade, inclusive além das fronteiras do mundo clássico greco-romano e cristão ocidental. Aprofundando o tema da dignidade humana no pensamento clássico, notadamente nas obras de Platão, Aristóteles, Cícero e Sêneca, v. A. Pele, *La Dignidad Humana. Sus orígenes en el pensamiento clásico*, Madrid: Dykinson, 2010.

[12] Cf. M.T. Cícero, *Dos Deveres*, Livro III, VI. 27, p. 137.

[13] Cf. C.M. Ruiz, "The Idea of Human Dignity", in: *Jahrbuch des öffentlichen Rechts – Neue Folge*, vol. 50, 2002, p. 282-4, que, de resto, apresenta a evolução da noção de dignidade na esfera do pensamento teológico e filosófico. Em sentido similar, v. também U. Vincenti, *Diritti e Dignità Umana*, Bari: Editori Laterza, 2009, p. 12 e ss.

No que diz com a concepção vigente nesse período (mas que, de certa forma, segue presente nos dias de hoje, quando se fala na dignidade de cargos e funções, na honra e imagem da pessoa no seu contexto social, etc.)[14], importa destacar, recolhendo aqui a lição de Paolo Becchi, que no mundo romano antigo, a noção de dignidade humana adquire – precisamente por influência do pensamento de Cícero, primeiro a ressaltar ambas as acepções – um duplo significado, visto que, por um lado o homem possui uma dignidade que decorre de sua posição mais alta na hierarquia da natureza, já que é o único ser racional dentre os animais, o que lhe assegura uma posição especial no universo (sentido absoluto da dignidade), ao passo que, já em outro sentido, relativo, a dignidade está vinculada à posição social do indivíduo, posição esta que poderá ser alterada ao longo de sua existência[15].

Ainda nessa quadra, como bem averba Marco Ruotolo, no pensamento de Cícero e no pensamento greco-romano, a dignidade assume uma dupla significação, como dote (dádiva) e como "conquista", no sentido de ser também o resultado de um fazer, um agir na esfera social, o que também corresponde à concepção dominante na tradição cristã, onde é possível distinguir entre uma

[14] Buscando demonstrar – além de outros aspectos relevantes – que o princípio da dignidade da pessoa humana, tal qual compreendido atualmente, corresponde, em termos gerais, muito mais à tradição dos "antigos" (a noção de dignidade vinculada a honra, imagem, posição social, respeito) do que a uma concepção contemporânea, posterior a II Grande Guerra Mundial, v. S. Hennette-Vauchez, "A Human Dignitas? The Contemporary Principle of Human Dignity as a Mere Reappraisal of an Ancient Legal Concept", EUI Working Papers, LAW 2008/18, European University Institute, Department of Law, p. 1-24 (http://cadmus.eui.eu)

[15] Cf. P. Becchi, "O princípio da dignidade humana", in: *Revista Brasileira de Estudos Constitucionais*, vol. 7, julho/setembro 2008. p. 192-93.

dignidade ontológica (ou inata), visto que decorrente da condição de o ser humano ter sido feito à imagem e semelhança de Deus, e uma dignidade existencial ou adquirida, correspondente à circunstância de se levar uma vida de acordo com os ditames da religião Cristã.[16] Nesse mesmo sentido, vale agregar a lição de Michael Rosen, que, a partir da leitura da obra sobre os deveres (De Officiis), igualmente entende que Cícero compreende a dignidade (além de referente ao *status* social do indivíduo), como um atributo que os seres humanos têm por serem humanos e não animais, afirmando, ademais, a flagrante superioridade do Homem em relação aos últimos[17].

Numa etapa posterior, já na fase em que o Cristianismo havia assumido a condição de religião oficial do Império Romano, destaca-se o pensamento do Papa São Leão Magno, sustentando que os seres humanos possuem dignidade pelo fato de que Deus os criou à sua imagem e semelhança, e que, ao tornar-se homem, dignificou a natureza humana, além de revigorar a relação entre o Homem e Deus mediante a voluntária crucificação de Jesus Cristo[18]. Logo depois, no período inicial da Idade Média, Anicio Manlio Severino Boécio, cujo pensamento foi (em parte) posteriormente retomado por São Tomás de Aquino, formulou, para a época, um novo conceito de pessoa e acabou por influenciar a noção contemporânea de dignidade da pessoa humana ao definir a pessoa como

---

[16] Cf. M. Ruotolo, "Appunti sulla dignità umana", in: *Direitos Fundamentais & Justiça*, n. 11, abr./jun. 2010, p. 125-26.

[17] Cf. M. Rosen, *Dignity It's History and Meaning*, Cambridge/London: Harvard University Press, 2012, p. 12.

[18] Cf. V. C. F. dos Santos, *A Dignidade da Pessoa Humana nas Decisões Judiciais*: uma Exploração da Tradição Kantiana no Estado Democrático de Direito Brasileiro, dissertação de mestrado, São Leopoldo, UNISINOS, 2007, p. 15-16.

substância individual de natureza racional[19].

Mas mesmo no auge do medievo – de acordo com a lição de Klaus Stern – a concepção de inspiração cristã e estoica seguiu sendo sustentada, destacando-se Tomás de Aquino, o qual, fortemente influenciado também por Boécio, chegou a referir expressamente a expressão "dignitas humana"[20]. Com efeito, no pensamento de Tomás de Aquino, restou afirmada a noção de que a dignidade encontra seu fundamento na circunstância de que o ser humano foi feito à imagem e semelhança de Deus, mas também radica na capacidade de autodeterminação inerente à natureza humana, de tal sorte que, por força de sua dignidade, o ser humano, sendo livre por natureza, existe em função da sua própria vontade[21]. De qualquer sorte, merece registro que – como também ocorre no caso de outros pensadores, a exemplo do já referido Cícero – também nos escritos de São Tomás a expressão dignidade não assume sempre o mesmo sentido, pois – ao menos de acordo com a leitura de Michael Rosen – o termo dignidade (*dignitas*) equivale ao valor intrínseco que algo (ou alguém) ocupa de modo apropriado no âmbito da criação divina[22], de tal sorte que nessa perspectiva mais ampla a dignidade apresenta aspectos distintos da particular dignidade humana tal como referida acima.

---

[19] Cf., mais uma vez, os desenvolvimentos, devidamente documentados com referências extraídas da obra de Boécio, de V.C.F. dos Santos, *A Dignidade da Pessoa Humana nas Decisões Judiciais*..., p. 16-17.

[20] Cf. K. Stern, *Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland*, vol. III/1, p. 7.

[21] Cf. M. Herdegen, "Neuarbeitung von Art. 1 Abs.1 – Schutz der Menschenwürde", in: Maunz-Dürig, *Grundgesetz Kommentar*, p. 7, mediante referência direta a trechos extraídos da obra de Tomás de Aquino (no caso, a sua *Summa Theologica*)

[22] Cf. M. Rosen, *Dignity It's History and Meaning*, op. cit., pp. 16-17.

Já no contexto antropocêntrico renascentista e sem renunciar à inspiração dos principais teóricos da Igreja Católica, Giovanni Pico della Mirandola, no seu opúsculo sobre a dignidade do homem, ao justificar a ideia da grandeza e superioridade do homem em relação aos demais seres, afirmou que, sendo criatura de Deus, ao homem (diversamente dos demais seres, de natureza bem definida e plenamente regulada pelas leis divinas) foi outorgada uma natureza indefinida, para que fosse seu próprio árbitro, soberano e artífice, dotado da capacidade de ser e obter aquilo que ele próprio quer e deseja.[23] Dito de outro modo, na leitura de Urbano Zilles, para Picco della Mirandola, que nos legou uma síntese original do pensamento humanista renascentista, "como ser inacabado, o homem modela-se definitivamente pelo uso que fizer de sua liberdade de escolha. Nisso consiste sua dignidade"[24]. Disso resulta, a exemplo do que já se podia extrair do pensamento estoico, que, para os humanistas da Renascença (Picco della Mirandola aqui escolhido como o seu principal representante para a noção de dignidade humana), a dignidade e a universalidade subjazem à própria concepção do ser humano, abandonando-se gradualmente a fundamentação religiosa (judaico-cristã) vinculada ao paradigma da *Imago Dei*, ou seja, do homem feito à imagem e semelhança de Deus[25]. Assim – na esteira do que sugere Michael Rosen -, tendo em conta a liberdade

---

[23] Cf. G. Picco della Mirandola, *Discurso sobre a dignidade do homem*, p. 52-3. Sobre a dignidade (da pessoa) humana no contexto e no pensamento humanista da Renascença e na tradição cristã v., por todos e recentemente, R. Gröschner, S. Kirste e O.W. Lembcke (Ed.), *Des Menschen Würde – entdeckt und erfunden im Humanismus der italienischen Renaissance*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, contendo um seleto elenco de contribuições sobre o tema.

[24] Cf. U. Zilles, *Pessoa e Dignidade Humana*, op. cit., p. 66.

[25] Cf. o mesmo U. Zilles, *Pessoa e Dignidade Humana,* op. cit., p. 66-67.

de opção que o ser humano recebeu de Deus para escolher entre várias alternativas e formatar seu próprio caminho, a noção de dignidade que nos foi legada por Picco della Mirandola acabou por abrir o caminho para a concepção de dignidade que subjaz aos modernos documentos de direitos humanos[26].

3 – Da aurora da Idade Moderna até a consolidação da "secularização" da noção de dignidade da pessoa humana

Situando-se na transição para a Idade Moderna, a contribuição do espanhol Francisco de Vitoria (1492-1546) foi particularmente relevante para o desenvolvimento da atual noção de dignidade humana, quando, no século XVI, no limiar da expansão colonial espanhola, sustentou, relativamente ao processo de aniquilação, exploração e escravização dos índios e baseado no pensamento estoico e cristão, que os indígenas, em função do direito natural e de sua natureza humana – e não pelo fato de serem cristãos, católicos ou protestantes – eram em princípio livres e iguais, devendo ser respeitados como sujeitos de direitos, proprietários e na condição de signatários dos contratos firmados com a coroa espanhola.[27] Nessa mesma toada também advogava Frei Bartolomeu de las Casas (1470-1566), que atribuía aos índios à condição de pessoas, defendendo-os perante Juan Gines de Sepúlveda (1490-1573), outro Padre da Igreja, que os considerava como sendo meros seres naturais, destituídos de razão, incapazes para a fé, de tal sorte que poderiam, dentre outras consequências, serem submetidos à escravidão, debate que acabou, no âmbito da Igreja Católica, pendendo em favor dos indígenas, mediante a edição da Bula Papal *Sublimis*

[26] Cf. M. Rosen, *Dignity It's History and Meaning*, op. cit., pp.14-15.

[27] Cf. M. Kriele, *Einführung in die Staatslehre*, p. 212.

Deus, de 1537, que proclamava a racionalidade dos índios e sua capacidade para a fé e os respectivos sacramentos[28]. Esta, aliás, foi também a posição assumida oficialmente pela Coroa Espanhola, ainda que isso não tenha, em boa parte, efetivamente impedido a cruel e desumana exploração dos povos indígenas submetidos ao seu domínio.

O que importa frisar, nessa quadra, é que foi precisamente no âmbito do pensamento jusnaturalista dos séculos XVII e XVIII, arrancando e dando sequencia ao ideário estoico do mundo clássico e humanista do período renascentista que a concepção da dignidade humana, assim como a ideia do direito natural em si, passou por um processo de racionalização e laicização (secularização), mantendo-se (e desenvolvendo-se!), todavia, a noção fundamental da igualdade de todos os homens em dignidade e liberdade.

Nesse contexto importa agregar que o termo dignidade seguiu sendo utilizado com diferentes sentidos ao longo de toda a trajetória que até o momento sumariamente esboçamos. Tanto no pensamento clássico (vale recordar a contribuição de Cícero), quanto na tradição eclesiástica (e Tomás de Aquino é apenas um dos autores a ser lembrado), mas também na esfera filosófica de matriz secular (é o caso, por exemplo, de Sir Francis Bacon, mas também do já referido Hobbes) a dignidade seguiu tendo uma vinculação com o status social ocupado pelo indivíduo, mas também como sendo o valor próprio e intrínseco de determinadas coisas e/ou instituições, sem prejuízo da evolução e consolidação da noção de dignidade humana como valor igualmente atribuído a todo e

[28] Cf. a precisa síntese de U. Zilles, Pessoa e Dignidade Humana, op. cit., p. 10-11.

qualquer ser humano[29].

Muito embora na obra de Hugo Grócio e Thomas Hobbes, dois dos autores mais destacados do período (em especial no que diz com o pensamento político e jurídico) a dignidade tenha sido objeto de referência, foi apenas em Samuel Pufendorf que se pode constatar um passo efetivo em termos de ruptura com a tradição anterior e a elaboração do que se pode considerar uma primeira formulação tipicamente secular e racional da dignidade da pessoa humana, com fundamento na liberdade moral como característica distintiva do ser humano[30], ainda que elementos de tal concepção, como já demonstrado, possam ser reconduzidos a desenvolvimentos anteriores. Com efeito, ao passo que para Grócio a dignidade humana se manifesta no âmbito do direito à sepultura, no que guarda relação com o respeito com o cadáver[31], para Hobbes, a dignidade, numa acepção que remonta em parte ao período clássico, no sentido da dignidade como representando o valor do indivíduo no contexto social, está essencialmente vinculada ao prestígio pessoal e dos cargos exercidos pelos indivíduos, cuidando-se, portanto, de um valor atribuído pelo Estado e pelos demais membros da comunidade a alguém[32]. Recorrendo às palavras do próprio Hobbes, "o valor de um homem, tal como o de todas as outras coisas, é seu preço; isto é, tanto quanto seria dado pelo uso de seu poder. Portanto não absoluto, mas algo que depende da necessidade e do julgamento de outrem. Um hábil condutor de soldados é

[29] Cf. por todos M. Rosen, *Dignity It's History and Meaning*, op.cit., pp. 11-19.

[30] Cf., aponta, por todos, P. Bechi, "O princípio da dignidade humana", p. 194 e ss.

[31] Cf., referência de P. Bechi, idem, p. 194.

[32] V. aqui também a síntese de P. Bechi, "O princípio da dignidade humana", p. 194.

de alto preço em tempo de guerra presente ou iminente, mas não o é em tempo de paz. Um juiz douto e incorruptível é de grande valor em tempo de paz, mas não o é tanto em tempo de guerra. E tal como nas outras coisas, também no homem não é o vendedor, mas o comprador quem determina o preço. Porque mesmo que um homem (como muitos fazem) atribua a si mesmo o mais alto valor possível, apesar disso seu verdadeiro valor não será superior ao que lhe for atribuído pelos outros"[33]. Logo mais adiante, Hobbes afirma que "o valor público de um homem, aquele que lhe é atribuído pelo Estado, é o que os homens vulgarmente chamam dignidade. E esta sua avaliação se exprime através de cargos de direção, funções judiciais e empregos públicos, ou pelos nomes e títulos introduzidos para a distinção de tal valor"[34]. Assim, ainda que não se vá aprofundar o tópico, verifica-se que – embora com outro significado e fundamentação – a noção de reconhecimento, posteriormente desenvolvida em Hegel e muitos dos sucessores, assim como a tradicional vinculação entre honra, imagem e dignidade, de alguma forma se faz presente durante toda a trajetória de afirmação e reconstrução da noção de dignidade humana.

Já para Samuel Pufendorf, a noção de dignidade não está fundada numa qualidade natural do homem e tampouco pode ser identificada com a sua condição e prestígio na esfera social, assim como não pode ser reconduzida à tradição cristã, de acordo com a qual a dignidade é concessão divina. Pufendorf sustenta que mesmo o monarca deveria respeitar a dignidade da pessoa humana, considerada esta como a liberdade do ser humano de optar de acordo com sua razão e agir conforme o seu entendimento e sua opção.[35] Nesse sentido, como bem

---

[33] Cf. T. Hobbes, *Leviatã*, capítulo X, p. 54.

[34] Cf. T. Hobbes, idem, p. 54.

[35] Cf. também M. Kriele, *Einführung in die Staatslehre*, p. 214, bem como

registra Paolo Bechi, a concepção de Pufendorf distingue-se da de outros pensadores da época, como é o caso de Pascal, pois este reconduz a dignidade à capacidade racional, de pensamento, do ser humano, ao passo que Pufendorf vincula a dignidade à liberdade moral, pois é esta – e não a natureza humana em si – que confere dignidade ao homem[36].

Foi, contudo, com Immanuel Kant, cuja concepção de dignidade parte da autonomia ética[37] do ser humano, que, de certo modo, se completa o processo de secularização [38] da dignidade, que, de vez por todas, abandonou suas vestes sacrais[39]. Com isto, vale notar, não se está a desconsiderar a profunda influência (ainda que

---

Podlech, *Alternativ Kommentar*, vol. I, p. 275. Para C. Starck, *Menschenwürde als Verfassungsgarantie*..., p. 460, Pufendorf fundamenta sua concepção de dignidade na natureza social do ser humano, considerando a dignidade da pessoa humana como a base da liberdade eticamente vinculada e da igualdade dos homens.

[36] Cf., novamente, P. Bechi, "O princípio da dignidade humana", p. 194-95.

[37] Sobre a conexão entre as noções de autonomia, liberdade e dignidade em Kant, v., entre nós, especialmente e por último T. Weber, "Autonomia e Dignidade da Pessoa Humana em Kant", in: *Direitos Fundamentais & Justiça*, nº 9, out./dez, 2009, p. 232 e ss.

[38] Sobre as distinções entre uma concepção religiosa (cristã) e laica (secular) de dignidade, v., dentre outros, as ponderações de P. Cliteur e R. van Wissen, "Human dignity as the foundation for human rights", in: *Rechtstheorie* 35 (2004), p. 160-61, apontando duas diferenças essenciais: a) de acordo com a tradição laica, a dignidade é autônoma, no sentido de não derivada de um criador; b) para a tese secular, a dignidade é "completa", já que não se a pode deduzir de uma percepção dos sentidos, que seria própria do pensamento cristão.

[39] Cf. G. Frankenberg, *Autorität und Integration*, p. 270, lembrando que a partir de Kant (embora com desenvolvimentos anteriores) o ponto de arquimedes da moderna compreensão de dignidade passou a ser a autonomia ética, evidenciada por meio da capacidade de o homem dar-se as suas próprias leis.

expurgada da fundamentação teológica) do pensamento cristão, especialmente dos desenvolvimentos de Boécio e São Tomás de Aquino (notadamente no que diz com a noção de pessoa com substância individual de natureza racional e da relação mesmo entre liberdade e dignidade) sobre as formulações kantianas[40].

Construindo sua concepção a partir da natureza racional do ser humano, Kant sinala que a autonomia da vontade, entendida como a faculdade de determinar a si mesmo e agir em conformidade com a representação de certas leis, é um atributo apenas encontrado nos seres racionais, constituindo-se no fundamento da dignidade da natureza humana[41]. Em síntese e no que diz com o presente tópico, é possível acompanhar Thadeu Weber quando refere que autonomia e dignidade estão, notadamente no pensamento de Kant, intrinsecamente relacionados e mutuamente imbricados, visto que a dignidade pode ser considerada como o próprio limite do exercício do direito de autonomia, ao passo que este não pode ser exercido sem o mínimo de competência ética[42].

Com base nesta premissa, Kant sustenta que "o Homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, existe como um fim em si mesmo, não simplesmente como meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. Pelo contrário, em todas as suas ações, tanto nas que se dirigem a ele mesmo como nas que se dirigem a outros seres racionais, ele tem sempre de ser considerado simultaneamente como um fim... Portanto, o valor de

---

[40] Cf. bem lembra V. C. F. dos Santos, *A Dignidade da Pessoa Humana nas Decisões Judiciais*..., p. 131.

[41] Kant, *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*, in: Os Pensadores, p. 134 e 141. De acordo com a versão original em alemão, Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, especialmente, p. 59 e 69.

[42] Cf. T. Weber, "Autonomia e Dignidade da Pessoa Humana em Kant", op. cit., 233.

todos os objetos que possamos adquirir pelas nossas ações é sempre condicional. Os seres cuja existência depende, não em verdade da nossa vontade, mas da natureza, têm, contudo, se são seres irracionais, apenas um valor relativo como meios e por isso se chamam coisas, ao passo que os seres racionais se chamam pessoas, porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos, quer dizer, como algo que não pode ser empregado como simples meio e que, por conseguinte, limita nessa medida todo o arbítrio (e é um objeto de respeito)"[43].

Ainda segundo Kant, afirmando a qualidade peculiar e insubstituível da pessoa humana, "no reino dos fins tudo tem ou um preço ou uma dignidade. Quando uma coisa tem um preço, pode pôr-se em vez dela qualquer outra como equivalente; mas quando uma coisa está acima de todo o preço e, portanto, não permite equivalente, então tem ela dignidade... Esta apreciação dá, pois, a conhecer como dignidade o valor de uma tal disposição de espírito e põe-na infinitamente acima de todo o preço. Nunca ela poderia ser posta em cálculo ou confronto com qualquer coisa que tivesse um preço, sem

[43] Kant. *Fundamentos*..., p. 134-35. Para conferência com o original em alemão (Cf. Kant, *Grundlegung* ..., p. 59-60): "nun sage ich: der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existiert als Zweck a n sich selbst, nicht bloss als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenenWillen, sondern muss in allein sein, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden... Also ist der Wert aller durch unsere Handlungen zu erwerbenden Gegenstände jederzeit bedingt. Die Wesen, deren Dasein zwar nicht auf unseren Willen, sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Wert, als Mittel, und heissen daher Sachen, dagegen vernünftige Wesen Personen genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke a nn sich selbst, d.i. als etwas, dass nicht bloss als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet, mithin so fern alle willkür einschränkt (und ein Gegenstand der Achtung ist)".

de qualquer modo ferir a sua santidade"[44].

Comentando a distinção entre dignidade (como valor não mensurável economicamente) e coisas, passíveis de quantificação econômica, Jeremy Waldrom observa que tanto a expressão latina *dignitas* quanto o termo alemão *würde* (de acordo com o autor, ambos utilizados por Kant sem que haja clareza a respeito de serem sempre utilizados como sinônimos) não significam "naturalmente", sem que lhes seja outorgado tal sentido técnico-filosófico, o mesmo que um valor sem preço, no sentido de um valor intrínseco, infungível, próprio de cada ser humano, cuidando-se, ainda na acepção de Waldrom, de um uso eminentemente estipulativo da expressão dignidade, que implica o reconhecimento de que os seres humanos possuem um valor com certo caráter normativo, mas não utilitário [45]. Se, na esteira do que igualmente sugere Waldrom, a concepção de Kant (que concilia e relaciona a dimensão axiológica – dignidade como valor intrínseco – com a noção de autonomia e racionalidade e moralidade, concebidas como fundamento e mesmo conteúdo da dignidade) se revela mais adequada para uma fundamentação dos direitos humanos e fundamentais do que para a determinação do seu conteúdo (dos direitos), isto é, para a identificação de quais são exatamente esses

[44] Kant, *Fundamentos*..., p. 140. De acordo com o original em alemão ,"Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preis, oder eine Würde. Was einen Preis hat, a n dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kei Äquivalent verstattet, hat eine Würde... Diese Schätzung gibt also den Wert einer solchen Denckungsart als Würde zu erkennen, und setzt sie über allen Preis unendlich weg, mit dem sie gar nicht in Anschlag und Vergleichung gebracht werden kann, ohne sich gleichsam an der Heiligkeit derselben zu vergreifen." (Kant, *Grundlegung*..., p. 68-69).

[45] Cf. J. Waldrom, "Dignity and Rank", op. cit., p. 211-214.

direitos[46], é questão que aqui deixaremos em aberto.

> De todo modo, é justamente no pensamento de Kant que a doutrina jurídica mais expressiva – nacional e estrangeira – ainda hoje parece estar identificando as bases de uma fundamentação e, de certa forma, de uma conceituação da dignidade da pessoa humana[47]. Até que ponto, contudo, tal concepção efetivamente poderá ser adotada sem reservas ou ajustes na atual quadra da evolução social, econômica e jurídica constitui, sem dúvida, desafio fascinante, que, todavia, foge aos estreitos limites deste estudo Ainda nesse contexto, importa sublinhar, há mesmo quem sustente que a apropriação da noção kantiana de dignidade pelo Direito e mesmo pela Filosofia ao longo especialmente do Século XX acabou por afastar-se e mesmo por corrigir em parte a compreensão originalmente construída por Kant no âmbito da sua doutrina dos costumes, voltada exclusivamente à obrigação interna da pessoa às leis morais, abrangendo apenas o núcleo interno (moral) da ação humana[48].

Assim, poder-se-á afirmar – apenas para não deixar

---

[46] Cf., novamente, J. Waldrom, "Dignity and Rank", op. cit., p. 214.

[47] Apenas a título meramente ilustrativo, a concepção Kantiana de dignidade da pessoa encontrou lugar de destaque, entre outros, nos seguintes autores. Entre nós, v., por exemplo, as recentes e preciosas contribuições de C. L. Antunes Rocha, *O princípio da dignidade da pessoa*..., p. 23 e ss., e F. K. Comparato, *A afirmação histórica dos direitos humanos*, p. 19 e ss, assim como os trabalhos de F. Ferreira dos Santos, *Princípio constitucional da dignidade da pessoa humana*, p. 20 e ss., e J. Afonso da Silva, A *dignidade da pessoa humana como valor supremo da democracia*, in: RDA nº 212, p. 89 e ss. Na literatura lusitana, v., dentre outros, J. Miranda, *Manual de Direito Constitucional*, vol. IV, p. 188, bem como, P. Mota Pinto*, O direito ao livre desenvolvimento da personalidade*, in: Portugal-Brasil ano 2000, p. 151, sem falar na expressiva maioria dos autores alemães, alguns dos quais já referidos.

[48] cf. D. von der Pfordten, *Menschliche Würde, Recht und Staat bei Kant. Fünf Untersuchungen*, Paderborn: Mentis, 2009, p. 25-26.

intocado este ponto – que tanto o pensamento de Kant quanto todas as concepções que sustentam que a dignidade consiste em atributo exclusivo da pessoa humana – encontram-se, ao menos em tese, sujeitas à crítica de um excessivo antropocentrismo, notadamente naquilo em que sustentam que a pessoa humana, em função de sua racionalidade ocupa um lugar privilegiado em relação aos demais seres vivos[49]. Não é à toa, aliás, que Blaise Pascal, já em meados do século XVII, chegou a afirmar que "não é do espaço que devo procurar minha dignidade, mas da ordenação do meu pensamento"[50]. Além disso, sempre haverá como sustentar a dignidade da própria vida de um modo geral, ainda mais numa época em que o reconhecimento da proteção do meio ambiente como valor fundamental indicia que não mais está em causa apenas a vida humana, mas a preservação de todos os recursos naturais, incluindo todas as formas de vida existentes no planeta, ainda que se possa argumentar que tal proteção da vida em geral constitua, em última análise, exigência da vida humana e de uma vida humana com dignidade, tudo a apontar para o reconhecimento do que se poderia designar de uma dimensão ecológica ou

[49] O que se percebe, neste contexto, na esteira da lição de F. Moderne, *La dignité de la personne comme principe constitutionnel dans les Constitutions Portugaise et Française,* in: J. Miranda (Org.), *Perspectivas Constitucionais – Nos 20 anos da Constituição de 1976*, vol. I, p. 199, é que a concepção de dignidade da pessoa humana como constituindo qualidade distintiva do ser humano, por ser dotado de razão e consciência, encontra-se vinculada à tradição do pensamento judaico-cristão, traduzindo, ademais, uma evidente noção de superioridade do ser humano.

[50] B. Pascal, *Pensamentos,* 113 (348), p. 40. Igualmente destacando a importância da razão para a distinção entre o homem e os demais seres, Pascal (ob. cit., p. 39, 111(339), averba que "Posso até conceber um homem sem mãos, sem pés, sem cabeça, pois é só a experiência que nos ensina que a cabeça é mais necessária do que os pés. Mas não posso conceber um homem sem pensamento. Seria uma pedra ou um bicho".

ambiental da dignidade da pessoa humana, o que, contudo, aqui não será explorado.

Verifica-se, portanto, que também nessa perspectiva a dignidade da pessoa humana (independentemente, no nosso sentir, de se aceitar, ou não, a tese da dignidade da vida não humana) há de ser compreendida como um conceito inclusivo, no sentido de que a sua aceitação não significa privilegiar a espécie humana acima de outras espécies, mas sim, aceitar que do reconhecimento da dignidade da pessoa humana resultam obrigações para com outros seres e correspondentes deveres mínimos e análogos de proteção[51].

De outra parte, é possível argumentar que a concepção kantiana, ao menos se interpretada restritivamente, acaba por remeter à pergunta (que, de resto, ainda não obteve resposta consensual) sobre o início e o fim da dignidade da pessoa, além de toda uma gama de outros questionamentos que aqui não temos condições nem temos a intenção de desenvolver e que tanta relevância tem assumido no âmbito da biotecnologia e do assim designado "biodireito", notadamente no que diz com a proteção jurídica do embrião (e do patrimônio genético da pessoa em geral) em face de toda a sorte de manipulações, assim como nas questões vinculadas à dignidade no final da vida, especialmente naquilo que envolve a discussão em torno da viabilidade e dos limites da eutanásia. De qualquer modo, incensurável, é a atualidade da concepção kantiana no sentido de que a dignidade da pessoa humana, esta (pessoa) considerada como fim, e não como meio, repudia toda e qualquer espécie de coisificação e instrumentalização do ser humano, o que, aliás, foi objeto de recepção pelo Direito, como dá conta da proibição da tortura, de tratamentos

[51] Cf. bem aponta D. Birnbacher, "Mehrdeutigkeiten im Begriff der Menschenwürde", p. 4 (acesso em http://www.gkpn.de/).

desumanos e degradantes, o repúdio ao trabalho escravo e às penas cruéis, incluindo os castigos corporais e o trabalho forçado, atualmente consagrada na absoluta maioria das constituições e em tratados gerais e especiais de direitos humanos.

Por outro lado, se é verdade que as formulações de Kant sobre a dignidade (a despeito de uma série de críticas formuladas ao longo do tempo, a começar pela sempre lembrada advertência de Schopenhauer, para quem a fórmula de Kant é vazia de sentido, insuficiente e até mesmo problemática, podendo servir de fundamento para qualquer coisa) marcaram uma guinada decisiva no âmbito do pensamento filosófico e passaram a influenciar profundamente também a produção jurídica, também é certo que sempre existiram importantes contrapontos, dentre os quais cumpre destacar a noção desenvolvida por Hegel na sua Filosofia do Direito, sustentando, de certo modo, a partir de uma perspectiva escolástica – tal qual encontrada em Tomás de Aquino – que a dignidade constitui – também (mas não exclusivamente, ao que nos parece) – uma qualidade a ser conquistada[52].

Nesse contexto, convém seja colacionada a lição de Kurt Seelmann, para quem o mais apropriado seria falar que ao pensamento de Hegel (e não apenas na sua Filosofia do Direito) encontra-se subjacente uma teoria da dignidade como viabilização de determinadas prestações. Tal teoria, além de não ser incompatível com uma concepção ontológica da dignidade (vinculada a certas qualidades inerentes à condição humana), significa que uma proteção jurídica da dignidade reside no dever de reconhecimento de determinadas possibilidades de prestação, nomeadamente, a prestação do respeito aos direitos, do desenvolvimento de uma individualidade e do reconhecimento de um

[52] Cf. M. Herdegen, *Neuarbeitung von Art. 1 Abs. 1- Schutz der Menschenwürde*, p. 9.

autoenquadramento no processo de interação social[53]. Como, ainda, bem refere o autor colacionado, tal conceito de dignidade não implica a desconsideração da dignidade (e de sua proteção) no caso de pessoas portadoras de deficiência mental ou gravemente enfermas, já que a possibilidade de proteger determinadas prestações não significa que se esteja a condicionar a proteção da dignidade ao efetivo cumprimento (realização) de uma dada prestação, já que também aqui (de modo similar – como poderíamos acrescentar – ao que se verificou relativamente ao pensamento Kantiano, centrado na capacidade para a autodeterminação inerente a todos os seres racionais) o que importa é a possibilidade de uma prestação[54].

Na condição de um dos expoentes (se não *o* expoente) do idealismo filosófico alemão do século XIX, Hegel – aqui na interpretação outorgada por Carlos Ruiz Miguel – acabou por sustentar uma noção de dignidade centrada na ideia de eticidade (instância que sintetiza o concreto e o universal, assim como o individual e o comunitário), de tal sorte que o ser humano não nasce digno – já que Hegel refuta uma concepção estritamente ontológica da dignidade –, mas torna-se digno a partir do momento em que assume sua condição de cidadão[55]. Nesta perspectiva, não é à toa que na filosofia do Direito de Hegel já se faz presente a concepção de que a dignidade é (também) o resultado de um reconhecimento, noção esta consubstanciada – não só, mas especialmente – na máxima de que cada um deve ser pessoa e respeitar os outros como

---

[53] Cf. K. Seelmann, "Person und Menschenwürde in der Philosophie Hegels", p. 141.

[54] Cf. K. Seelmann, idem, p. 142. A respeito das diversas dimensões da dignidade encontradas no pensamento de Hegel, v., ainda, as referências de O. Höffe, "Menschenwürde als ethisches Prinzip", in: *Gentechnologie und Menschenwürde*, p. 133.

[55] Cf. C. R. Miguel, "Human dignity: history of a n idea", p. 297-98.

pessoas (s*ei eine Person und respektiere die anderen als Personen*)[56]. Tal reconhecimento, ainda que experimentado em um contexto concreto e determinado, não se mostra inconciliável com a noção de que o ser humano é como tal reconhecido independentemente das suas relações sociais, já que a capacidade jurídica (a competência de ser sujeito de direitos) é igual em e para todas as pessoas[57], de tal sorte que há mesmo quem – neste particular igualmente atrelado, ao que tudo indica, o pensamento de Hegel, vislumbre na capacidade de ser sujeito da atribuição de direitos (no sentido da noção de personalidade jurídica) e não mero objeto de direitos a própria nota distintiva da dignidade da pessoa humana[58]. A despeito de alguns pontos em comum, já perceptíveis a partir destas, sumárias referências, Hegel afasta-se de Kant e, com isso, da expressiva maioria dos autores – entre outros aspectos – notadamente ao não fundar a sua concepção de pessoa e dignidade em qualidades (ou faculdades) inerentes a todos os seres humanos, além de não condicionar a condição de pessoa, sujeito e dignidade à racionalidade[59]. Que as reflexões de Hegel acabaram alcançando uma influência significativa nos desenvolvimentos posteriores sobre o tema, pode ser aqui ilustrado mediante uma breve referência à ênfase dada por vários autores à dimensão histórico-cultural da dignidade, como é o caso de um Niklas Luhmann e um Peter Häberle, bem como à

---

[56] Cfr. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 36, p. 95.

[57] Neste sentido, a lição de K. Seelmann, "Person und Menschenwürde in der Philosophie Hegels", p. 132-33.

[58] É o que se extrai das ponderações de S. Kirste, "A dignidade humana e o conceito de pessoa de direito", in: I.W. Sarlet (org.), *Dimensões da Dignidade. Ensaios de Filosofia do Direito e Direito Constitucional*, 2ª ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009, especialmente p. 194 e ss.

[59] Cf. também K. Seelmann, ob. cit., p. 143.

fundamentação da dignidade na capacidade comunicativa do ser humano e/ou no reconhecimento recíproco, como dão conta, entre outros, as concepções mais recentes de um Jürgen Habermas e um Axel Honneth, dentre tantos outros pensadores que seguem debruçados sore o tema mas que, consoante adiantado, aqui não serão examinados.

4 – Considerações finais

Após traçada esta sumária (e assumidamente incompleta) evolução no âmbito da construção de uma concepção filosófica e secularizada de dignidade, que encontrou em Kant o seu mais aclamado (mas não único) expoente, e mesmo considerando a existência de diversos autores de renome, tais como Marx, Merleau-Ponty e Skinner, que tenham negado qualquer tentativa de fundamentação religiosa ou metafísica da dignidade da pessoa humana, [60] bem como apesar das desastrosas

[60] Ao menos esta é a lição de C. Starck, *Menschenwürde als Verfassungsgarantie*..., p. 461-2. Neste contexto, cumpre citar a posição de M. Kriele, *Einführung in die Staatslehre*, p. 215-6, para quem a corrente mais forte que se opôs à concepção da dignidade da pessoa humana (como sendo o valor intrínseco e intangível de todos os seres humanos) e dos direitos humanos dela decorrentes foi a ética utilitarista, principalmente de Bentham, que justificou restrições e agressões aos direitos humanos em função dos valores de natureza permanente da comunidade ou da humanidade em seu todo (o sacrifício eventual da felicidade de um ou de alguns justifica a maior felicidade da maioria), de tal sorte que a doutrina utilitarista acabou servindo para justificar, por exemplo, práticas como a escravidão e o extermínio dos povos indígenas. Registre-se, ainda, que aqui não nos detivemos em averiguar até que ponto a crítica tecida por Kriele é correta, já que acabamos não conferindo o pensamento dos autores referidos. No que diz com a concepção behaviorista (Skinner) e marxista, cabe, neste ponto, reproduzir a lição de T. Geddert-Steinacher, *Menschenwürde als Verfassungsbegriff*, p. 125-26, ponderando que para Skinner liberdade e dignidade são categorias ultrapassadas, já que a autonomia não é empiricamente comprovável, não sendo o

experiências pelas quais tem passado a humanidade, de modo especial no decorrer do assim intitulado "breve século XX",[61] o fato é que esta – a dignidade da pessoa humana – continua, talvez mais do que nunca, a ocupar um lugar central no pensamento filosófico, político e jurídico, do que dá conta a sua já referida qualificação como valor fundamental da ordem jurídica, para expressivo número de ordens constitucionais, pelo menos para as que nutrem a pretensão de constituírem um Estado democrático de Direito.

Da concepção jusnaturalista – que vivenciava seu apogeu justamente no Século XVIII – remanesce, indubitavelmente, a constatação de que uma ordem estatal (e constitucional) que – de forma direta ou indireta –

próprio ser humano quem dirige o seu comportamento, mas sim, este é controlado pela natureza, de tal sorte que os conceitos jusnaturalistas de liberdade e dignidade deveriam ser substituídos por uma "tecnologia do comportamento", ao passo que para muitos autores marxistas não há como aceitar a ideia de um estatuto da liberdade (e dignidade) pré-estatal, já que são as forças econômicas e a luta de classes os fatores condicionantes do fenômeno jurídico. De modo particular no que diz com os autores de inspiração marxista, cumpre destacar, todavia, que não há como afirmar – e muito menos de modo generalizado – que estes estejam propriamente a negar a dignidade da pessoa ou o seu reconhecimento. Basta, neste contexto, referir a expressiva obra de Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, especialmente p. 215 e ss. (existe tradução para o espanhol sob o título *Derecho Natural y Dignidad Humana*, Madrid, 1980) que, embora considerando serem liberdade e igualdade ilusões do jusnaturalismo burguês, e mesmo afirmando a negativa da existência de direitos naturais (no sentido de inatos), já que todos os direitos foram conquistados ou necessitam ser conquistados pela luta, reconhece uma vontade para a liberdade e dignidade, além de construir uma fundamentação crítica e marxista da dignidade.

[61] Aqui nos valemos da já célebre expressão cunhada por E. Hobsbawm, *A Era dos Extremos*, p. 7 e ss., onde o autor coloca as razões pelas quais optou por assim denominar o século XX, colocando como referenciais as datas de 1914 e 1991.

consagra a ideia da dignidade da pessoa humana, parte do pressuposto de que o homem, em virtude tão somente de sua condição humana e independentemente de qualquer outra circunstância, é titular de direitos que devem ser reconhecidos e respeitados por seus semelhantes e pelo Estado[62]. Da mesma forma, acabou sendo recepcionada, especialmente a partir e por meio do pensamento cristão e humanista[63], uma fundamentação metafísica da dignidade da pessoa humana, que, na sua manifestação jurídica, significa uma última garantia da pessoa humana em relação a uma total disponibilidade por parte do poder estatal e social[64]. Vale registrar, todavia, a arguta observação de Otfried Höffe, no sentido de que uma vinculação da noção de dignidade da pessoa à tradição judaico-cristã ou mesmo à cultura europeia, poderia justificar a crítica de que a

[62] Neste sentido, vale averbar a lição de M. Kriele, *Einführung in die Staatslehre*, p. 214, apontando para a circunstância de que foi justamente a ideia de que o homem, por sua mera natureza humana, é titular de direitos que possibilitou o reconhecimento dos direitos humanos e a proteção também dos fracos e excluídos, e não apenas dos que foram contemplados com direitos pela lei, por contratos, em virtude de sua posição social e econômica.

[63] Especificamente sobre a concepção de dignidade (no caso, enfocando o tema pelo prisma da doutrina social da Igreja Católica Romana) v., entre nós, o contributo de, C. F. Alves, *O Princípio Constitucional da Dignidade da Pessoa Humana: O Enfoque da Doutrina Social da Igreja*, Rio de Janeiro: Renovar, 2001.

[64] Cf. a oportuna lembrança de C. Starck, in: *Bonner Grundgesetz*, p. 36-37. Vale agregar, quanto a este ponto, que mesmo autores que refutam uma concepção metafísica da dignidade, em especial quando impregnada por elementos de direito natural ou marcada por uma fundamentação religiosa, acabam, no mais das vezes – conforme, ao menos, sugere Karl E. Hain ("Konkretisierung der Menschenwürde durch Abwägung?, in: *Der Staat*, 2007, p. 197) – sendo "infectados por um vírus metafísico", designadamente quando seguem reconduzindo a dignidade da pessoa humana à autonomia e autodeterminação do ser humano, enfatizando, com tal assertiva, a vinculação entre um conceito jurídico de dignidade e a filosofia.

dignidade não opera como um conceito e postulado intercultural e secularizado, o que, por sua vez, acabaria sendo um obstáculo à própria universalização e – neste sentido – um fator impeditivo de uma globalização da dignidade num contexto multicultural[65]. Contudo, se a busca de um fundamento religioso para a dignidade da pessoa humana e para os direitos humanos que lhe são correlatos está necessariamente vinculada a uma concepção estrita de religião ou determinadas tradições religiosas, ou mesmo se um fundamento religioso pode, ao fim e ao cabo, corresponder a uma concepção não religiosa (secular) de dignidade da pessoa humana, é apenas mais uma questão que aqui deixaremos propositalmente em aberto, mas que desafia atenção e desenvolvimento[66].

---

[65] Cf. O. Höffe, *Medizin ohne Ethik*, p. 49, afirmando que para assegurar a validade intercultural do princípio da dignidade da pessoa humana, de tal sorte a alcançar vinculatividade mundial, o próprio conteúdo e significado do princípio deve ser necessariamente compreendido como interculturalmente válido e secularizado, portanto, mediante renúncia a qualquer específica mundovisão ou concepção religiosa.

[66] Neste sentido, v. os desenvolvimentos de M.J. Perry, *Toward a Theory of Human Rights*, especialmente p. 3-32 (primeira parte), empenhado em controverter a tese da existência de um fundamento secular para a dignidade da pessoa humana e os direitos humanos. Sobre um conceito de religião desvinculado da noção de Deus, v. a obra postumamente publicada de R. Dworkin, *Religion Without God*, Cambridge: Harvard University Press, 2013.

A LÓGICA DA OPINIÃO PÚBLICA

*João Alberto Wohlfart**

1. Introdução

O objeto do artigo é uma tentativa de investigação acerca do conceito hegeliano de opinião pública exposta por Hegel em sua *Filosofia do Direito*. A base de sustentação deste conceito para a constituição de um Estado é o esclarecimento por parte das bases populares das questões políticas que dizem respeito à organização política. Em outras palavras, uma das condições para que o Estado seja efetivamente ético é a opinião esclarecida do povo que não pode ser objeto de manipulação de interesses econômicos e ideologias políticas. Para Hegel, um povo manipulado intencionalmente para restringi-lo à ignorância e marginalizado das questões políticas, não pode ser um Estado ético porque nega a razão mais radical de sua sustentação. A opinião pública não é apenas um tópico a mais abordado por Hegel em seu sistema de eticidade, mas está circunscrita por um referencial lógico que precisa ser considerado.

A pergunta do artigo diz respeito à configuração lógica da opinião pública considerada a partir da Lógica da essência e da Lógica do conceito. Qual é a estrutura lógica da opinião pública na ótica da essência e do conceito? É sabido que existem diferenças significativas entre a Lógica

* Doutor em filosofia pela PUCRS. Professor de Filosofia no Instituto Superior de Filosofia Berthier (IFIBE). joao@fabemarau.edu.br

da essência e a Lógica do conceito e os seus desdobramentos na Filosofia do real tem estas mesmas consequências. De um horizonte temático para o outro mudam as estruturas categoriais sustentadoras de qualquer argumentação, muda a concepção de racionalidade e muda a estrutura argumentativa.

O artigo terá uma estrutura argumentativa básica. Numa primeira aproximação, serão conceituadas e diferenciadas a Lógica da essência e a Lógica do conceito como condição de exposição de qualquer temática a partir da *Ciência da Lógica*. Num segundo momento, em cada uma das partes será exposta uma tentativa de concepção e estrutura de sociedade e de organização política para, na sequência, expor propriamente a noção de opinião pública que veiculam. Por esta via, a filosofia hegeliana pode ser interpretada através das correspondências existentes entre *Ciência da Lógica* e Filosofia do Real, na perspectiva dos desdobramentos de estruturas categoriais lógicas em estruturas do real. Como estas correspondências não são fixas, será feita uma abordagem de uma mesma situação a partir de enfoques conceituais diferenciados.

2. A Opinião Pública e a Lógica da Essência

A Lógica da essência é o segundo grande livro da Lógica hegeliana. Além de uma forte crítica à tradição clássica da filosofia, contém alguns pontos afirmativos para o desafio da renovação da filosofia. A atribuição dada por Hegel ao conceito de essência é muito diferente daquele proposto pela metafísica tradicional. Uma das novidades significativas introduzidas neste livro é a incorporação da aparência como uma das dimensões da racionalidade, significando o oposto da tradição metafísica para a qual este conceito era negador de toda a racionalidade. A trilogia estrutural da Lógica da essência é constituída pela essência, pela aparência e pela efetividade. Sem a pretensão de entrar

nos detalhes desta exposição complexa de Hegel, a seção da essência é subdividida em identidade, diferença e fundamento. Para o filósofo, a pura identidade igual a si mesma como reflexão pura é abstrata. Ela é condicionada pela posição de uma diferença que confirma a identidade. Em palavras simples, para Hegel não há identidade fechada em si mesma com distinção absoluta diante do que é diferente e contrário, mas identidade e diferença são dois polos dialeticamente associados. A síntese entre a identidade e a diferença é alcançada na categoria do fundamento que caracteriza reciprocidade entre identidade e diferença. Nisto, por exemplo, o eu somente é subjetividade consciente na relação fundamental com o tu na condição de outra subjetividade de cuja reciprocidade resulta a intersubjetividade. O eu somente pode pronunciar-se a si mesmo quando inclui os outros nesta pronúncia. Para Hegel:

> O aparecer é a determinação, mediante a qual a essência não é ser, mas essência; e o aparecer desenvolvido é o fenômeno. A essência, portanto não está atrás ou além do fenômeno; mas, porque é essência que existe, a existência é fenômeno (HEGEL, 1995, §131).

Contrariamente à tradição metafísica, Hegel dá uma ênfase especial à aparência. A significação desta categoria é a necessidade do aparecimento da essência que não permanece escondida atrás dos fenômenos. Essência e fenômeno são idênticos porque a essência está em movimento contínuo de aparecer enquanto fenômeno. Nesta argumentação, a essência somente é tal se ela se traduz na aparência fenomênica, e o fenômeno somente pode ser pensado se ele é a expressão e visibilização da essência. Nesta implicação, Hegel evidencia como ponto forte a destruição da coisa que não é mais algo fechado e impenetrável, mas as "coisas" se dissolvem em relações

dinâmicas. A essência e a aparência convergem na relação que contém a racionalidade da essência e a "relatividade" da aparência, resultando numa estrutura relacional. No capítulo sobre a "destruição da coisa", as coisas fixas são dissolvidas e se transformam em elos de movimentos multilaterais e em configurações de relações. Em outras palavras, o que vulgarmente conhecemos por coisas distintas constituem polos relacionais por ondem transversalizam processos e movimentos de racionalidade.

Neste capítulo Hegel identifica três relações fundamentais. O todo e a parte são dimensões inseparáveis de uma mesma realidade, uma vez que o todo é a totalidade das partes e as partes constituem particularizações do todo. Uma atitude racional vê nas partes o todo e no todo as partes, numa polarização dinâmica na qual uma se inverte na outra. Força e exteriorização é outra estrutura relacional na qual a força se exterioriza e ela é verificada na exteriorização. A força de gravidade, por exemplo, se exterioriza no movimento e na organização dos planetas, e a força germinativa se exterioriza no desenvolvimento dos vegetais e das plantas. A outra tensão relacional exposta por Hegel é interior e exterior. Esta aparece como síntese entre as duas anteriores e se aplica ao universo do espírito. Para o filósofo, "assim o interior é imediatamente apenas o exterior, e nisto é a determinação da exterioridade, porque é o interior; inversamente, o exterior é apenas o interior, porque é apenas exterior" (HEGEL, 1993, p. 181). Interior e exterior são determinações reflexivas nas quais o exterior é a exteriorização do interior e o interior é a interiorização do exterior. O exterior é o exterior do interior e o interior é o interior do exterior. Para o senso comum, contrariamente, a exterioridade visível é a ausência e negação da interioridade restrita à sua pura formalidade. Para Hegel,

> A efetividade é a unidade, que veio-a-ser imediatamente, da essência e da existência, ou do

> interior e do exterior. A exteriorização do efetivo é o efetivo mesmo, de modo que nela fica igualmente um essencial, que só é essencial enquanto está em uma existência exterior imediata (HEGEL, 1995, § 142).

O capítulo sobre a efetividade é o resultado da Lógica da essência e síntese entre a essência e a aparência. A essência não é um fundamento imóvel e sem consequências práticas, mas somente é essencial no processo de exteriorização e como existência exterior. Hegel não estabelece a essência como uma base categorial invariável, mas ela é determinada no autodesenvolvimento da exterioridade como um processo racional. A unidade entre essência e existência proporciona uma figuração para a essência e atividade e essencialidade para a existência que se atualizam em diferentes níveis de configuração. Nestas condições, a efetividade não é apenas uma exterioridade fenomenológica vazia e imediata, mas como efetividade absoluta posta. É o capítulo onde Hegel aborda o problema filosófico e lógico do Absoluto como congruência de substancialidade e acidentalidade, necessidade e contingência e totalidade e relacionalidade. Na lógica das modalidades, o filósofo unifica a necessidade e a contingência e o absoluto e o relativo na absoluta relação de substancialidade.

Importante capítulo é o da lógica das modalidades. Nele Hegel expõe os conceitos de efetividade, possibilidade, contingência e necessidade. O texto hegeliano é estruturado de forma que uma categoria somente se constitui nas outras e através delas. Por exemplo, a contingência resulta da combinação entre efetividade e possibilidade, pois a possibilidade efetivada é contingência. É significativo destacar a compenetração mútua entre necessidade e contingência, pois Hegel não anula a contingência a favor da necessidade. Contingente é algo que existe, mas poderia não existir. Necessário é o que existe e que não pode não existir. A necessidade absoluta

resulta da síntese entre contingência (efetividade formal) e necessidade relativa (efetividade real). Hegel escreve: "A determinação da necessidade subsiste em conter em si a sua negação, a contingência" (HEGEL, 1993, p. 213). A necessidade absoluta tem como componente fundamental a transformação da contingência como uma dimensão da racionalidade. A necessidade não pode ser pensada como a negação da contingência, mas como efetivação da contingência como determinação fundamental da substancialidade. Sem a contingência, a necessidade seria cega e irracional. Contrariamente ao que possa ser pensado, a necessidade absoluta não é o destino cego de um curso já estabelecido de forma inexorável, mas a confluência racional de todas as formas de contingência que são reconduzidas à racionalidade.

A Lógica da essência culmina no capítulo sobre a relação absoluta (*absolute Verhältnis*), estruturado em relação substancialidade, relação de causalidade e ação recíproca. Para Hegel, "a substância é, por isso, a totalidade dos acidentes, nos quais ela se revela como sua negatividade absoluta, isto é, como poder absoluto e ao mesmo tempo como a riqueza de todo o conteúdo" (HEGEL, 1995, § 151). Aqui temos um exemplo de integração de extremos opostos separados na metafísica tradicional, a substancialidade e a acidentalidade conjugadas por Hegel na força combinada dos acidentes que constitui a relação de substancialidade. Nesta dialetização de opostos extremos, a acidentalidade é o conteúdo e a estrutura interna da substancialidade, e a substancialidade a força totalizadora dos acidentes cuja dinâmica combinada resulta na autorrelação do Absoluto. O desdobramento da substancialidade é a relação de causalidade com a inversão de polaridade da causa que passa para o efeito enquanto causa da causa, em cuja lógica a acidentalidade passa a ser a causa da substancialidade. Mas o desenvolvimento completo da substancialidade da relação absoluta acontece

no conceito de ação recíproca no qual Hegel integra absoluticidade e relatividade, autorrelacionalidade e interrelacionalidade, totalidade e multiplicidade etc. Cirne Lima formula esta lógica de forma clara e precisa: "tudo é relativo, exceto o fato de que tudo seja relativo. Absoluto é somente o fato de que tudo é relativo. Só o Universo como Totalidade em Movimento, como um todo, não é relativo" (2006, p. 165).

O conceito de relação absoluta é uma das colunas mestras da *Ciência da Lógica* e de todo o sistema da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, adquirindo várias significações e expressões ao longo do processo de exposição e autodesenvolvimento do sistema filosófico. Neste momento da ação recíproca, o absoluto e o relativo se fundem. Neste sistema, aquele sem o relativo se torna vazio e indeterminado, enquanto este sem o absoluto se torna um caos de coisas isoladas e incomunicáveis. Nesta lógica, o Absoluto é o todo oniabrangente e indivisível que abrange todas as regiões conceituais e todos os sistemas racionais e reais imagináveis, enquanto o relativo é a estrutura de relações que se distribui por toda a abrangência do Absoluto. O relativo é o universo de elementos ou de nós da rede que se intercomunicam por múltiplos fios que interligam os nós a múltiplos outros elementos e a todo o sistema. Um nó da rede não é uma coisa fixa e incomunicável, ou um sujeito independente, mas uma configuração na qual a totalidade dos sentidos de racionalidade encontra um ponto de convergência, de condensação e de ultrapassagem para outras combinações. Nesta lógica, cada um dos nós se relaciona com cada um, cada um se relaciona com todos, todos com todos e todos com cada um, e o entrelaçamento desta multilateralidade de polos relacionais forma o sistema do Absoluto. Este conceito, por outro lado, representa a abrangência máxima do círculo de totalidade, a mediação universal que interliga os polos de convergência e a substancialidade imanente que

dá consistência ao sistema como um todo. Neste movimento lógico há uma síntese entre a ação unificadora da substancialidade da necessidade que produz a força da consistência e a ação dos elementos específicos que se interligam sucessivamente e produzem o sistema da totalidade, invertendo-se a substancialidade e a relacionalidade. E nisto produz-se o equilíbrio entre a autodeterminação do Absoluto, interrelacionalidade do todo e a interrelação dos elementos.

2.1 Sociedade e Opinião pública

Do sucintamente exposto acerca da Lógica da essência é possível extrair uma teoria social. Em outras palavras, a filosofia pode ser desdobrada numa sociologia articulada a partir de uma visão claramente dialética. A teoria social resultante da filosofia hegeliana desenvolvida no segundo livro da *Ciência da Lógica* não é de uma visão atomística tipicamente positivista, mas a visão de sociedade parte de uma intensa teia social na qual os sujeitos são estruturalmente relacionados. Não se trata, evidentemente, de uma hierarquização social na qual alguns exercem verticalmente o poder e outros subordinados a um poder político e econômico. Trata-se, agora, de um sistema social que atravessa as fronteiras dos Estados e se projeta para a totalidade do mundo. Nesta lógica, os indivíduos são mutuamente associados por relações sociais que se estendem das proximidades mais imediatas até a totalidade do mundo.

Para definir filosoficamente a concepção de sociedade a partir do referencial argumentativo e categorial da Lógica da essência, o mais adequado é transcrever uma frase estruturante da *Fenomenologia do Espírito*: "... a experiência do que é esse espírito: essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição – a saber, das diversas consciências-de-si para si essentes –

é a unidade das mesmas: Eu, que é Nós, Nós, que é Eu" (HEGEL, 2004, § 177). Parece que esta frase paradigmática é perfeitamente adequada para estabelecer a transição entre a Lógica da essência e uma lógica social, tentando articular a partir desta sistemática uma primeira noção de intersubjetividade. Mesmo que a essência hegeliana ainda não corresponda com o universo do Espírito, pois no coração da *Ciência da Lógica* é estabelecida a passagem da necessidade para a liberdade, a substância como unidade das consciências-de-si é perfeitamente adequado. A teia social indicada acima parte de uma interação entre o eu e o nós, entre a subjetividade e a intersubjetividade, entre a dimensão comunitária e a coletividade. Trata-se, aqui, de um raciocínio lógico no qual o Eu e o Nós constituem proposições opostas e integradas nas quais o sujeito e o predicado se invertem.

O Eu que é um Nós corresponde a um círculo lógico no qual a subjetividade pessoal se amplia sucessivamente na constituição de um Nós. Trata-se de uma ampliação que conjuga a horizontalidade e a circularidade até a constituição do círculo de intersubjetividade mais amplo que é a planície planetária da humanidade como um todo. Nesta lógica, a humanidade é disposta em círculos estruturados por uma interconexão intrínseca na qual as subjetividades se perpassam reciprocamente e constituem uma sistemática de referenciais comunitários. Trata-se, em outras palavras, de uma sucessão de círculos, como se fossem ondas concêntricas que se ampliam sucessivamente e constituem sistemas de organização comunitária e política cada vez mais universais. Nesta lógica, a subjetividade pessoal não é apenas um núcleo primeiro, como um nó de uma rede, a partir do qual se desdobram círculos de intersubjetividade que ultrapassam infinitamente a subjetividade individual, mas o indivíduo acompanha este desdobramento, pois ele é substancialmente um sujeito comunitário e universal. Na

significação lógico-racional da proposição do Eu que é um Nós pode ser invertido o significado no qual o eu da subjetividade pessoal aparece como uma determinação do sistema de intersubjetividade que se traduz e se condensa nele. E nesta lógica, a autoconsciência do eu não fica encerrada na sua interioridade, mas incorpora em sua autoconsciência a substancialidade da coletividade.

A outra parte da proposição "Nós que é um Eu" resulta na autoconsciência de um nós universal que caracteriza a intersubjetividade macrossistemática da consciência ética e histórica. O Nós que é um Eu é a expressão lógica da autoconsciência histórica da humanidade como um todo constituída a partir do contexto histórico atual. Esta atualidade diz respeito à permanente atualidade da consciência histórica, pois o ser humano sempre se encontra no tempo histórico presente. Sabe-se que no conceito hegeliano de reconhecimento uma subjetividade pessoal restrita em si mesma é abstrata e impossível, mas quando perpassa e é perpassada pela subjetividade dos outros ela se torna real. A autoconsciência coletiva universal é uma substancialidade racional que resulta do desdobramento lógico e sistemático da interpenetração e intersubjetivação de todas as autoconsciências individuais, numa combinação de subjetividade, intersubjetividade e transsubjetividade. A substancialidade absoluta do Nós universal, conforme aponta a frase hegeliana extraída da *Fenomenologia do Espírito*, passa pelos sujeitos organizados em todos os níveis, mas também volta a cada um deles, e as subjetividades individuais serão constituídas por uma mistura de autoconsciência pessoal e autoconsciência universal. Mas a expressão racional da substancialidade universal é o conhecimento filosófico da epocalidade como uma tradução da consciência histórica na sistematicidade do conhecimento filosófico. Esta lógica pode ser traduzida na concepção hegeliana de opinião pública:

> A liberdade subjetiva, formal, de que os [indivíduos] singulares como tais tenham e externem seu julgar, opinar e aconselhar *próprios* sobre os assuntos universais tem seu fenômeno no conjunto que se chama *opinião pública*. O universal em si e para si, o *substancial* e o *verdadeiro*, está nisso ligado a seu contrário, ao próprio e *particular* do *opinar* para si dos muitos; por isso essa existência é a contradição presente de si mesma, o conhecer enquanto *fenômeno*; a essencialidade tão imediata como a inessencialidade (HEGEL, 2010, § 316).

Na formulação do conceito de Estado, Hegel incorpora alguns parágrafos sobre a opinião pública. E a define a partir de categorias e raciocínios inspirados na Lógica da essência, tais como essencialidade e inessencialidade, substancialidade e fenomenicidade etc. Para o filósofo, a base de sustentação do Estado e a sua legitimidade é a liberdade do povo, pois não haveria Estado se a consciência do povo fosse manipulada como uma massa informe. A opinião pública esclarecida, e a sua articulação racional e lógica, é um dos canais de comunicação entre o povo e o Estado. O conceito de contradição, tal e qual constante na Lógica hegeliana entre absoluto e relativo, entre substância e acidente, entre necessidade e contingência, entre universal e particular, aparece em forma de opinião pública onde se constitui entre o essencial e o inessencial. Nesta lógica, a essencialidade política aparece na forma da inessencialidade da opinião pública, e esta expressão fenomênica não é uma falsidade, mas a opinião contém as duas dimensões da substancialidade e da acidentalidade. Nesta lógica, o que é fenomenal e inessencial é a dimensão expressiva da verdade essencial, e não a sua negação. No movimento lógico da opinião pública, a essencialidade precisa aparecer na forma da manifestação, para não permanecer como um

fundamento vazio; em contrapartida, a opinião necessita de um fundamento racional para ter consistência lógica.

A base da opinião pública são as leis do Estado, a sua logicidade política e o processo racional de constituição delas. São as temáticas que dizem respeito ao poder legislativo, às decisões tomadas e a publicidade das ações legislativas. São as atividades do governo, a organização do Estado nos poderes do príncipe, do legislativo e do governo e a logicidade política que dá sustentação ao mesmo. A base da opinião pública são os debates políticos desenvolvidos nas instâncias legislativas na medida em que os assuntos, as decisões e a publicidade desta instância aparecem nos diálogos das ruas no dia a dia da vida do cidadão. A opinião pública está diretamente conectada aos temas que dizem respeito à vida do Estado, tais como a liberdade de expressão, a justiça social, a estruturação da sociedade, as políticas públicas, a qualidade ética e intelectual dos sujeitos que exercem funções legislativas e administrativas em nível de Estado. Dependendo da maturidade política do Estado, pois nem todos os Estados alcançaram o mesmo nível de organização política, a opinião diz respeito à política e aos políticos. Seguramente, um indicador confiável de eticidade é a visão que o povo expressa do Estado e dos que exercem funções políticas. Neste sentido, uma mediação importante para a constituição da opinião é a publicidade dos jornais, revistas e demais meios de comunicação. Mesmo que nos tempos de Hegel não se tivesse conhecimento de importantes veículos de comunicação, tais como a televisão e a internet, o acompanhamento diário das notícias é importante para a formação da cidadania.

Os princípios acima elencados e os meios de publicidade penetram na vida do povo. Nas bases populares, assuntos típicos de racionalidade política, jurídica e organizacional aparecem na forma de opinião. No dia a dia os cidadãos se posicionam diante das questões

tornadas públicas e as expressam em forma de opinião. A abrangência da opinião pública parte de cidadãos que em pequenos grupos manifestam os seus posicionamentos cujo fenômeno se universaliza na totalidade dos cidadãos, que de certa forma, entram na roda do linguajar quotidiano. Estas manifestações têm o caráter de inessencialidade porque não são manifestadas no rigor lógico da argumentação e da linguagem filosófica, mas são portadoras de racionalidade pela liberdade de expressão popular. Não existe em Hegel a noção ideológica da manipulação da opinião pública submissa a interesses políticos e econômicos, uma matriz de alienação dos sujeitos. Nesta consideração, a opinião pública não é apenas a dimensão fenomenológica da política, mas ela é constituída pelas dimensões da essencialidade e da inessencialidade.

3. Lógica do Conceito e Opinião Pública

A Lógica do conceito, terceiro livro da *Ciência da Lógica*, caracteriza outra forma de articulação do sistema filosófico e outro referencial categorial para pensar o real. Por este viés, a opinião pública aparece com outras características estruturantes. Numa comparação entre a Lógica da essência e a Lógica do conceito, aquela também denominada lógica da objetividade é mais adequada para pensar a natureza, enquanto esta é mais adequada para pensar o mundo do Espírito. Para estabelecer um quadro comparativo entre os dois livros, estruturalmente a essência é uma teia de relações na qual os nós da rede são insuficientes em si mesmos e interdependentes no conjunto do sistema, enquanto o conceito é constituído por esferas que estabelecem as mais variadas configurações de mediação. Dada a complexidade do livro da Lógica do conceito, a dimensão da subjetividade é estruturada pela estrutura categorial de universalidade, particularidade e

singularidade, ampliando-se para o conjunto do livro estruturado pelos momentos de subjetividade, objetividade e Ideia. Hegel caracteriza sinteticamente o conceito:

> O conceito é o que é livre, enquanto potência substancial essente para si, e é totalidade, enquanto cada um dos momentos é o todo que ele mesmo é, e é posto com ele como unidade inseparável; assim, na sua identidade consigo, o conceito é o determinado em si e para si (HEGEL, 1995, § 160).

A Lógica do conceito consolida a passagem da necessidade na liberdade, razão pela qual pode ser denominada como uma lógica da liberdade. Não se trata de uma forma conceitual de abstração do entendimento, como usualmente é encarado o conceito, mas de uma força da qual emana o conteúdo e que repõe a lógica de autodeterminação. Se for uma lógica do universo do Espírito, ela caracteriza o autodesenvolvimento imanente no qual os diferentes círculos do conteúdo repõem em outros níveis a idealidade lógica do conceito como impulso de determinação. Trata-se de um processo imanente de desdobramento e de evolução qualitativa no qual a forma e o conteúdo se mediatizam permanentemente. Nesta dinâmica, não há acrescimentos externos, tais como a introdução de um conteúdo à racionalidade formal e vazia, ou a aplicação externa de uma inteligibilidade racional à materialidade inerte, mas a Lógica do conceito caracteriza uma sistemática de desdobramentos imanentes que preserva a unidade na multidimensionalidade de expressões. Assim, por exemplo, no universo do Espírito, a sua estruturação em espírito subjetivo, objetivo e absoluto caracteriza a multissistematização de uma mesma inteligibilidade que se interpõe nestes diferentes graus de universalidade concreta. Quando se trata da História universal, o seu desdobramento em diferentes civilizações e círculos de cultura, é uma força racional que se desdobra

em objetividade e se contrapõe a esta mesma objetividade para determinar-se em outras formas. Quando se trata do universo e do Absoluto, uma única inteligibilidade racional perpassa e organiza as diferentes esferas da natureza, da história e do Espírito num único sistema.

As categorias estruturantes da Lógica do conceito são a universalidade, a particularidade e a singularidade. A universalidade caracteriza a significação racional, a transcendentalidade livre de todo o conteúdo, a infinitude racional e a inteligibilidade formal. A particularidade, contraposta à universalidade, caracteriza a multiplicidade do conteúdo determinado e a limitação da determinação. Conforme exposto acima, ela não é exterior ao conceito universal, mas caracteriza o movimento imanente de autodeterminação da universalidade enquanto exteriorização de aparecer do conteúdo e enquanto interiorização de expressão da autorreflexividade do conceito universal. A singularidade, terceiro momento do conceito, é o retorno à universalidade a partir da particularidade quando se autodetermina como universalidade concreta, ou inteligibilidade racional de todo o conteúdo determinado. É a determinação da determinação, pois a primeira determinação compreende a passagem da univocidade racional para a multiplicidade do entendimento, e a segunda determinação caracteriza a mediação universal da diversidade na condição de universalidade concreta e interrelacionalidade do conteúdo. Conforme parágrafo da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, cada uma das determinações do conceito não é uma mera parte, mas é a totalidade do conceito enquanto encerra em si a universalidade, a particularidade e a singularidade e enquanto cada uma destas passa pelas outras e se transpõe nelas. Assim, a universalidade é a totalidade do conceito porque caracteriza a sua universal reflexividade e inteligibilidade; a particularidade é a totalidade do conceito porque cada determinação concentra as forças do conceito;

a singularidade é a totalidade do conceito porque representa a posição como totalidade concreta e inteligibilidade do conteúdo. Por outro lado, a universalidade é particularidade porque em seu isolamento e em sua abstração, o mais absolutamente universal é uma parcialização do entendimento. A singularidade também pode ser uma particularidade porque o conceito se determina em outros círculos mais amplos e complexos de totalidade. Em suma, a Lógica do conceito caracteriza a dinâmica de mediação de círculos que perpassam pelos mais variados momentos do conceito.

A teoria do conceito é completada pela teoria do juízo e do silogismo. Há críticos que afirmam que a Lógica hegeliana seria obsoleta em função da teoria do silogismo incorporada na obra, mas ela representa uma radical reformulação da lógica clássica. No caso da confluência entre sujeito e predicado pela cópula, o sujeito é um singular por se distinguir de muitos outros sujeitos, mas aparece como um universal por conjugar uma multiplicidade de predicados e como uma síntese de vários sistemas. O predicado, em contrapartida, é um universal por ultrapassar extensivamente múltiplos sujeitos e é, por consequência, aplicável a uma infinidade de sujeitos. Em contrapartida, o predicado se transforma num singular porque é apenas um numa multiplicidade infinda de predicados. A teoria do silogismo comporta várias possibilidades de estruturação dos componentes conceituais, destacando-se o silogismo da necessidade no qual o termo médio pode ser a universalidade, a particularidade e a singularidade, mas quando qualquer uma delas assume esta posição aparece como a síntese das outras. A forma mais completa de silogismo é quando desaparece a diferença entre o que media e o que é mediado, pois os mediados aparecem como momentos fundamentais daquele que está na função da mediação. O resultado deste processo de mediação é quando cada

momento do conceito aparece como a totalidade dos outros momentos.

3.1 A contradição e a Opinião Pública

O conceito hegeliano de opinião pública é estruturado a partir do conceito de contradição. Não se trata de uma categoria encontrável num esquema categorial, mas o caráter transcategorial da contradição atravessa a *Ciência da Lógica* hegeliana, especialmente o livro da Lógica do conceito. A abrangência da transcategorialidade da contradição é tal que ela atravessa este livro por inteiro, e penetra no sistema na multidimensionalidade e transversalidade dos movimentos de mediação. Em outras palavras, a contradição dialética hegeliana orienta o movimento global de exposição do conceito na conjugação das estruturas dinâmicas de universalidade, particularidade e singularidade; na estrutura da Lógica do conceito constituída pela subjetividade, pela objetividade e pela Ideia, e nas mediações que fazem da *Ciência da Lógica*, da *Filosofia da Natureza* e da *Filosofia do Espírito* uma totalidade filosófica em movimento. Como movimento articulador do conceito, o caráter transcategorial e transdisciplinar da contradição une e integra os opostos mais distantes, e a condição da unidade é a aproximação dos extremos opostos de universalidade e de particularidade, de inteligibilidade conceitual e de multiplicidade empírica, de disjunção e de silogismo. Assim, na obra hegeliana como um todo, a sistematização conceitual mais aprofundada do conceito de contradição encontra-se formulada no silogismo disjuntivo, como expressão mais acabada e ampla da teoria hegeliana do silogismo. Na macrossistematicidade da teoria do silogismo estruturada pelo silogismo do ser-aí, pelo silogismo da reflexão e pelo silogismo da necessidade, este é estruturado em silogismo categórico, em silogismo

hipotético e silogismo disjuntivo (*disjunktive Schluss*). Hegel define assim o silogismo disjuntivo:

> Nisto o formalismo do silogizar, com a subjetividade do silogismo e do conceito, ficou suprassumido. Esta formalidade subjetiva se sustenta de forma que os mediados dos extremos do conceito como determinação abstrata e a sua unidade, se diferencia. Na completude do silogismo, em contrapartida, por meio da qual a universalidade objetiva é posta como totalidade da determinação formal, a diferença entre mediador e mediado desapareceu. O que está mediado, é mesmo um momento essencial do seu mediador, e cada momento é a totalidade dos mediados (HEGEL, 1993, p. 400).

Na teoria silogística, Hegel expõe uma sequência de estruturas mediadoras e diferentes formas de estruturação das categorias conceituais de universalidade, particularidade e singularidade. As diferentes figurações com variadas formas de mediação expõem diferentes significações racionais, considerando genericamente os silogismos imediatos na figuração de universalidade, particularidade e singularidade (UPS); e na fórmula geral dos silogismos da reflexão na figuração de particularidade, singularidade e universalidade (PSU); e na fórmula geral da figuração dos silogismos da necessidade, na fórmula de singularidade, universalidade e particularidade (PUS). Os silogismos da necessidade caracterizam um autodesenvolvimento silogístico completo, não apenas na circularidade da inversão de posições das categorias do conceito, mas a totalidade do desenvolvimento silogístico caracteriza o resultado da mediação entre as diferentes estruturas silogísticas. Em outras palavras, a teoria silogística exposta por Hegel no coração da Lógica do conceito não caracteriza uma sequência meramente linear de figurações diferenciadas, mas um desenvolvimento metódico cujo fluxo racional converge na figura sistemática do silogismo

da necessidade. Em poucas palavras, a necessidade comporta a inteligibilidade intrínseca do conceito que se desdobra nos momentos diferenciados da universalidade, da particularidade e da singularidade, cuja mediação contém a intrínseca racionalidade das determinações e de todo o sistema silogístico.

O texto acima resume o significado e a estrutura do silogismo disjuntivo, sistema de convergência de todas as figurações anteriores. O silogismo disjuntivo superou a diferença entre o termo que exerce a mediação e os termos que são mediados, numa figuração que poderia se denominada de mediação sistemática. Não há mais termo que simplesmente realiza o papel de mediação e os outros são mediados. A completude e sistematicidade da estrutura silogística caracteriza exatamente a condição pela qual o termo que exerce a mediação o é em função dos outros que são mediados, e os mediados proporcionam a condição ao que medeia. Nesta estrutura é completada a circularidade e a sistematicidade do processo de mediação porque todos os termos exercem ao mesmo tempo a função de mediadores e de mediados. Hegel denomina a esta configuração silogística de disjuntiva em função de que o termo médio alcança a universal determinação dos extremos. Como na circularidade da mediação silogística, todos os termos aparecem na condição de mediação, todos eles aparecem como a universalidade e totalidade da completude silogística. Isto significa dizer que todas as categorias constituem a síntese das outras na qualidade da universalidade concreta, e ao mesmo tempo como meio para a realização das outras. Nesta denominação silogística, a universalidade, a particularidade e a singularidade, cada qual constitui a totalidade do desenvolvimento silogístico e aparece como a síntese das outras duas. Trata-se de uma universalidade completa na medida em que na tridimensionalidade da estrutura categorial as vértices do triângulo não são mais o lugar apenas de uma categoria

simples, mas cada polo caracteriza a tridimensionalidade categorial. Nesta tríplice universalização concreta na qual cada categoria constitui a realização das outras, cada uma compreende em si a universalidade, a particularidade e a singularidade.

O silogismo disjuntivo é a melhor referência lógica para a exposição da opinião pública como um fenômeno contraditório. Sob este viés, a opinião pública pode ser conceitualmente exposta na universalidade da liberdade do cidadão e do direito de opinar. A sociedade é constituída pelo movimento do opinar e todos participam deste círculo interminável que forma a universalidade do fenômeno da opinião pública. Por esta razão, a universalidade da opinião está na prerrogativa de todos os seres humanos de opinarem e nos meios que a sociedade disponibiliza para a publicação da opinião. Todos os seres humanos com capacidade de fazer uso de sua condição racional tem os meios para expressar a sua opinião, em discussões quotidianas, em jornais, revistas, rádio e outros meios. Mas é justamente nesta universalidade que é produzida a contradição radical da subjetividade da opinião. Na quotidianidade da opinião é possível observar na grande imprensa e nos círculos de convivência cidadã as contradições manifestadas em posições frontalmente contrapostas e irreconciliáveis. Esta disjunção não é definitiva, mas aparece como um momento no processo de formação da opinião pública geral ao produzir a mediação universal quando a manifestação de uma posição condiciona a formulação de posições opostas. O momento lógico da singularidade, impulsionado pela força universal da contradição e pelas mediações sociais, é a configuração da opinião pública como um sistema de condicionamento recíproco no qual todas as opiniões são inseridas na estrutura geral do opinar. Em outras palavras, as opiniões pessoais retornam à totalidade social na liberdade que todos

os seres humanos têm para expressar o que pensam nos meios disponíveis.

A opinião pública somente é possível pelo movimento da produção da contradição. Conforme silogismo da disjunção acima exposto, a opinião pública apresenta vários fatores da contradição, mas que perfazem um movimento articulado e integrador. Numa primeira aproximação, temos o universo da cultura intelectual formada por concepções de homem e de mundo, formas de sistematização filosófica e científica, teorias sociais, políticas e econômicas, todas elas elaboradas a partir de critérios rigorosamente teóricos e conceituais. Esta esfera forma o mundo da intelectualidade e do saber elaborado ao qual poucos têm efetivamente acesso. Por outro lado, há a situação diametralmente oposta do universo da opinião e do senso comum marcados pela imediaticidade do saber e pela fragmentação do conhecimento manifestados numa multiplicidade de expressões. Do ponto de vista da contradição, há uma disjunção radical entre estes dois universos, mas um aparece como a expressão do outro e como mutuamente mediatizados. As culturas filosófica e científica são resultado da sistematização do senso comum, e este uma vulgarização da cultura intelectual. Por outro lado, as formas de expressão da opinião pública e os seus processos de desenvolvimento são muito contraditórios. Os meios oficiais de comunicação, tais como os jornais, a televisão, as revistas e a grande imprensa produzem um viés de noticiário, um determinado processo de opinião e uma forma de opinião adequados aos grandes interesses dos detentores do poder econômico. Numa posição radicalmente contraposta, as redes sociais produzem informações que representam uma crítica diante dos posicionamentos oficiais das elites detentoras do poder econômico e da informação. Por este caminho, os meios oficiais dos jornais e da telinha da televisão são substituídos pelas redes sociais e o processo de produção é a

multilateralidade dos polos que se intercomunicam na constituição do sistema de autocomunicação global.

3.2 Concepção de Estado e Opinião Pública

Para introduzir este ponto, é interessante tecer uma consideração sintética acerca da distinção hegeliana entre sociedade civil e Estado. A sociedade civil é o campo da universalidade abstrata, dos sentimentos tipicamente individualistas de progressão econômica e da base material da sociedade. Para Hegel, "a pessoa particular está, por essência, em relação com outra análoga individualidade, de tal modo que cada uma se firma e se satisfaz por meio da outra, e é ao mesmo tempo obrigada a passar pela forma da universalidade, que é o outro princípio" (HEGEL, 1997, § 182). A estrutura da sociedade civil é constituída pelo interesse particular das pessoas no seu sucesso econômico e a consequente organização coletiva do trabalho, pela corporação particular e as suas atividades de expansão econômica e a universalidade da organização econômica. É um campo aparentemente destituído de ética em função da lógica e dos interesses econômicos privados contrastados pela exclusão social. Mas o espírito individualista e a estrutura econômica são suprassumidos na substancialidade ética do Estado regulado pelo espírito coletivo, pela intersubjetividade política e pela estrutura da organização política.

A concepção hegeliana de Estado dá o suporte necessário para uma exposição da noção de opinião pública na ótica da Lógica do conceito. A concepção hegeliana de política não supõe apenas um povo disperso contraposto à composição política e burocrática do Estado, mas a sociedade e o Estado integram-se na organização do povo em círculos políticos. Sabe-se que o cidadão não vive esta condição atomisticamente, mas integra as mais variadas instâncias de organização política através das quais se torna

um cidadão livre. Portanto, neste contexto, o conceito de opinião pública deve ser lido na perspectiva das mediações políticas e sociais que formam o Estado. Não é apenas uma interrelação de indivíduos que constituem a macrossistemática social, mas uma interrelacionalidade social e institucional. A composição política do Estado é estruturada por vários estamentos, tais como as associações de bairro, os sindicatos, as organizações de classe, as organizações da sociedade civil, as associações de trabalhadores, os partidos políticos, as associações religiosas etc. Um dos vieses para a compreensão do Estado hegeliano é o tecido de relações interinstitucionais a partir das quais é articulada a cidadania, pois um cidadão pertence como membro de uma ou de várias organizações desta natureza. Numa primeira aproximação com a Lógica do conceito, já há um primeiro esboço de silogismo constituído pelos indivíduos, pelas organizações sociais e pelo Estado, representando uma estrutura silogística de singularidade, particularidade e universalidade. Para Hegel

> Mas o universal (Estado, Governo, direito) é o meio-termo substancial no qual os indivíduos e a sua satisfação têm e mantêm sua realidade, mediação e subsistência implementadas. Cada uma das determinações, enquanto a mediação a conclui-juntamente com o outro extremo, precisamente aí se conclui-junto consigo mesma; produz-se a si mesma, e essa produção é conservação-de-si. É só por meio da natureza desse "concluir juntamente", por meio dessa tríade de silogismos com os mesmos termos, que um todo é verdadeiramente entendido em sua organização. (HEGEL, 1995, § 198).

Para uma formulação conceitual de opinião pública e para o estabelecimento das mediações na perspectiva da substancialidade ética do Estado, este texto extraído da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* é particularmente esclarecedor. O Estado não é um poder superior

geograficamente concentrado em Berlim ou em Brasília, ou uma estrutura política verticalmente organizada onde apenas alguns mandam e outros obedecem, mas é uma estrutura mediadora universal na qual acontecem movimentos simultâneos de universalização e de singularização, de constituição de direitos e de deveres, de universalidade da particularidade e de particularidade da universalidade. Conforme texto introduzido, o Estado é um círculo no qual se concentram os cidadãos de uma determinada língua e cultura e que estende para o interior desta abrangência espiritual estruturas de organização que interligam os cidadãos entre si e através das diferentes instâncias comunitárias numa lógica interinstitucional. Para Hegel, o Estado não são os poderes que estão concentrados lá em Brasília, mas a atividade estatal está ramificada em todo o seu território nas manifestações de liberdade dos indivíduos, nas organizações comunitárias, nas relações interinstitucionais, nos direitos humanos, no desenvolvimento da cultura, na disseminação do conhecimento, na solidificação da opinião pública. Conforme texto, instrumento privilegiado de presença efetiva do Estado no meio das organizações populares são as ações do governo que é responsável pela efetivação das leis em forma de políticas governamentais que se distribuem por toda a organização estatal. Também é posto entre parênteses o direito como o exercício efetivo da liberdade por parte de todos os cidadãos mediatizados pelo Estado. A universalidade do Estado também está no direito como sistema de liberdades individuais e coletivas exercidas através das instituições.

Num sistema de correspondências entre a *Ciência da Lógica* e a *Filosofia do Direito*, que estabelece uma homologia entre a Lógica do ser e o Direito abstrato, a Lógica da essência com a Moralidade subjetiva e a Lógica do conceito com a Eticidade. Ou ainda, se o último capítulo da *Filosofia do Direito* é confrontado com a *Ciência da Lógica*, na

perspectiva da organização social, a família corresponde logicamente com as determinações do ser, a sociedade civil corresponde com as determinações da essência e o Estado corresponde com as determinações do conceito. Para assegurar a ligação entre Estado e povo, Hegel enfatiza a organização do Estado em silogismos racionais através da interdependência racional entre os poderes estatais também distribuídos nas bases populares, na racionalidade da atividade legislativa, na organização das instituições sociais e na devida distribuição dos cidadãos nelas, no silogismo do sistema de eticidade estruturado pelo Estado, pelo governo e pelo direito etc. Por outro lado, a organização racional é completada pela noção hegeliana de substancialidade ética quando esta estrutura organizacional é interiorizada pela consciência de liberdade coletiva. Segundo noção silogística acima introduzida, os indivíduos e organizações comunitárias particulares não são fechados em si mesmos, e não se realizam apenas em sua particularidade, numa suprema expressão do subjetivismo moderno, mas se realizam no interior da estrutura do Estado que lhes proporciona a universalidade. Por outro lado, o Estado só tem razão de ser na afirmação das liberdades individuais e coletivas.

Esta concepção de Estado tem uma incidência decisiva na constituição e no desenvolvimento da opinião pública. Pelo exposto acima, não se trata de uma estratégia ideológica do Estado em manter o povo na ignorância com a finalidade de ser manipulado, não se trata de uma contraposição entre a liberdade individual e a substancialidade do Estado, mas os dois extremos encontram-se dialeticamente integrados. Na concepção hegeliana não parece haver uma lógica dominadora na qual uma minoria domina ideologicamente uma grande massa social, tal como os meios de comunicação social impedem o surgimento de uma opinião esclarecida. Também não há classes antagônicas onde uma minoria detém o poderio

econômico e uma grande maioria é rebaixada à pobreza e marginalidade social. Também é claro que não há partidos políticos programaticamente antagônicos que lutam pelo poder e pela coroa do Estado. Aliás, Hegel é contra os partidos políticos porque a polarização e a oposição enfraquece a estrutura ética do Estado e abre caminho para a corrupção. Na concepção articulada pelo filósofo, não há classes sociais rivais que se odeiam reciprocamente, tal como seria em outro contexto, o conflito entre os grandes fazendeiros e os integrantes do Movimento Sem Terra.

A concepção de opinião pública, formulada pelo viés da Lógica do conceito, produz a contradição e o raciocínio como silogismo. É uma contradição diferente daquela que encontramos na perspectiva da essência onde se contrapõem e se integram a essencialidade da razão e a inessencialidade da opinião. Como o perfil social não é homogêneo na concepção hegeliana, há grupos diferenciados quanto a posição social, profissão, perspectiva científica e concepção de mundo. Diante deste quadro, a proposição de uma reforma estatal, a aprovação de uma nova lei, uma descoberta científica ou a veiculação de uma notícia nova produz um sistema de entrelaçamento das categorias do conceito. O momento da universalidade é a racionalidade e inteligibilidade da lei, a estrutura de racionalidade do conhecimento científico e a abrangência racional da comunicação. O próprio processo de produção da opinião pública na intercomunicação dos sujeitos mediatizados por um conteúdo geral caracteriza o momento lógico da universalidade. O momento da particularidade como autodeterminação e autodiferenciação do universal é o aparecer da opinião nos diferentes atores sociais. A aprovação do aborto, por exemplo, produziria uma opinião entre os ativistas dos Direitos Humanos e outra muito diferenciada entre o público católico mais fiel. A síntese entre a universalidade do conteúdo e do processo de comunicação e a diferenciação na recepção pode ser a

assimilação progressiva e a produção do consenso, enquanto novas questões emergem para o desenvolvimento da opinião.

A opinião pública não é um aspecto secundário do Estado, mas uma de suas razões mais profundas. A qualidade da opinião é um dos termômetros da qualidade ética e política do Estado. Temáticas estruturantes do Estado podem ser razão e objeto de expressão da opinião pública, que são a justiça e o direito. No momento da universalidade, o povo tem uma noção geral de justiça e de direito, pois ali se encontra uma das razões fundamentais da sua existência. Todos buscam a mesma finalidade de objetivação da existência política na justiça e no direito. Como na percepção hegeliana a sociedade não é igualitária, segundo o conhecido dogma comunista, mas há diferenças econômicas e culturais razoáveis administradas pelo Estado. A particularidade advém nas diferentes posturas diante da justiça e do direito. A classe trabalhadora, por exemplo, reclama que os salários são baixos e os empresários não lhes pagam dignamente pelo seu trabalho. Os empresários, por sua vez, expressam a sua insatisfação diante dos altos custos trabalhistas e dos impostos que são obrigados a pagar ao Estado. Os ecologistas acusam os fazendeiros por destruírem o meio ambiente, esgotarem os solos, serem agraciados com gigantescos recursos governamentais para financiar a produção. Os fazendeiros, por sua vez, reclamam da falta de mão de obra qualificada, falta de infraestrutura produtiva e logística para o escoamento da produção e falta de recursos para financiar a agricultura empresarial. O momento da singularidade advém com o aprimoramento da justiça e do direito em meio a estas posições opostas e contraditórias. A singularidade se aprofunda com o constante embate entre estas posturas diferenciadas e com a construção de novos saberes. Na tensão entre os diferentes atores sociais, a tendência da massificação social enquanto predominância

de uma postura única é superada pela interdependência de diferentes posturas teóricas e ações diferenciadas.

Mesmo que em múltiplos Estados históricos do tempo de Hegel e dos tempos atuais exista uma massa de desinformados sem acesso à cultura científica, o filósofo defende uma sociedade cujo nível epistemológico é de cientificidade. Um dos projetos de Hegel anunciados no prefácio à *Fenomenologia do Espírito* de transformar a filosofia num sistema de ciência parece aqui numa outra denominação. Num Estado, o sistema de conhecimento necessário para o desenvolvimento da sociedade vem de várias áreas que se difundem no conhecimento em geral e, portanto, se transforma em opinião pública. Em termos atuais, apenas para citar alguns exemplos, os conhecimentos filosóficos e pedagógicos, os conhecimentos em agropecuária e suas tecnologias, os conhecimentos em direito e seus procedimentos, os conhecimentos em saúde e suas tecnologias, os conhecimentos em sistemas de informação, os conhecimentos em engenharia e suas tecnologias, o sistema econômico e os conhecimentos econômicos para o desenvolvimento da estrutura material da sociedade, os conhecimentos em gestão nas dimensões humana e material se difundem na sociedade. Estes saberes se distribuem em unidades universitárias, professores, profissionais, numa base regulativa e jurídica e ações concretas. Estes saberes, e muitos outros, não se refugiam em ilhas incomunicáveis restritas aos seus técnicos e burocratas, mas se difundem na sociedade e se transformam e meio e objeto da opinião pública.

Hegel é visivelmente contrário à ignorância e ao senso comum de uma massa sem acesso ao conhecimento. Neste sentido, é eticamente antinômico um Estado com certo índice de analfabetismo, que seria motivo de punições internacionais. Na tentativa de formulação de um conceito de opinião pública pelo viés da Lógica do conceito, e

dentro do marco ético do Estado, a opinião pública tem como referência temática o sistema de eticidade e o sistema do saber. Este momento é o do silogismo completo que pode começar com a sistematização dos múltiplos saberes nos seus respectivos fundamentos teóricos e práticos e na composição em cursos, bases curriculares, formação de profissionais e atuação deles na sociedade. Mas em Hegel e no século XXI os saberes não são confinados em limites intransponíveis e incomunicáveis, mas forma um sistema de conhecimento nos rigores do sistema científico e da interdisciplinaridade e transdisciplinaridade, com plataformas epistemológicas comuns que atravessam todos os saberes particulares e que devem ser dominadas por todos os profissionais. Este sistema se desdobra e se difunde na opinião pública na forma de um pensamento geral com componentes oriundos de múltiplos saberes. Nesta dinâmica pode ser estabelecido outro raciocínio cujo dinamismo começa com a universalidade imediata e empírica da opinião pública que expressa na quotidianidade múltiplas opiniões na forma de um discurso quase abstrato e indiferenciado. Este nível é contradito pelos múltiplos conhecimentos e áreas do conhecimento organizados segundo os critérios do saber científico. Esta expressão novamente recebe outro nível de expressão na necessidade epistemológica do sistema de ciência e da interdisciplinaridade. Nesta perspectiva claramente sistemática, qualquer forma de conhecimento particular deve ser posta no horizonte do saber mais amplo.

3.3 História Universal e Opinião Pública

O último capítulo da *Ciência da Lógica*, intitulado por Hegel de Ideia absoluta, completa do ciclo de desenvolvimento lógico. Reconduz e reintegra todas as determinações lógicas expostas anteriormente numa única estrutura racional enquanto síntese de todo o sistema

lógico. Por outro lado, expressa o momento de passagem da *Ciência da Lógica* para a *Filosofia da Natureza* e para a *Filosofia do Espírito*, e caracteriza a pulsão metódica de todo o sistema filosófico. Esta estrutura racional, em outras palavras, representa o fechamento da *Ciência da Lógica* enquanto lógica e abre o caminho para a Filosofia do Real. Hegel define sucintamente este momento:

> O método é o movimento de ilimitada universalidade, no sentido interno e externo, como força absolutamente infinita, que nenhum objeto enquanto se apresenta como exterior, afastado da razão e independente dela, poderia oferecer resistência, oferecer diante dela uma natureza particular e recusar-se a ser compenetrado por ela. Por isto, o método é a alma e a substância, e uma coisa só é conceituada e sabida em sua verdade, quando está totalmente submetida ao método; ela é o método de cada coisa mesma, porque a sua atividade é o conceito. Este é o sentido verdadeiro da universalidade, segundo a universalidade da reflexão tudo é tomado como método; segundo a universalidade da Ideia ele é o meio e o sentido do conhecimento, como o subjetivo autoconhecimento do conceito, como a maneira e sentido objetivo, ou muito mais a substancialidade das coisas, ou seja, dos conceitos, enquanto a representação e a reflexão aparece em outro (HEGEL, 1993, p. 551-552).

O texto conclusivo trata do método. A profundidade e o alcance da *Ciência da Lógica* não se restringem a um puro pensamento, pois neste caso ela cairia no vazio. O texto trata do método compreendido no sentido da estrutura do conteúdo em autodesenvolvimento e autodeterminação. Trata-se da dupla universalidade interna e externa, na qual a interioridade aparece na acepção da força racional de determinação, e a exterioridade aparece na acepção de estruturas e círculos da realidade. A auto-organização interna do método consiste

no movimento de autodeterminação enquanto atividade intrínseca da objetividade e o seu conceito, retornando a si mesma para se determinar em outra esfera de objetividade. Nesta configuração, o método é a atividade de autoestruturação e autossistematização do próprio real na dupla acepção da interioridade da alma e da substancialidade sistemática do real que advém das esferas da Natureza e do Espírito. É possível afirmar que o texto conclusivo da *Ciência da Lógica* trata da lógica e da estrutura da inteligibilidade do real, pois a realidade se desenvolve e se organiza a partir de uma racionalidade articuladora que lhe é implícita. Trata, igualmente, do conhecimento subjetivo do real captado na forma de sistema filosófico. Nesta atividade metódica, há uma identificação e diferenciação entre o conceito e a objetividade, pois o conceito se determina num determinado círculo da realidade, mas ao retornar reflexivamente sobre si mesmo, se determina em outros círculos de objetividade. Quando se trata, por exemplo, de um círculo de universalidade histórica, o conceito dissolve esta configuração do real e aparece em outra estrutura de totalidade histórica. O método amplia-se sucessivamente em novas formas de universalidade subjetiva e em novas esferas de universalidade objetiva. O texto acima introduzido aponta para a tríplice universalidade do método, do conhecimento e da realidade. Sobre as correlações entre *Ciência da Lógica* e a *Filosofia do Direito*, Emil Angehrn escreve:

> Nas duas, Lógica e Filosofia do Direito, uma forma de quatro estágios foi explicitada, na qual os momentos essenciais desses, que é a liberdade, contido e conjugado numa completa totalidade conceitual: como uma liberdade para-si, liberdade real, como em-si e para-si entificado, efetivo, seu saber alcançado, e uma liberdade para-si explicitada, e como absoluta, por si conceituada, a essência da liberdade como liberdade sabida. No lógico foram estes estágios: ser, essência,

> conceito, Ideia absoluta; no espírito objetivo: direito, moralidade, eticidade, história. (ANGEHRN, 1977, p. 440).

O Estado não é a última determinação da *Filosofia do Direito*. O Estado não é o último englobante do homem e não é a representação máxima da politicidade e da sociabilidade, mas é apenas uma forma de realização do espírito no tempo. Depois do Estado vêm as relações entre os Estados, o Direito internacional e a História internacional. Emil Angehrn propõe uma estruturação quaternária para a *Ciência da Lógica* e para a *Filosofia do Direito* em estruturas categoriais paralelas e correspondentes. Nisto, o ser corresponde com o Direito abstrato, a essência corresponde com a Moralidade subjetiva, o conceito corresponde com a Eticidade e a Ideia absoluta corresponde com a História universal. Esta é exposta na mesma articulação metódica da Ideia absoluta acima apontada, pois a História universal é resultado da tensão dinâmica entre a Ideia filosófica universal e o sistema das épocas e civilizações. A Ideia filosófica se autodetermina na realidade histórica, ultrapassa-a sistematicamente para se determinar em outros círculos históricos posteriores. A atividade racional aparece como meio termo entre a universalidade da Ideia filosófica e a realidade histórica que se desdobra racionalmente. Para Hegel,

> Por isso, seus destinos, seus atos nas recíprocas relações constituem a manifestação fenomênica da dialética destes espíritos enquanto finitos. É em tal dialética que se produz o espírito universal, o espírito do mundo enquanto ilimitado, e é ele que exerce, ao mesmo tempo, sobre esses espíritos, o seu direito (que é o direito supremo) na História universal como tribunal do mundo (HEGEL, 1995, § 340).

Os Estados não são organismos políticos fechados em si mesmos e autossuficientes em sua organização

interna. Mesmo que Hegel não tenha desenvolvido exaustivamente esta temática em sua *Filosofia do Direito*, pois dedica muito mais parágrafos ao capítulo sobre o Estado em relação ao número de parágrafos dedicados às relações internacionais. Segundo o parágrafo, nenhum Estado é isolado em si mesmo, mas se encontra num contexto de múltiplos Estados com os quais estabelece relações de natureza ético-política. No próprio capítulo sobre o Estado, o filósofo desenvolve os fundamentos lógicos, éticos e políticos de um Estado moderno válido para todas as configurações. Hegel tem plena ciência de que os Estados estão situados num contexto de questões éticas universais que lhes dizem diretamente respeito e que devem incorporar. Nisto reaparece, na sistemática da Filosofia do Real, uma homologia com a Lógica do conceito que é o sistema de interrelacionalidade e intersubjetividade entre círculos de totalidade. Na condição de subjetividades coletivas, ao consolidarem relações com outros Estados, estabelece-se uma sistemática universal de intersubjetividade. Das múltiplas formas de relações entre estes sujeitos históricos surge o espírito do mundo ou, na forma jurídica, o Direito Internacional como instância reguladora destas relações. O espírito do mundo é a referência universal para a qualificação ética dos Estados que podem sofrer punições internacionais quando não efetivam em seu interior direitos humanos fundamentais, por exemplo. Uma nação onde há trabalho escravo nas fazendas pode ser objeto de punições internacionais. Isto tem consequências para a opinião pública internacional. Conforme Bavaresco:

> A sociedade de massa associada à da cultura de massa é ultrapassada pela sociedade eletrônica, que, através das tecnologias da informação – a interpenetração crescente dos computadores e das telecomunicações, dos bancos de dados e da "memória coletiva" –, provoca a representação de um modelo global de

> opinião pública mundial. É o imperativo técnico na comunicação eletrônica que faz entrar a representação do uno enquanto globalidade em expressões como estas: a "cidade global", a "sociedade global" e a "informatização mundial"; em outros termos, o juízo da opinião local, da opinião nacional e da opinião multinacional. Com efeito, é o novo espaço estratégico da opinião pública que se desenvolve como informação (BAVARESCO, 2011, p. 128-129).

A opinião pública se estende em proporções de escala mundial. Apesar das diferenças entre os países, tais como culturais, econômicas, intelectuais e geográficas, há elementos comuns entre todos eles. Sabemos da existência de recursos tecnológicos presentes em todas as nações do planeta, promovem a intercomunicação multilateral entre os povos, com capacidade de interconexão eletrônica entre uma multidão de indivíduos que condicionam a constituição de conceitos comuns. Os meios tecnológicos de comunicação da atualidade, além da estrutura operacional em sistemas complexos de rede, são capazes de padronizar comportamentos universais e construir sistemas de pensamento verbalizados em opiniões universais. Conforme texto introduzido acima, uma das manifestações da opinião pública que tem como palco o cenário intercontinental e internacional é a constituição de conceitos relativos ao mundo como uma comunidade global. Com estes recursos, a opinião pública é conceitualmente distribuída, na condição de uma estrutura de racionalidade. Em função da cultura e das características tipicamente locais, há opiniões que se restringem à localidade geográfica e à comunidade onde são mediatizados. Dada a configuração política do mundo moderno em Estados-nação, em razão da organização política, sistema econômico, língua, grau de desenvolvimento intelectual e atores sociais, há opiniões nacionais que atravessam a estrutura da nação. Apesar das

diferenças entre os grupos sociais, há concepções comuns que superam as diferenças. E em função da globalidade, intercontinentalidade do mundo e dos sistemas de comunicação, há uma opinião pública internacional capaz de formar julgamentos, universalizar conhecimentos e formar conceitos universais. A própria estrutura de constituição das redes sociais através da interconexão de computadores é capaz de universalizar a opinião pública.

Mas a lógica de inclusão de círculos locais, nacionais e internacionais não é estática, mas é dinamizada em múltiplas formas de mediação. Os níveis de abrangência destas instâncias podem variar. Uma opinião localizada tem todos os meios tecnológicos de ultrapassar esta limitação e determinar-se em círculos nacionais e internacionais. Uma concepção filosófica, sociológica e econômica, por exemplo, ela é localmente estruturada por um autor situado num contexto determinado, mas dissemina-se em instâncias internacionais. Uma esfera internacional de opinião, por exemplo, pode determinar-se localmente e assumir configurações tipicamente locais. A abrangência e dinamicidade dos meios tecnológicos atuais promovem uma dinamização entre a universalidade e a particularidade da opinião pública, pois as questões mais universais aparecem na configuração da particularidade local, e questões mais locais podem adquirir publicidade universal.

Já que estendemos a *Filosofia do Direito* para o campo das relações internacionais, uma anotação significativa precisa ser feita para a compreensão da opinião pública. A lógica de internacionalização da opinião pública é multiforme pela complexidade de temáticas que envolve. Afirmamos acima que os Estados nacionais são objeto de punições e restrições internacionais quando não cumprem exigências relativas a questões éticas e direitos humanos. Os Estados são objeto de formação da opinião pública internacional. Nações caracterizadas pela excelência ética, pela qualidade da educação, das relações sociais e pela

gestão racional da coisa pública são Estados cuja opinião pública universal é altamente favorável. Quando se trata de nações com existência de escravidão, de corrupção, de miséria pública, de má administração da coisa pública, elas são objeto de uma opinião pública internacional desfavorável. Muitos Estados podem ser internacionalmente condenados pela opinião pública negativa que influencia diretamente na contextualização das nações no cenário internacional. Estas assimetrias existentes entre os Estados não são, segundo Hegel, necessariamente decorrentes da dominação econômica de países ricos que exploram os mais pobres, mas é devido às diferenças significativas no desenvolvimento histórico dos povos.

Em razão da globalização do mundo efetivada pela internacionalização do sistema econômico capitalista e pela interculturalidade das relações entre os povos, a opinião pública também assume contornos universais. O homem atual é cidadão do planeta e desenvolve uma consciência planetária. Esta experiência epistemológica é quotidiana em função das referências diuturnas assimiladas em relação à totalidade do mundo e da humanidade. São informações de ordem política, econômica, cultural e social que lhe chegam por intermédio dos modernos sistemas de comunicação. Mas a opinião planetária não é homogênea, pois ela se expressa de múltiplas formas e tem como objeto o conjunto das nações do planeta. A particularização da opinião pública tem como objeto as diferenças dos Estados e se concentram em determinadas nações que se diferenciam das outras. Neste sentido, é diferente a opinião em relação a Estados culturalmente mais desenvolvidos e menos desenvolvidos. Mas a diferenciação em relação às nações resulta numa consciência decididamente planetária constituída a partir da multidimensionalidade política e cultural do mundo. Em casos mais avançados, a particularidade das nações é inserida no contexto de

totalidade do mundo e esta a partir da interdependência de múltiplas nações. Neste caso, fenômenos típicos de nações particulares são inseridos na perspectiva da opinião global.

A lógica do método da Ideia absoluta acima considerada serve como parâmetro para uma leitura dos meios de formação e difusão da opinião pública na atualidade do mundo. Com o rápido processo de transformação dos meios de difusão da informação, são postos em xeque os tradicionais meios de comunicação que perdem a sua força. A secular imprensa como meio de preservação e difusão do conhecimento, com a edição de obras milenares no formato físico conservadas nas bibliotecas, é rapidamente substituída por livros no formato eletrônico e-book. Os meios de informação como a televisão e o jornal vão perdendo a sua força e são substituídos pela internet e pelas redes sociais. Um fenômeno visível durante várias décadas e aglutinou uma massa de telespectadores de várias gerações, as telenovelas das oitos horas, está perdendo a freguesia mais jovem que prefere navegar na internet e estabelecer comunicações pela via destas plataformas tecnológicas. A tendência atual é o desaparecimento de livros voluminosos por mensagens curtas, precisas e de intensa circulação.

A interpretação deste fenômeno pelo viés lógico da Ideia absoluta e a inserção das redes sociais no universo da História universal desloca a opinião pública para um novo cenário internacional. Observamos acima que a Ideia absoluta expõe círculos diferenciados de subjetividade e objetividade cada vez mais amplos, e na lógica da opinião pública acontece a superação de um modelo por outro. A passagem da imprensa para o formato e-book é um exemplo evidente disto. Isto significa a emergência de uma nova objetividade, de uma nova subjetividade e de um novo processo de comunicação e de opinião. Modifica, de modo geral, a lógica da produção do conhecimento e a sua transmissão. Diante da força das redes sociais, o modelo

clássico é caracterizado por um filósofo, um cientista ou um educador que produzia um conhecimento e ele é transmitido e estudado por muitas gerações. A tendência das redes sociais é o desaparecimento das grandes obras difíceis de serem lidas e em cuja lógica se distinguem claramente o autor e o leitor, o sujeito e o objeto do conhecimento. No formato da rede, a produção e a transmissão do conhecimento diminuem a distância por um processo no qual a circularidade permanente caracteriza a lógica do conhecimento. As construções singulares são curtas, tópicas, precisas e claras e a multiplicidade quase infinita de formulações perfazem a totalidade dinâmica que sempre é atualizada. As informações têm uma abrangência muito maior, a produção e a difusão têm outra lógica e os públicos atingidos são mais variados. Nesta lógica, a estrutura produtiva da informação, o processo de produção e de circulação da informação e o grande público constituem o círculo interminável da opinião pública, uma lógica alimentada pela circularidade que resulta na produção e a produção é exposta na circularidade.

Na comparação entre a publicação de uma obra importante pela via tradicional da impressão física e o lançamento da mesma obra pelo sistema e-book, no primeiro caso o público leitor é restrito ao círculo de vendas dos exemplares impressos. No caso da publicação pelo sistema eletrônico, o público leitor não fica restrito aos compradores, mas o campo de abrangência é muito maior, podendo ser acessado por um público mais diversificado. Não é apenas aquela desejada obra publicada em formato e-book que pode ser acessada e lida por um público maior, mas cada sujeito está ao alcance de uma multiplicidade de obras e de bibliotecas virtuais disponibilizadas pelas instituições. Um estudante não depende mais do deslocamento para uma biblioteca física da qual empresta livros para a realização de suas leituras, mas tem acesso

livre a um sistema de bibliotecas em cujo universo há mais alternativas de escolha.

Quando a opinião pública é analisada na perspectiva e na abrangência da Ideia absoluta, ela aparece no movimento internacional do fluxo das informações. Aqui se rompem as barreiras geográficas de Estados e de continentes, e todos os países estarão integrados na sistemática universal de comunicação e de circulação das informações. Neste cenário, a opinião pública não conhece nenhuma fronteira cultural, geográfica, política, social e legal, mas ela ultrapassa a limitação do controle ideológico de posicionamento, de concepção e da escolha das notícias pelos donos dos meios de comunicação social. As esferas local, nacional e internacional, ou em outras palavras, os sentidos lógicos de singularidade, particularidade e universalidade não têm uma denominação fixa, mas são fluidificados nos vários sentidos de integração. A renúncia de um Sumo Pontífice da Igreja Católica, quando historicamente se sabe que o poder dos papas é vitalício e eterno, é um fato localizado num canto das dependências do Vaticano, mas imediatamente tem uma abrangência universal pela cobertura que a mídia internacional proporciona. Esta universalidade se particulariza nas múltiplas interpretações que recebe no mundo intelectual e nos cenários políticos, religiosos, sociais etc. Um fato desta natureza é objeto discussões em noticiários, jornais, revistas, na mídia eletrônica e nas conversas espontâneas entre as pessoas. Faz surgir um debate internacional em relação ao legado do Pontífice que renuncia e dos desafios para um futuro ocupante da cadeira de São Pedro. Talvez o momento da singularidade da opinião pública em relação a tal fato são os posicionamentos pessoais de sujeitos que expressam uma opinião com fundamentação filosófica, religiosa, política etc. Nesta lógica, uma opinião singular pode ser universalizada ao influenciar a interpretação de um grande público em esfera internacional. Com o fechamento

do círculo lógico da Ideia de uma temática de repercussão global, abre-se o cenário da eclosão de uma crise econômica internacional e os respectivos momentos de debate que tal situação provoca.

Destacamos no texto que a lógica da contradição é o móvel da opinião pública na produção da mediação. Como fundamentação lógica e racional da opinião pública, a contradição é desenvolvida por Hegel em grande extensão da *Ciência da Lógica*, particularmente nas teorias do conceito e no silogismo da disjunção, conforme exposto acima. E é o capítulo da Ideia absoluta na qual o filósofo expõe a sistemática da autodeterminação da Ideia exposta numa dialética da autoprodutividade do sistema como uma autofundamentação racional do conteúdo no qual círculos de efetividade anteriores são dissolvidos e estabelecidas novas esferas de totalidade sistemática. Trata-se do movimento cíclico e complementar da eterna dissolução de tudo e da eterna produção universal como um movimento propriamente contraditório. A transcategorialidade da contradição é estendida para o fenômeno da opinião pública na qual formas de produção e de veiculação são superadas e outras emergem. Nesta passagem de um modelo para o outro é modificada a lógica da produção, os meios de divulgação, o conteúdo da mensagem, os atores sociais, os produtores da notícia, a lógica de circulação da informação. Nesta estrutura contraditória inspirada na *Ciência da Lógica* hegeliana, já pode ser incluída na listagem tradicional de força formadora da opinião pública a televisão, cuja lógica nela embutida formou uma opinião pública capaz de influenciar várias gerações em programas como os noticiários, as novelas etc. A televisão desenvolve uma lógica vertical segundo a qual uma elite econômica seleciona os fatos, produz a notícia, impõe a interpretação dos fatos, massifica o público alvo e forma a opinião que adequa a massa social à lógica dos interesses dos detentores dos meios de comunicação. A televisão produz e dissemina

verticalmente a informação em meio às massas, as adequa com o pensar dominante e impossibilita a emergência da contradição. Trata-se de uma estrutura epistemológica segundo a qual o sujeito da opinião são as elites econômicas representadas pelos meios de comunicação e a objetividade inerte de uma grande massa simplesmente receptora da informação e da interpretação.

O rigoroso controle ideológico por parte das elites dos conteúdos, da interpretação e das posições produz o fenômeno da contradição. As redes sociais são estruturadas por outra lógica, por outra epistemologia, por outro sujeito social, por outros meios tecnológicos, por outras formas de interpretação da realidade e por outras causas sociais. Do ponto de vista lógico e epistemológico, o fenômeno das redes sociais produz uma opinião cuja estrutura é horizontalizada e universalmente interconectada em forma dinâmica de um sistema de totalidade. Neste sistema, não há um formador de opinião e uma massa informada por uma ideologia econômica, mas todos formam o conteúdo da opinião e todos recebem a informação, formando um conhecimento alternativo de sociedade que diverge antinomicamente em relação ao que é pretendido pelas elites dominantes. Nesta condição, ou a massa formada pela lógica da televisão ou a "massa" exterior à abrangência da televisão aparece como um grande sujeito social na forma da intersubjetividade coletiva. Nesta lógica, cada sujeito individual aparece como um polo duplicado que recebe múltiplas informações e que produz múltiplas informações, transformando-se num sistema complexo no qual coincidem a autodeterminação social universal, a intercomunicação sistêmica e a autocomunicação global. Como afirmamos acima, este sistema alternativo desenvolve uma lógica que integra a produção e a circulação na autocircularidade universal e na autoprodutividade universal, a subjetividade e a intersubjetividade, a individualidade e a coletividade, a

contradição e a mediação universal. Esta força da opinião pública produz uma nova mobilidade social, articula novas questões e produz um espaço alternativo ao poder econômico e às políticas de Estado.

Uma exposição da lógica das redes sociais pelo viés do texto conclusivo da Ideia absoluta exposto por Hegel no final da *Ciência da Lógica* aponta que a lógica da contradição produziu uma nova esfera articuladora da opinião pública, pois as redes sociais superam a clássica imprensa escrita e as belíssimas imagens e opiniões manipuladas pela televisão. Se o texto da Ideia absoluta expõe metodicamente a integração dialética entre subjetividade e objetividade na autoconsciência do conteúdo, as redes sociais também integram estas duas polaridades epistemológicas numa única esfera. Nesta nova configuração de universalidade social que ultrapassa qualquer limitação de territorialidade ou de configuração estatal, a subjetividade é a consciência coletiva que perpassa o universo das redes e a racionalidade que dá fundamentação ao processo de opinião como síntese do entrelaçamento de múltiplas subjetividades individuais. A objetividade epistemológica corresponde ao sistema de organização em formato universal de rede e os recursos tecnológicos empregados para tal exercício. A subjetividade das redes corresponde com o sistema de intersubjetividade enquanto força crítica de produção de uma nova epistemologia filosófica e social com fins de transformação da sociedade. A objetividade das redes corresponde com o novo sistema social de abrangência globalizada que ultrapassa as fronteiras de territorialidade e de Estado e forma a complexa estrutura social. E se as redes sociais são configuradas de acordo com o método, a estrutura e o sistema da ideia absoluta, o método representa a imensa força de produção de opinião, de articulação de novos sistemas de conhecimento, de mobilização social e criação e distribuição do conhecimento. A estrutura caracteriza a

horizontalidade da organização interna e a transversalidade da interconexão a partir dos computadores e aparelhos celulares, e particularmente na estrutura da interação social e intercomunicação das opiniões singulares. O sistema caracteriza a totalidade da organização das múltiplas opiniões particulares, das múltiplas formas de interação social, das múltiplas formas de interação entre as concepções socais e das múltiplas consciências coletivas integradas numa mesma estrutura de totalidade.

Na esfera conceitual na qual conjugamos as instâncias lógicas da Lógica do conceito e da Ideia absoluta, os campos éticos das relações internacionais e da História universal, a formação da opinião pública não circula apenas transversalmente entre a infinita teia dos sujeitos, mas ela é mediatizada por múltiplas culturas, instituições sociais e sistemas de saber. Para a formação das mediações sociais em escala planetária, exercem papel importante as concepções das múltiplas culturas, as universidades, as religiões, o universo das organizações empresariais, as organizações sociais, os sistemas de ideias e de concepções que circulam no interior da sociedade. Todas estas instâncias de mediação social desenvolvem os seus conhecimentos, esboçam as suas opiniões em relação aos mais variados temas e as difundem na sociedade. O desdobramento e a circularidade da opinião pública na sociedade universal não forma instâncias sociais estanques e representativas de um tipo de opinião ou de referência institucional, mas elas se difundem e criam novas sínteses em círculos de opinião que suprassumem e integram elementos provindos de várias fontes institucionais. A opinião pública, mediatizada pelo universo das estruturas comunitárias e institucionais, constitui um sistema epistemológico que difunde as múltiplas concepções e visões de mundo no interior da sociedade como um todo. Em forma de opinião pública, as concepções de mundo, as estruturas epistemológicas provenientes de várias áreas do

saber, os universos filosóficos e científicos de uma época, as ideologias dos interesses econômicos de determinadas classes sociais se entrelaçam no universo popular e se transformam numa espécie de universo racional que supera as antíteses em seus respectivos espaços acadêmicos.

Considerações finais

O artigo tentou formular o conceito hegeliano de opinião pública a partir das referências racionais e sistemas categoriais da Lógica da essência e da Lógica do conceito. A essência e o conceito, respectivamente distribuídos em dois livros da *Ciência da Lógica*, constituem dois universos epistemológicos diferenciados para interpretar o sistema hegeliano e para interpretar o mundo. É sabido que existem estudiosos da filosofia hegeliana que o fazem na perspectiva de uma ou outra dimensão da lógica. No caso mais amplo de compreensão da *Ciência da Lógica* como uma coextensividade de lógica e de ontologia, essência e conceito são universos sistemáticos de estruturação do mundo.

Dentro dos limites de um artigo, procuramos apenas diferenciar o conceito de opinião pública a partir da Lógica da essência e da Lógica do conceito. Evidentemente, não é possível a reconstrução de todos os desdobramentos de um livro e de outro da *Ciência da Lógica* e formular o conceito de opinião pública nesta perspectiva. Apontamos apenas algumas características gerais de cada uma das determinações da lógica e desdobramos estes argumentos para o fenômeno da opinião pública. Na Lógica da essência destacamos a unidade dialética entre substancialidade e acidentalidade e enfocamos o conceito de opinião pública na contradição entre essencialidade e inessencialidade. Na Lógica do conceito destacamos a mediação entre esferas diferenciadas em cuja sistemática global cada esfera aparece como uma autodeterminação da

totalidade. Por este viés, a opinião pública é articulada a partir de diferentes grupos sociais e sistematizada em juízos e silogismos.

Para a construção de uma concepção consistente de sociedade e de Estado, a opinião pública é uma dimensão estruturante. Hegel mostra com clareza que o fenômeno não é uma mera dimensão secundária, mas integra a substancialidade cultural do povo. A opinião pública é uma expressão da qualidade ética do Estado e da cultura de um povo. Num Estado no qual a opinião pública é ideologicamente manipulada por interesses econômicos, é um indicativo claro de legitimação do sistema econômico vigente. Neste caso, o Estado se restringe a um aparato ideológico de sustentação do modelo econômico estabelecido. Para Hegel, a opinião pública não é manipulada por interesses econômicos, mas expressão quotidiana do conhecimento de questões políticas e da base científica da cultura do povo.

Referências bibliográficas

ANGEHRN, E. *Freiheit und System bei Hegel*. Berlim: Walter de Gruyter, 1977.

BAVARESCO, Agemir. *O movimento lógico da Opinião Pública*. São Paulo: Loyola, 2011.

BAVARESCO, Agemir. *Opinião Pública, Contradição e Mediação*: Leituras hegelianas. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

CIRNE-LIMA, Carlos. *Depois de Hegel*. Caxias do Sul: Educs, 2007.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995a. 3 v.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg: Felix Meiner, 1999.

HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HEGEL, G. W. F. *Filosofia do Direito*. Trad. de Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.

EPIEIKEIA E PARTICULARISMO NA ÉTICA DE ARISTÓTELES*

*João Hobuss**

I

A intenção deste artigo é mostrar a importância fundamental que tem o aceno às circunstâncias da ação ou às particularidades do caso no âmbito da ética aristotélica, especialmente quando Aristóteles analisa a concepção de *epieikeia*. As circunstâncias são ineliminíveis no que concerne à ação do agente moral, do prudente (*phronimos*), que deve observá-las para bem realizar a referida ação. Exatamente por isto, o prudente - para além da deliberação sobre os meios corretos para efetivar fins, estes também corretos, já que sua correção está garantida pela virtude moral – possui como característica essencial o fato de possuir a experiência (*empeiria*) e a percepção (*aisthêsis*) moral das circunstâncias relevantes.

A mesma estrutura se dá quando Aristóteles analisa a noção de equidade e equânime no livro V da *Ethica Nicomachea*. O equânime é o que corrige a lei em função da generalidade da mesma, generalidade que a impede de dar

---

* Este artigo foi publicado originalmente em *ethic@* - Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 163 - 174, Dez. 2010. Agradeço aos editores pela liberação do mesmo para este *Festschrift* em homenagem a Agemir Bavaresco.

* Professor do Departamento de Filosofia da UFPel.
Joao.hobuss@gmail.com

conta dos casos particulares. Isto não ocorre por falha da lei ou do legislador, mas pela natureza mesma da esfera prática, marcada pela irregularidade, o que faz com que a lei tenha de se limitar ao que ocorre o 'mais das vezes' (*hôs epi to polu*).

Logo, parece haver uma identidade de abordagem entre o âmbito moral e o âmbito propriamente jurídico: de um lado, a generalidade expressa na premissa 'o mais das vezes', de outro, o apelo às circunstâncias da ação e às particularidades do caso.

Neste sentido, dada a importância destas observações no que se refere à ética aristotélica, buscar-se-á examinar em linhas gerais um dos aspectos (a noção de *epieikeia*) desta 'tensão' entre o geral e o particular, que mostrará que Aristóteles já concebia a necessidade destes dois momentos, complementares entre si, sem resvalar em algum tipo de formalismo racionalista destituído de conteúdo, isto é, sem levar em consideração o papel imprescindível do juízo situacional na filosofia moral, embora isto não o leve a sustentar um *particularismo estrito*.

Este texto defenderá, *grosso modo*, a plausibilidade da existência de regras ou princípios gerais em Aristóteles, mas entendendo-os como destituídas de conteúdo forte, sem terem a possibilidade de servirem de guias suficientes para a ação. O conteúdo da ação somente poderia ser adquirido quando levamos em conta as circunstâncias, ou particularidades, da ação. Isto não significa advogar um particularismo estrito, pois tal concepção não descura do geral, embora dê mais peso às particularidades do caso. Neste sentido, a investigação buscará sustentar a tese de um *particularismo mitigado*, dada a importância das circunstâncias no âmbito moral e no âmbito jurídico, aqui caracterizado pelo papel exercido pela *epieikeia*.

II

Na *EN* V 10, Aristóteles trata detidamente da equidade: nos ateremos ao objetivo deste artigo na exposição da mesma, qual seja, o seu possível viés particularista. Neste capítulo, há a apresentação da equidade como um corretivo do justo legal (*epanorthôma nominou dikaiou*)[1], na medida em que a lei é [sempre] algo de geral (*katholou*)[2], o que impede que em determinadas esfereas - e este é o caso dos assuntos práticos -, seja possível elaborar regras gerais de modo correto (*orthos*). Sendo assim, é necessário que nos contentemos em enunciar aquilo que ocorre frequentemente (*to hôs epi to pleion*), mas tendo em mente os erros que isto pode acarretar (*lambanei ho nomos, agnôon amartanomenon*)[3]. O problema não está propriamente na lei, nem no legislador, mas na natureza do objeto [as coisas concernentes à ordem prática] em questão (*To gar amartêma ouk em tôi nomoi oud' en toi nomothetêi all' en hêi phusei tou pragmatos estin*)[4], caracterizado por sua irregularidade.

Deste modo, quando uma lei não prevê os casos particulares que podem ocorrer em dadas circunstâncias, em função da não previsão dos mesmos pelo legislador, é necessário que haja uma correção da lei, levando em consideração, é importante ressaltar, o que o próprio legislador teria dito quando confrontado a este caso particular, ou o que teria prescrito na lei se tivesse conhecido o que está em questão[5]. Cabe, então, ao equânime corrigir a lei em função de sua deficiência, deficiência causada por sua generalidade (*eparnothôma nomou*

---

[1] *EN* 1137b12-13.

[2] 1137b15.

[3] 1137b16.

[4] 1137b17-19.

[5] 1137b20-24.

hêi elleipei dia to katholou)[6]. Conforme Aristóteles, nem tudo pode ser determinado pela lei, já que em determinadas matérias, sobretudo nas de ordem prática, a lei é ineficaz, sendo necessária a consecução de um decreto (*hôste psêphismatos dei*)[7].

Portanto, a esfera prática, eivada de contingência, parece não poder ficar dependente da lei, na medida em que esta é, por definição, como mencionado, deficiente devido à sua generalidade. A conclusão desta argumentação, portanto, não surpreende, especialmente quando Aristóteles alude à régua de Lesbos:

> Do que é, com efeito, indeterminado, a medida é indeterminada, como a régua de chumbo típica do modo de construir utilizada em Lesbos: de fato, tal régua se adapta à forma da pedra, e não é rígida, assim como um decreto se adapta aos fatos[8].

III

Ora, como foi afirmado, é sensato sustentar, em um primeiro momento, que Aristóteles não advoga um particularismo fundamentalista, exacerbado, que ignora qualquer regra ou princípio geral, mesmo que este não seja capaz de servir imediatamente de guia para a ação. Esta seria, talvez, a lição retirada da argumentação aristotélica sobre a *epieikeia*, onde aparece a relação particular *x* geral, e que é consistente com outras passagens da ética de Aristóteles.

Mas esta concepção não parece grassar em determinadas leituras que excluem impiedosamente qualquer alusão a regras, ou normas gerais, por mais opacas

---

[6] 1137b26-27.

[7] 1137b29.

[8] 1137b29-32: esta passagem será retomada a seguir.

que estas sejam. Um dos autores canônicos neste tipo de perspectiva é David Wiggins[9]: "Suponha - com Aristóteles e o senso comum - que o assunto próprio ao âmbito prático é, devido à sua própria natureza, indefinido e imprevisível." Deste modo, para Wiggins, nenhum agente pode antecipar as circunstâncias nas quais deverá agir, nem tem consciência de que modo lidará com determinados compromissos conflitantes ente si, ou mesmo se persistirá em dado compromisso[10]. Logo, não há uma única regra a seguir, não há uma única norma à qual se apegar para saber como se deve agir nas situações que se apresentam. O mundo real se apresenta de outro modo. Por isto, afirma Wiggins[11], "será útil transcrever aqui, para o uso do incomensurabilista, a concepção de Aristóteles de prático, como subsiste no mundo real".

A concepção de "prático" pode ser encontrada exatamente quando Aristóteles está descrevendo a esfera na qual se faz necessária a *epieikeia* e o *epieikes*. A passagem em questão é *EN* 1137b14-19, 28-32:

> Sobre algumas coisas não é possível fazer uma proposição geral o qual deve ser correta. Nestes casos, então, nos quais é necessário falar de modo geral, mas em que não é possível fazê-lo corretamente, a lei leva em consideração os casos usuais, embora não ignorando a possibilidade de erro. E não é errado fazer deste modo: pois a falha não está na lei nem no legislador, mas na natureza da coisa, já que a matéria das coisas concernentes à ordem prática é assim desde o princípio [...]. Sobre algumas coisas é impossível formular uma lei, assim como um decreto particular é necessário. Pois quando a coisa é indefinida, a regra também é indefinida, como a régua de chumbo usada

[9] "Incommensurability: four proposals", p. 61.

[10] *Idem.*

[11] *Idem.*

> nas construções de Lesbos: a régua se adapta aos contornos da pedra, e não é rígida. Assim também um decreto se adapta aos fatos particulares.

Neste contexto, a posição de Wiggins é clara: isto evidencia a percepção que Aristóteles possui dos assuntos do âmbito prático, qual seja, a ação está circunscrita à situação na qual se encontra o agente, e nesta circunstância é que ele saberá como agir, sem ter, *a priori*, em função de dada regra ou norma, o instrumental para responder aos fatos particulares nos quais está inserido.

É verdade que a argumentação de Wiggins tem por base a *epieikeia*, mas está pressuposto de modo claro que isto se aplica à filosofia prática aristotélica como um todo[12]. Neste ponto ele não está absolutamente só.

Vejamos o caso de Charles Taylor[13]:

> [...] não poderíamos colocar uma condição suficiente para isto ser a razão correta neste caso, a qual teria de ser aplicada mecanicamente, isto é, sem deliberação e pensamento adicional, para outros casos onde esta descrição se aplica. Ou colocando diferentemente, qualquer condição suficiente teria de ser num nível de generalidade onde isto fosse absolutamente inútil (e.g., que a ação fosse "a coisa correta a fazer). Isto é assim em função do contexto da ação, dos tipos de bens em jogo em dado caso, e o peso particular de cada tipo neste caso preciso é infinitamente variável. Qualquer regra geral, derivada de um conjunto de casos, terá de ser considerada novamente e finalmente adaptada em outras situações.

---

[12] A este respeito ver Jonathan Dancy, *Moral Reasons*, p. 50: "Qualquer um que leu a *EN* de Aristóteles verá que ele recusa ver o juízo moral como a submissão de um novo caso sob um princípio moral formulado previamente."

[13] "Leading a life", p. 178-179.

A inutilidade da regra, para estes autores, é aplastante. Em todo e qualquer novo caso o agente moral deverá se adaptar e responder às vicissitudes de tal caso, pois não podemos conhecer o que devemos fazer até que nos defrontemos com os fatos em relação aos quais deveremos deliberar e agir. É impossível que o agente moral aja tendo como base generalizações estritas[14], pois estas são impossíveis, pois invariáveis. Tudo está fundamentado nos casos particulares, devendo ser recusada toda e qualquer regra caracterizada por sua abstração. Desta maneira, não podemos lançar mão de princípios morais

[14] Sobre isto ver, John McDowell, "Virtue and reason". Conforme McDowell, dentro de uma dada perspectiva, "o que uma pessoa realmente percebe é somente o que é expresso na premissa menor do silogismo: isto é, um fato direto sobre a situação à mão a qual – como requer a objeção – seria incapaz de realizar a ação por si mesma" (...) Esta imagem convém se a concepção da pessoa sobre como deveria comportar-se em geral é suscetível de codificação (...) Mas para um olhar imparcial, deveria parecer bem plausível que nenhum ponto de vista moral razoavelmente adulto admite qualquer codificação. Então, "como Aristóteles afirma consistentemente, as melhores generalizações sobre como se deveria comportar são válidas somente o mais das vezes" (p. 127). Na visão de MacDowell, não podemos reduzir a concepção do que a virtude requer a um simples conjunto de regras, pois isto suporia, tão somente, uma aplicação mecânica destas [regras] (*idem*). Ele conclui que "se à questão 'Como devemos viver?' pudesse ser dada uma resposta direta em termos universais, o conceito de virtude teria somente um lugar secundário em filosofia moral", pois, em verdade, "ocasião por ocasião, conhecemos o que fazer, (...) não aplicando princípios universais, mas sendo um certo tipo de pessoa: uma que vê as situações de um modo distinto" (p. 140). Isto pode ser também capturado em um outro artigo de David Wiggins ("That which is inherently practical: some brief reflexions"), p. 464: "o objeto do prático não pode ser capturado, subjugado ou formado no que concerne à *eudaimonia* ou à *virtude* por princípios ou preceitos que são, ao mesmo tempo, gerais e irrestritamente corretos", pois para um agente dar conta de algo prático como a justiça é necessário "*entrar no espírito* de suas exigências". Não devemos esquecer que o âmbito prático é "inexaurivelmente indefinido" (*aoristos hê hulê tôn praktôn*).

gerais que abarquem todos os casos que apresentem determinada similaridade, em função da indeterminação das circunstâncias que regerão a ação.

O problema é que este particularismo estrito, que recusa a regra, a norma, ou, em outras palavras, toda generalização, parece desconhecer que, por mais frágeis - se aceitarmos esta fragilidade - que sejam as generalizações, estas ainda têm um papel a desempenhar na ética aristotélica, como foi salientado anteriormente. É o que sustenta, por exemplo, Christoph Horn[15].

Horn obviamente vê alguma evidência de um possível particularismo em Aristóteles, que pode ser assim apresentadas[16]:

1. Há um tipo de contextualismo pedagógico, que tem em mente aquela pessoa capaz de determinar questões de justiça, que internalizou as tradições de sua *polis* e sempre age em conformidade com as leis da cidade;
2. Um outro elemento contextualista é o que reivindica a inexatidão da ética, em função da variabilidade de seus objetos e contextos, o que impede as generalizações e a exatidão de outras disciplinas;
3. E, por fim, um outro elemento que aponta para o contextualismo, é a comparação do virtuoso, aquele que é capaz de encontrar a opção moralmente correta, e o arqueiro, o que parece ressaltar a importância da experiência e exercício, e não do conhecimento teórico.

A despeito destas possíveis evidências, Horn aponta para duas afirmações de Aristóteles que parecem ir de encontro à tese particularista[17]: (i) "Primeiramente,

[15] "Epieikeia: the competence of the perfectly just person in Aristotle".

[16] Cf. Horn, p. 148-149.

[17] *Idem*, p. 149.

Aristóteles explicitamente limita a insuficiência da tese; ele afirma que o problema causado por leis super generalizadas é problema de "alguns casos" (*Peri enion*, 1137b 14), não de todos"; (ii) "Em segundo lugar, embora tenhamos dito que a falha da lei escrita é principal, contudo isto não é de significância universal, pois existem casos em que a lei pode ser formulada com sucesso: "os casos-modelo" ou "o mais das vezes" (*hôs epi to pleon*, 1137b 15-16)". Segundo Horn, os dois itens indicam que as regras podem realmente providenciar algo que sirva para guiar a conduta do agente[18], o que não pressuporia o particularismo estrito mencionado anteriormente.

Logo, se as regras não estão descartadas do universo argumentativo de Aristóteles, a *epieikeia*, de algum modo, serviria, ela mesma, como um argumento para desconstruir a tese particularista extrema, na medida em que pode ser analisada como "uma capacidade a qual não substitui, mas em vez disto expande decretos gerais incluindo os casos não padrão, os quais o legislador não tinha em mente quando formulou a regra"[19]. Isto afastaria o viés particularista e viabilizaria a *epieikeia* como uma noção que estaria além da simples correção particular originada da generalidade da lei[20], que acaba por engendrar sua falha.

---

[18] *Idem*, p. 150.

[19] *Idem*.

[20] T. H. Irwin, "Ethics as inexact science: Aristotle's ambitions for moral", p. 121, afirma que, para Aristóteles, "as provisões da lei escrita necessitam ser violadas em alguns casos, mas que estas violações não violam o ponto da lei". Na medida em que se observa o que o legislador tinha em mente, poderia ser observado que isto requer alguma violação em determinados casos, mas, esta é a novidade, "regras éticas são diferentes das leis que necessitam ser violadas em vista de preencher seu objetivo; pois, em contraste com as leis, regras éticas reconhecem suas limitações, pois são expressas como generalizações usuais. Se falhamos em fazer o que elas nos demandam usualmente, nós não as violamos, se os princípios que as subjazem justificam nossa reivindicação de que este não é um dos casos usuais". Podemos ver em

Assim, a despeito de não ser possível descartar de todo um viés particularista no que concerne à *epieikeia*[21], não há uma evidência clara que esta leitura se imponha de todo. É verdade, ele afirma, que Aristóteles não pode ser classificado como um generalista moral *tout court*, mas, coerentemente, poderíamos classificá-lo como um defensor de uma espécie de "universalismo contextual-sensitivo", e não um contextualismo com adições universalistas (*Idem*).

Desta maneira, há, em Horn, uma argumentação contra o que pode ser entendido como um "particularismo estrito", já que haveria, na ética aristotélica, um número considerável de passagens[22] que indicam o estabelecimento,

---

Irwin uma distinção entre os campos moral e jurídico. Para uma visão distinta, ver Horn, p. 164 (ver também J. Hobuss, *Virtude e mediedade em Aristóteles*. Pelotas: Ed. UFPel, p. 134).

[21] Cf. Horn, p. 158.

[22] Estas passagens serão analisadas posteriormente. São elas: *EN* 1137b19-24; *Ret*. 1374a26; 1374b2-23; 1375a8-33. É importante ressaltar que três das passagens são da *Retórica*, embora seja necessário observar que uma deles não se insere coerentemente em uma possível concepção aristotélica da *epieikeia*, pois está claramente vinculada a uma preocupação retórica em ser bem sucedido nos tribunais: "O que inquieta nesta passagem [1375a22-b2] é a relação recíproca entre a lei comum (natural) e a *epeikeia*. Do mesmo modo que em I 13 o discurso sobre a lei comum (natural) não se sustenta quando é analisada mais minuciosamente, e cotejada com as passagens similares da *EN* e da *MM*, a relação direta entre esta lei comum e equidade carece de uma maior fundamentação, sobretudo porque no capítulo 15 do livro primeiro da *Retórica* o que está em pauta são procedimentos de persuasão e dissuasão na oratória forense. Ora, quando se trata de persuadir ou dissuadir, é necessário que se faça apelo a todos os recursos possíveis para que o argumento prevaleça. Se a lei escrita não dá guarida à argumentação que uma das partes utiliza, torna-se obrigatório que outros argumentos sejam utilizados para tal. Logo, o apelo à equidade e à lei comum é parte de um processo de convencimento para que o sustentado pelo defensor acabe por se impor (...) Desta forma, é bastante razoável pressupor que a *Retórica* I 15 não representa um aspecto crucial da concepção aristotélica de

por parte de Aristóteles, de regras generalizantes, que seriam válidas sem qualificação[23], tais como: "o princípio de que tudo é necessariamente orientado para a felicidade como seu objetivo final, ou o conselho que a virtude sempre consiste em encontrar o meio correto entre o excesso e a deficiência"[24], bem como "os elementos universalistas, baseados em regras como os princípios aritméticos e geométricos de determinação da justiça", ou o princípio encontrado tanto na *EN* e na *Política* que sustenta: "mesmos modelos para os mesmos casos, diferentes modelos para diferentes casos"[25].

Este tipo de raciocínio pode ser encontrado, conforme Horn, se analisarmos de que modo opera a fórmula *hôs epi to polu* ("válido para a maioria dos casos" na tradução de Horn), que descreveria não o que é mais frequente, mas sim o caso normal, isto é, aquilo que é normalmente válido[26]. Exposta deste modo, a fórmula indica antes a regularidade do que a excepcionalidade, que incorretamente restringiria a esfera da moralidade à simples *aisthêsis*[27], na medida em que esta, quando acionada, pressupõe diretamente o contraponto representado por uma forma geral de conhecimento, por exemplo, que para

---

equidade, podendo assim ser desconsiderada para que se precise seu sentido precípuo" (Hobuss, *Virtude e mediedade em Aristóteles*, p. 126).

[23] Cf. Horn, p. 158.

[24] *Idem*, p. 159.

[25] *Idem*.

[26] *Idem*. Ao contrário do que sustenta Horn, não parece ser isto o que Aristóteles quer afirmar em 1121b 8-10: "Deliberar, então, diz respeito às coisas que ocorrem o mais das vezes, mas nas quais é obscuro como resultarão, e àquelas nas quais é indefinido como resultarão". O ponto aqui reside antes na efetividade "fraca" das regras, e não na distinção entre frequente e normal.

[27] *Idem*, p. 159-160. O mesmo podendo ser afirmado da *empeiria* (cf. *EN* 1180b11-23; 1181a 9-b11).

sermos saudáveis devemos comer carnes sem gordura demasiada. Este tipo de argumentação poderia ser facilmente comprovado, pois Aristóteles apresenta um bom número de generalizações, explicitadas por Horn enquanto "princípios morais", que seriam válidos *simpliciter*, tais como algumas mencionadas por Irwin[28], e já ressaltadas: que tudo tem como objetivo a felicidade, que a virtude consiste em uma mediedade, ou, como acrescenta Horn, os princípios aritméticos e geométricos de determinação da justiça[29]. Acrescente-se a isto o fato de que o virtuoso jamais poderá agir injustamente, na medida em que "é sempre capaz de agir corretamente"[30], independente das circunstâncias.

Deste modo, parece inconsistente o apego dos particularistas aos casos, negando a existência de regras ou princípios gerais. Por conseguinte, a teste particularista, hostil a estes tipos de princípios abstratos, teria muitas dificuldades em se sustentar, especialmente se fossem observadas determinadas passagens do *corpus* de Aristóteles sobre a *epieikeia*, os quais indicariam claramente o viés generalista/universalista, especialmente, e Horn socorre-se principalmente delas para assegurar sua tese, os da *Retórica* I 13 e I 15 (conjuntamente com a *Ethica Nicomachea* V 10).

Quanto às passagens da *Retórica*, há realmente, em I 13, uma simillaridade de tratamento no que diz respeito à análise da *epiekeia* em *EN* V 10, ressaltando a generalidade da lei, causa de sua deficiência, bem como a necessidade de observar o particular. Horn tem razão em utilizar este capítulo para construir sua concepção, talvez não exatamente nos termos que faz, mas no sentido de dar coerência a uma doutrina aristotélica acerca da equidade. Na *Ret*. I 15, ao contrário, não há uma adequação ao que

---

[28] *Idem*.

[29] *Idem*.

[30] *Idem*, p. 160.

ocorre na *EN* V 10 e na *Ret.* I 13, seja para construir uma noção convincente sobre a *epieikeia*, seja para a consecução coerente de uma doutrina do direito natural, ao qual *epieikeia* está ligada. Não é o caso de especificar isto agora, pois já foi tratado em outro momento[31]. O que interessa, no momento, é explicitar a discussão entre os defensores do particularismo e os da convivência regras/princípios e casos particulares, indicando, tão somente, uma possível solução que difere, sutilmente, da de Horn, a quem tomamos aqui como o representante desta última corrente. Tal solução consistiria em inverter a concepção deste, centrando o interesse no particular, sem descurar das regras gerais, o que não permitiria reduzir o particularismo a sua vertente estrita, que ignora radicalmente as regras gerais.

Os exemplos [32] mencionados por Horn para justificar a existência de regras/princípios gerais sem qualificação são estes:

(i) Todos têm como objetivo a felicidade;

(ii) A virtude consiste em uma mediedade;

(iii) Os princípios aritméticos e geométricos determinam a justiça.

Para não sermos injustos, é necessário ressaltar que Horn cita outras passagens para respaldar sua argumentação[33]. Esta argumentação, em sua inteireza, será

[31] Ver, a este respeito, HOBUSS, J. "Derecho natural y derecho legal em Aristóteles". *Diánoia*, LIV, 63, 2009, p. 133-155.

[32] Horn apresenta outros exemplos, sobretudo no que se refere à *Política*, mas que se enquadram na argumentação que ele desenvolve aqui.

[33] É interessante notar que Horn, embora faça menção, não trata mais detidamente da passagem da régua de Lesbos (*EN* 1137b 29-32), já que

tratada em um outro texto, que procurará mostrar pontualmente alguns acertos e dificuldades que podem ser nela encontrados. Como vimos acima, este não é o nosso propósito atual, bem mais humilde.

Os três exemplos são absolutamente vagos, pois não servem de guias ou de conselheiros que garantam imediatamente a realização da felicidade, da mediedade ou da justiça, mas apenas orientam de modo digamos *turvo*, o que será realmente determinado pelas particularidades do caso. No que concerne à felicidade, necessitamos uma série de passos para realizá-la, a mediedade depende totalmente das circunstâncias, e o *pros hêmas*[34] que aparece na definição da virtude como mediedade é bastante enfático quanto a isto, e os princípios aritméticos e geométricos não são abstratos, já que requerem instanciação.

O que nos dizem as regras ou os princípios sobre como atingir a felicidade, a mediedade ou a justiça? Nada, efetivamente, porque são as particularidades do caso que determinarão, na ação, o que fazer. Isto não descarta de todo nem as regras nem os princípios, mas lhes dá uma posição secundária na sua relação com o particular, com as circunstâncias nas quais o agente moral estará inserido. Não é gratuito que o *phronimos*, no pensamento aristotélico, não se veja restringido à boa deliberação sobre os meios, pois ele possui, como aparece na tradução de Rackham, a visão moral, na medida em que além de bem deliberar, ele possui algo que lhe complementa como plenamente virtuoso: a *aisthêsis* e a *empeiria* (1109b20-23, 1147a26, 1141b16-18, 1142a14-15, 1143b11-14, 1142a25-29)[35].

é uma passagem crucial para ser analisada, e que poderia, talvez, trazer problemas à sua tese.

[34] Cf. J. Hobuss, "O meio relativo a *nós* em Aristóteles". *ethic@*, 6, 1, 2007, p. 19-34.

[35] O prudente "exercerá a percepção das circunstâncias eticamente salientes, fará juízos sobre quais virtudes o contexto demanda, e

A experiência e a percepção desempenham um papel fundamental na consecução da ação moral, pois permitem ao prudente discernir, entre os particulares (a prudência concerne aos particulares, já que é da ordem da ação: 1141b14-16, 1142a23-24), os que possuem relevância moral. Assim, a inversão se realiza, reconhecendo o papel das regras e dos princípios, mas lembrando que *as particularidades são o caso*. A inversão se dá na ordem da prioridade, que recai antes no particular do que no geral, mas não eliminando nenhuma das instâncias, pois ambas são absolutamente necessárias, o que não parece passível de discussão.

Esta imbricação do particular e do geral, das regras/princípios, que perpassa a ética aristotélica, pode ser observada na estrutura da proposição prática, na sua análise do justo natural na *EN* V 14, na doutrina da *mesotês* etc. Há o reconhecimento da inadequação da regra no sentido de guiar de modo determinante a ação, seja no âmbito jurídico, aqui representado pelo equânime, seja no âmbito moral, representado pelo prudente. Em ambas as esferas, o preponderante são as circunstâncias da ação e as particularidades do caso.

Para tal, podemos lembrar a seguinte passagem da *EN*:

> Sobre isto, porém, devemos estar previamente de acordo: todo discurso de questões práticas tem de ser expresso em linhas gerais e de modo não exato, como dissemos igualmente no início que os discursos devem ser exigidos conforme à matéria; o que está envolvido nas ações e nas coisas proveitosas nada têm de fixo, assim como tampouco no que concerne à saúde. O discurso geral sendo deste tipo, ainda menos exatidão tem o discurso sobre os atos particulares, pois não cai

determinará o que esta ou aquela virtude requer" (Cf. McDowell, "That which is inherently practical: some brief reflexions", p. 464.

> sob nenhuma técnica ou preceito, mas os próprios agentes sempre devem investigar em função do momento, assim como ocorre na medicina e na arte de navegar[36].

Com base no que foi desenvolvido neste texto, não há lugar na *Ethica Nicomachea*, especialmente no que concerne à equidade, para a defesa de um particularismo estrito, que renegue absolutamente o papel de regras gerais [37], pois inúmeras passagens da ética aristotélica comprovam a relação indissociável existente entre as regras, normas ou princípios gerais, e as particularidades da ação, na esfera propriamente moral, ou do caso, não âmbito especificamente jurídico, que é o que nos interessa quando tratamos da *epieikeia*.

---

[36] 1104a1-9 (tradução de Marco Zingano, *Aristóteles. Ethica Nicomachea I 13 – III 8: Tratado da virtude moral*. São Paula: Odysseus, 2008). Como afirma Aristóteles em outra parte do texto (VI 1), quando discorre sobre a inutilidade de se dizer, ao se falar da *mesotês*, que devemos agir nem de maneira excessiva nem de maneira deficiente, mas sim observar a mediedade, já que isto está em conformidade com a reta razão (*kata ton orthon logon*)). Ora, isto não acrescenta nada no que concerne ao nosso conhecimento, do mesmo modo que resultaria inútil perguntar que tipo de remédio nos serviria, e alguém responder: todos aqueles que são próprios da medicina (1138b26-32).

[37] D. Wiggins, em "That which is inherently practical: some brief reflexions", afirma que a especificação das virtudes e do que é correto fazer deverá, sempre, ser determinada pelo contexto, e que esta determinação origina-se das "ideais ou princípios concernindo a como ser, como viver e agir", e isto se dá de modo completamente independente do contexto do virtuoso (p. 464). O geral nunca é o caso, pois inexplícito. Esta observação, entretanto, não parece contradizer a existência de regras gerais, pois os princípios e ideais podem tranquilamente estar contidos nestas regras gerais, que necessitarão do contexto para que sua aplicação seja bem sucedida. Neste sentido, os ideais e princípios de como ser, viver e agir identificam-se com as regras gerais, e são tão pouco específicos como elas, na medida em que não podem ser vistos de modo independente do contexto, que desvenda, em situação, suas intenções.

Do mesmo modo que não podemos abandonar as regras gerais na argumentação de Aristóteles, mesmo limitando o seu alcance, parece bem razoável supor, a partir das evidências textuais, que a inversão supracitada parece mais capaz de dar conta do que Aristóteles sustenta, ou seja, que é nas circunstâncias da ação ou nas particularidades do caso que o *phronimos* ou o *epieikes* encontram sua *raison d'être*[38]. Se assim não fosse, não haveria motivo para Aristóteles salientar, quanto ao método, que a inextidão é o que perpassa a ordem prática, nem ressaltar o peso da percepção e da experiência, ligadas que estão à relevância do particular. Por tal razão, podemos utilizar uma passagem de David Wiggins a nosso favor, nos nossos termos, mas rejeitando sua tese particularista estrita[39]:

> Generalizando o ponto para além do Livro V [da *EN*], deixem-nos afirmar que nós vivemos com a variabilidade e a indefinição da ordem dos assuntos práticos ao entrar no espírito de um certo modo de agir e ser incompletamente articulável, mas contextualmente especificável, que adquirimos de algum modo (...) através de um familiar, mas no geral não documentado, processo de *ethismos*.

Isto é o que parece emanar do texto aristotélico, fruto de quem percebe como opera o "mundo real", bem como de alguém que busca o bom senso quando se trata de observar o modo pelo qual alguém efetua uma ação, seja no espaço moral, seja no espaço legal em que opera o equânime.

---

[38] Conforme Pierre Rodrigo, "D'une excellente constituition", *Revue de philosophie ancienne*, V (1), 1987, p. 75, nota 13, "nós teremos por adquirido que este último, [o equânime], é uma das faces do *phronimos*".

[39] *Op. cit.*, p. 468.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* (I. Bywater, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1942.

_____. *Política* (D. Ross, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1988.

_____. *Ars Rhetorica* (W.D. Ross, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1959.

BRUNSCHWIG, J. "Rule and exception: on the Aristotelian theory of equity". In: *Rationality in greek tought* (M. Frede, G. Striker, eds.). Oxford: Clarendon Press, 1996, p.115-155.

DANCY, J. *Moral reasons*. Oxford: Blackwell, 1993.

EGBERG-PEDERSEN, T. *Aristotle's theory of moral insight*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

HORN, C. "Epieikeia: the competence of the perfectly just person in Aristotle". In: REIS, B. (ed.). *The virtuous life in greek ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 142-166.

IRWIN, T. "Ethics as an inexact science: Aristotle's ambition for moral". In: HOOKER, B.; LITTLE, M. (eds.). *Moral particularism*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 100-129.

LOUDEN, R. B. "Aristotle's practical particularism". In: ANTON, J.P.; Preus, H. (eds.) *Essays in ancient philosophy* IV*: Aristotle's ethics*. New York: State University of New York, 1991, p. 159-178.

McDOWELL, J. "Virtue and reason". In: SHERMAN, N. (ed.). *Aristotle's ethics. Critical essays*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1998, p. 121-143.

SHERMAN, N. *The fabric of character. Aristotle's theory of virtue.* Oxford: Clarendon Press, 1989.

SHINER, R. A. "Ethical Perception in Aristotle". *Apeiron*, XII (1), 1978, p. 79-85.

_____. "*Aisthesis*, *nous* and *phronesis* in the practical syllogism". *Philosophical Studies*, 36, 1979, p. 377-387.

_____. "Aristotle's theory of equity". *Loyola of Los Angeles Law Review*, 27, 1994, p. 1245-1264.

WIGGINS, D. "Incommensurability: four proposals". In: CHANG, R. (ed.) *Incommensurability, incomparability, and practical reason*. Harvard: Harvard University Press, 1997, p. 52-66.

_____. "That which is inherently practical: some brief reflexions". In: ÉVORA, F. et alli (orgs). *Lógica e Ontologia*. Ensaios em homenagem a Balthazar Barbosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, p. 2004, p. 461-471.

WINTER, M. "Are fundamental principles in Aristotle's ethics codifiable?" *The journal of value inquiry*, 31, 1997, p. 311-328.

WOODS, M. "Intuition and perception in Aristotle's ethics". *Oxford studies in ancient philosophy* (M. Woods, ed.), IV, 1986, p.145-166.

ZINGANO, M. "Particularismo e universalismo na ética aristotélica". *Analytica*, 1 (3), 1996, p. 75-100.

_____. "Lei moral e escolha singular na ética aristotélica". In: *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 327-362.

_____. "Regra prática e codificabilidade no pensamento grego antigo". In: AZAMBUJA, C. C. de (Org.). *Os gregos e nós*. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

O ESTADO RACIONAL HEGELIANO

José Pinheiro Pertille *

A filosofia política de Hegel atribui ao Estado um predicado fundamental: ser racional.[1] Segundo a *Filosofia do Direito*, "o Estado, como efetividade da *vontade* substancial (...) é o *racional* em si e para si". [2] Para a correta compreensão desse aspecto racional do Estado, a primeira condição geral é o reconhecimento da ligação sistemática na filosofia hegeliana entre as determinações da *Ciência da Lógica* e os conceitos da *Filosofia do Direito*. Nessa direção, a segunda condição específica é a consideração de que o discurso hegeliano sobre o Estado se movimenta no nível de sua "efetividade" ou "realidade efetiva" (*Wirklichkeit*) e não de sua "realidade" (*Realität*) ou de seu "ser-aí" (*Dasein*).[3]

Em suma, a realidade efetiva é o *resultado* de uma mediação feita entre o pensamento e o mundo, diferente da realidade em geral que *pressupõe* os seus objetos como

---

* Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRGS. jper@ufrgs.br

[1] Este texto foi publicado como artigo em *Veritas Revista de Filosofia da PUCRS*, Porto Alegre, v. 56, n. 3, 2011, p. 9-25.

[2] "Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen *Willens* (…) das an und für sich *Vernünftige*". G. W. F. Hegel, *Filosofia do Direito* [doravante, FD], § 258, p. 399. O texto alemão utilizado foi o da edição de E. Moldenahuer e K. M. Michel (Suhrkamp, 1982, Hegel Werke, vol. 7). As versões em português cotejaram as traduções de M. L. Müller (Unicamp, 1998) e de P. Meneses *et alii* (Unisinos, 2010).

[3] Cf D. L. Rosenfield, *Política e Liberdade em Hegel* (Brasiliense, 1983).

dados. Nesse sentido, ao afirmar o Estado como o racional em si e para si, não se trata de asseverar que os Estados empiricamente existentes, pelo simples fato de estarem presentes na realidade, sejam racionais. A filosofia política hegeliana não deriva da simples existência empírica de uma estrutura estatal a sua legitimação como algo racional. Apesar das diversas indicações de Hegel nesse sentido, várias críticas à sua concepção do Estado não levaram em conta essa distinção, o que conduziu essas críticas a uma posição de exterioridade frente ao objeto criticado.

Contudo, somente apontar para a distinção hegeliana entre "efetividade" e "realidade" não parece ser suficiente para dar conta do alcance da tese do Estado em sua efetividade ser algo "racional". Do ponto de vista da efetividade do Estado, o que significa ser ele "o racional"? E mais, porque seria ele o racional "em si e para si"? Qual é o conceito de "razão" que aqui está envolvido? Para responder a essas questões é preciso analisar três pontos centrais: a diferença precisa entre realidade e realidade efetiva; em que sentido a realidade efetiva, em geral, é racional; e, de que modo o Estado, em particular, em sua realidade efetiva é racional. Essa análise deve trabalhar tanto com o registro lógico quanto com aquele das determinações próprias do espírito objetivo.

1. Realidade e efetividade

No sistema hegeliano, a *Filosofia do Direito* (1820) é uma explicitação dos conteúdos apresentados na doutrina do espírito objetivo, exposta no terceiro volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1817). Por sua vez, o modo de desenvolvimento desses conteúdos e o significado dos conceitos que formam a base do saber especulativo são apresentados na *Ciência da Lógica* (1812, 1813, 1816) e resumidos no primeiro volume da *Enciclopédia* (1817). A compreensão dessa base lógica, a qual fornece em geral o

modo mais apropriado de avançar nas ciências e na filosofia, bem como os conceitos essenciais do pensamento, é uma condição necessária para o correto acompanhamento do percurso que a "vontade" percorre nos diferentes níveis de sua efetivação como "vontade livre" (direito abstrato, moralidade, eticidade), o que é o tema principal da *Filosofia do Direito*.[4] "O fato de que o todo, como a formação de seus elos, repousa no espírito lógico se destacará por si mesmo. É sob esse aspecto que eu gostaria também, principalmente, que este tratado fosse tomado e julgado". [5] Nesse sentido, uma das mais relevantes distinções que aparecem na *Ciência da Lógica*, fundamental para compreender a teoria da eticidade na *Filosofia do Direito* (na qual se apresentam as instâncias da família, da sociedade civil-burguesa e do Estado), é aquela entre os planos do que é real e daquilo que é efetivo. Levar em conta essa distinção lógica é, sobretudo, importante para uma leitura adequada da teoria hegeliana do Estado ético, assim como não levar em conta essa distinção é a falha da leitura que conduz ao Hegel legitimador do Estado prussiano.[6]

Na *Filosofia do Direito*, o Estado é tratado ao nível de sua realidade efetiva, e não de sua realidade imediata. Isso é insistentemente apresentado por Hegel nos parágrafos iniciais da terceira seção da eticidade. O Estado, aqui, é definido como a *efetividade* da *ideia ética* (§ 257), a *efetividade* da *vontade substancial* (§ 258), tendo sua *efetividade imediata* como *constituição* (§259), e sendo a *efetividade* da *liberdade concreta* (§ 260).[7] Ora, ao tratar o Estado em sua efetividade,

---

[4] Cf. J.-F. Kervégan, *Principes de la Philosophie du Droit* (PUF, 1998), "Présentation: l'institution de la liberté".

[5] FD, Prefácio, p. 12-3. Trad. P. Meneses et alii, p. 32.

[6] Cf. E. Weil, *Hegel et l'État* (Vrin, 2002).

[7] "Der Staat ist die *Wirklichkeit der sittlichen Idee*", FD § 257, p. 398; "Der Staat ist als die *Wirklichkeit des substantiellen* Willens..." FD § 258, p. 399;

isso significa algo diferente do que tratá-lo como simplesmente existente em seu ser-aí (*Dasein*), pois a efetividade (*Wirklichkeit*) de algo possui um sentido diferente de considerá-lo em sua realidade (*Realität*). A realidade de algo se apresenta de acordo com a lógica do ser, ou seja, no nível das primeiras determinações do pensar o ser.

A lógica do ser começa com as determinações do "ser" (*Sein*) e do "nada" (*Nichts*). O ser é, o não-ser não é. Isso parece definitivo de um ponto de vista lógico: se o ser é, ele não pode não-ser; e, se o não-ser é, ele deixa de ser não-ser. No entanto, tudo está em movimento. O ser que é, deixa de ser, e aquele que ainda não é, vem a ser. Deste modo, ao invés de dizer absolutamente que o ser é e que o não-ser não é, em lugar de tomar essa sentença como a verdade definitiva, é preferível estabelecer como mais verdadeiro ainda o movimento da passagem entre o ser que deixa de ser e o não ser que vem a ser. Em uma palavra, o "devir" (*Werden*) consegue dar conta desse processo e assim se coloca como um conceito mais elevado, mais explicativo do que os anteriores conceitos do ser e do não-ser, aos quais ele agora suprassume (suspende, ou supera: *aufhebt*). Porém, o devir representa só o começo do processo das determinações lógicas do pensar. O devir, quando concebido mais concretamente, ou seja, de modo mais determinado, é na verdade um "ser-aí" (*Dasein*), um devir não somente em geral, mas que está presente em algo.

O ser-aí é mais determinado que o devir, pois sua determinidade é ser sendo, ou seja, é um devir instanciado em um essente (*Seiende*). Um ser-aí sendo é aquele que consegue estabilidade na alternância entre ser e deixar de

---

"Die Idee des Staats hat: a) unmittelbare *Wirklichkeit* und ist der individuelle Staat als sich auf sich beziehender Organismus, *Verfassung* oder inneres Staatsrecht", FD § 259, p. 404; "Der Staat ist die *Wirklichkeit der konkreten Freiheit*", FD § 260, p. 406; grifos nossos.

ser. Um ser-aí sendo, portanto, é "algo" (*Etwas*), algo que possui uma "qualidade" (*Qualität*), e por possuir essa qualidade adquire "realidade" (*Realität*).[8] Um algo, por sua vez, existe frente a *outro* algo (*Anderes*), o qual, assim como o primeiro, estrutura-se na alternância constante entre o ser e o deixar de ser. Algo e outro são assim *mutáveis* e *finitos*, pois são seres que fundamentalmente são, mas sempre deixando de ser. Se essa negatividade constitutiva do algo e do outro está sempre presente, se essa alternância constante entre ser e deixar de ser é a regra, no entanto, o que acaba ficando em primeiro plano é mais o ser do que o não ser. Ou seja, a negatividade de não-ser reverte-se na positividade das qualidades daquilo que de fato está-aí. Segundo a *Ciência da Lógica*, a qualidade é tanto negativa quanto positiva: "porém, na realidade, como qualidade que acentua ser qualidade existente, permanece oculto que ela contém a determinação e, portanto, também a negação. A realidade assim é tomada como algo positivo, do qual estão excluídas a negação, a limitação, a falta".[9] Na formulação da *Enciclopédia* (§ 91), "a qualidade, enquanto determinidade *essente*, em contraposição à *negação* – nela contida mas diferente dela –, é *realidade*".[10] A realidade é, então, composta pelo seres que estão aí, sendo algo para outros, mas que são também mutáveis e finitos; é o plano no qual

[8] Cf. J. E. Fernández, *Finitud y mediación, la cualidad em la Lógica de Hegel* (Ediciones del Signo, 2003).

[9] G. W. F. Hegel, *Ciência da Lógica*, Doutrina do Ser [doravante CL I]. O texto alemão utilizado foi o da edição de K. Michel e E. Moldenahuer (Suhrkamp, 1983, vol. 5), p. 115. As versões em português cotejaram as traduções de P.-J. Labarrière e G. Jarczyk (Aubier, 1987) e de R. e A. Mondolfo (Hachette, 1956).

[10] G. W. F. Hegel, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Ciência da Lógica [doravante ECF I]. O texto alemão utilizado foi o da edição de K. Michel e E. Moldenahuer (Suhrkamp, 1983, vol. 8), p. 196. As versões em português cotejaram as traduções de Paulo Meneses (Loyola, 1995) e de B. Bourgeois (Vrin, 1970).

as coisas são o que são, e igualmente o que deixam de ser. E, contudo, o ser prevalece sobre o não-ser. O que é real é o que está-aí dado, é a prevalência do concreto, ainda que fadado a desaparecer. Uma tal imediatidade do real, essa base da qual tudo parte, forma uma das acepções filosóficas do conceito "realidade" que é associá-lo a uma mera realidade empírica, uma realidade existente, mas carente dos valores da universalidade e necessidade, uma vez que ligada à mudança e à finitude, à particularidade e à contingência. Mas, por outro lado, quando se fala de pensamentos que seriam muito abstratos, sem "realidade", Hegel alerta, nesse caso, seria mais propriamente acusá-los de não terem "efetividade".[11]

A efetividade se apresenta de acordo com a lógica da essência, isto é, no âmbito do pensar o ser a partir de uma reflexão sobre ele. O movimento geral da essência parte de uma busca do conhecimento sobre o que seria o ser em sua verdade, daquilo que o ser é em si e para si mesmo, para além de seus aspectos imediatos e de suas determinações dadas. Essa reflexão procura pela essência que estaria então atrás (*hinter*) desse ser como algo mais que o ser mesmo, e que constituiria a verdade desse ser. Esse conhecimento caracteriza-se assim como um conhecimento mediado, porque não começa diretamente com a essência, mas parte de um outro, do ser, e ao curvar-se sobre ele se percorre um caminho que sai do ser com vistas a chegar à sua essência.

No entanto, o que se mostra nesse percurso é que a essência não é algo que está por trás do ser, ou para além dele, mas que a essência do ser é o próprio ser imediato que se *interioriza* (*sich erinnert*), e que chega à essência justamente através dessa mediação (*Vermittlung*).[12] Configura-se, assim, que a ordem do ser é a ordem do imediato, e a ordem da

[11] CL I, p. 119.

[12] CL, Doutrina da Essência [vol. 6, doravante CL II], p. 13.

essência a da mediação pela reflexão (*Reflexion*). O ser vai se determinando como essência ao negar todo o determinado, tudo o que nele é finito ou dado, através da reflexão que age em busca da essência do ser. A essência é assim sua negatividade própria, afastando as instâncias exteriores de sua determinação, correspondendo a um aprofundamento do ser em busca de suas determinações intrínsecas. Mas, esse determinar negativo da essência conduz em verdade ao interior da unidade do ser em si e para si; ou seja, a reflexão revela as determinações negativas, mas também positivas do ser essencial, isto é, não apenas se atém aos aspectos reconhecidos como inessenciais do ser, como também àqueles traços que lhe são essenciais. Com isto, o movimento de *interiorização* se transforma em um movimento de *exteriorização*, no qual a essência vem a se dar uma existência, ou melhor, segundo a categoria própria da lógica da essência, uma *efetividade*, uma identidade entre a reflexão e o fenômeno.[13]

Nesse contexto, a efetividade é um nível de realidade mais elaborado, mais determinado do que o ser-aí existente, pois contém em si os aspectos da existência e também os da essência. Segundo a *Ciência da Lógica*, "a efetividade é a unidade da essência e da existência concreta; nela, a essência sem forma e a aparência instável, ou a subsistência sem determinação e a multiplicidade sem permanência tem a sua verdade (...) [ela é] a unidade do interior e do exterior". Ou, segundo a formulação da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (§ 142), "a efetividade é a unidade, que veio a ser imediatamente, da essência e da existência, ou do interior e do exterior".[14] Isso significa que, para Hegel, a realidade efetiva não "é" simplesmente uma realidade qualquer, não é aquela ordem de realidade

[13] J. Biard et alii. *Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel* (Aubier, 1981).

[14] CL II, p. 186. ECF I, p. 279.

formada pelos objetos que existem sendo e deixando de ser, mutáveis e finitos. A realidade efetiva, ao contrário, "é" algo que "veio a ser", ou seja, trata-se da dimensão daquilo que existe na imediatidade do mundo, mas tendo passado pela mediação do pensamento, o que a torna um produto da reflexão. A realidade efetiva unifica o ser que existe e a essência que dá *sentido* a essa existência. Na língua alemã, o substantivo "*Wirklichkeit*" é formado a partir do verbo "*wirken*", que possui os sentidos de fazer ou realizar algo, agir, operar, produzir, ter efeito sobre, exercer sua atividade. Deste modo, a efetividade é um plano do ser ao qual se chega como um resultado, o qual não está presente como algo dado e, sim, como o ser produzido pelo pensar.

Nessa direção, enquanto categoria lógica que se amplia para a esfera do espírito objetivo, a efetividade significa uma atividade de unificação dos aspectos da "interioridade" dos projetos subjetivos dos indivíduos e de sua "exteriorização" em uma realidade objetiva. A realidade efetiva é formada, assim, pela ação de objetivação do subjetivo e pelo reconhecimento do subjetivo na ordem do objetivo. Nesse sentido, trata-se de uma unidade entre a "essência" do ser humano, em suas faculdades de pensamento e vontade, e a "existência" de uma realidade resultante da ação criadora. Deste modo, essa unidade "é" porque "veio a ser", ou seja, ela não é dada imediatamente, mas criada pelo homem. No entanto, ao "vir a ser", esse mundo espiritual também se põe como algo imediato, ou seja, ele possui uma existência efetiva e se coloca imediatamente para todos os indivíduos. "Todos" os indivíduos, no sentido em que mesmo aqueles que não participaram diretamente do plano de criação e de sua execução, podem ter indiretamente a compreensão do sentido daquela existência, das finalidades pensadas, desejadas, compartilhadas e objetivadas. Caso não haja a visibilidade desse processo criativo, aquela realidade efetivada perde sua aderência com a própria efetividade,

tornando-se uma realidade alienada, e o indivíduo que nela vive está igualmente alienado. Porém, na medida em que há correspondência entre o sentido subjetivo e a existência objetiva, o indivíduo reconhece-se nessa realidade como uma exteriorização do que lhe antecedeu, uma exteriorização das subjetividades pregressas na objetividade do mundo. "A exteriorização do efetivo é o efetivo mesmo, de modo que nela fica igualmente um essencial, que só é essencial enquanto está em uma existência exterior imediata" (id. ib.). A realidade efetiva do espírito objetivo é a realização da subjetividade na objetividade. Uma vez tendo o pensamento chegado a compreensão dessa realidade em sua efetividade, cabe à vontade livremente determinar a continuidade ou a mudança nos rumos dessa realidade.

É importante também reconhecer mais uma especificidade desse tipo de realidade que é a efetividade, a partir do fato de que essa acepção vai de encontro a uma forma comum de representação que coloca em oposição a realidade e o pensamento, o objetivo e o subjetivo, a razão e o mundo. Segundo Hegel, é comum opor-se a efetividade ao pensamento, o que é real mesmo ao que é somente ideia. É assim que se diz de um pensamento que contra ele nada há a obstar, mas que uma coisa dessas não se encontra na efetividade, ou não pode se realizar na efetividade. Porém, quem assim se expressa mostra que não entendeu nem a natureza do pensamento, nem a da efetividade. Em tais discursos, o pensamento é tomado como sinônimo de representação subjetiva, plano ou intenção. Por outro lado, a efetividade é equiparada à existência exterior, sensível. Mas, pelo contrário, "as ideias não são, absolutamente, cravadas em nossas cabeças (...) e a efetividade tampouco se contrapõe como um outro à razão (...), e o que não é racional não pode ser considerado como efetivo. A isso corresponde, de resto, o uso cultivado da língua: haverá hesitação em reconhecer um poeta ou um estadista que

nada sabem efetuar de sólido e racional, como um poeta efetivo ou um efetivo estadista" (§ 142, Adendo).[15] Logo, o que é efetivo é também racional, e o que é racional torna-se efetivo.

2. Realidade efetiva e racionalidade

Ora, esse Adendo à definição do conceito de realidade efetiva permite visualizar uma segunda tese fundamental da concepção hegeliana do espírito objetivo que está aqui envolvida, intrinsecamente derivada da sua concepção de realidade efetiva, a saber, que essa realidade efetiva é racional e que o racional é realmente efetivo. Isso significa que além da realidade efetiva e do pensamento não se contraporem, pareceu a Hegel importante explicitar uma tese lógico-metafísica mais forte, que está subjacente à sua ideia de realidade efetiva: a correspondência entre efetividade e racionalidade.

Nesse sentido, o lugar clássico de expressão desse princípio é o Prefácio da *Filosofia da Direito*, onde aparece a afirmação: "o que é racional é efetivo, e o que é efetivo é racional". São conhecidas as celeumas causadas por essa afirmação, amparadas na suposição de que, como já apontado anteriormente, haveria uma correspondência entre a realidade imediata e o caráter de sua racionalidade, assim desconsiderando a distinção lógica entre a realidade efetiva, mediada pelo pensamento, e a realidade imediata, simplesmente existente. Hegel mesmo adverte sobre esse *falso problema* filosófico surgido a partir de uma má compreensão conceitual na segunda edição (1827) da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*.

Ao início da Introdução da segunda edição da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, na *Observação* do § 6, Hegel afirma: "No *Prefácio* de minha *Filosofia do Direito* encontram-

[15] ECF I, p. 267.

se estas proposições: '*o que é racional é efetivo e o que é efetivo é racional*'. Essas proposições simples parecem chocantes a muitos; experimentaram hostilidade, inclusive por parte de pessoas que não querem que se ponha em dúvida que possuam a filosofia... Mas, se falei de efetividade, seria a pensar, de si mesmo, em que sentido eu emprego esta expressão; pois numa *Lógica* mais desenvolvida tratei também de efetividade e logo a distingui, precisamente, não só do contingente, que sem dúvida tem também existência, mas, com mais rigor, do ser-aí, da existência, e de outras determinações". [16] Ora, se podemos compreender a distinção lógica entre os dois níveis da realidade, aquele da realidade imediatamente existente e o outro formado pela realidade quando determinada pela reflexão do pensamento, isso por si só ainda não explica porque esse segundo nível da realidade contém esse atributo de "racionalidade", porque a realidade efetiva "é racional", nem tampouco porque a racionalidade, o racional é realmente efetivo de uma maneira intrínseca. Mas, então, em que sentido a realidade efetiva é *racional* e a *racionalidade* é efetiva? O que é a racionalidade, o que é ser racional, o que é razão para Hegel?

No "Conceito mais preciso da Lógica" da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* encontramos a razão e o entendimento apresentados como meta-categorias lógicas, ou como *Grundbestimmungen* da filosofia hegeliana. Isto é, a racionalidade e o entender não seriam propriamente categorias lógicas, pois eles não aparecem na *Ciência da Lógica* no mesmo nível das categorias do ser-aí, efetividade ou ideia. Eles seriam meta-categorias, ou conceitos fundamentais, assim como a suprassunção (*Aufhebung*), por não corresponderem a um determinado momento do progredir da lógica, mas estarem presentes ao longo de todo processo lógico. Essas determinações mais gerais *da*

[16] ECF I, p. 49-50.

lógica expressariam o movimento mais geral *do lógico*, característico de todo sistema hegeliano.

Como afirma Hegel na *Enciclopédia* (§ 79): "a lógica tem, segundo a forma, três lados: a) o lado abstrato ou do entendimento; b) o dialético ou negativamente-racional; c) o especulativo ou positivamente-racional. Esse três lados não constituem três partes da Lógica, mas são momentos de todo [e qualquer] lógico-real, isto é, de todo conceito ou de todo verdadeiro em geral".[17] Enquanto momentos de todo lógico-real, eles correspondem aos diferentes *modos de desenvolvimento do pensamento* sobre ele mesmo e sobre a realidade da natureza e do espírito: o entendimento que diferencia as determinidades, a dialética que ultrapassa de modo imanente a unilateralidade das determinidades do entendimento, e o especulativo que apreende a unidade das determinações em sua oposição.

O pensar do "entendimento" representa o começo do pensar. Conforme Hegel, "é evidente que o pensar é, antes de tudo, pensar do entendimento; só que o pensar não fica nisso, e o conceito não é simples determinação do entendimento" (ECF I, § 80). Frente aos conteúdos imediatos e particulares da intuição e da sensação, o entendimento alcança a forma da universalidade fixando conceitos determinados. É bem verdade que esse universal posto pelo entendimento é um universal abstrato, pois se coloca em contraposição ao particular, mas nem por isso ele é destituído de valor. "Há que se reconhecer, antes de todas as coisas, também ao pensar puramente do entendimento, seu direito e mérito." Tanto no domínio teórico quanto no prático, sem o entendimento não é

[17] "Das Logische hat der Form nach drei Seiten: α) die abstrakte oder verständige, β) die dialektische oder negativ-vernünftige, γ) die spekulative oder positiv-vernünftige. Diese drei Seiten machen nicht drei Teile der Logik aus, sondern sind Momente jedes Logisch-Reellen, das ist jedes Begriffes oder jedes Wahren überhaupt". ECF I, p. 168.

possível nenhuma fixidez nem determinidade. No estudo da natureza, matemática, geometria, é importante a diferenciação e fixação de matérias, forças, gêneros, grandezas, figuras, etc., e sua comparação entre si em busca da identidade própria de cada um desses elementos. No campo prático, para agir é preciso caráter, e um homem de caráter é um homem de entendimento, pois esse tem fins determinados e os persegue com firmeza. "Como diz Goethe, quem quer algo de grande deve poder limitar-se. Quem ao contrário quer tudo, de fato nada quer; e isso não leva a nada". Existem muitas coisas interessantes no mundo, mas para realizar alguma coisa, um indivíduo em uma situação determinada deve ater-se a algo determinado, fixar seus objetivos e não dispersar sua força por muitos lados. Nesse sentido, o entendimento é um momento essencial da cultura: "um homem cultivado não se satisfaz com o nebuloso e o indeterminado, mas apreende os objetos em sua determinidade fixa; enquanto, ao contrário, o homem não cultivado oscila para lá e para cá". E, assim como na arte, religião e filosofia, também no Estado não se excluem as determinidades do entendimento. "O Estado é imperfeito se nele não se chegou ainda a uma determinada diferenciação dos estamentos e das profissões; e as funções políticas e de autoridade, diferentes segundo o conceito, não estão ainda, do mesmo modo, desenvolvidas em órgãos particulares." Em outras palavras, para Hegel, é importante para o Estado a incorporação das diferenças, a presença dentro da sua universalidade das particularidades sociais e individuais, o estabelecimento de pontos de referência estáveis, senão resta apenas um Estado em movimento constante, o que virá a ser uma das mais importantes características dos anti-Estados totalitários.[18]

Por sua vez, a "dialética" se diz e se usa em vários sentidos. Ela pode ser pensada como uma arte exterior de

[18] Cf. H. Arendt, *As origens do totalitarismo* (Companhia das Letras, 1989).

suscitar confusão em conceitos determinados, provocando uma aparência de contradição entre eles, e fazendo assim das determinações fixas do entendimento o ponto de referência verdadeiro. Também pode a dialética ser considerada de um ponto de vista científico, e, fixada pelo entendimento em seus resultados negativos, tornar-se ceticismo. A dialética pode ser igualmente vista como um modo subjetivo de considerar-se qualquer conteúdo, um esquema geral, como quando se busca explicar qualquer passagem dos textos hegelianos nos termos de tese, antítese e síntese...

No entanto, para Hegel: "o momento dialético é o próprio suprassumir-se [das] determinações finitas [do entendimento] e seu ultrapassar para suas opostas" (ECF I, § 81). A dialética, enquanto segundo momento do raciocínio lógico, coloca-se frente às determinidades fixadas pelo entendimento. Ela é a natureza própria e a verdade dessas determinações do entendimento, ou seja, enquanto a reflexão do entendimento ultrapassa uma determinidade dada, relacionando-a a outras determinidades, mas mantendo-as intocadas em seus valores isolados, a dialética é um ultrapassar imanente de uma determinidade em direção ao seu contrário, uma apresentação da determinidade conjuntamente à sua própria negação. Por exemplo, quando se diz "o homem é mortal", pode-se considerar essa sentença do ponto de vista de duas propriedades particulares do homem, relacionadas entre si: ser vivo, e *também* ser mortal. Do ponto de vista dialético, considera-se que a vida como tal traz em si o gérmen da morte, o que em geral quer dizer que todo finito, considerado globalmente, se contradiz em si mesmo, e por isso se suprassume. "Todo finito é isto, suprassumir-se a si mesmo (...) A dialética tende a considerar as coisas em si e para si, e aí se descobre então a finitude das determinações unilaterais do entendimento." Ora, do mesmo modo que o raciocínio dialético não implica simples sofística, guiada

pelos interesses circunstanciais sem preocupação com a verdade, também não viola o princípio da não-contradição, enquanto condição de sentido do pensamento e do discurso. Não se pode dizer ou pensar de algo que é e que não é ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto; este princípio do entendimento é conservado no raciocínio lógico hegeliano. O que o momento dialético acrescenta é a perspectiva da unidade dos diferentes aspectos de algo finito, das conjunções entre seus elementos contrários e contraditórios, como partes do movimento intrínseco de sua constituição. No início da *Fenomenologia do espírito*, ao criticar a opinião comum que se fixa na oposição entre o verdadeiro e o falso, e com isso ao pensar em algo como verdadeiro necessariamente considera o que lhe nega como falso, Hegel compara: uma flor não é um botão, um fruto não é uma flor, essas formas se distinguem e são incompatíveis entre si, "porém, ao mesmo tempo, a natureza fluida da planta faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários" (*Fenomenologia do Espírito*, §2). Nesse sentido, a dialética opera as passagens em seus contrários (*Übergehen in ihre entgegengesetzten*) das determinações finitas do entendimento, resignificando-as internamente a partir de um ponto de vista mais elevado (*eigene Sichaufheben solcher endlichen Bestimmungen*). É nesse sentido que se pode compreender como a dialética se faz vigente em todas as esferas e formações do mundo natural e do mundo espiritual, e que mostra como "no campo político, os extremos da anarquia e do despotismo costumam suscitar-se mutuamente, um ao outro".

É frequente identificar o pensamento de Hegel como uma reflexão "dialética". Isso é certo, na medida em que, como acabamos de ver, o momento dialético é fundamental para o raciocínio contrapor-se à fixação das determinidades do entendimento. Porém, mais certo ainda seria considerar a filosofia hegeliana como um pensar

"especulativo". Isso porque o especulativo é um momento mais elevado do raciocínio filosófico, na medida em que reúne os momentos do entendimento, que separa as determinações, e da dialética, que dilui as fronteiras dessas separações. Como assevera Hegel, "o especulativo ou positivamente racional apreende a unidade das determinações em sua oposição: o afirmativo que está contido em sua resolução e em sua passagem [a outra coisa]" (ECF I, § 82).[19] Nesse sentido, o discurso especulativo se coloca como uma reunião de dois processos anteriores que estavam funcionando em oposição entre si, ele "apreende" (*auffassen*) uma unidade ao processar a instituição dessa unidade de opostos. Em outras palavras, o momento do especulativo não se constitui de sentenças diferenciadas ou da relativização dessas, mas do discurso que coloca em movimento as ideias. "Um conteúdo especulativo não pode ser expresso em uma proposição unilateral. Se dizemos, por exemplo, que o absoluto é a unidade do subjetivo e do objetivo, é sem dúvida correto; contudo é unilateral, na medida em que somente a unidade está expressa aqui, e o acerto está posto nela; quando, de fato, o subjetivo e o objetivo não são somente idênticos, mas também diferentes." (ECF I p. 168) O discurso especulativo é assim o discurso racional em sua verdade; ao invés de referenciais fixos, ele trabalha com o fluir das determinações, negativamente ao contrapor-se ao que se pretende dado, positivamente ao instituir o pensar e o ser em seu processo imanente. Em resumo, a efetividade é racional porque a efetividade é o resultado da mediação do ser pelo pensar, e a verdade do pensamento está no discurso em movimento da razão positiva especulativa entendida no sentido acima.

---

[19] "Das Spekulative oder Positiv-Vernünftige faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, das Affirmative, das in ihrer Auflösung und ihrem Übergehen enthalten ist". ECF I, p. 176.

3. A racionalidade do Estado efetivo

A suspensão (*Aufhebung*) do entendimento pela razão configura o movimento fundamental da concepção filosófica hegeliana. Como vemos no Prefácio da primeira edição da *Ciência da Lógica*, "o ponto de vista essencial é que se trata de um novo conceito de procedimento científico (...). Somente a natureza do conteúdo pode ser o que se move no conhecimento científico, posto que é ao mesmo tempo a própria reflexão do conteúdo que põe e institui sua própria determinação (...) O entendimento determina e mantém fixas as determinações; a razão é negativa e dialética porque dilui em nada as determinações do entendimento; ela é positiva porque institui o universal e nele concebe o particular. Assim como, em geral, o entendimento pode ser considerado separado da razão, a razão dialética pode ser considerada separada da razão positiva. Porém, em sua verdade, a razão é espírito, o qual está por cima de ambos, como razão que entende ou como entendimento que raciocina [*verständige Vernunft oder vernünftiger Verstand*]".[20] Em outras palavras, a razão, após as distinções do entendimento, coloca-se frente a elas de um modo negativo e positivo: negativo ao diluir essas determinidades fixadas, positivo por instituir um movimento contínuo de reunião entre esses aspectos que estão sendo constantemente diferenciados.

Esse movimento geral também está presente nas diversas instâncias do sistema, e é o que pode explicar em que consiste essencialmente o atributo racional do Estado. No § 258 da *Filosofia do Direito*, vimos que Hegel afirma o Estado como o racional em si e para si enquanto efetividade da *vontade substancial*, isto é, o racional do Estado está em ser a instância efetivamente real para a expressão

[20] CL, p. 16-7.

de um determinado modo de configuração da vontade vinculado à *substancialidade*. De um ponto de vista mais geral, essa afirmação conduz ao sentido lógico da concepção hegeliana da "relação de substancialidade". Mais concretamente, essa vontade substancial é apresentada como a "*autoconsciência* particular que se ergue à universalidade do Estado".[21]

Como mostra a *Ciência da Lógica*, o acidente é comumente oposto à substância como uma exterioridade contingente nela fixado. O nível de análise colocado por Hegel na lógica da essência consiste em afirmar a substância como o ser que é ele mesmo a sua própria mediação. A substância é realização da identidade diferenciada, identidade em si articulada e desarticulada, do ser e da razão do ser. Não é o caso de uma criação de si a partir de um nada, mas de um ser que é o movimento pelo qual ele é aquilo que ele se faz ser. A substância é uma relação de identidade entre a substância em seu fundamento (em sua essência, em sua reflexão) e daquilo pelo qual ela é substância (o ser, os acidentes). "A substância é a totalidade do todo e compreende em si a acidentalidade, e a acidentalidade é toda a substância".[22]

Nesse sentido, a vontade substancial não está em uma relação de oposição com a vontade acidental, isto é, a vontade substancial não se opõe às vontades singulares e contingentes, antes pelo contrário, ela depende dessas para ser instituída, ainda que a elas não se reduza. Conceber o Estado como a realidade efetiva da "vontade substancial"

---

[21] "O Estado, como efetividade da *vontade* substancial, efetividade que ele tem na *autoconsciência* particular erguida à universalidade do Estado, é o *racional* em si e por si". "Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen *Willens*, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderen *Selbstbewußtsein* hat, das an und für sich *Vernünftige*". FD, p. 399.

[22] CL II, p. 220.

expressa o afastamento de Hegel de uma premissa básica do contratualismo, que é a de pensar o Estado tendo como fundamento as vontades singulares.[23] O contrato serve para pensar as relações do direito privado, assim como os pactos servem para estabelecer as relações entre Estados, na medida em que esses conceitos supõem uma incontornável singularidade como ponto de referência. Ao contrário, para pensar as relações éticas, é preciso outra concepção de indivíduo. Ora, isso não quer dizer que Hegel suprima o indivíduo enquanto tal, pois sua crítica é centralmente contra o individualismo. O *indivíduo* na filosofia política hegeliana é conservado, o que é negado é sua compreensão como essencialmente *individualista*, e para tanto é preciso alçar-se a uma perspectiva que compreende a construção da própria *individualidade* se fazendo através das comunidades nas quais o indivíduo participa. Esse é o tema principal da teoria da eticidade, em que os indivíduos se constituem como tais e constroem sua identidade pessoal a partir de suas relações familiares, econômicas e políticas, ou seja, enquanto membros (*Mitglied*) dessas comunidades.

Em outras palavras, a vontade substancial não é a mesma coisa que a vontade individual, nem tampouco um somatório das vontades individuais, e essas são determinações do entendimento que fixa esses diferentes e importantes aspectos. Mas, a vontade substancial não exclui a vontade individual, e essa é uma determinação da razão negativa que dilui as fixidades do entendimento, pois os dois aspectos da vontade (universalidade e particularidade) não estão necessariamente em oposição. A compatibilização desses dois aspectos como momentos de uma mesma vontade é visada por uma razão positiva, que delimita os meios pelos quais a autoconsciência particular ergue-se (*erheben*) à universalidade do Estado. Ora, esse

[23] Cf. M. L. Müller, "A Gênese Conceitual do Estado Ético", (*Revista de Filosofia Política*, 1998).

processo não pode ocorrer apenas ao nível da subjetividade da vontade, consciente da importância da busca pela universalidade; é fundamental também a dimensão da objetividade, ou seja, há de se ter um suporte objetivo para a realização desse processo de elevar a vontade particular à universalidade, o que é propiciado pela esfera política do Estado. O Estado é o racional, nesse sentido, por ser a instância que permite a mediação dos interesses individuais, ou seja, não de um ponto de vista acima deles, mas através da reflexão deles por eles mesmos. Mediação pela razão significa uma diluição das determinidades fixadas pelas singularidades e particularidades, e um engendramento de um território comum formado como fim universal das ações.

Na Observação do §258, Hegel afirma: "considerada abstratamente, a racionalidade é a unidade em que se compenetram a universalidade e a singularidade e aqui, concretamente, segundo o conteúdo, na unidade da liberdade objetiva, isto é, da vontade substancial universal, e da liberdade subjetiva como liberdade do saber individual e da vontade que busca os seus fins particulares – e, por isso, segundo a forma, num agir que se determina segundo leis e princípios *pensados*, isto é, *universais*".[24] O Estado é assim "o racional em si", pois carrega em seu conceito e em sua Constituição as funções lógicas da razão e do entendimento para ser uma instância de mediação dos interesses privados da família e da sociedade civil-burguesa, ocupado em promover e efetivar o interesse geral, o bem-público, somente como resultado daquele processo de mediação. É nesse sentido que Hegel dirá o Estado ser um poder *acima* das esferas privadas da família e da sociedade, e ao mesmo tempo seu *fim imanente* (cf. *Filosofia do Direito*, § 261).

[24] FD, p. 399.

Por sua vez, o Estado é "o racional em si e para si" quando essas disposições constitucionais do Estado correspondem ao próprio princípio desenvolvido da vontade singular subjetiva. Contra o princípio da vontade singular incontornável coloca-se a vontade objetiva como o que é em si racional no seu conceito, seja reconhecido ou não, querido ou não, pelo capricho do singular. Mas o oposto também não é verdadeiro, um saber e um querer puramente universal, retido apenas no princípio, contendo apenas o momento abstrato da ideia da vontade racional. "A vontade só é racional porque ela é igualmente *em* si aquilo que ela é *para si*". A vontade é racional ao conduzir pela reflexão a sua singularidade em direção ao espaço da universalidade da esfera pública.

À guisa de conclusão

A filosofia política hegeliana para preservar a especificidade do Estado, da esfera pública, não aceita nem uma perspectiva platônica de absoluta separação entre interesses privados e interesse público (rediviva no horizonte rousseauísta), nem tampouco o viés contratualista da conversão do interesse público como uma generalização dos interesses privados. Para o equacionamento entre esses antípodas, o Estado racional compreende as *instituições*, enquanto *espaços da razão*, para uma efetiva mediação entre esses interesses, na contrapartida da atividade reflexiva das consciências, enquanto *agentes da razão*, que fazem valer o sentido dessas instituições.[25] É nessa medida que o fim absoluto da razão é que a liberdade seja efetivamente real ("*es ist absoluter Zweck der Vernunft, daß die Freiheit wirklich sei*", § 258, Adendo).

[25] Cf. J.-F. Kervégan, "Le droit du monde", Sujets, normes et institutions", *in Hegel Penseur du Droit* (org. J.-F. Kervégan e G. Marmasse, CNRS Éditions, 2004).

Para tanto, o poder do racional se expressa na realidade efetiva das instituições, nas quais os indivíduos têm a sua autoconsciência essencial e seu fim universal. O Estado racional hegeliano é o corolário do institucionalismo de uma filosofia política guiada pela ideia da liberdade.

Referências Bibliográficas

ARENDT, Hannah. *As origens do totalitarismo.* São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BIARD, J. *et alii. Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel.* Paris: Aubier, 1981.

FERNÁNDEZ, Jorge Eduardo. *Finitud y Mediación – La cualidad en la Lógica de Hegel.* Buenos Aires: Ed. Del Signo, 2003.

HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Werke in zwanzig Bänden, B.7, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.

_____. *Wissenschaft der Logik I, Erster Teil, Die objketive Logik, Erstes Buch.* Werke in zwanzig Bänden, B. 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp,1983.

_____. *Wissenschaft der Logik II, Erster Teil, Die objketive Logik, Zweistes Buch, Zweiter Teil, Die subjektive Logik.* Werke in zwanzig Bänden, B.6, Frankfurt am Main: Suhrkamp,1983.

_____*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik.* Werke in zwanzig Bänden, B. 8, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

_____ *Filosofia do Direito.* Trad. Paulo Meneses e outros. São Paulo: Loyola / UNICAP / UNISINOS, 2010.

_____ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, T. I e III. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

_____*Ciencia de la Lógica*. Trad. Augusta Mondolfo e Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Ed. Solar S.A, 1968.

_____*Linhas fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em compêndio*. O Estado. Trad. Marcos Lutz Muller. Textos Didáticos n. 32. Campinas: Unicamp, 1998.

_____*Science de la logique. L'Être, 1812*. Trad. P. J. Labarrière e Gwendoline Jarczyk. Paris: Aubier-Montaigne, 1987.

_____*Science de la logique. La doctrine de l'essence*. Trad. P. J. Labarrière e Gwendoline Jarczyk. Paris: Aubier-Montaigne, 1982.

_____*Encyclopédie des sciences philosophiques*. I. La science de la logique. Trad. B. Bourgeois. Paris: Vrin, 1970.

_____*Ciência da Lógica (Excertos)*. Seleção e tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011.

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

WEIL, Eric. *Hegel et l'État*. Paris: Vrin, 2002.

KERVÉGAN, J.-F. "Le droit du monde", Sujets, normes et institutions", in *Hegel penseur du droit*. Org. Jean-François Kervégan et Gilles Marmasse. Paris: Ed. CNRS, 2004.

_____ "Présentation: l'institution de la liberté" in *Principes de la Philosophie du Droit*. Paris : PUF, 1998.

MULLER, Marcos Lutz. "A Gênese Conceitual do Estado Ético", in *Revista de Filosofia Política*. Porto Alegre: 1998.

O SAGRADO E O RELIGIOSO: DOIS CONCEITOS FILOSOFICAMENTE INTERDISCIPLINARES

*Jovino Pizzi**

Introdução

O tema da religião tem suscitado diversos questionamentos e debates. Às vezes, as controvérsias assinalam extremismos nada confortáveis. Apesar disso, permanece viva a ideia de compreender a religião como um elemento positivo e, por isso, seu caráter é construtivo e propiciador de laços de solidariedade e de justiça.

Este artigo pretende ir um pouco mais além desse aspecto. A intenção central está em ressaltar um aspecto mais amplo e abrangente. Em outras palavras, pretende-se dilatar o horizonte do religioso e, então, mostrar que o fenômeno da fé e do místico está ligado a outros conceitos como, por exemplo, com o sagrado. O ponto de partida é o livro do filósofo chileno Ricardo Salas Astrain (1996) *Lo sagrado y lo humano*.

Então, por que *o sagrado e o humano*? Por que não a religião e o humano? Que resposta a filosofia pode oferecer? Como interpretar essas questões em tempos pós-metafísicos?

Em um primeiro momento, as perguntas podem

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel). jovinopiz@gmail.com

chamar a atenção pela leviandade ou inconsistência. Há, porém, uma segunda possibilidade, cuja obviedade demanda um estudo mais acurado. Caso contrário, essas conceituações passam a ser usadas conforme o momento, a situação e/ou os interesses de cada grupo ou tendência religiosa-ideológica. Sem dúvidas, o uso sem critérios dessas categorias pode ocasionar desentendimentos ou, inclusive, gerar conflitos (como foi o caso das guerras religiosas).

As relações entre o sagrado e o humano realçam aspectos simbólicos, metafóricos e narrativos. O símbolo e suas representações podem ter mais de um significado e, por isso, está sujeito a mais de uma interpretação. Ou seja, ele sugere ou substitui algo que se torna representativo (tanto no sentido positivo quanto arbitrário). Esse emblema ou insígnia não é uniforme, pois representa sempre um valor evocativo, mágico e místico.

O segundo aspecto – a metáfora – designa um objeto ou qualidade frente a uma palavra que representa outro objeto ou fenômeno. Pode designar também a qualidade em relação à semelhança entre dois ou mais objetos ou fenômenos. O reportar-se a outro (objeto ou fenômeno) aduz ao verbo transportar, pois se trata de conduzir ou transferir do sentido específico ao figurado e/ou alegórico. Enquanto substantivo, a metáfora aponta sempre a algo alegórico, figurado e tropológico. O adjetivo metafórico não se aplica apenas ao uso, mas na designação dessa mudança e na transposição dos acontecimentos reais, ou um tanto encadeados, para o sentido metafórico.

O terceiro, a narrativa evidencia sempre a exposição de um acontecimento ou de uma série de acontecimentos mais ou menos encadeados. Eles podem ser reais ou imaginários ou, então, a composição dos dois aspectos. O verbo narrar é sinônimo de contar ou expor (de forma oral ou literal) um fato ou um acontecimento imaginário. Daí, então, a necessidade de um estudo teórico e/ou

epistemológico dos diferentes significados.

Essas breves considerações evidenciam que, em nenhum momento, essas três categorias presumem de um aspecto escatológico. Ou seja, não há nada explícito e diretamente relacionado ao aspecto transcendente ou ao divino. Por isso, o objetivo deste texto se limita a exposição do tema desde uma perspectiva filosófica e do aspecto interdisciplinar. Ao mesmo tempo, deseja-se salientar a pressuposição de que o humano e o sagrado reportam-se a algo que, simplesmente, não está nos textos, isto é, não se delimita às narrativas, aos símbolos e às metáforas.

O aspecto chave está em dilucidar a relação entre o humano e o sagrado, separando-os do religioso. A distinção conceitual entre o sagrado e o religioso possibilita evidenciar um horizonte muito mais amplo e abrangente. Em suma, o fenômeno religioso assume *de per si* uma dimensão mais representativa, conquanto o religioso requer sempre uma institucionalização (com normas, hierarquia, com rituais e cultos próprios).

O tema será tratado em três partes: a primeira versa em torno ao sagrado *versus* o religioso; a segunda, da religião em tempos pós-metafísicos e, por fim, a reconstrução filosófica como alternativa interdisciplinar.

O sagrado *versus* o religioso

Como foi anunciado, o sagrado é muito mais versátil, abrangente e profuso. É isso que sustenta Ricardo Salas, no seu livro O *sagrado e o humano*. Para o filósofo chileno, as Ciências Sociais se limitaram a tratar o fenômeno religioso como se fosse a essência da questão. No entanto, seu livro responde a diversos questionamentos a respeito do sagrado e de seus símbolos, metáforas e narrativas, mostrando o dinamismo e a capacidade de ressignificação. Para Salas, o problema está na passividade, alienação e tradicionalismo com que as Ciências Sociais

trataram o sagrado em geral, priorizando apenas o aspecto religioso como tal. Todavia, o religioso e o sagrado apresentam um dinamismo com um potencial e uma capacidade de ressignificação constantes.

O autor não propõe uma definição e/ou uma diferenciação entre o sagrado e o religioso. Para ele, o sagrado pressupõe uma ligação empática com o *homo religiosus* (Salas, 1996, p. 15). Para Salas, sem romper com o positivismo "ingênuo", não é possível separar o fenômeno do objeto estudado (idem, p. 16). Em outras palavras, é preciso diferenciar entre a exegese do texto religioso e a hermenêutica (isto é, a interpretação do texto). Mesmo assim, essa exegese e a própria hermenêutica não conseguem especificar aquilo que ultrapassa ou vai além dos textos, dos símbolos e das metáforas.

Todavia, o começo da discussão e um dos aspectos mais importantes está na distinção entre um *topos* sagrado e uma linguagem religiosa. O *topos* supõe um elemento de composição pospositivo originário do grego *topikós,ê,ón*. Do dicionário grego, τοπικισμοσ se traduz por localismo e topozesia como lugar ou local. Gramaticalmente, esse *topos* se transforma em *topia* e, com o acréscimo do sufixo *iço*, forma o adjetivo tópico. Assim, na composição do adjetivo tópico há sempre referência a lugar ou a lugares-comuns e, ainda, ao estudo ou tratado acerca dos mesmos. Mas ele também se vincula a algo sagrado que preside e é concernente ao lugar. Em referência ao uso medicinal, esse *topos* representa, pois, uma espécie de medicamento externo que cura ou repara o mal. No caso, o *topos* sagrado poderia ser análogo a esse lugar, espaço ou símbolo comum no qual a divindade está presente e se manifesta aos crentes.

Daí, então, o respeito e veneração a esses lugares-comuns, constituídos e topicalizados, situados em áreas destacadas e com relevância importante. Em outras palavras, o *topos* sagrado representa uma espécie de figura espiritual, força dominadora ou outras figuras míticas, na

maioria das vezes associadas com o bem; mas, em outras ocasiões, ele se associa à personificação do mal (Salas, 1996, p. 116-117). Esses lugares-comuns podem ser igrejas, santuários, cruzes nas beiras das estradas, montanhas, rochas, animais etc. A complexidade desse fenômeno congrega diferentes aspectos, podendo envolver o psiquismo humano, a economia, a linguagem e a cultura (Salas, 1996, p. 147). Ou seja, o sagrado articula um complexo emaranhado – nem sempre compreensível, mas nem tanto desconjuntado – de símbolos, metáforas e narrações, traduzido em imagens, poemas, cantos, orações e manifestações que permeiam a conduta humana e, além disso, estabelece uma relação com o transcendente.

O livro de Ricardo Salas não elucida a diferença entre o sagrado e o religioso. Em boa medida, parece que esses conceitos são análogos, para não dizer idênticos. Todavia, seu livro diferencia entre o sagrado, como *topos* de um espaço concernente ao cultivar ou cultuar o santo ou o divino, do fenômeno ligado ao religioso enquanto tal. O discernimento não indica a simples separação ou a disjunção dos dois conceitos, mas, sobretudo, na identificação da religião com a institucionalização. A religião se vincula ao ato e ao efeito de oficializar e estabelecer um código próprio, com regras, normais, leis, procedimentos, hierarquia etc.

No caso, a institucionalização da religião e seu viés relativo à instituição é um fenômeno bem presente na cultura ocidental. A cristandade favoreceu essa intersecção. A modernidade – com todas as suas feições – remarcou o espaço da religião enquanto na sua conformação institucional. Esse foi, sem dúvida, um aspecto importante, mas sem o devido tratamento ou consideração categorial. Ou seja, o debate concerne muito mais ao papel e ao status da religião, e não tanto no novo padrão institucional das igrejas como tal. Talvez essa seja uma percepção latino-americana e brasileira, na medida em que as igrejas ainda

conseguem sustentar o jogo duplo de independência do Estado e, ao mesmo tempo, se alimentam de bonificações fiscais desse mesmo Estado (teoricamente laico e sem bandeira religiosa).

Então, se a modernidade gerou uma dupla natureza às religiões, a religião como tal começou a ser objeto de estudo específico somente nesse período, quando o leque da "cultura organizada unitariamente" passa a sofrer um processo de diversificação entre os postulados metafísicos, éticos e políticos, científicos e religiosos (Lombardo, 1981, p. 784). Na Europa, a partir da metade do século XVII, a religião começa a ser tratada como "um sistema separado da política, da economia, do direito, da educação e da ciência" (Idem). Em decorrência, o próprio vocábulo *religião* começa a apresentar, nas diferentes culturas ou mesmo na concepção mais universalista, significados bastante diferenciados (idem). Então, os significados e o papel da religião assumem características díspares.

Mesmo assim, as interpretações apresentam, geralmente, uma perspectiva um tanto unilateral. No caso de Hans-Jürgen Prien, por exemplo, a história e o sagrado recebem uma perspectiva cristã. Em outras palavras, sua tentativa de historiar o contexto latino-americano realça apenas o aspecto ligado à religião institucionalizada, acima de tudo cristã, às vezes, acentuadamente católica.

Esse é também o ponto de vista de Eduardo Grüner. Para o argentino, a modernidade implantou um modelo *sistema-mundo* que deslocou a centralidade mediterrânea para fixar-se no Atlântico, interligando três continentes: Europa, América e África. Esse fato amplia o horizonte econômico, político, cultural e religioso. A configuração do novo *sistema-mundo* deixa de lado os "*três* grandes monoteísmos ou religiões históricas para consolidar um *sistema-mundo* monocultural" (Grüner, 2010, p. 215). Em outras palavras, paulatinamente, esse sistema foi sendo monoliticamente homogeneizado e consolidado a

partir de uma única figura religiosa: o cristianismo.

A ótica de Prien não contempla as manifestações do sagrado, pois elas não estavam – ou não foram nunca – ligadas a um sistema político ou religioso institucionalizado e/ou reconhecida como religião historicamente organizada. Ou seja, o sagrado não é assumido como religião histórica, pois o sistema "geocultural unificado", na expressão de Grüner, se alimentava de um sistema-mundo enquanto ideia de uma única religião, ao tempo que também defende "uma *ideologia* e uma *concepção de mundo*" única (Grüner, 2010, p. 219).

Nesse sentido, o livro de Ricardo Salas é muito mais ousado, pois trata de compreender filosoficamente "o simbolismo sagrado e o imaginário religioso contemporâneo como parte de uma profunda experiência antropológica *do sagrado*" (1996, p. 13-14). Essa experiência não apresenta um formato ou gênero unificado e hermeticamente organizado (e institucionalizado). Na verdade, não se trata de hegemonia ou de paralelismos etnoculturais e/ou religiosos, mas de um horizonte multi e intercultural e religioso.

Por isso, em se tratando de modernidade e no horizonte de um pensamento pós-metafísico, ao tempo que há uma distinção entre o religioso, o sagrado e a política, a influência do Estado moderno exige a conversão da religião em instituição "igreja". Em outras palavras, a necessidade de reconhecimento impingiu um caráter jurídico e transformou a religião em entidade organizada. Então, se o período moderno abriu a possibilidade para perceber as distinções entre áreas epistemológicas e campos de ação diferenciados, há, por parte do Estado, a exigência de dar ou definir o caráter institucional a uma entidade específica. Essa denominação – de igreja, por exemplo – representa, portanto, a oficialização de seu caráter jurídico, de forma que sua marca ou a caracterização seja personalizada enquanto entidade pública.

Para fugir desse caráter institucional e institucionalizado, melhor seria, então, considerar o fenômeno como concernente à religiosidade. Todavia, a opção em diferenciar o religioso do sagrado parece ser a opção mais didática – ou quem sabe, hermenêutico-interpretativa –, com o que é possível, então, estabelecer uma interdisciplinaridade mais plausível. A escolha permite identificar o modelo tradicional de conceito, no qual a religião serve como fator de ordenamento da sociedade, especificando os fiéis e os infiéis enquanto opostos excludentes. Em síntese, a ideia está em realçar o sagrado enquanto abarcador do fenômeno religioso e místico, com seus *topos*, símbolos, metáforas e narrativas. Essa seria, portanto, a alternativa em tempos pós-metafísicos.

A religião em tempos pós-metafísicos

A expressão pós-metafísica é genuinamente habermasiana. Ela está ligada a uma metodologia reconstrutiva cujo procedimento presume a revisão de qualquer pré-concepção ou ponto de vista (prático ou teórico). Essa espécie de revisão se vincula ao dissenso-consenso em torno de questões de fundo, com o objetivo de, diante de qualquer dissentimento, encontrar uma pretensão de validez universalizável. Para Habermas, o agir comunicativo está ligado a uma metodologia reconstrutiva (cf. Pizzi, 2005) cujas pretensões têm como meta alcançar um nível de entendimento entre os sujeitos a ponto de "renovar esse saber cultural" (Habermas, 1989, p. 497). Ou seja, as considerações e os pontos de vista prévios "familiares" aos sujeitos coautores ou até mesmo desconhecidos – tanto em relação às ciências (pré-teórico) como concernentes à cultura, à religião etc. – estão sujeitas a revisões permanentes. Por isso, as "pretensões de validez que se tornam problemáticas" devem ser colocadas em discussão, examinadas e, se for o caso, reconstruídas

(Habermas, 1990, p. 110).

Nesse sentido, há diversos aspectos a serem debatidos em relação a Habermas. No caso, a possibilidade de revisão inclui, no âmbito procedimental, qualquer afirmação ou pressuposição a respeito de algo ou de algum fenômeno. É evidente que não se trata de limitar ou constranger as manifestações a respeito de qualquer ponto de vista. Aliás, a expectativa inerente à interação entre sujeitos coautores presume a sinceridade de qualquer falante. Todavia, isso não significa que qualquer manifestação seja verdadeira ou possua uma justificação dogmática, incontestável e, portanto, insuscetível a qualquer crítica.

Além da referência a Habermas, pode-se também salientar a nova configuração do Estado. A versão economista, como a de Piketty (2014), por exemplo, realça a noção social do Estado. Ou seja, o Estado social e fiscal acaba assumindo atividades sociais que, há vários séculos, vinham sendo realizadas pelas igrejas, congregações e instituições sociais. Na verdade, o Estado ampliou sua abrangência sobre campos de ação, como a educação, a saúde, a assistência social etc. de forma a açambarcar diversas áreas sociais. A nova configuração do Estado aumentou a carga fiscal e, ao mesmo tempo, assumiu a gerência de setores importantes da vida social.

Por isso, a perspectiva pós-metafísica está ligada à revisão e reconsideração de qualquer pressuposição. No caso, o dogmatismo religioso não foge à regra, ainda mais quando é classificatório, como é o caso do estribilho *O que é que sou sem Jesus*?

Essa canção do sacerdote Alessandro Campos é um bom indício para evidenciar o efeito classificatório de tudo o que faz parte das circunstancialidades do mundo humano e terráqueo. Na letra da música, a palavra "nada" aparece 18 (dezoito) vezes. Na verdade, a resposta à pergunta indica uma divisão entre os seguidores da doutrina católica contra

os demais. Esse tom classificatório segue o mesmo esquema da divisão medieval entre santos e pecadores. Em outras palavras,

> A concepção do tempo, a organização do espaço, a antropologia, a noção de saber, a ideia de trabalho, as ligações com Deus, a construção das relações sociais, a instituição de práticas rituais, toda a vida e visão do mundo [...] gira em torno da presença do pecado (Casagrande e Vecchio, 2006, II, p. 337).

Na verdade, o "nada" já é alguma coisa. Mas a radicalização interpretativa da especificação e da forma de interpretar as circunstancialidades terrenais determina as fronteiras entre os *com* e os *sem* Jesus (como denota a canção de Alessandro Campos). Em outras palavras, a fixação de um *eixo* central demarca duas esferas distintas. Existe, pois, dois lados: os que estão com Jesus e os demais. O elemento balizador está na relação inversa entre graça e pecado. A insistência na graça representa a garantia de salvação e da libertação do pecado. No entanto, o pecado é "definido em sua natureza, dissecado em suas partes, interrogado quanto às suas causas, estudado em seus efeitos" (idem, p. 338). As causas e os efeitos dessa classificação cria "uma cultura do pecado" com o fim de "influir com todo o seu peso nos acontecimentos culturais e religiosos" (Idem, p. 250); enfim, para determinar, com muita clareza e convencimento, o que *alguém* seria sem Jesus.

De certa maneira, constitui-se uma demonologia (Balducci, 2001, p. 1003) com o fim de mapear a cultura, as tradições e outros aspectos antropológicos e étnicos e, sobremaneira, convivencional (ou de exclusão e rechaço). Nesse caso, a interdisciplinaridade é impossível. Na tradição espanhola e latino-americana, a maldade está diretamente ligada com o demônio. Nela, a Gruta de Salamanca é uma referência importante dessa arte

pecaminosa (Salas, 1996, p. 51-52).

Em relação à América Latina, Eduardo Grüner salienta, na análise etno-histórica da cultura latino-americana, a referência ao comércio triangular entre três continentes (Europa, América e África), ampliando o pequeno *sistema-mundo* centrado no Mediterrâneo. Nessa conformação, ele afirma que houve uma homogeneização, a ponto de implantar monoliticamente apenas o cristianismo (Grüner, 2010, p. 215). O diagnóstico do presente – em tempos pós-metafísicos – pode-se identificar uma espécie de fundamentalismo, presente não apenas nas pregações, nas canções e rituais, mas também na sua representação política. É o caso, por exemplo, da atual bancada evangélica. Ou seja, o legislativo brasileiro se compõe de um segmento bíblico (Martins, 2015, p. 22), com matizes ideológicas embasadas em uma tradição cristã notadamente neoconservadora.

Em razão disso, a perspectiva filosófica difere da teológica. Como salienta Habermas, o fato de assumir uma atitude filosófica implica em um "ateísmo metódico", na medida em que as mesmas perguntas dirigidas a um teólogo não são respondidas da mesma perspectiva que as de um filósofo (Habermas, 1999, p. 89). Daí, então, a distinção entre "racionalidade filosófica e fé religiosa" (Idem, p. 91).

Em relação a este último aspecto, a acuidade é fundamental no momento de delinear a diferença entre o sagrado e a religião. Trata-se, pois, de uma exigência epistemológica, mesmo que os dois âmbitos proporcionem vínculos humanos importantes. Na sua perspectiva pós-metafísica, Habermas entende que o compromisso atual da filosofia não deve preocupar-se com a "glorificação idealista de uma realidade necessitada de salvação", mas com a indiferença de uma sociedade voltada aos aspectos meramente empiristas e que perdeu a noção normativa, pois permanece surda para o âmbito moral (Habermas, 1999, p. 95).

Em vista disso, há duas considerações importantes. Por um lado, a pregação neoconservadora de voltar ao passado e recuperar padrões pré-modernos. Com isso, seria possível restaurar o equilíbrio – se é que houve – de um mundo ordenado conforme a estrutura de uma cristandade teocêntrica. No caso, haveria um tipo de teologismo medievalista em tempos pós-metafísicos. Em segundo lugar, a tese de uma retomada da temática ligada ao sagrado e à religião é, na verdade, uma reconstrução, pois há novos elementos e diferentes concepções. Por isso, a insistência na diferenciação entre o sagrado, o religioso e o humano, aspecto que Ricardo Salas se esforça em acentuar.

No nosso caso, essa reconstrução é filosófica. Por isso, a proposta implica também em uma nova ideia de interdisciplinaridade, aspecto que será tratado na continuação.

A reconstrução filosófica: uma alternativa interdisciplinar

A reconstrução é um indicativo de que nada é tão dogmático que não possa ser, ao menos, questionado. Nosso tempo está marcado por transformações. A reconfiguração do Estado não é fruto do pensamento pós-metafísico. Mas tanto um quanto o outro aspecto salientam uma preocupação com a sociedade e com a convivência humana. Sem dúvida, o horizonte mundanal ou terráqueo ganha novos contornos e diferentes configurações.

Nesse sentido, a taxonomia de nosso tempo salienta dois aspectos. Por um lado, a reestruturação de muitos aspectos, como é o caso das congregações católicas[1]

[1] A Congregação das irmãs do Imaculado Coração de Maria, no Brasil, reorganizou seu quadro administrativo e gerencial. Em um debate interno, dado à diminuição do número de religiosas e a idade avançada da maioria delas, aprovaram a redução de cinco para duas províncias.

ou a utilização da palavra sagrado.[2] Nesse sentido, além da sintomática escassez de sacerdotes e religiosos no seio da igreja católica, observa-se uma quantia cada vez maior de templos religiosos, com denominações de todo tipo. Nesse campo, há também uma espécie de disputa para ver quem consegue o templo ou santuário mais ostentoso e com maior destaque. Da mesma forma, as redes de rádio, canais de TV e outros meios perfazem uma programação com invocações de qualquer gênero. Neste caso, os fluxos das mensagens e apelos indômitos não são regulados por nenhum órgão ou instância da esfera política ou jurídica.

Por outro lado, as transformações apontam para um novo cenário. Na verdade, a hegemonia de uma ou de outra religião vai perdendo o sentido. Em boa parte, falar de religião não significa mais a identificação com uma ou outra igreja (no caso do Brasil ou da América Latina, a católica). Nesse sentido, além da multiplicação das denominações religiosas (ocidentais, orientais, africanas etc.), há também novo leque de denominações. Ou seja, o novo *design* vai criando uma espécie de equalização do âmbito religioso, cuja perspectiva não se reduz à esfera do institucionalizado, introduzindo novos elementos.

Ao mesmo tempo, o Estado social e fiscal assume um peso bastante significativo. Como diz Piketty, "ele agora é maior do que nunca". Em outras palavras, nas décadas do pós-guerra, "o poder público passou a desempenhar, na vida econômica e social, um papel central" (Piketty, 2014, p. 461). A maior participação da arrecadação "permitiu ao poder público cuidar de missões sociais cada vez maiores" cujas preocupações têm em vista, por um lado, a educação e a saúde e, por outro, as rendas

[2] Neste caso, por exemplo, a Constituição na Bolívia fala do sagrado (art. 30 e 302), conquanto a brasileira sequer menciona a palavra sagrado (a), salientando apenas "o livre exercício dos cultos religiosos" (art. 5).

de substituição e de transferência (Piketty, 2014, p. 465).

No meu modo de pensar, essa mudança faz com que o Estado assuma atividades antes realizadas pelas congregações religiosas, pelas igrejas e outros setores da sociedade. Essa encampação reformula o papel da religião e das igrejas. Talvez essa seja um dos fatores importantes para ressituar a função das religiões, agora mais voltadas para a fé e o âmbito salvacionista. É evidente que, no seio de um sistema liberal capitalista, a fé também é um negócio.

Daí, então, a proposta de diferenciação entre a religião, o sagrado, a crença e os lugares sagrados, entre outros aspectos. Trata-se, pois, de um aspecto pedagógico-educativo, e não simplesmente uma questão de definições. Por um lado, não há mais como sustentar a religião como parâmetro, pois ela cria uma espécie de folclore em relação ao sagrado. Por outro, o tema do sagrado refaz a compreensão a respeito do papel da religião. Na verdade, o sagrado parece ser muito mais abrangente que o da religião. Embora os conceitos se relacionem com a dimensão transcendente, há, entre eles, diferenciações importantes e, por isso mesmo, são dois conceitos interdisciplinares.

Esse é um dos aspectos relevantes do livro do filósofo chileno Ricardo Salas. Ele é uma excelente contribuição no aprofundamento dessa questão. Não há propriamente uma teologia do sofrimento e da desgraça humana, mas o reconhecimento da contribuição do sagrado – seja um *topos*, lugar, ritual, símbolo, narrativa ou qualquer outra metáfora. Nesse sentido, o próprio título do livro corrobora para dirimir qualquer dúvida. O *sagrado* define uma dimensão humana que não se institucionaliza e nem forma parte de um sistema relativamente institucionalizado e formalmente legalizado.

As circunstancialidades analisadas no livro salientam a diversidade concernente ao sagrado. No fundo, são diferentes formas diferentes de expressar o sagrado, às vezes com suas reinvenções e modificações que

transgridem as formas tradicionais de experienciar o próprio sagrado. Em outras palavras, há diferentes formas de assumir e vivenciar o sagrado. Nem todas elas são ou estão institucionalizadas, nem oficializadas certificados em um sistema homogêneo e, de certa forma, estruturado. Na verdade, trata-se de um sentido encarnado e em permanente rearticulação.

Ao mesmo tempo, o livro chama a atenção para o fenômeno midiático das manifestações simbólicas. Não se trata apenas de ver as formas como tais manifestações são veiculadas, pois existe também um número significativo de programas de televisão e rádio – entre outros *mass media* –, alguns deles nas mãos de "igrejas", transmitindo continuamente suas pregações missionárias.

Mas se isso não é o suficiente, o número de políticos capitaneados por "igrejas" começa a evidenciar-se, tanto na denominação de partidos políticos, como na anuência em torno a determinados temas. Por exemplo, as questões concernentes ao aborto conseguem reunir praticamente todas as igrejas, por mais díspares que sejam as suas práticas e interpretação dogmática.

Além do mais, o redimensionamento do fenômeno religioso recebe diferentes denominações. Por um lado, é forte a tendência em afirmar na retomada da religião por parte da sociedade, mas, por outro, há também indícios de uma secularização sem precedentes. Sem entrar em detalhes, nossa tese indica outra perspectiva para o âmbito religioso, cujo *leitmotiv* estaria em uma espécie de economia da salvação. Ou seja, uma espécie de medicamento ou, então, de medicina que cura e repara o mal. Essa força espiritual representa, pois, a alternativa ao sofrimento mundano. A mudança não tem apenas em vista uma teologia da prosperidade como tal, mas na realocação do *locus* celestial e ressituando-o no contexto mundanal.

Nesse sentido, os símbolos tradicionais da esfera religiosa se transformam em elementos de um exercício

para finalidades e/ou objetivos da vida mesma. Em outras palavras, segue presente o aspecto transcendente, conquanto os aspectos concernentes ao contexto humano e circunstancial ganha cada vez mais força. Assim, a religião passou a oferecer todas as espécies de curas, de superação das agonias, de solução de conflitos e, inclusive, em vistas a aquisição de bens materiais. Nesse movimento, não há mais indulgências concernentes a um paraíso escatológico, mas na superação e no êxito em relação a situações cotidianas.

Então, o modelo tradicional de religião, institucionalizado através de diferentes organizações e, inclusive, com manuais e códigos legislativos, vai se diluindo em meio a um leque mais amplo e diversificado. Alguns dos sintomas são evidentes. No caso, por exemplo, há alguns anos, as igrejas e catedrais eram cobiça do Estado – e nesse sentido, havia um zelo para preservar esse patrimônio nas mãos da própria igreja –, mas, atualmente, igrejas, catedrais e/ou conventos se tornaram museus ou, então, servem para outras finalidades (hotéis, restaurantes, repartições públicas etc.). Ou seja, são ofertados para a sociedade ou para o Estado para que eles se encarreguem na manutenção e uso. Outro exemplo se relaciona às congregações religiosas que, frente à diminuição de candidatos/as, reduzem o número de provinciais, ao tempo em que, em grande parte, se retiram da missão social.

Como é possível concluir, há questões baseadas em observações e, ao mesmo tempo, a tese relacionada à mudança de perspectiva teórica. Ou seja, é possível afirmar, com base tanto nas observações quanto no uso e na finalidade, que o fenômeno religioso está ganhando outra perspectiva. Por isso, a ênfase em duas questões fundamentais. A primeira delas diz respeito a terminologias. Como já foi explicado, é necessário distinguir o uso e as implicações das duas categorias – o religioso e sagrado – sem, por isso, renunciar seu caráter interdisciplinar. Enfim, o *topos* sagrado realça aspectos simbólicos, metafóricos e

narrativos que nem sempre estão institucionalizados e/ou formalizados legalmente e, por isso mesmo, essas representações ultrapassam o próprio texto, os símbolos e as metáforas.

A segunda conclusão é mais especulativa, pois debate a conjectura da mudança de época. No caso, a possibilidade de uma nova *era axial* significa um novo estilo de vida, com padrões e características relativamente inovadoras. Nesse caso, a linguagem religiosa vai ganhando constantes ressignificações, que vão modificando as próprias reinterpretações e, inclusive, a missão da religião como tal. Nesse sentido, a perspectiva pós-metafísica não apenas questiona os dogmatismos, como também introduz novos procedimentos metodológicos condizentes com uma sociedade plural e intercultural. Em síntese, o sagrado assume esse caráter mais amplo e abrangente, com o que é possível compreender as manifestações das linguagens religiosas.

Referências bibliográficas

BALDUCCI, C. "Satanismo". In: LEONE, Salvino et all. *Dicionário de bioética*. Vila Nova de Gaia: Editorial Perpétuo Socorro; Aparecida: Editora Santuário, 2001, p. 1003-1005.

CASAGRANDE, Carla e VECCHIO, Silvana. "Pecado". In: LE GOF, J. & SCHMITT, J. C. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2006, V. II, p. 337-351.

DICCIONARIO Español-Heleno y Heleno-Español. Atenas. Ekadoseis Publications, 2000.

GRÜNER, Eduardo. *La oscuridad y las luces*. Capitalismo, cultura y renovación. Buenos Aires: Edhasa, 2010.

HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y*

estudios previos. Madrid: Cátedra, 1989.

HABERMAS, J. *Fragmentos filosófico-teológicos*. Madrid: Trotta, 1999.

HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

LOMBARDO, Mario G. *Religione*. In: BONI, Lamberto (Coord.). Enciclopedia Ganzanti di Filosofia. Milano: Garzanti Editore, 1981, p. 784-789.

MARTINS, Rodrigo. "BBB no Congresso". In: *Revista Carta Capital*. São Paulo: Editora Confiança, Ano XXI. N. 844, de 08 de abril de 2015, p. 22.

PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

PIZZI, J. *O conteúdo moral do agir comunicativo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

PRIEN, Hans-Jürgen. *La historia del cristianismo en América Latina*. Salamanca: Ediciones Sígueme; São Leopoldo: Editora Sinodal, 1985.

SALAS Astrain, Ricardo. *Lo Sagrado y lo Humano*. Para una hermenéutica de los símbolos religiosos. Santiago de Chile: San Pablo, 1996.

RUTH MILLIKAN E AS CONVENÇÕES NATURAIS*

*Juliano do Carmo**

Um dos principais aspectos da filosofia contemporânea é justamente a defesa de que a maioria das atividades humanas (como agir de acordo com certos padrões ou como falar uma língua, por exemplo) são atividades essencialmente convencionais. Ainda que nossos comportamentos, enquanto "padrões convencionais de atividade", sejam evidentemente convencionais, existe certa controvérsia bastante acentuada a respeito do modo como as convenções determinam tais comportamentos. Um dos estudos mais importantes sobre a "natureza das convenções" foi apresentado por David Lewis em *Convention: a Philosophical Study* (1969)[1], onde Lewis procurou oferecer uma descrição detalhada sobre como surgem, para que servem, como se proliferam e como se perpetuam certas convenções. As "convenções sociais", em especial, geralmente se encontram entrelaçadas em uma verdadeira constelação de atividades, e isso, como é fácil perceber, dificulta muito a tarefa de buscar estabelecer suas fontes e

---

* Uma versão alternativa deste texto foi publicada em VILANOVA, M. *Justiça, Democracia e Política.* Montevideo: Universidad de la Republica, 2012, v. 1, p. 235-248.

* Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL). juliano.ufpel@gmial.com

[1] LEWIS, D. *Convention: a Philosophical Study*. Oxford: Blackwell Publishers, 2002.

propósitos. O objetivo do presente artigo é mostrar que uma análise adequada da noção de "convenção" deveria levar em conta não apenas as convenções sociais explicitamente formuladas (através de acordos), nem mesmo apenas as convenções tácitas (aquelas que não são geradas a partir de acordos), mas que deveria considerar, também, outro tipo fundamental de convenções: as "convenções naturais".

A ideia de "convenções naturais" foi apresentada pela primeira vez por Ruth Millikan já no primeiro capítulo de *Language: a Biological Model* (2005), e cuja posição parece complementar em alguns aspectos a posição um tanto quanto limitada de Lewis. Como veremos, a posição de Millikan tem o potencial de explicar uma série de comportamentos comuns que, em geral, escapam às considerações oferecidas pela posição de Lewis. É importante notar que na perspectiva de Millikan as "convenções naturais" não são os únicos tipos de convenções existentes, mas que, na verdade, as convenções naturais seriam mais bem classificadas como uma espécie de subclasse de convenções sociais. Apesar de não defender uma espécie de primazia de qualquer tipo de convenções, defenderei que qualquer análise que se pretenda "completa" da natureza das convenções, não poderá prescindir da análise das convenções naturais. Como pretendo mostrar, o fato de que as convenções naturais expliquem uma ampla gama de comportamentos não implica necessariamente que, por definição, todos os comportamentos sociais sejam convencionais.

1. David Lewis e a Análise das Convenções

A abordagem de David Lewis foi fortemente motivada pelos desafios impostos por W. V. Quine e Morton White (por volta da década de 1930) à noção de "convenções da linguagem", cujo principal elemento era

justamente a falta de clareza a respeito do próprio conceito de "convenção". A ideia era a de que não basta dizer que a linguagem é regrada por convenções porque que as palavras que utilizamos agora poderiam ser utilizadas de outros modos; ou que poderíamos utilizar outras palavras para dizer o que queremos comunicar; ou que podemos alterar nossas convenções se quisermos. É preciso estabelecer o que devemos entender por "convenções". Na falta deste entendimento, concluirão Quine e White, as "convenções da linguagem" não passam de um mito[2]. Era preciso, pois, oferecer uma análise completa de todos os tipos de convenções que fosse suficientemente capaz de estabelecer o que temos em mente quando dizemos que a linguagem, e muitas outras atividades, são governadas por convenções.

David Lewis sustentou que as convenções sociais surgem para solucionar recorrentes "problemas de coordenação" e que tais convenções dependem de dois outros fatores: a conformidade regular e o conhecimento mútuo. Lewis oferece diversos exemplos do que entende por "problema de coordenação", mas todos eles estão assentados na ideia de que agentes devem escolher entre diversas ações alternativas e que não é necessário que todo o conjunto das alternativas esteja disponível para todos os agentes. Os resultados que os agentes querem promover ou evitar são conjuntamente determinados pelas ações de todos os agentes (cada um deve agir de acordo com suas expectativas a respeito do que os outros irão fazer). Vejamos um dos mais famosos exemplos de Lewis a respeito da ideia de "problema de coordenação":

> Suponha que eu e você estamos conversando ao telefone e a ligação é inesperadamente cortada após três minutos. Nós dois queremos que a conexão seja reestabelecida imediatamente, o que acontecerá se, e

[2] LEWIS, D. *Convention: a Philosophical Study*. Oxford: Blackwell Publishers, 2002. p. 01.

> somente se, um de nós chamar novamente enquanto o outro esperar. Pouco importa qual de nós irá chamar novamente e qual de nós irá aguardar. Cada um de nós deve escolher se quer chamar de volta de acordo com a sua expectativa em relação à escolha do outro, isto é, chamar novamente se, e somente, o outro aguardar[3].

É possível dizer que as situações de "problemas de coordenação" impulsionam os agentes a tentar encontrar uma uniformidade nas ações, e algumas combinações das escolhas dos agentes irão resultar em um "equilíbrio de coordenação". Existem diversos modos de atingir o "equilíbrio de coordenação" e nem sempre os agentes serão bem-sucedidos em atingir o resultado. Os agentes poderão atingir o equilíbrio por sorte, principalmente quando realizam suas escolhas sem levar em consideração as escolhas dos outros (seja porque não foi possível antecipar a ação do outro, seja porque a possibilidade de atingir o equilíbrio de coordenação parecia tão pequena a ponto de poder ser negligenciada[4]), mas eles terão mais chances de serem bem-sucedidos se houver um "sistema de expectativas mútuas concordantes". Neste sentido, tendo por base o exemplo supracitado, eu poderia ligar novamente porque eu espero que você não ligue novamente, você não liga novamente porque você poderia esperar que eu ligue novamente. Cada um pode fazer a sua parte na esperança que o outro também faça a sua, se isso ocorrer as chances de atingir um equilíbrio de coordenação aumenta consideravelmente.

O equilíbrio também pode ser alcançado em situações completamente deliberadas, quando ambos os agentes determinam previamente quais as ações devem ser performadas em situações de problemas de coordenação

---

[3] LEWIS, D. *Convention: a Philosophical Study*. Oxford: Blackwell Publishers, 2002. p. 5.

[4] *Idem*, p. 24.

recorrentes. Contudo, mesmo que um equilíbrio de coordenação seja alcançado por um ato de pura sorte, ainda assim ele pode ser utilizado em ocasiões futuras como um critério para alcançar novos equilíbrios de coordenação. "Se ontem estávamos conversando ao telefone e a ligação foi subitamente interrompida e aconteceu de você ligar novamente enquanto eu aguardava, então se a ligação for interrompida novamente no futuro eu irei aguardar novamente"[5]. O fato de que em situações anteriores as coisas funcionaram de um determinado modo pode levar o agente a repetir o comportamento no futuro, caso não existam razões fortes para agir de outro modo. É isso propriamente que Lewis chamará de o "peso do precedente" na determinação da ação.

A conformidade uniforme na ação dos agentes é um equilíbrio de coordenação, pois na medida em que cada agente quer se conformar condicionalmente à conformidade dos outros, a conformidade na ação produz a expectativa de conformidade na ação e a expectativa de conformidade na ação produz a conformidade na ação. A partir do pressuposto da conformidade geral e do conhecimento mútuo, Lewis irá definir uma convenção como uma regularidade *R* no comportamento que é sustentada por um sistema de preferências e expectativas que, por definição, é arbitrária na exata medida em que uma regularidade *R*' poderia ter sido igualmente adotada para determinar um equilíbrio de coordenação. A definição de Lewis, portanto, é a seguinte: Uma regularidade *R* no comportamento ou na ação dos membros de uma população *P*, quando estes são agentes em uma situação recorrente *S*, é uma convenção se, e somente se é verdadeiro que, e é de conhecimento comum em *P* que, e em praticamente qualquer instância de *S* entre os membros em *P*,

[5] *Idem*, p. 36.

(1) A maioria dos membros de *P* se conforma a *R*;
(2) A maioria dos membros de *P* espera que a maioria dos membros de *P* também se conforme a *R*;
(3) A maioria dos membros de *P* tem aproximadamente as mesmas preferências a respeito de todas as possíveis combinações de ações;
(4) A maioria dos membros de *P* prefere que um novo membro se conforme a *R*, na condição de que a maioria se conforma a *R*;
(5) A maioria prefere que qualquer novo membro esteja em conformidade com *R'*, sob a condição de que a maioria esteja em conformidade com *R'*, onde *R'* é alguma regularidade possível no comportamento ou na ação dos membros de *P* em *S*, tal que se a maioria se conforma a *R* então a maioria iria se conformar a *R'* também[6].

A condição (2) afirma explicitamente que se *R* é uma regularidade no comportamento ou na ação dos agentes em *P* na situação *S*, então é de "conhecimento comum" que "a maioria espera que a maioria dos membros de *P* em *S* também se conforme a *R*". Adicionalmente, Lewis argumenta que a expectativa de um agente de que a maioria dos demais membros de *P* se conforme à convenção *R* (a conformidade geral) é uma razão para que

[6] Outra formulação é oferecida por Lewis: uma regularidade *R* em uma ação é uma convenção em uma população *P* se e somente se: (i) todos se conforma a *R*; (ii) todos acreditam que todos se conformam a *R*; (iii) a crença de que todos se conformam a R oferece uma boa razão para que cada um se conforme a *R*; (iv) todos preferem a conformidade geral do que a conformidade não-geral; (v) *R* não é a única regularidade a obedecer as condições anteriores, deve haver pelo menos uma regularidade *R*' que poderia ter se perpetuado no lugar de *R*; (vi) as condições (i)-(v) são objeto de conhecimento comum. Ver: LEWIS, D. *Convention: a Philosophical Study*. Oxford: Blackwell Publishers, 2002; LEWIS, D. *Papers in Ethics and Social Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 141.

o agente também se conforme à convenção *R*[7]. A condição (5) estabelece que todas as convenções são naturalmente arbitrárias, pois "ser uma convenção" implica em haver ou ter havido uma outra regularidade alternativa que poderia ter sido igualmente adotada, proliferada e perpetuada[8]. Embora no momento da adoção de uma convenção possam existir regularidades alternativas que poderiam ter sido igualmente adotadas por uma população (para usar o termo de Lewis), parece pouco intuitivo pensar que uma convenção instituída seja ainda arbitrária[9].

Apesar de oferecer uma formulação sistemática e altamente complexa da noção de convenção (baseada no vocabulário técnico da teoria dos jogos), a definição de Lewis parece extremamente intelectualizada, pois pressupõe elementos racionais robustos. A própria noção de "conhecimento mútuo" é bastante problemática, pois nem todas as convenções exigem que um agente saiba se os demais agentes se conformam ou não à convenção vigente (para Lewis o conhecimento de *S* de que outros agentes se conformam à regularidade *R* é uma razão para que *S* também se conforme à *R*). A abordagem de Ruth Millikan, como veremos a seguir, parece ligeiramente mais razoável e simples do que a abordagem de David Lewis.

2. As Convenções Naturais de Ruth Millikan

Ruth Millikan em *Language: a Biological Model* (2005)[10] procurou mostrar que determinados tipos de convenções

---

[7] LEWIS, D. *Convention: a Philosophical Study*. Oxford: Blackwell Publishers, 2002. P. 76.

[8] JAMIESON, D. *David Lewis on Convention.* Canadian Journal of Philosophy, Vol. 5, Nº 1. 1975, pp. 73-81.

[9] *Idem*, p. 2.

[10] MILLIKAN, R. *Language a Biological Model.* Oxford: Oxford University Press, 2005.

são mais primitivos do que aqueles supostos pela definição de David Lewis. Estes tipos primitivos de padrões convencionais de atividade são o que Millikan chamou de "convenções naturais". A ideia é a de que as convenções naturais são completamente independentes de problemas de coordenação, de conformidades regulares e de pressupostos racionais. Millikan defenderá que as convenções naturais são caracterizadas por duas propriedades essenciais: (1) elas são padrões de atividade "reproduzidos" e (2) são proliferadas devido ao "peso do precedente". Isso significa dizer que existem determinados padrões convencionais de atividades que, ao invés de deliberados racionalmente, são reproduzidos inconscientemente. Ou seja, as convenções naturais não dependem de qualquer mecanismo intrinsecamente superior para a realização de certas funções.

Segundo Millikan, é uma característica essencial de boa parte dos comportamentos humanos (enquanto padrões de atividade) o fato de que vários de seus aspectos convencionais sejam estruturas reproduzidas. Em outras palavras, boa parte dos comportamentos sociais surge da habilidade de reproduzir diretamente (ou copiar) padrões de atividade. Uma reprodução de qualquer padrão apenas é possível quando existe uma forma prévia da qual a reprodução possa ser imediatamente derivada. Ou seja, é preciso haver um item prévio que, em certos aspectos, compartilhe com a reprodução uma mesma forma. Desse modo, se o item prévio (o modelo) é diferente, então, conseqüentemente, a reprodução também será[11]. Boa parte dos comportamentos sociais é adquirida através da habilidade de reproduzir formas prévias, mesmo que as reproduções (assim como cópias) nunca sejam completamente fiéis ao modelo prévio. "É reproduzindo formas de linguagem que as crianças que crescem na

[11] *Ibidem*, p. 3.

França aprendem a falar francês, e crianças na China, chinês"[12].

A reprodução de certos padrões é o que nos permite pensar que as convenções naturais são proliferadas e perpetuadas sem qualquer deliberação explícita a respeito de resolução de problemas recorrentes de coordenação, de conformidade geral e de pressupostos de racionalidade. A grande diferença deste modelo para o modelo de Lewis sobre a natureza das convenções é o fato de que as convenções naturais são transmitidas de um modo completamente não-cognitivista (ou, para utilizar um termo de Gilbert Ryle, de modo anti-intelectualista). Ou seja, certos comportamentos são reproduzidos (copiados) e transmitidos de uma geração para outra sem que com isso seja necessário supor qualquer deliberação ou operação teórica prévia. Porém, é preciso notar que a mera coincidência (ou convergência) de comportamentos não representa necessariamente o resultado de uma transmissão de comportamentos reproduzidos, pois um comportamento somente poderá ser caracterizado como uma espécie de "convencionalidade natural" se sua forma foi derivada de uma "reprodução".

Segundo Millikan, padrões convencionais são reproduzidos ao serem copiados diretamente de outros padrões (outros comportamentos), mesmo quando alguém informa o modo como determinados padrões ocorrem. Considere o seguinte exemplo: é um padrão convencional de atividade bastante difundido por garçons e clientes de restaurantes que um determinado posicionamento de talheres sobre o prato "significa" que o cliente está satisfeito e que o prato pode ser recolhido. Toda vez que a primeira parte de um padrão convencional de atividade é iniciado (posicionar os talheres de um determinado modo quando se está satisfeito) é possível que uma segunda parte

[12] *Ibidem*, p. 3.

seja reproduzida por outro agente (o ato do garçom de parar e recolher o prato e talheres). O padrão convencional de atividade é satisfeito porque o garçom está familiarizado com ele e uma vez que ele reconhece que a primeira parte foi realizada, ele reproduz automaticamente a segunda parte. Quando um padrão de atividade convencional é satisfeito dizemos que um comportamento foi "reproduzido"[13].

Porém, é possível pensar também em outro tipo de reprodução, chamada muitas vezes por Millikan de "contrapartida da reprodução". Para usar um de seus múltiplos exemplos, pense na reprodução do padrão convencional de cumprimentar alguém através do "aperto de mão". Balançar as mãos colocando a mão direita na mão direita de outra pessoa é provavelmente um comportamento aprendido, em parte, não pela cópia direta de um padrão convencional de atividade, mas pela adaptação com os demais parceiros de uma comunidade. O fato de que em determinados estados brasileiros seja uma atividade convencional particular o ato de beijar o rosto de alguém (uma, duas ou três vezes em cumprimento) nem sempre é o resultado de uma cópia direta, mas, antes, da padronização de formas.

> Que um padrão de comportamento seja comum em uma cultura, mas não em outra, é uma evidência, mas não particularmente uma evidência forte de que o padrão possa estar sendo proliferado pela reprodução. Uma razão por que ela não é uma evidência particularmente forte é o fato de que a única maneira prática de se fazer uma coisa pode depender do contexto, portanto, varia de cultura para cultura, proliferados do mesmo modo que a "camisa de abotoar". O modo sensato de se vestir na Islândia não

[13] *Ibidem*, p. 5.

é o modo sensato de se vestir no Equador[14].

Neste caso, determinadas formas de padrões convencionais de atividade poderiam ser determinadas a partir de padrões pré-estabelecidos pela própria cultura. De acordo com Millikan, um padrão convencional, como uma espécie de habilidade prática, poderia ser o resultado daquilo que ela chama de "contrapartida da reprodução". Outra peculiaridade deste modo de entender as convenções naturais é o fato de que padrões convencionais de atividade são, geralmente, reproduzidos de forma inconsciente. Pense, por exemplo, no caso das distâncias sociais (distâncias que as pessoas mantêm uma em relação à outra quando estão conversando). As distâncias sociais variam de uma região para outra e, obviamente, de um tipo de relacionamento para outro dentro de cada cultura. Quando alguém invade o espaço social de outra pessoa, em geral o que ocorre é que a outra pessoa demonstrará de modo estereotipado que aquela não é a distância social adequada. Neste caso, ao ser advertido, o agente passará a reproduzir "inconscientemente" a distância correta.

> Balançar as mãos com, especificamente, a mão direita, pode às vezes ser reproduzido neste modo inconsciente. Alguém pode imaginar, ainda que, sendo forçado, sem realizá-lo, conduzir um veículo na mão direita apenas como um esforço de evitar o tráfego no sentido contrário. Então, ele reproduziria inconscientemente um padrão de condução de veículos pela reprodução do tipo aperto de mão[15].

Uma maneira de entender as convenções naturais é, portanto, considerar que elas surgem através da reprodução de padrões convencionais de atividade e não para resolver problemas de coordenação. Conscientemente, ou não,

---

[14] *Ibidem*, p. 5.

[15] *Ibidem*, pp. 5-6.

parece bastante plausível pensar que, considerada nestes moldes, as convenções naturais explicam uma ampla gama de comportamentos que parecem escapar da análise de Lewis. Como vimos, a análise de Lewis estava assentada na ideia de que as convenções surgem para resolver problemas de coordenação recorrentes (guiar automóveis na direita ou na esquerda, por exemplo) e que tal resolução depende da deliberação a respeito de uma constelação de expectativas mútuas dos agentes. Fica fácil perceber, portanto, que as convenções naturais não seriam corretamente compreendidas se aquele fosse realmente o único modo de considerá-las.

Outra característica fundamental das convenções naturais é a proliferação através daquilo que Lewis chamava de o "peso do precedente". É uma trivialidade dizer que nem todos os padrões de atividades reproduzidos são convencionais, pois nem sempre "transmitir uma habilidade" implica necessariamente em "proliferar uma convenção". Isso quer significar que somente podemos dizer que um padrão de atividade é convencional se sua reprodução for percebida em grande parte como sendo proliferada devido ao peso do precedente. Ou seja, um comportamento é convencional quando ele tem uma pequena tendência de surgir sem algo que o preceda (a tradição, por exemplo).

Isso significa que as convenções naturais também são em alguma medida arbitrárias, assim como eram para David Lewis[16]. Porém, a arbitrariedade das convenções não poderia ser tomada aqui como um critério decisivo para dizer se um comportamento é convencional ou não. O essencial para definir um comportamento como convencional é que ele seja reproduzido pelo peso do precedente. Pois, é fácil perceber que muitos

[16] LEWIS, D. *Convention: a Philosophical Study*. Oxford: Blackwell Publishers, 2002. p. 53.

comportamentos são arbitrários, mas nem todos são reproduzidos no sentido definido acima. Alguém poderia pensar que determinados comportamentos são arbitrários apenas quando todas as alternativas estão disponíveis, porém, mesmo nesse caso não seria possível derivar um argumento suficientemente capaz de garantir a convencionalidade de um padrão de atividade.

> Acender fogueiras esfregando dois pedaços de lenha pode ser um tipo de convenção entre escoteiros, mas não é um comportamento absolutamente convencional em uma cultura que não conhece outra maneira de acender uma fogueira. Do mesmo modo, a medicina ocidental é chamada de "convencional" somente por que outros tipos de medicina são agora também conhecidos no ocidente. Chamá-las de "convencional" implica (talvez eufemisticamente) que estes outros tipos de medicina sejam alternativas genuínas. Somente o peso da tradição (precedente) poderia excluí-los do uso mais comum do termo[17].

A ideia geral é que quando o conhecimento das alternativas não está disponível (algo aparentemente contemplado também na posição de Lewis), as características precedentes na proliferação de um padrão funcionam como um meio de tornar aquelas alternativas conhecidas. Essa seria outra maneira de dizer que comportamentos convencionais são proliferados a partir do peso do precedente. Uma das formas de entender esse processo é pensar que um padrão de atividade poderia ser proliferado meramente porque as pessoas preferem fazer o que as outras fazem, pois não querem fugir à conformidade geral. Ou ainda, como defende Millikan, porque o que é familiar é mais agradável, ou porque as pessoas se sentem

[17] MILLIKAN, R. *Language: a Biological Model*. Oxford: Oxford University Press, 2005. p.7.

mais seguras com aquilo que já foi testado e aprovado pelos outros.

O peso do precedente ajuda a determinar a proliferação de um padrão de atividade, e ao fazer isso o precedente ajuda também a transformar um padrão de atividade em uma convenção natural. As pessoas geralmente seguem determinados padrões de atividade em função de uma conformidade à tradição ou simplesmente para não perturbar a ordem moral. Quando padrões de comportamento são proliferados pela contrapartida da reprodução, muitas vezes é o peso do precedente que os perpetua, e isso ocorre em função de diversos benefícios práticos. É bom para Pedro guiar seu automóvel na mão direita, por que é isso que os brasileiros fazem, mas, também, por que é sempre desejável guiar automóveis de uma maneira segura.

Quando determinados padrões de atividade são incorporados em uma cultura, entra em cena uma série de implicações ou benefícios práticos que ajudam na proliferação daqueles comportamentos. Como no caso da contrapartida da reprodução, a incorporação de um padrão de atividade em uma dada cultura gera uma série de benefícios práticos, mas é em função da existência de benefícios práticos (incentivos) que o padrão continua a ser proliferado. O peso do precedente prolifera um determinado comportamento do mesmo modo que o uso de unidades de medida se prolifera em conjunto com os dispositivos utilizados para realizar medições. Conforme o exemplo de Millikan, medições realizadas em jardas proliferam do mesmo modo que os bastões de jardas proliferam e vice-versa. "As medições realizadas em jardas são facilmente comparadas ou calculadas com outras medições realizadas em jardas, assim como aquelas realizadas em metros com outras realizadas em metros"[18].

[18] *Ibidem*, p. 8.

Outra peculiaridade da estratégia de Millikan é o fato de que as convenções naturais seriam aquilo que David Lewis chamou de "convenções de coordenação". Com efeito, Lewis defendeu que as convenções em geral surgiam para resolver problemas de coordenação, porém, como já dito anteriormente, sua análise dependia de uma concepção racionalista forte, onde os agentes deliberariam a respeito de suas próprias expectativas e das expectativas dos demais no que se refere à solução de um problema de coordenação. Desse modo, a análise de Lewis era extremamente complexa e um tanto quanto contraintuitiva, já que parecia exigir dos agentes um cálculo rigoroso de todas as suas ações.

A proposta de Millikan é mais simples, contudo, na medida em que as "convenções naturais", como uma espécie de subclasse das convenções sociais em geral, não parecem depender de nenhuma crença ou cálculo rigoroso sobre as expectativas dos agentes. É fácil perceber que se as convenções surgem para resolver problemas de coordenação e, se forem tomadas unicamente de acordo com o esquema de Lewis, então realmente nenhuma concepção naturalista sobre aquilo que chamamos de "convenções naturais" poderia ser estabelecida. Pois, em todos os casos um sujeito deveria deliberar sobre o que os demais sujeitos se conformam ou não para então decidir sobre sua própria conformidade. Como vimos, não parece realmente necessário supor um modelo cognitivista para tratar das convenções naturais.

O argumento de Millikan para definir e instituir convenções é o seguinte: os agentes precisam encontrar um equilíbrio de coordenação apenas quando (i') os membros de um grupo possuem um propósito; (ii') para alcançar esse propósito é preciso ações de cada um dos parceiros; (iii') existe mais de uma combinação de ações dos membros que poderá alcançar o propósito inicial; (iv') o conjunto de combinações viáveis das ações falha completamente em

determinar que uma contribuição singular de um parceiro deva ser considerada independentemente das ações realizadas pelos outros[19].

Para compreender a posição de Millikan, considere o seguinte exemplo: se dois agentes precisam encontrar um equilíbrio para solucionar um problema de coordenação, então é preciso que ambos façam a mesma coisa, ou que ambos façam coisas diferentes. Se dois agentes querem restabelecer a conexão telefônica perdida, então ambos precisam fazer coisas diferentes: um deve voltar a chamar, enquanto o outro deve aguardar. Se ambos realizarem a mesma ação (chamar ao mesmo tempo, ou aguardar ao mesmo tempo), então não poderá haver um equilíbrio de coordenação. Nesse caso, não seria necessário qualquer pressuposto de racionalidade, pois os agentes poderiam seguir meramente o peso do precedente (de acordo com Lewis, "o que funcionou no passado"). Desde que se suponha que os parceiros rotineiramente se adaptam a seus ambientes pela repetição daquilo que funcionou no passado, então as convenções de coordenação proliferam porque, racionalidade à parte, as pessoas aprendem com a experiência do mesmo modo que os demais animais[20].

De qualquer modo, o modelo de Millikan também prevê que convenções naturais não implicam necessariamente em conformidade regular, como defende Lewis. Na verdade, não é necessário supor que a convencionalidade de um padrão de atividade tenha de estar ligada a conformidades regulares, mas é preciso apenas que as convenções naturais sejam comandadas pelo peso do precedente, pois é ele que prolifera ou decreta o aniquilamento de um comportamento convencional. Para usar alguns exemplos de Millikan, pense no fato de que

---

[19] MILLIKAN, R. *Language: A Biological Model*. Oxford: Oxford University Press, 2002. p.9.

[20] *Idem*, 9.

poucos atualmente acendem um charuto para comemorar o nascimento de um menino, ou mesmo decoram suas casas de vermelho e verde no natal, ou ainda, roubam no jogo de baralho quando estão sendo filmados[21].

As convenções naturais, neste sentido, não exigem uma conformidade regular entre os membros de um grupo. Isso quer significar, em última análise, que as convenções naturais não dependem de regras prescritivas, ou seja, não dependem de alguma espécie de normatividade deliberada. Diferentemente da maioria dos jogos, das regras morais e mesmo de alguns enunciados linguísticos com conteúdos normativos, as convenções naturais não precisam de regras prescritivas.

> Algumas convenções são realmente orientadas por regras que dizem quando elas devem ser aplicadas. Existe a regra convencional do natal: decorar com verde e vermelho, e a regra de que quando você estiver na companhia de um novo pai de menino, acenda um charuto. Em nenhum destes tipos de casos, contudo, tais regras convencionais são, assim como tal, prescritivas. Estas regras descrevem padrões convencionais; elas não os prescrevem. A existência nua de uma convenção não manda e nem dá permissão para coisa alguma[22].

O que ocorre é que as convenções freqüentemente envolvem repetições de padrões complexos, porém é possível perceber que muitos fragmentos destes padrões podem também ocorrer sem qualquer prescritividade. É isso que nos permite explicar os motivos pelos quais padrões convencionais de atividade são freqüentemente violados. Nesse caso, seria fácil constatar que há uma probabilidade muito maior de encontrarmos violações de padrões quando a elaboração de um padrão requer a

[21] *Ibidem*, 10.

[22] *Ibidem*, 13.

cooperação de duas ou mais pessoas. A posição de Lewis, neste caso, prevê uma estrutura normativa mais forte, pois ele defende que é uma condição de racionalidade fazer aquilo que irá gerar mais benefícios em detrimento dos prejuízos práticos, porém só é possível encontrar um equilíbrio nesse caso se os agentes deliberam sobre uma rede de expectativas mútuas.

No caso de Lewis, a normatividade se torna ainda mais explícita nas convenções da linguagem, pois, em última instância, tais convenções seriam a regras normativas de "honestidade" e "confiança". De um modo descompactado, diz Millikan, isso quer significar que "todos devem dizer apenas a verdade, ou aquilo que se quer que o ouvinte faça" e que "todos devem acreditar naquilo que ouvem e fazer aquilo que é dito". É óbvio que estas estruturas descrevem as formas mais básicas de linguagem, porém é possível discordar quanto ao seu conteúdo normativo. Em outras palavras, tais regras não parecem descrever regularidades básicas ou mesmo algum compromisso de conformidade. Certamente as convenções da linguagem não teriam esse papel.

O modelo oferecido por Millikan não possui em princípio qualquer compromisso com alguma estrutura normativa intrínseca. Na verdade, a ideia é justamente descrever como certos comportamentos estão harmonicamente padronizados ao invés de oferecer uma posição normativa prescritiva. Sendo assim, na medida em que as convenções naturais não são prescritivas, então não cabe aqui nenhuma acusação de assumir qualquer falácia naturalista (pois as convenções naturais não geram qualquer norma que obrigue um agente a cometer ou evitar uma ação). Muitas vezes as convenções não são facilmente captadas de modo isolado, pois o que ocorre na verdade é que as convenções se encontram em uma "rede de convenções".

Dizer que a linguagem é convencional, portanto, é dizer que uma boa parte do que chamamos de regras convencionais é estabelecida obviamente através de acordos explícitos visando um equilíbrio de coordenação. Mas existe uma dimensão da linguagem, principalmente no que diz respeito à aquisição primitiva, que é convencional em um sentido não-intelectualista ou não cognitivista, isto é, que não envolve pressupostos de racionalidade, ainda que eventualmente possa exigir um uso regular (a multiplicidade de aplicações de um signo para estabelecer a compreensão de seu significado). Considere, por exemplo, a forma convencional de se utilizar a palavra "banco". O fato de que a forma ou o som "banco" seja utilizado para fazer referência a instituições financeiras, não gera uma regra para que a palavra "banco" seja utilizada apenas para instituições financeiras, e proíba, assim, a utilização de "banco" para "assentos sob as árvores de uma praça". Ela nem mesmo gera qualquer regra que proíba usos não-convencionais da palavra "banco". Portanto, apenas sinais que são reproduzidos devido ao peso do precedente seriam considerados genuinamente convencionais.

> Que a convenção de levantar uma das mãos seja instanciada apenas quando uma mão em especial é levantada, depende de todas as instâncias anteriores do ato de levantar uma das mãos, pois elas são causas e modelos de tal convenção, se isso ocorre para solicitar a palavra ou para votar. Se qualquer palavra convencional como "banco" está sendo utilizada, isso depende da família de instâncias prévias da qual essa instância foi copiada, e não de alguma meta-convenção ou regra[23].

A ideia geral é que as convenções sociais, assim como as convenções da linguagem, representam na verdade uma "selva confusa de sobreposições", onde determinados

[23] *Ibidem*, p. 17.

padrões tradicionais se reproduzem, completa ou parcialmente, por uma ampla variedade de razões. Uma ação convencional é uma ação que reproduz ou ajuda a reproduzir (completa ou parcialmente) um padrão convencional. Desse modo, é possível concluir que a reprodução de padrões convencionais é, de certo modo, a reprodução de algo já feito antes, mas que presumivelmente esse algo foi feito ao menos uma vez sem a presença de que qualquer comportamento precedente. Semelhantemente aos ataques de Ryle contra o cognitivismo, podemos concluir que ao menos uma vez uma ação inteligente não foi o fruto de uma operação teórica prévia.

Se essas considerações estiverem corretas, então uma "convenção natural" é meramente a reprodução de um comportamento comum. Um comportamento tão comum como colocar talheres sobre o prato de uma determinada maneira após almoçar, ou mesmo recolher pratos e talheres de uma mesa, porém nenhum desses comportamentos poderia ocorrer (a menos que ocorra de modo puramente acidental) sem a pressuposição de uma convenção. A grande vantagem da análise naturalista defendida aqui é, justamente, a possibilidade de expandir a investigação a respeito de alguns aspectos importantes de nosso comportamento que escapam às análises cognitivistas das convenções sociais. Alguns irão assumir que Lewis falhou em estabelecer o conceito geral de convenção, mas essa não é a posição assumida por Millikan, pois as convenções naturais são na verdade complementares em relação às convenções sociais de David Lewis.

Referências bibliográficas:

DAVIDSON, D. *Communication and Convention.* Oxford: Clarendon Press. 1984.

LEWIS, D. *Languages and Language*. Oxford: Blackwell, 1996.

_____, *Convention: a Philosophical Study*. Oxford: Blackwell Publishers, 2002.

JAMIESON, D. *David Lewis on Convention.* Canadian Journal of Philosophy, Vol. 5, Nº 1. 1975, pp. 73-81.

MILLIKAN, R. *Language: A Biological Model.* Oxford: Oxford University Press, 2005.

_____, *Language, Thought, and Other Biological Categories*. Cambridge: MIT Press, 1984.

SEARLE, J. *Speech acts; an essay in the philosophy of language*. Cambridge: CUP, 1969.

THORNTON, T. *Wittgenstein on Language and Thoughts*. Edinburgh: EUP, 1998.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. Oxford: Oxford University Press,1953.

WRIGHT, C. *Realism, Meaning and Truth*. Oxford: Blackwell, 1986.

ROBERT NOZICK: O PROCESSO DO ESTADO MÍNIMO

*Keberson Bresolin**

Considerações iniciais

Depois da publicação da obra *A Theory of Justice* de John Rawls em 1971 a filosofia política ganhou um novo impulso. A defesa de um Estado sócio liberal defendido por Rawls, o qual visa oferecer condições equitativas aos indivíduos por meio da implementação dos princípios da justiça às estruturas básicas da sociedade, não foi, contudo, bem aceita por Robert Nozick (1938-2002). Para Nozick, a teoria da justiça rawlsiana, fundamentada no procedimento metodológico-representativo da posição original, é redistributiva e, por isso, lesa, em última instância, os direitos fundamentais dos indivíduos.

A obra *Anarchy, State and Utopia* publicado em 1974 é uma resposta não só às teorias da justiça distributiva, as quais defendem um Estado mais extenso, como também uma resposta aos defensores da anarquia. Nozick, ancorado em Locke, defende a tese de que nenhum Estado pode estender seus domínios sem lesar os direitos dos indivíduos. A implementação do "princípio da diferença"[1] rawlsiano é um exemplo claro de um Estado

* Professor do Departamento de Filosofia da UFPel. Keberson.bresolin@gmail.com

[1] "As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer dos requisitos: primeiro, devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos, em condições de igualdade equitativa de oportunidades;

distributivo que lesa, segundo a concepção nozickiana, os direitos individuais, uma vez que visa, por exemplo, taxar a propriedade individual de alguns em benefícios de outros – sem o consentimento tácito dos primeiros – a fim de promover equitativamente a cooperação social.

Nesta medida, o princípio da diferença o qual visa contrabalança as desigualdades das contingências históricas, sociais e econômicas é, de acordo com o autor libertário, muito extenso e demanda muito sobre a vida privada dos indivíduos. Na mesma perspectiva, embora a anarquia seja uma tentadora possibilidade, não há neste estado o monopólio da força e, por isso, cada indivíduo pode operá-la em seu favor em um litígio. Nestes dois cenários, haverá limitação dos direitos individuais, acarretando violação moral ao usar as pessoas unicamente como meio. As pessoas são separadas uma das outras, a vida de que elas dispõem é sua e qualquer ação que lese tal disposição moral não pode ser justificada.

A obra *Anarchy, State and Utopia* é dividida argumentativamente em três partes: i) demonstra o estabelecimento do Estado mínimo frente à atração do anarquismo e suas variações; ii) apresenta a base moral da teoria a qual não permite qualquer novo desenvolvimento do Estado mínimo;[2] iii) argumenta em favor de uma ideia de utopia que permite todos os modos possíveis de vida.

Nozick defenderá, então, a instauração do Estado mínimo, o qual visa unicamente defender os indivíduos "contra a violência, o roubo, a fraude e à fiscalização do cumprimento dos contratos"[3]. A partir deste argumento,

---

segundo, devem representar o maior benefício possível aos membros menos privilegiados da sociedade" (RAWLS, John. *O liberalismo político.* 2. ed. São Paulo: Ática, 2000. p.47-8).

[2] Cf. LACEY, A. R. *Robert Nozick.* Chesham: Acumen, 2001. p. 52.

[3] NOZICK, Robert. *Anarquia, estado e utopia.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.p. 42.

vamos trilhar o processo do desenvolvimento e da fundamentação do Estado mínimo e entender o porquê ele é preferível e moralmente justificado em relação ao Estado anarquista e redistributivo. Ao fim, eu pretendo elencar alguns pontos relevantes frente aos argumentos de Nozick.

De volta ao estado de natureza lockeano

O argumento de Nozick sobre a legitimidade do Estado começa com o estado de natureza. No entanto, como veremos no desenvolver deste trabalho, Nozick não é um contratualista como Hobbes, Locke, Kant e Rawls, etc. No que diz respeito ao estado de natureza, Nozick se aproxima da concepção lockiana, porque ele (i) seria o *mais realisticamente esperado*[4] em uma situação alegal (ponto de vista político estrutural) e (ii) por ele ser a melhor entre todas as disponíveis (ponto de vista teórico).

Um dos objetivos de Nozick ao retomar o argumento do estado de natureza é oferecer uma resposta moralmente fundamentada aos defensores do anarquismo, em especial ao anarquismo individualista, o qual defende fortemente os direitos individuais à vida, à liberdade e à propriedade. Benjamin Tucker, representante do anarquismo individualista, afirma tacitamente que "se os indivíduos têm o direito de governar a si mesmos, todo o governo externo é tirania. Por isso, há a necessidade de abolir o estado"[5].

Nozick partilha da afirmação anarquista de que indivíduos possuem direitos invioláveis, mas não partilha a tese de que o Estado não deve existir. O libertário advoga que é possível pensar um modelo de Estado que seja moralmente justificado, o qual não lesa os direitos

[4] NOZICK, Robert. *Op. cit.* p. 20.

[5] TUCKER, Benjamin. *Individual Liberty.* Vanguard Press: New York, 1926. p.13.

fundamentais dos indivíduos. Seu intento é demonstrar que o Estado não é apenas justificado como também moralmente necessário, visto as possíveis transgressões dos direitos individuais que ocorrem no estado de natureza. Isso faz do Estado "uma alternativa preferida, considerado com tanto prazer como uma ida ao dentista"[6].

"Se o Estado não existisse, seria necessário inventá-lo?"[7]. Essa é a pergunta fundamental da filosofia política. Para isso, a situação hipotética do estado de natureza se oferece como um dispositivo metodológico-explicativo fundamental para compreender uma situação não política, anárquica. O estado de natureza é a visão de anarquia de Nozick e sua análise visa responder a pergunta "por que não a anarquia"?[8]. Tal estado seria uma "situação de não-Estado e as pessoas atenderiam em geral às restrições morais e, da mesma maneira, atuariam como moralmente deveriam" [9]. No entanto, haverá sempre indivíduos dispostos a não agirem moralmente – respeitar a vida, propriedade e liberdade dos demais – e, por isso, conflitos são inevitáveis. Desta forma, é de

> importância crucial investigar a natureza e efeitos [do estado de natureza], a fim de decidir se deve ou não haver um Estado, em vez de anarquia. Se pudermos demonstrar que o Estado seria superior até mesmo à melhor situação de anarquia, a *melhor que realisticamente podemos esperar*, ou que surgiria através de um processo que não implicaria medidas moralmente inaceitáveis, ou seria um melhoramento caso surgisse, isso forneceria um fundamento racional à existência do

[6] NOZICK, Robert. *Op. cit.* p.19.

[7] NOZICK, Robert. *Op. cit.* p.19.

[8] NOZICK, Robert. *Op. cit.* p.19.

[9] NOZICK, Robert. *Op. cit.* p.20.

Estado. E o justificaria.[10]

A melhor situação anárquica seria, segundo Nozick, o estado de natureza apresentado na obra *The Second Treatise of Civil Government* de John Locke. Embora seja a melhor situação *anárquica que realisticamente podemos esperar* ela ainda mostra-se insuficiente na defesa dos direitos dos indivíduos envolvidos em um litígio. Os argumentos que inviabilizam a permanência do estado anárquico são os mesmos encontrados em Locke, a saber, não há uma lei comum pública estabelecida e reconhecida, não há um terceiro imparcial que administre as partes litigantes e não existe monopólio de poder capaz de fazer cumprir e sustentar uma sentença.

Assim, para entender os pressupostos da proposta política de Nozick, é fundamental compreender as teses defendidas por Locke sobre o estado de natureza. Por isso, explanaremos a compreensão lockeana de estado de natureza. Segundo Locke,

> Para bem compreender o poder político e derivá-lo de sua origem, devemos considerar em estado todos os homens se acham naturalmente, sendo este um estado *de perfeita liberdade* para ordenar-lhes as ações e regular-lhes as posses e as pessoas conforme acharem conveniente, *dentro dos limites da lei da natureza*, sem pedir permissão ou depender da vontade de qualquer outro homem. Estado também de *igualdade*, no qual é recíproco *qualquer poder e jurisdição*, ninguém tendo mais do que qualquer outro; nada havendo de mais evidente que criaturas da mesma espécie e da mesma ordem, nascidas promiscuamente a *todas as mesmas vantagens da natureza e ao uso das mesmas faculdades*, terão também de ser iguais umas às outras sem subordinação ou sujeição; a menos que o senhor de todas elas, mediante qualquer declaração manifesta de sua vontade,

[10] NOZICK, Robert. *Op. cit.* p.20. Colchetes e grifo nosso.

> colocasse uma acima de outra, conferindo-lhe, por indicação evidente e clara, direito indubitável ao domínio e à soberania.[11]

Para o inglês, o estado de natureza não implica necessariamente em um estado de guerra constante e critica diretamente – sem mencionar Hobbes, no entanto – os teóricos que associam o estado de guerra com o estado de natureza (§19). No estado de natureza os homens "desfrutam das mesmas vantagens da natureza e as mesmas faculdades", de modo que não há por natureza um indivíduo com predisposição para governar sobre os outros – tese oferecida por Sir Robert Filmer no livro *Patriarcha* (1780), a qual Locke se contrapõe. O estado de natureza é um estado de "perfeita liberdade", mas isso não "significa um estado de licenciosidade" (§6), pois as ações pessoais e interpessoais devem ser reguladas pelas leis da natureza. Diferentemente de Hobbes, há, pois, já no estado de natureza leis naturais-racionais com força normativa suficiente para regular as ações. "O estado de natureza tem uma lei da natureza para governá-lo, que a todos obriga; e a razão, que é essa lei, ensina todos os homens que tão-só a consultem, sendo todos iguais e independentes, que nenhum deles deve prejudicar a outrem na vida, na saúde na liberdade ou nas posses"[12].

A lei natural obriga todos igualmente. Não há distinção, de forma que todos igualmente possuem o poder de exigir seu cumprimento como o dever de obedecê-la. Ela estabelece as bases morais das relações intersubjetivas do estado de natureza e, posteriormente, será o fundamento e medida das normas civis. A lei da natureza não é apenas conhecida via razão, mas é a lei da razão, a regra da razão certa (§10). Locke apela para um argumento

---

[11] LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo.* 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. §4.

[12] LOCKE, John. *Op. cit.* §6.

teológico para justificar e legitimar nossa submissão à lei da natureza: a lei é data por Deus, a qual nós a alcançamos mediante nossa faculdade natural, a razão; a autoridade de Deus via lei natural é dada pelo fato de ele ser nosso criador. A lei natural é, em última instância, a declaração da vontade de Deus para a própria preservação dos homens (§135). Por meio de suas diretrizes de conduta e manutenção das relações sociais, a lei da natureza reúne a humanidade em uma comunidade (§128); ela é uma lei universal.

Assim, a lei da natureza não tolhe a liberdade, pelo contrário, ela é um dispositivo normativo que visa oferecer a direção para o indivíduo ser livre e não prescreve mais do que importa ao bem geral de todos que estão sob ela (§57). Ser livre é seguir a lei da natureza. A lei da natureza tem por finalidade, então, não a abolição ou a repressão da liberdade, mas preservá-la e ampliá-la.

Todavia, se o estado de natureza não é um estado de guerra e possui uma lei que regula normativamente as ações, por que deixá-lo? De fato, se não fosse o caráter corrupto e depravado de pessoas moralmente degeneradas, a lei da natureza seria suficiente para coordenar as relações interpessoais e não haveria, consequentemente, a necessidade da criação de diferentes sociedades. Assim, a resposta àquela pergunta é: há problemas com a administração da justiça, pois no estado de natureza cada um é "juiz e executor da lei da natureza, sendo os homens parciais para consigo, a paixão e a vingança podem levá-los a exceder-se nos casos que os interessem"[13]. Três coisas faltam no estado de natureza: i) As pessoas podem diferir na interpretação da lei da natureza e não encontrarão uma solução definitiva, ou seja, falta "uma lei estabelecida, firmada, conhecida, recebida e aceita mediante consentimento comum"; ii) não há uma terceira parte

[13] LOCKE, John. *Op. cit.* §125.

administrativa-imparcial que ajuíze as partes envolvidas no litígio e, "sendo os homens parciais para consigo, a paixão e a vingança podem levá-lo a exceder-se nos casos que os interessam"; iii) não há "poder que apoie e sustente uma sentença justa, dando-lhe a devida execução"[14].

Consequentemente, segundo Locke, o estabelecimento consensual da sociedade civil seria a melhor solução, uma vez que estabeleceria uma legislação publicamente reconhecida para torná-la estável, instituiria o judiciário para ajuizar por meio do corpo de leis e o executivo para fazer cumprir a sentença. Como o próprio Locke afirma, "o governo civil é o remédio acertado para os inconvenientes do estado de natureza"[15].

Disso podemos considerar que a teoria dos direitos naturais-individuais mostra que a anarquia é moralmente requerida, uma vez que qualquer tipo de ordem extra individual lesaria os direitos. No entanto, como visto na descrição sobre o estado de natureza de Locke, considerações baseadas nas dificuldades da administração da justiça/leis da natureza no estado anárquico (estado de natureza), fazem o estado civil parecer como uma grande melhora. *Parece, no entanto, que nós não podemos ter um estado sem que ele viole os direitos naturais, contudo, nossas vidas seriam melhores se nos tivéssemos um estado.*[16] Isso gera, como chama Wolff, o dilema lockiano (*the lockean predicament*) "que nos força a fazer uma escolha entre direitos naturais e a segurança dada pelo estado"[17].

Para muitos teóricos, como Hobbes, alguns direitos naturais poderiam ser restringidos e até violados em vista da segurança e da paz oferecida pelo Estado. Para

---

[14] LOCKE, John. *Op. cit.* §§124, 125,126.

[15] LOCKE, John. *Op. cit.* §13.

[16] Cf. WOLLF, Jonathan. *Robert Nozick:* Property, Justice and the Minimal State. Stanford: Stanford University Press, 1991. p.39.

[17] WOLLF, Jonathan. *Op. cit.* p.39.

Nozick, por outro lado, isso está fora de questão e, assim como Locke, um estado que abusa do poder e viola os diretos naturais não pode ser legítimo e o estado de natureza seria uma melhor alternativa.

A teoria dos direitos "naturais" e a ideia da inviolabilidade da pessoa que daí deriva é o ponto central da filosofia política de Nozick, de modo que se ele não encontrasse um modelo de Estado que não lesasse os direitos individuais, ele endossaria, sem sombra de dúvida, a anarquia, independentemente das vantagens que o estado *aparentaria* oferecer. A busca de "Nozick é reconciliar o Estado e os direitos naturais, não justificar o Estado abandonado [violando] aqueles direitos"[18]. As primeiras frases do Prefácio de seu livro deixam isso claro: "indivíduos têm direitos. E há coisas que nenhuma pessoa ou grupo podem fazer com os indivíduos – sem lhes violar os direitos. Tão fortes e de tão alto alcance são estes direitos que coloca a questão do que o Estado e seus servidores podem, se é que podem, fazer"[19].

A anarquia do estado de natureza parece fazer jus ao fato do indivíduo não ter seus direitos lesados, mas também gera problemas na aplicação/interpretação e execução da lei, visto que os indivíduos julgam em causa própria e, por isso, superestimarão o volume de dano ou prejuízo que sofreram, bem como se deixaram levar por suas paixões doentias, o que gera vingança constante e oportunas batalhas e emboscadas retaliatórias.[20] Contudo, antes de fundar imediatamente um Estado e dizer que ele é melhor do que o estado de natureza, Nozick pretende

---

[18] WOLLF, Jonathan. *Op. cit.* p.40. Entre colchetes acréscimo nosso.

[19] NOZICK, Robert. *Op. cit.* p.9. Para ler uma crítica à concepção de Nozick sobre direito naturais, ler o tópico "*The Missing Rights*" (BRODY, Baruch. Political Philosophy and The Theory of Rights: Critical Studies. In: *Philosophia*. v.8, n.2-3. 1978. p.434).

[20] NOZICK, Robert. *Op. cit.* p.26.

verificar quais são os arranjos possíveis no estado de natureza para lidar com os problemas que ali surgem.

> Só depois de todos os recursos do estado de natureza terem sido postos em uso, isto é, todos os arranjos e acordos voluntários que pessoas podem fazer ou negociar, agindo dentro de seus direitos, e só depois de serem estimados os efeitos dos mesmos, estaremos em condições de verificar que gravidade tem os inconvenientes que sobram, para serem remediados pelo Estado, e avaliar se o remédio é pior do que a doença[21].

Diferindo da tradição contratualista, Nozick procura todas as possíveis formas de conter os conflitos que surgem no estado de natureza antes de dizer que o Estado é moralmente necessário. O libertário visa oferecer um argumento no qual o Estado mínimo surge sem a necessidade do estabelecimento de um contrato social, como se fosse um desenvolvimento contínuo e desintensional, ou seja, na tentativa de implementar e fazer valer suas posições, os indivíduos implementam gradativamente o Estado mínimo, sem, contudo, agir intencionalmente para tal propósito[22].

O percurso ao estado mínimo

Assim como pensa Locke, Nozick não acredita que o estado de natureza seja uma constante guerra de todos contra todos. Pelo contrário, Nozick acredita que os direitos naturais desempenham uma força normativa razoavelmente forte para dirigir a maioria das pessoas. No entanto, alguns não respeitarão as leis naturais. Para tentar

---

[21] NOZICK, Robert. *Op. cit.* p.26.

[22] Cf. WOLLF, Jonathan. *Op. cit.* p.43. Sobre o argumento da *mão invisível* ver: NOZICK, Robert. Invisible-Hand Explanations. *The American Economic Review*. v.84, n.2. p.314-318.

solucionar o problema, o libertário oferece então alguns estágios entre o estado de natureza e o Estado mínimo a fim de testar todas as configurações do estado de natureza. O principal argumento que encontramos aqui é que na "transição de cada estágio para outro não há violação dos direitos naturais dos indivíduos"[23] e cada estágio pretende resolver definitivamente os problemas encontrados no estado de natureza, mas o único que irá solucionar definitivamente será o Estado mínimo.

De forma geral, o primeiro estágio caracteriza-se pela formação de agências de proteção ou associações, isto é, grupos de indivíduos que se reúnem para defenderem-se mutuamente e proteger, desta maneira, seus direitos. Com o passar do tempo, uma destas agências de proteção torna-se dominante dentro de um determinado território e a questão que surge, segundo Nozick, é a seguinte: "a associação de proteção dominante será o Estado?" [24]. Respondermos adiante esta questão. Contudo, o Estado apenas será considerado "Estado" se e somente se satisfazer duas condições:

a) Ele deve operar o monopólio da força em seu território não permitindo que os indivíduos façam valer seus direitos por meio de sua própria força;

b) Ele deve proteger todos os indivíduos que se encontram dentro de seus limites geográficos e não apenas aqueles que pagaram para isso.[25]

---

[23] WOLLF, Jonathan. *Op. cit.* p.39.

[24] NOZICK, Robert. *Anarquia, estado e utopia. Op. cit.* p.38.

[25] Cf. NOZICK, Robert. *Anarquia, estado e utopia. Op. cit.* p.38-9.

Nozick introduz também o conceito de *Estado Ultramínimo*, o qual aparece entre a associação dominante e o Estado mínimo. Antes de falarmos mais sobre isso, expomos os estágios do processo de desenvolvimento do estado mínimo.[26]

1. *O estado de natureza lockiano no qual os indivíduos atomizadamente se autodefendem*. "No estado de natureza o indivíduo pode pessoalmente exigir respeito aos seus direitos, defender-se, reclamar indenização e punir (ou pelo menos tentar ao máximo fazê-lo)"[27]; Neste estágio cada um é a medida do sucesso em um litígio. Momento mais primitivo do processo político.

2. *O estado de natureza lockiano com pequenos grupos que se ligam por aspectos afetivos (amigos, família), por proximidade geográfica e reciprocidade para se autodefenderem;* "[...] outros indivíduos podem juntar-se a ele para repelir um atacante ou perseguir um agressor porque todos são dotados de espírito público, são seus amigos ou ele os ajudou no passado ou porque desejam que ele os ajude no futuro ou ainda em troca de alguma coisa"[28]. Neste estágio, como é facilmente notável, a segurança aumenta em relação ao estágio precedente. Os laços biológicos e afetivos contribuem para o fortalecimento das relações cooperativas. Isso implica em pequenos grupos que se autoprotegem (família, estendendo-se para grupos de vizinhos).

3. *O estado de natureza lockiano com uma grande quantidade de*

---

[26] Aqui sigo a proposta de David Wood, embora acrescentei um estágio (2) e explicitei de forma mais detalhada daquela oferecida pelo autor. WOOD, David. Nozick's Justification of the Minimal State. In: *Ethics*. v.88, n.3, 1978. p.260-262.

[27] NOZICK, Robert. *Anarquia, estado e utopia*. *Op. cit.* p.27.

[28] NOZICK, Robert. *Anarquia, estado e utopia*. *Op. cit.* p.27.

agências de proteção. "Grupos de indivíduos podem assim formar associações de proteção mútua: todos responderão ao chamamento de qualquer membro para sua defesa ou para fazer valer o respeito a seus direitos. Na união há força"[29].

No entanto, segundo Nozick, surge neste estágio alguns inconvenientes, a saber, i) todos devem estar sempre prontos para realizar a função protetora sempre que ela for requisitada e ii) qualquer membro da associação pode convocar seus colegas dizendo que seus direitos foram, estão ou possivelmente serão violados. Ninguém quer ficar a todo momento disponível para os membros paranoicos e rabugentos, muito menos ficar à disposição de membros que apelando à proteção coletiva e alegando autodefesa visam ferir os direitos de um terceiro não protegido pela associação.

Além disso, surgirão dificuldades quando dois membros da mesma associação entrarem em litígio. Inúmeros procedimentos arbitrários poderiam ser pensados como, por exemplo: i) adotar uma política de não-intervenção, visto que não há um terceiro instituído para administrar a contenda; mas, isso poderia gerar discórdia dentro do grupo, formar subfacções e desfazer a grande associação – por isso, não é uma estratégia muito adotada; ii) intervir a favor do lado que fez a queixa primeiro; iii) a maioria prefere aqueles que seguem algum tipo método para descobrir qual das partes possui razão. Além do mais, mesmo quando um membro da associação entra em litígio com um não-membro, a associação procura verificar quem tem razão para evitar constante e dispendiosos envolvimentos nas brigas de cada membro.[30]

---

[29] NOZICK, Robert. *Anarquia, estado e utopia*. *Op. cit.* p.27.

[30] NOZICK, Robert. *Anarquia, estado e utopia*. *Op. cit.* p.27-8.

4. *O estado de natureza lockeano com uma agência de proteção dominante, a qual não cumpre nem "a" nem "b".* Consoante Nozick,

> A inconveniência de todos se manterem em prontidão, quaisquer que sejam no momento suas atividades, inclinações ou vantagens comparativas, pode ser solucionada da maneira habitual pela divisão de trabalho e pela troca. Algumas pessoas são *contratadas* para exercer função de proteção e alguns empresários ingressam no negócio de vender serviços de proteção. Tipos diferentes de políticas protetoras seriam oferecidos, a preços diferentes, àqueles que talvez desejem proteção mais ampla ou detalhada.[31]

A demanda pela defesa dos direitos individuais gera um mercado, no qual paga-se pela proteção, desaparecendo aquela tensão constante em que todos deveriam estar em prontidão para intervir em favor de um membro lesado, como ocorria no estágio anterior. O mercado oferece serviço para "todos os gostos e bolsos", depende apenas do nível de proteção que os indivíduos querem. O indivíduo pode ainda, se quiser, optar por soluções mais particulares ao invés de entregar à agência de proteção as funções de identificação, detenção, determinação judicial, etc. Mas, considerando todos os problemas provenientes de ser juiz em causa própria, o mais racional seria transferir a decisão do litígio a alguma parte neutra e menos envolvida.

Então, para que a justiça seja feita, é necessário que a parte menos *envolvida seja respeitada e considerada neutra e íntegra.*[32] Nozick advoga que outras formas de resolver o litígio dentro de um Estado podem ser viáveis e que as pessoas esquecem isso, como por exemplo, o tribunal eclesiástico. Contudo, complementa ele, "o que leva as

[31] NOZICK, Robert. *Anarquia, estado e utopia. Op. cit.* p.28.

[32] Cf. NOZICK, Robert. *Anarquia, estado e utopia. Op. cit.* p.28.

pessoas a usa o sistema de justiça do Estado é a questão do cumprimento final da decisão. Só o Estado tem poderes para impor uma decisão contra a vontade de uma das partes"[33]. Assim sendo, os litigantes que desejarem que seus direitos sejam salvaguardados e cumpridos não terão outro recuso senão recorrer ao sistema "judiciário" oferecido pela associação.[34]

É importante ressalvar aqui que as agências de proteção, neste estágio, não exigem, como parte do acordo com ela, que os indivíduos/clientes renunciem, via contrato, o seu direito de execução privada de justiça ("fazer justiça com as próprias mãos") contra seus outros clientes. No entanto, a agência de proteção recusa ao cliente que usou justiça privada – realizou uma retaliação – qualquer proteção contra as contra-retaliações impostas a ele por outros clientes em virtude de sua ação.

Disso tudo, segue o seguinte cenário: no início, como em uma livre concorrência de mercado, várias associações de proteção oferecerão seus serviços em uma mesma área geográfica. No entanto, "o que acontecerá quando houver um conflito entre clientes de diferentes agências?" [35]. Três são as possíveis soluções: i) Duas agências concorrentes dentro do mesmo espaço geográfico entram em luta. Um delas vai perder e os clientes da agência derrotada ficam mal protegidos em conflitos com os clientes da agência vencedora; ii) uma agência tem seu poder centralizado em uma área geográfica e a outra em área diferente. No entanto, como suas áreas se entrecruzam, cada uma vence as lutas travadas perto do seu centro de poder. As áreas de entrecruzamento/fronteira são extremamente conflituosas, de modo que indivíduos

[33] NOZICK, Robert. *Anarquia, estado e utopia. Op. cit.* p.29.

[34] Cf. NOZICK, Robert. *Anarquia, estado e utopia. Op. cit.* p.29.

[35] NOZICK, Robert. *Anarquia, estado e utopia. Op. cit.* p.30

que têm relação com uma agência, mas vivem na região de domínio geográfico de outra possuem duas alternativas, ou se mudam para um local mais perto da sede de sua agência ou passam a utilizar os serviços de outra agência; iii) depois de lutas e disputas constantes e leais, as agências compreenderão que algumas medidas preventivas devem ser adotadas para que os conflitos dispendiosos entre elas sejam evitados. Por meio de seus administradores, resolvem solucionar pacificamente os casos sobre os quais chegaram a juízos diferentes.[36] Desta forma, as agências

> concordam em escolher e acatar as decisões de um terceiro juiz ou tribunal a que podem recorrer, quando diferem em seus respectivos juízos. Desta maneira, emerge um sistema de cortes de apelação e regras acordadas sobre jurisdição e conflito de leis. Embora operem diferentes agências, há um sistema judiciário unificado, do qual todas elas são componentes.[37]

Neste estágio, as disputas entre membros de diferentes agências devem ser resolvidas por meio da arbitragem, mais do que pela mútua, dispendiosa e constante batalha. Desta maneira, por meio de um processo de fusões, aquisições, cartéis e alteração dos padrões de associação nós chegaremos a uma situação em que há uma agência de proteção dominante, ou uma federação de agências de cooperação, em qualquer localização geográfica. [38] É um processo "natural" em vista da harmonização das relações entre agências e dos benefícios econômicos. Desta forma, como afirma Nozick,

> em todos esses casos quase todas as pessoas residentes em uma área geográfica encontram-se sob algum sistema comum que julga entre suas reivindicações

[36] NOZICK, Robert. *Anarquia, estado e utopia*. *Op. cit.* p.31.

[37] NOZICK, Robert. *Anarquia, estado e utopia*. *Op. cit.* p.31.

[38] Cf. WOLLF, Jonathan. *Op. cit.* p.45.

> concorrentes e lhes faz cumprir os direitos. Da anarquia gerada por agrupamentos espontâneos, associações de proteção mútua, divisão de trabalho, pressões de mercado, economias de escala e auto interesse racional surge algo que se *assemelha* muito a um Estado mínimo ou a um grupo de Estados mínimos geograficamente distintos.[39]

Esta agência de proteção dominante *assemelha-se*, como enfatiza Nozick no fragmento acima, ao Estado mínimo, mas cabe novamente a pergunta já supracitada,: "A associação de proteção dominante será um Estado?"[40]. A resposta é *não*, pois o esquema de associações de proteção difere de dois modos do Estado mínimo, a saber, i) "o esquema parece permitir que algumas pessoas façam valer seus próprios direitos e ii) afigura-se que não protege todos os indivíduos localizados em seu domínio"[41].

É aceitável que as agências dominantes requeiram que seus membros renunciem o direito de "fazer justiça com as próprias mãos" e também, em algumas circunstâncias, renunciem o direito de autodefesa como uma condição para ser membro da agência. No entanto, o argumento a ser considerado contra a agência, segundo Nozick, é que nem todos precisam ser membros dela, visto ser um mercado que está à disposição e não como imposição. Desta maneira, algumas pessoas com disposições individualistas poderão recusar-se a comprar os cupões de proteção e defender-se por si mesmo, bem como punir conforme seu julgamento. A questão que Nozick precisará responder é esta: como alguém poderia ser compelido a desistir do seu direito natural de fazer justiça e punir? No entanto, por ora, se algumas pessoas ainda

---

[39] NOZICK, Robert. *Anarquia, estado e utopia*. *Op. cit.* p.31. Grifo nosso.

[40] NOZICK, Robert. *Anarquia, estado e utopia*. *Op. cit.* p.38.

[41] NOZICK, Robert. *Anarquia, estado e utopia*. *Op. cit.* p.38.

dispõem do direito de fazer a própria justiça e punir, então a agência de proteção dominante não é um Estado.

> O Estado reivindica o monopólio de decidir quem pode usar a força e quando; diz que só ele pode decidir quem pode usá-la e em que condições; reserva-se o direito exclusivo de transferir a outrem a legitimidade e permissibilidade de qualquer uso de força dentro de suas fronteiras; e arroga-se também o direito de punir todos os que violam seu reivindicado monopólio.
>
> [...] Para nossas finalidades, dizendo que uma condição necessária à existência do Estado é que ele anuncie que, no máximo de sua capacidade, punirá todos aqueles que descobrir que usaram da força sem sua permissão expressa.[42]

Além disso, como elencado no ponto dois, a agência de proteção dominante não prevê a proteção de todos aqueles que estão sob sua área geográfica, mas apenas àqueles que pagam por isso. Ademais, graus diferentes de proteção podem ser adquiridos. Ninguém paga pela proteção dos outros, a menos que isso seja voluntário, e não se pode exigir que alguém pague ou contribua para a compra de proteção de outros, pelo fato disso ter caráter distributivo e lesar, consequentemente, os direitos dos indivíduos.

5. *O Estado de natureza lockeano com uma agência de proteção dominante, a qual garante "a", mas não garante "b"*[43]*, isto é, o Estado ultramínimo.*

Cabe aqui perguntar: Quais problemas existiriam se algumas pessoas individualistas escolhessem permanecer

---

[42] NOZICK, Robert. *Anarquia, estado e utopia*. *Op. cit.* p.39.

[43] **a)** Ele deve operar o monopólio da força em seu território não permitindo que os indivíduos façam valer seus direitos por meio de sua própria força; **b)** Ele deve proteger todos os indivíduos que se encontram dentro de seus limites geográficos e não apenas aqueles que pagaram para isso.

sem proteção da agência e realizasse a "justiça com as próprias mãos"? Provavelmente os mesmos problemas que tínhamos no estado de natureza original, a saber, no exercício do seu direito de autodefesa e punição estes indivíduos podem ter suas deliberações distorcidas devido ao egoísmo e ao amor-próprio ou por motivos de vingança e, por isso, exceder os decretos da lei da natureza, punindo pessoas inocentes e excedendo a dosimetria da pena. Estes indivíduos que se arrogam o direito de autodefesa e punição são um risco aos membros da agência, ainda mais quando motivados por fortes emoções. Desta forma, a fim de proteger seus clientes, a agência de proteção dominante anuncia que irá punir todos aqueles que usarem a força ou tentarem usá-la contra os direitos de seus clientes, a menos que seja provado que isso foi legítimo.[44]

Neste momento, há uma agência que reivindica o monopólio da força autorizada. Ela reivindica, além disso, que somente ela pode usar a força em nome de seus clientes. Aqui nós temos uma agência dominante que possui uma das duas características necessárias para a existência necessária: o monopólio da força e ela é chamada de Estado ultramínimo. Nesta medida, o Estado ultramínimo está localizado entre as associações de proteção privadas e o Estado mínimo.

Diferente da associação de proteção dominante, o Estado ultramínimo "mantém o monopólio do uso de toda a força, exceto a necessária à autodefesa imediata e dessa maneira exclui a retaliação privada por lesões cometidas e exigência de indenização"[45]. Contudo, o Estado ultramínimo ainda "proporciona serviços de proteção e cumprimento de lei apenas àqueles que adquirem suas apólices de proteção e respeito às leis"[46]. Em outras

[44] Cf. WOLLF, Jonathan. *Op. cit.* p.46.

[45] NOZICK, Robert. *Anarquia, estado e utopia*. *Op. cit.* p.42.

[46] NOZICK, Robert. *Anarquia, estado e utopia*. *Op. cit.* p.42.

palavras, o Estado ultramínimo ainda não cumpre a segunda exigência para a existência do Estado, a saber, a proteção de todos localizados dentro de suas fronteiras. Pelo fato de não cumprir este segundo aspecto, o Estado ultramínimo seria um Estado "utilitarista de direito", o que seria totalmente imoral, pois lesaria aqueles que são *independentes* da agência de proteção. Assevera Nozick:

> A alegação de que o proponente do Estado ultramínimo é incoerente supõe que ele é um "utilitarista de direitos". Presume que seu objetivo é, por exemplo, minimizar o volume ponderado de violação de direitos na sociedade e que ele deve perseguir esse objetivo, ainda que através de meios que em si violem direito de pessoas.[47]

Desta forma, mesmo que os independentes – aqueles que não pagam por proteção – possuam o direito de autodefesa e punição, a agência de proteção não permite que eles exerçam estes direitos em vista dos possíveis prejuízos e abusos que seus clientes poderiam sofrer. Por isso, o Estado ultramínimo é chamado de utilitarista, pois a violação de direitos de um número pequeno de indivíduos minimiza o volume total de violações de direito na sociedade.[48] Mas, isso não pode permanecer assim. O Estado ultramínimo lesa o direito individual dos independentes para a proteção de seus clientes, considerando aqueles simplesmente como meios em vista de seus fins. Ora, isso lesa as restrições morais imposta pelos direitos individuais. Um Estado utilitário como o ultramínimo jamais pode ser moralmente justificado.

6. *O estado de natureza lockeano com uma agência de proteção dominante, no qual é garantido ambas "a" e "b"*[49] *– isto é, o*

---

[47] NOZICK, Robert. *Anarquia, estado e utopia*. *Op. cit.* p.45.

[48] NOZICK, Robert. *Anarquia, estado e utopia*. *Op. cit.* p.44.

[49] **a)** Ele deve operar o monopólio da força em seu território não permitindo que os indivíduos façam valer seus direitos por meio de sua

Estado mínimo. Pelo fato de o Estado ultramínimo proibir aos independentes o uso dos direitos da autodefesa e punição, ele deve compensar estes indivíduos. A compensação é feita por meio dos serviços de proteção que irá se estender também sobre eles. Assim, a segunda característica para a existência do Estado – a proteção de todos dentro das fronteiras do Estado – também está cumprida, de modo que o Estado que era ultramínimo torna-se apenas mínimo.

Parece, no entanto, que a extensão do serviço de proteção para os independentes caracterizaria o Estado mínimo como um estado distributivo, ou seja, faz alguns indivíduos pagarem pelos serviços prestados a outros. Esta "aparência" distributivista é excepcional. Para isso, Nozick oferece o "*princípio de compensação*" (*the principle of compensation*). Consoante o filósofo, o termo "redistributivo" aplica-se a tipos de *razões* para o arranjo e não ao arranjo em si mesmo. Seria redistributivo se a única preocupação e razão final fosse redistributiva, mas essa não é a ideia. Assim, chamar o Estado de distributivo dependerá do motivo *por que* isso é feito.[50]

O Estado ultramínimo não pode simplesmente proibir os independentes de usarem a própria força para se defenderem e punirem o outro (compreenda-se os "protegidos"), mas precisa também compensar eles por esta proibição e a melhor forma de compensar eles é oferecer os serviços de proteção, o qual será "pago" por aqueles que já estão sob a proteção. Segundo o autor, o princípio da compensação é formulado desta forma: "As [pessoas] que são postas em situação de *desvantagem*, ao serem proibidas de praticar atos que apenas *poderiam*

própria força; **b)** Ele deve proteger todos os indivíduos que se encontram dentro de seus limites geográficos e não apenas aqueles que pagaram para isso.

[50] NOZICK, Robert. *Anarquia, estado e utopia*. *Op. cit.* p.43.

prejudicar outras pessoas, dever ser compensadas pela desvantagem que lhes é imposta a fim de prover a segurança para as demais"[51]. Este princípio aplica-se então da seguinte forma aos independentes: se eles estão em desvantagens pela proibição dos riscos que poderiam surgir de suas atividades, as quais poderiam ferir os direitos dos "protegidos", então, eles devem ser compensados por isso, pois do contrário, seria um Estado utilitarista. Embora Nozick não esclareça bem o que compreende por desvantagem, ela pode ser entendida como aquilo que impossibilita alguém de desenvolver a sua vida normalmente.

Desta forma, a transição do Estado ultramínimo para o mínimo traz um novo fator, a saber, uma motivação moral, enquanto as transições dos outros estágios foram realizadas por motivos racionais a fim de promover o autointeresse. Os "protegidos" estão moralmente obrigados a compensar os independentes por proibirem suas ações e o reconhecimento desta obrigação moral deve ser forte o suficiente para que os membros do estado ultramínimo providenciem a compensação.

Desta forma, aquele Estado mínimo apenas *parece* ser redistributivo, mas não o é, porque a razão do procedimento ainda é – e não pode deixar de ser – os direitos individuais. O Estado mínimo "está limitado às funções de proteger seus cidadãos contra a violência, o roubo, a fraude, e à fiscalização do cumprimento de contratos"[52].

De forma simplificada, nós podemos dizer que o Estado como o entendemos – guardada a exceção – possui alguns ramos: i) governo defende, por meio do ministério da defesa, os cidadãos contra invasores estrangeiros, enquanto a polícia (militar, civil e federal) os protege contra

---

[51] NOZICK, Robert. *Anarquia, estado e utopia*. *Op. cit.* p.97.

[52] NOZICK, Robert. *Op. cit.* p.42.

danos provocados por outros cidadãos; ii) Promoção de vários tipos de serviços públicos – ruas, bibliotecas, ensino público – a fim de melhorar a vida de cada um; iii) área do governo destinada a tomar conta daqueles que por algum motivo não conseguem tomar conta de si mesmos – serviço de saúde, combate à pobreza, auxílio desemprego; iv) o governo pode também empreender algum tipo de censura – filmes, por exemplo; em alguns certas drogas são proibidas e, em quase todos, há algum tipo de educação obrigatória. Assim, há áreas que o governo força os cidadãos e outras que eles não podem escolher porque é proibido. Ele escolhe fazer desta forma porque compreende que são medidas aparentemente boas para os cidadãos.[53]

Por outro lado, o Estado mínimo, como supracitado, cria taxas, por exemplo, apenas para cobrir o primeiro dos ramos acima citados. "O Estado não pode usar sua máquina coercitiva para obrigar certos cidadãos a ajudarem a outros ou para proibir atividades a pessoas que desejam realiza-las para seu próprio bem e proteção"[54]. A base do Estado mínimo é a conservação e a garantia dos direito individuais, de modo que os verdadeiros oponentes de Nozick são aqueles – anarquistas, conservadores, liberais, socialistas – que acreditam que há razões para adotar a anarquia, um Estado menor (ultramínimo) ou mais extenso do que o Estado mínimo.

Nozick busca na segunda formulação do imperativo categórico de Kant – "*Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst*"[55] – a base moral para a inviolabilidade da pessoa a

---

[53] Cf. WOLLF, Jonathan. *Op. cit.* p.11.

[54] NOZICK, Robert. *Op. cit.* p.9.

[55] KANT, I. *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken.* Bände und Verknüpfungen den Inhaltsverzeichnissen. Disponível em:

fim de garantir os direitos individuais. A inviolabilidade da pessoa não é um valor consequencialista trazido pelo resultado do agir, mas um *status* moral deontológico.[56] Como consequência disso, os indivíduos "não podem ser sacrificados ou usados para a consecução de outros fins sem seu consentimento. Eles são invioláveis"[57]. Isso não apenas visa à proteção dos direitos, mas assume que tais direitos são absolutos. Contudo, Nozick não justifica, ao fundamentar sua concepção de inviolabilidade da pessoa em Kant, por que devemos considerar todas as circunstâncias da vida de uma pessoa – de seus talentos naturais à posse de recursos externos – como atributos de sua humanidade.[58]

Desta forma, o que se evidencia é que os direitos individuais não preservam o que se deve fazer coletivamente, mas somente impõem restrições as escolhas coletivas possíveis. Podemos fazer o que quisermos, empenharmo-nos para promover uma concepção individual de bem ou uma concepção abrangente, desde que isso não implique na violação dos direitos à integridade física, à propriedade legitimamente adquirida e o cumprimento das obrigações voluntariamente contraídas. A violação destes direitos implica também em uma violação moral e estaríamos tratando a outra pessoa como mero

http://www.korpora.org/kant/verzeichnisse-gesamt.html. Acesso em: 15.06.2015. Band IV, S.428.

[56] Cf. OTSUKA, Michael. Are Deontological Constraints Irrational? In: BADER, Ralf; MEADOWCROFT, John. *The Cambridge Companion to Nozick's* Anarchy, State, and Utopia. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p.50.

[57] NOZICK, Robert. *Anarquia, estado e utopia*. *Op. cit.* p.46.

[58] Cf. DE VITA, Álvaro. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p.38.

meio para nossos fins, isto é, não estaríamos respeitando sua condição inviolável de pessoa.[59]

Então, em virtude de não haver uma entidade social que nasce da convivência em conjunto e dos direitos individuais, apenas devemos enfatizar, segundo o libertário, no fato de que cada pessoa tem uma vida distinta e própria para levar. Disso resulta, que o Estado mínimo justo é aquele que se limita a oferecer uma estrutura institucional adequada a um conjunto de interdições deontológicas. Estas interdições são razões para que os indivíduos não lesem a propriedade alheia, não matem, não descumpram os acordos, etc., mas não tem a intenção de reivindicar que os indivíduos se comprometam em evitar que essas coisas ocorram no mundo. Ora, este viés nos permite afirmar que não somos responsáveis pelos males, danos e privações que os outros sofrem porque nós deixamos de fazer algo para melhorar tal situação. Se nós não somos *diretamente* responsáveis por eles, podemos simplesmente ignorá-las. Por isso, nada justifica a intervenção de um tipo de Estado mais extenso sobre minha propriedade, vida e liberdade a fim de diminuir ou evitar tais arbitrariedades. O dever de prestar auxílio, por exemplo, é moralmente opcional e não deve se manifestar nas estruturas políticas.[60]

Assim, o Estado mínimo exigiria tão pouco dos seus cidadãos que permitiria o florescimento de inúmeras outras doutrinas abrangentes na sociedade. Esta é a utopia nozickiana. O Estado redistributivo – como o proposto por Rawls – não permite, segundo o libertário, o florescimento e desenvolvimento de todos os modos possíveis da vida ser conduzida. O modelo de Estado libertário não afirma que o *welfare state,* o Estado distributivo, etc. são incompatíveis com a liberdade individual. Como Nozick reconhece, o princípio da

[59] Cf. DE VITA, Álvaro. *Op. cit.* p.37.

[60] Cf. DE VITA, Álvaro. *Op. cit.* p.44-50.

liberdade permite que os indivíduos, já comprometidos em uma estrutura institucional adequada a um conjunto de interdições deontológicas, possam legitimamente comprometer-se com arranjos de *welfare* e voluntariamente assumir as obrigações decorrentes.[61] Assim, dentro do Estado mínimo é possível que uma comunidade de indivíduos consensualmente endosse o "reditributivismo"; permita a filantropia; alguns bens sociais podem ser providos pelas ações individuais ou associações comunitárias, etc. O Estado mínimo permite o aparecimento e desenvolvimento de todas as formas de utopias, desde que não lesem os direitos individuais.

Considerações finais

Nozick leva a tradição liberal ao extremo. Sua concepção de Estado mínimo afasta qualquer possibilidade de conceber um Estado mais extenso. Ele quer rejeitar a violação dos direitos individuais que um Estado utilitarista realiza para promover o bem geral, bem como rejeitar o Estado distributivo. Faz isso ao mesmo tempo em que rejeita a tese anarquista de que toda forma de Estado é uma lesão aos direitos individuais. Por isso, o filósofo encontra um ponto entre estas concepções, endossando que o Estado pode ser moralmente justificado sem lesar as restrições morais importa pelos direitos individuais. Assim, a única concepção de Estado viável é um Estado mínimo.

Fundamentar o Estado unicamente sobre os direitos individuais parece oferecer muito pouco para a harmonia do convívio mútuo, sobretudo em sociedades com altas discrepâncias econômicas e sociais. Acreditar que a sociedade civil irá resolver por si mesma ou

[61] Cf. NOCK, Christopher J. The Welfare State: An Affront to Freedom. *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, v.21, n.4, 1988. p.758-759.

desintencionadamente os problemas sociais e econômicos é, no mínimo, ingenuidade. Penso que os indivíduos assumem, ao conviverem sob um mesmo Estado, o cuidado da própria cooperação. Ora, como pode uma sociedade funcionar sem certa harmonia? Assim, contribuir com os menos favorecidos (compreenda-se aqui aqueles que sofrem o ônus histórico, social e econômico) faz parte da própria ideia de cooperação ao endossarmos o Estado, pois ninguém deve sofrer ou ser impedido à liberdade e à igualdade devido às arbitrariedades históricas, sociais e econômicas. Não defendo um socialismo ou uma partilha de bens, mas defendo uma concepção política que promova os menos favorecidos, de modo que eles não se tornem marginais à sociedade.

Isso não pode ser feito por meio de medidas assistencialistas e paliativas, mas por meio de uma concepção política a qual oferece as condições de possibilidade para que os menos favorecidos tenham os instrumentos necessários para o desenvolvimento pleno e próprio de suas vidas. O mais importante é que as condições arbitrárias não sejam decisivas para definir quem estas pessoas devem ser, muito menos que elas limites as escolhas que podem tomar. Assim como grande parte da ingenuidade dos liberais, a concepção de Nozick pressupõe uma boa índole dos cidadãos para ajudarem os menos favorecidos, mas isso não é uma exigência, o que significa que há a possibilidade de uma perpetuidade de classes sociais sem mobilidade e injustiças sociais.

Advogo a ideia de que o estado precisa ser "um pouco" mais extenso daquele proposto por Nozick. Os indivíduos menos favorecidos ou descontentes na sociedade, os quais não recebem nem o auxilio de pessoas nem de fraternidades, podem ser uma ameaça à estabilidade social na medida em que buscarão satisfazer suas necessidades básicas (e também não básicas!) por todos os modos que lhe forem possíveis. Imaginar que todas as

pessoas menos favorecidas serão ajudadas por outros indivíduos é, no mínimo, um pouco ingênuo, visto que nosso altruísmo é limitado – assumo esta tese hobbesiana.

Consequentemente, indivíduos desfavorecidos do ponto de vista econômico e social poderiam lesar o direito de outros indivíduos em busca da preservação de suas vidas e sobrevivência, o que seria um conflito de dois direitos fundamentais. Nozick poderia contra argumentar que o Estado interviria a fim de ajustar o litígio, mas o fato mais fundamental é que ambos os litigantes têm o direito. A força por si só não garante estabilidade longa à sociedade. A preservação apenas dos direitos individuais poderá, em algum momento, torna-se um problema para os próprios indivíduos à medida que os desfavorecidos estiverem "descontentes" e buscarem preservar sua vida. Desta forma, o poder de coerção do Estado mínimo seria exigido excessivamente para manter a ordem, pois não haveria uma harmonia criada pela própria cooperação social. Nesta perspectiva, Nozick não considera o interesse do outro como relevante, pois o que importa é o ajustamento das condutas em conformidade com os direitos individuais.

Para sanar este problema e fazer a convivência "mais agradável" entre os indivíduos, não há porque não pensar em um Estado que ofereça políticas públicas e benefícios sociais àquelas pessoas que necessitam. Em última instância, isso oferece uma melhor estabilidade da sociedade. Não se pensa aqui em oferecer assistencialismo aos menos favorecidos, mas condições para que possam ter a possibilidade de "lutar" em condições iguais por um lugar digno na sociedade, não permitindo que arbitrariedades históricas, sociais e individuais definam o "lugar social" e o perfil do indivíduo.

Por fim, penso que a concepção nozickiana de Estado mínimo não é uma proposta exequível e que o próprio autor sabia disso. No entanto, ela apresenta-se importante para a reflexão sobre os limites e a extensão do

Estado como o compreendemos hoje e como o devemos compreender.

Referências bibliográficas

BRODY, Baruch. Political Philosophy and The Theory of Rights: Critical Studies. In: *Philosophia*. v.8, n.2-3. 1978. p.429-440.

DE VITA, Álvaro. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

KANT, I. *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken*. Bände und Verknüpfungen den Inhaltsverzeichnissen. Disponível em: http://www.korpora.org/kant/verzeichnisse-gesamt.html.

KYMLICKA, Will. *Filosofia política contemporânea*: uma introdução. São Paulo: Martins Fontes: 2006.

LACEY, A. R. *Robert Nozick*. Chesham: Acumen, 2001.

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

NOCK, Christopher J. The Welfare State: An Affront to Freedom. *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, v.21, n.4, 1988. p.757-769.

NOZICK, Robert. *Anarquia, estado e utopia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

NOZICK, Robert. Invisible-Hand Explanations. In: *The American Economic Review*. v.84, n.2. p.314-318.

OTSUKA, Michael. Are Deontological Constraints Irrational? In: BADER, Ralf; MEADOWCROFT, John. *The Cambridge Companion to Nozick's* Anarchy, State, and Utopia. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

RAWLS, John. *O liberalismo político*. 2. ed. São Paulo: Ática, 2000.

TUCKER, Benjamin. *Individual Liberty*. Vanguard Press: New York, 1926.

WOLLF, Jonathan. *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State*. Stanford: Stanford University Press, 1991.

WOOD, David. Nozick's Justification of the Minimal State. In: *Ethics*. v.88, n.3, 1978. p.260-262.

LIBERDADE TEÓRICA E LIBERDADE PRÁTICA EM HEGEL*

*Konrad C. Utz**

Liberdade em Hegel

Como tentei mostrar em outro lugar, Hegel explicita seu conceito de liberdade por primeiro na *Ciência da Lógica* (CdL), como autodeterminação reflexiva. [1] Destarte, ela é um conceito lógico, no sentido hegeliano, i.e., semântico-apriórico.[2] Não se trata de auto*nomia* como

---

* O presente trabalho foi realizado com o apoio da CAPES. Ele já foi publicado em: Agemir Bavaresco et alii, ed., Projetos de filosofia III (Série Filosofia; 219), Porto Alegre: EDIPUCRS 2013, 89-110.

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC). isacon@gmx.net

[1] Este trabalho baseia-se em trabalhos anteriores meus. Menciono estes para aqueles que buscam explanações mais detalhadas sobre as teses que proponho aqui resumidamente: *O projeto da "Ciência da Lógica"*, in: Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos (REH), v. 15 (2012), 43-57. *A subjetividade na "Ciência da Lógica"*, in: Veritas (Porto Alegre), v. 33 (2010), 116-129. *O existencial da liberdade: Hegel e as pré-condições da democracia*, in: Ethic@, v. 8 (2009), 169-186. *Filosofia da Amizade: uma proposta*, in: Ethic@, v. 7 (2008), 151-164. *O método dialético de Hegel*, in: Veritas, v. 51 (2005), 165-185. *Liberdade em Hegel*, in: Veritas, v. 50 (2004), 257-283.

[2] A rigor, a liberdade (como também a subjetividade) não é um dos conceitos que surgem no percurso do próprio pensar puro. Mas este conceito, junto com o conceito da subjetividade, explicita, *na* CdL o

em Kant, pois o contexto não é o agir, a prática, mas o elemento puro das formas abstratas de pensar que existem apenas em e por sua *determinação*. No *conceito*, essa determinação, que em sua essência é dialética especulativa, é plenamente interiorizada. Portanto, seu movimento torna-se movimento *por ele mesmo*, i.e. "vida", e as mudanças que ocorrem são efetuadas *por ele mesmo*, i.e., ele se "desenvolve". Por causa de sua refexividade interiorizada, i.e., por sua estrutura de auto-relação determinante, o conceito é "livre" e ele é "sujeito", pois Hegel identifica liberdade e subjetividade. A razão é que, a seu ver, o conceito tem a mesma estrutura como o Eu, embora o último seja concebido, normalmente, a partir da consciência no sentido comum do termo, enquanto o conceito não precisa ser necessariamente consciente. Na CdL, o conceito livre alcança essa consciência e, consequentemente, a consciência de si, apenas quando se torna ideia.

Mas não é apenas a consciência que falta à liberdade teórica ou lógica de Hegel. Também lhe falta a ausência da necessidade ou, positivamente falando, a presença de uma pluralidade de alternativas que podem ser escolhidas. O movimento e o desenvolvimento do conceito continuam estritamente necessários, assim como todo o desenvolvimento anterior da Ciência da Lógica. A única diferença é que o objeto ou a "substância" do desenvolvimento tornou-se também seu sujeito, seu ator. O conceito *é* o "pensar puro" que, desde início, era o elemento ou o eter das formas lógicas. Agora é *ele mesmo*, quer dizer, é a necessidade *sua* que movimenta e desenvolve a ele mesmo. Mas a necessidade continua a mesma. Não há *alternativas* no caminho da Lógica, nem nas suas partes iniciais, nem na sua última parte, na Lógica do Conceito.

---

que o conceito lógio *é* (o conceito da subjetividade aparece também no título do *Segundo Volume*).

Para o sentido comum, uma liberdade sem consciência e sem escolha parece algo estranho. Mas pelo menos o segundo ponto não é novo. Já a liberdade de Kant não reconhece alternativas de escolha, mas apenas a lei moral. Já a liberdade de Espinoza é o reconhecimento da necessidade universal. Já antes, alguns teólogos, principalmente os protestantes, chamaram de livre apenas aquele homem que obedece a Deus. E o estoicismo já prega o consentimento com a ordem imutável do cosmo, embora não possua ainda uma teoria da liberdade.

Contudo, na *Enciclopédia das Ciências filosóficas em epítome* (Enc.) de 1830, no capítulo sobre o Espírito subjetivo (§ 387s), nos encontramos aquela liberdade da qual falamos na linguagem comum: Aí é o sujeito individual, concreto que é livre. Este é consciente [3] e encontra-se diante alternativas a escolher. A liberdade "real" e prática, i.e., a liberdade em espaço e tempo, nasce na *vontade* do sujeito individual consciente. A vontade, é "espírito prático" (diferente de Kant, para quem ela é *razão* prática[4]) e origina do "espírito teórico". O espírito eleva-se da consciência (no sentido hegeliano) e suprassume essa na autoconsciência universal, quer dizer, ele já tem o Eu como ponto de referência apriórico absoluto e universal. Este espírito, por seu desenvolvimento dialético, chega ao *pensamento* que *apropria seu conteúdo a si*, i.e., à forma do conceito, e, com isso determina-o *por si mesmo*, de modo espontáneo. Isso não é algo novo, a espontaneidade determinante do intelecto na conceituação do objeto já se encontra em Kant.

Porém, para Hegel, essa inteligência que determina seu conteúdo, agora toma consciência ou torna-se ciente desta sua determinação espontánea e, com isso, torna-se

[3] No sentido contemporâneo da palavra.

[4] Cf. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Fundamentação da Metafísica dos Costumes) 412.

inteligência prática: *vontade*. "O espírito enquanto vontade sabe a si mesmo como aquilo que se decide em si e que se enche a partir de si mesmo" (§ 469). Com isso, o espírito "faz sua entrada na realidade" (ibid.).[5] O espírito torna-se real pela vontade, pois essa muda, modifica e forma seu mundo. O espírito teórico, por contrário, só "recebeu" a realidade, ele apropriou-a e interiorizou-a no conhecer. Na vontade, a direção é invertida, agora, o espírito vai ativamente para fora. Ele dá à realidade alguma determinação que é tomada dele mesmo, e que não é recebida pelo espírito de fora. Com isso, a estrutura da autodeterminação que encontramos no conceito lógico, reestabeleceu-se de forma plenamente ciente em espaço e tempo, no real. Portanto, essa vontade é "livre", mas ainda apenas "livre simplesmente" (ibid.). Sua verdadeira liberdade, ela ainda precisa conquistar por um desenvolvimento sucessivo.

A deficiência da vontade imediata é a imediatez e, portanto, a contingência de seu *conteúdo*. Este conteúdo é seu, como foi dito, mas ele ainda não é conscientemente e racionalmente determinado *pelo* espírito. Este espírito simplesmente encontra-se se nessas determinações singulares suas enquanto naturais (cf. § 471). Ele tem fome, por exemplo, e quer comer. Portanto, a vontade é, primeiramente, "sentimento prático" e, depois "paixão" (§ 471s).

Depois, o desenvolvimento chega a um passo decisivo, pois apenas por este passo, o espírito prático pode chegar a sua liberdade verdadeira. A vontade dissocia-se de seu conteúdo e, com isso, encontra-se diante a possibilidade da escolha. Ela pode *eleger* entre vários impulsos naturais diferentes. Encontrando-se no restaurante diante o menu, p.ex., ele escolha entre seu

[5] Ele efetua o que os filósofos analíticos da linguagem chamam de "language exit".

apetite pela carne e aquele pelo peixe. Esse é o livre arbítrio. Com ele chegamos, finalmente, ao elemento eleitoral que parece essencial para a noção comum da liberdade.

Mas o livre arbítrio, para Hegel, tem um sentido quasi exclusivamente negativo. Ele é importantíssimo, mas apenas como necessário estágio de passagem, de dissociação da vontade de si mesma. Isso se torna mais claro ainda pelo texto da *Filosofia do Direito* (FD; cf. a *Introdução*, §§ 4-30) do que pelas breves explicações da Enc. A base da escolha da vontade, i.e., os impulsos naturais, são algo contingente e, portanto, vão. Fazendo tal escolha, a liberdade na forma do livre arbítrio destroi a si mesma, pois feita a decisão, a possibilidade da decisão não existe mais. E a *vida* no livre arbítrio só pode buscar a distração, a contínua substituição de uma inclinação ou um prazer por outro, escolhendo cada vez novas finalidades contingentes. Isso leva a um progresso ao infinito, uma infinitude má (cf. § 478). Essa não pode ser a liberdade verdadeira. Pelo contrário, no livre arbítrio, a liberdade encontra-se abalienada, serva de algo que ela não é e que nem tem a forma do espírito: dos impulsos naturais (ou das "inclinações") – bem como em Kant.

O espírito só pode reencontrar a sua liberdade, e isso quer dizer: reencontrar a si mesmo, quando ele supera a contingência e particularidade dos conteúdos do livre arbítrio e eleva o conteúdo da vontade à forma do universal. Isso ele faz na concepção da felizidade (§ 479 – elemento que falta na Introdução à Filosofia do Direito). Essa é a finalidade última, englobante e, portanto, única à qual a vontade está orientada – assim *parece*, pelo menos, neste estágio que pode ser entendido, p.ex., como o ponto de vista da ética aristotélica.

Mas esse conceito formal abstrato só pode ser a preparação para o retorno verdadeiro do Espírito a si mesmo. O "espírito livre", i.e., "realmente livre" (§ 481) só

pode ser aquele que a si mesmo quer, i.e., a vontade que tem a si mesma como objeto, conteúdo e fim (§ 21, cf. § 27). Ele só pode ter a si mesmo como tal se ele se relaciona a si mesmo na forma do *conceito*, i.e. em seu próprio conceito universal (sem isso, sua própria auto-relação seria não-compreendida, cega – e, consequentemente, não seria auto-relação ciente, verdadeira). Portanto, a vontade livre que a vontade livre quer, não quer apenas a liberdade sua, particular, mas a vontade livre em qualquer sujeito individual. Ela é "vontade racional" (§ 482). Com isso, este espírito transcende sua subjetividade limitada e torna-se "objetivo".

O espírito livre agora precisa efeituar-se pela atividade e, nesta, ele põe suas determinações racionais internas na realidade externa. Ele forma e determina seu mundo conforme seus conceitos, de forma racional. Com isso, ele cria o mundo do "espírito objetivo", i.e., aquelas realidades que não são mais subjetivas, individuais, puramente mentais, mas que, de certa forma, "existem" como entidades próprias, autossubsistentes, porém, entidades não materiais, mas espirituais ou ideais. Tais entidades são, p.ex., o direito, a propriedade, a moral, a família, a sociedade com todas suas estruturas e instituições e o estado. Hegel subsume todas essa realizações objetivas ou transsubjetivas da liberdade sob o conceito do *direito*.

A liberdade do indivíduo consiste, pois, em sua vida nessas estruturas e na afirmação emocional e intelectual dessa sua participação num todo maior, objetivo. No caso da propriedade, essa afirmação é o respeito pela propriedade (em geral, i.e., tanto minha quanto de outros), no caso da moral é a consciência moral, no caso da família o amor, no da sociedade civil a honra profissional e no do estado o patriotismo. Observa-se que, no desenvolvimento dialético do direito da propriedade até o direito do estado, o espaço da contingência e da escolha é cada vez mais diminuido. No começo, no direito abstrato, nos

apropriarmo-nos de qualquer coisa que nos quisermos – se ela ainda não tiver dono; e nos trocamos nossas propriedades com quem quisermos (e pelo preço que quisermos). Na última intância, na aceitação e afirmação de sua participação do estado concreto em que o indivíduo está vivendo, este não faz nenhuma escolha, só aceita o fato contingente de ser membro de sua nação e não outra. (No caso da família, também não escolhemos nossa comunidade de origem; mas podemos, quando adultos, escolher um parceiro para fundar uma nova família.) Portanto, a vida como cidadão é a forma mais alta da liberdade que podemos alcançar nesse mundo concreto, de espaço e tempo e de nexos causais. Consequentemente, o estado é o "absoluto na terra". Apenas no "espírito absoluto" que, pela arte, religião e filosofia, transcende o empírico, é possível superar este último resto de contingéncia. Com isso, a liberdade real reaproxima-se passo a passo àquela liberdade lógica do conceito e da ideia que era pura autodeterminação necessária, sem espaço algum para a contingência.

Evidentemente, essa realidade da liberdade não pode ser mais aquela do Sujeito individual, pois este nunca determina a si mesmo completamente. Este era o problema da filosofia de Fichte, que concebeu o sujeito num caminho infinito da aproximação a este fim inalcançavel, pela técnica e pela formação ética. Para Hegel, este fim é alcançavel. De fato, ele foi atingido, porém, não pelo sujeito individual, mas pelo Espírtio Absoluto. Nós, os espíritos subjetivos, só podemos compreender que nossa verdadeira identidade enquanto Eu está naquele Espírito Absoluto e que, portanto, participamos nele e em sua aboluta liberdade. Nisso – e não em nos mesmos, enquanto indivíduos contingentes – temos aquela certeza plena e inalienavel de nossa liberdade que, segundo Hegel, é o anseio supremo de cada sujeito: Nos temos a consciência (ou melhor: o saber)

de nossa própria existência como plenamente cumprida e, portanto, feliz.

1ª observação crítica: O problema da normatividade da ética hegeliana

Vejo vários problemas com essa concepção. Aqui só posso discutir três. Para fazê-lo, quero retornar àquele instante do desenvolvimento da liberdade hegeliana que mais parece com nossas "intuições normais", i.e., à liberdade de um ente particular consciente em espaço e tempo que contém um aspecto eleitoral: ao espírito subjetivo prático.

Uma vez que aceitamos que existiam e certamente continuam existindo indivíduos que se identificam com este espírito subjetivo e que vêem no livre arbítrio sua liberdade: qual é a relação destes indivíduos para com o dever moral e as exigências da eticidade? Minha dúvida fundamental diz respeito ao carater obrigatório das estruturas do espírito objetivo para tal indivíduo. Por que é que o indivíduo deveria obedecer ao direito: ao direito formal, à moral e às normas sociais, inclusive o direito do estado? Hegel talvez diria: O individuo – exceto, de certa maneira, no caso da moral – não obedece a um dever externo quando afirma e segue às normas do espírito objetivo, mas por sua própria vontade afirma essas normas e com alegria e satisfação cumpre suas exigências. Mas é óbvio que nem todo os homems fazem isso. Alguns preferem insistir em seu livre arbítrio, i.e., em seu espírito subjetivo e na vontade deste. Por que é que estes deveriam mudar sua perspectiva a aceitar as normas da eticidade? Mais ainda: Como é que eles *podem* ser seres éticos se eles simplesmente pararam no desenvolvimento de seu espírito (isso, evidentemente, é possivel: mesmo quando a História mundial já chegou até o nivel da eticidade e do estado, há povos e – tanto mais – indivíduos que ainda vivem "anacronisticamente" em

formas anteriores do Espírito, p.ex. sem estado; e, evidentemente, cada homem precisa, em sua infância, desenvolver seu espírito: não nascemos com consciência da propriedade, moral, eticidade, estado e patriotismo)? Eles não seriam como crianças que ainda não sabem e não podem saber o que é a eticidade, mas que, portanto, não tem culpa? Se, pelo outro lado, nos assumissimos que, necessariamente, todos os homens adultos já tenham percorrido aquele desenvolvimento dialético do espírito subjetivo e objetivo que Hegel descreve e que todos já tenham chegado até a eticidade ou pelo menos até a moralidade: Porque, então, alguem poderia ter a vontade de retroceder até o espírito subjetivo e seu livre arbítrio?

Talvez a comparação com Kant torna minha dúvida mais clara. Kant explica a possibilidade da moralidade e da imoralidade pelas duas fontes das nossas ações: a razão prática pura e a inclinação. Estas duas existem uma ao lado da outra em nos. Se faltassem as inclinações, como seria o caso dos anjos ou de Deus – se estes existem –, não poderiamos ser imorais. As duas fontes de motivações em nos explicam porque temos duas "opções": aquela de agir moralmente e aquela de agir imoralmente. E as caraterísticas dessas fontes explicam as caraterísticas de suas respectivas exigências: As exigências das inclinações têm um carater subjetivo, particular, contingente e condicionado, pois a nossa sensibilidade, à qual as inclinações pertencem, têm essas caraterísticas. A razão pura, apriórica, pelo outro lado, é universal, objetiva, necessária, incondicionada e absoluta. Portanto, a moral tem essas caraterísticas. Porém, o carater incondicionado do dever moral não garante que o sujeito siga a suas normas, pois sempre há essa outra fonte da motivação, as inclinações que, enquanto tal, continuam existindo *ao lado* da razão prática e não *subjugada* a ela (ou suprassumida), embora este último seja a exigência da razão.

Isso, evidentemente, leva a um dualismo, o dualismo de razão prática e sensibilidade, de moralidade e inclinações, de autonomia e heteronomia – uns dos vários dualismos da filosofia de Kant. Junto com Fichte e Schelling, Hegel opõe-se a todos os dualismos kantianos e quer, para assim dizer, reconstituir a unidade tanto da realidade quanto do espírito. Sua solução é, geralmente falando, transformar as oposições fixas do sistema kantino em fases ou momentos de um desenvolvimento dialético, onde os dois lados não são simplesmente dados, mas o negativo surge a partir do positivo. Uma vez que as oposições nascem e desenvolvem, elas também podem mudar e ser superadas. É isso que acontece na famosa suprassunção hegeliana: Cada vez que uma oposição surge, ela é destinada, por sua dinâmica dialética interna, a autodestruir-se e a levar a sua suprassunção que une os opostos. Essa certamente é uma solução genial.

Porém, no caso da questão da obrigação ética, isso leva a um problema. Se as duas opções da determinação de nosso agir, i.e., no caso de Hegel, a opção pelo direito e a opção pelo livre arbítrio, não existem mais um ao lado do outro, mas o primeiro já superou o último no desenvolvimento dialético: Como é que um homem pode decidir por um ou pelo outro? Ou como é que ele pode ser culpado por um comportamento anti-ético se ele, no seu desenvolvimento pessoal, ainda não atingiu a eticidade?

E qual poderia ser a razão à base da qual, para tal pessoa, seu comportamento poderia ser mostrado como sendo errado? Hegel poderia argumentar, para tal pessoa, que o livre arbítrio é imanentemente incoerente e que, portanto, seria irracional permanecer nele. Mas não parece claro como a exigência teórica de evitar o irracional pode, neste contexto, ganhar o carater de uma obrigação ética. Muitas pessoas perseguem fins incoerentes. Provavelmente elas agem, destarte, contra seu interesse-próprio. Mas não é claro porque tal comportamento seja, por si só, imoral.

Pelo contrário, se a pessoa em questão não compreende a incoerência de sua ação, a gente normalmente diria que ela não pode ser moralmente responsável por esta. Antes, ela merece nossa compaixão. E mesmo quando ela compreende, não é claro por que sue vontade conscientemente incoerente é *imoral*. Antes, a gente diria que uma pessoa que age conscientemente de maneira irracional é maluca – mas nao mã.

Talvez o recurso a Kant ajuda, outra vez, para esclarecer o ponto. O Imperativo Categórico diz exatamente isso: que minha ação só é moral e, portanto, devida, quando seu princípio motivacional subjetivo (a máxima) é coerente e continua coerente quando for universalizado. Contudo, o fato que este é um *imperativo*, evidencia que a exigência da coerência *não* é, em si, uma exigência *moral*, mas que o princípio da não-contradição precisa *tornar-se* um princípio moral; e justamente isso acontece quando a razão (prática) pura se dá sua própria forma (o agir racionalmente sob princípios) como *lei*. A coerência apenas *torna-se* uma exigência moral, quando ela é *exigida* – da razão (prática) pela razão (prática); quando a razão *impera* este princípio (sobre si mesma). Sem essa autoaplicação, autoimperação ou autolegislação (i.e., essa *autonomia*), o princípio da coerência não tem carater *moral*. Isso parece evidente, pois senão, a lógica seria, simultaneamente e imediatamente, a moral. Mas o contraditório, por si só, não é necessariamente imoral. Ele apenas é necessariamente não-verdadeiro.

Hegel também poderia argumentar para um indivíduo que permanece no patamar do livre arbítrio, que é no seu próprio interesse, i.e., no interesse de sua auto-perfeição que ele supere essa visão incoerente de sua liberdade e chegue à vontade livre que a vontade livre quer, e daí ao espírito objetivo. Mas com isso, ele reduziria a decisão pela eticidade ao interesse-próprio. E com isso não parece mais possível explicar o carater incondicionado das

exigências da moral ou da eticidade, como foi claramente mostrado por Kant. Faltando uma teoria da vida depois da morte e de remunerações nessa, também não é claro como Hegel poderia motivar um sujeito individual, p.ex., a arriscar sua vida para o estado, como Hegel exige no caso da guerra, se o último ponto de referência do agir, em última instância, for o interesse-próprio.

Parece-me que a filosofia prática de Hegel fracassa em articular o carater específico da obrigação moral, ou, na terminologia do próprio Hegel, das exigências da eticidade. Acho que ele está certo que estas *podem*, de fato, ser compreendidos como tais exigências nas quais o dever e a aspiração são unidos, onde um não contradiz mais ao outro, porque o indivíduo vê nas leis do estado os desejos de sua própria razão. Este é o grande mérito da teoria hegeliana da eticidade. Mas, a meu ver, ele não chega a explicar qual seja o carater normativo dessas exigências para um indivíduo que não chegou a essa compreensão, i.e., que não consegue identificar-se com o espírito de seu povo, seja porque ele, pessoalmente, ainda está preso numa forma anterior do desenvolvimento do espírito, seja porque o estado de seu povo está ruim. Neste caso não basta oferecer a concepção da eticidade ao espírito individual como uma chance de superar suas limitações e reconciliar suas incoerências inerentes. Não basta ofertá-lhe a perspectiva grandiosa de uma liberdade real, objetiva, num espírito transindiviudal, pois tal oferta não tem carater obrigatório. Penso, portanto, que a filosofia prática de Hegel seja incompleta e insuficiente.

Hegel tem plena razão em sua análise das deficiências da moral kantiana e ele oferece, na forma da eticidade, uma concepção na qual, da perspectiva do sujeito individual, dever e aspiração *podem* ser reconciliados. Com isso, ele certamente oferece uma nova perspectiva *existencial* promissora. Mas como a vida ética permanece, do ponto de vista do indivíduo, uma mera *possibilidade existencial* e não

uma *necessidade moral* ou *ética*, Hegel não consegue estabelecer uma nova teoria *normativa* que possa substituir a kantiana. Ele nos fornece o que falta em Kant, porque Kant, aparentemente, não viu sua importância: a dimensão existencial da vida prática. Mas ele perde o que Kant, talvez pela primeira vez, explicitou de maneira satisfatória, pois Kant era o primeiro a realmente entender sua importância: o caráter singular e irreduzível da obrigação moral.

2ª observação crítica: Contra a liberdade não-egocêntrica

Uma outra crítica minha é pouco original. É a velha observação que Hegel parece dar uma importância tão grande ao estado que o cidadão individual, no final das contas, precisa subjugar-se a ele, que Hegel não está em favor da democracia e que ele não parece prever a possibilidade de uma oposição efetiva ao governo.[6] Essas críticas quero, até certo ponto, apoiar, sem acusar Hegel, por isso, de afinidades ao totalitarismo. O que talvez é original em minha apresentação, é a perspectiva: A primacia

[6] A crítica mais conhecida, muito polêmica e pouco diferenciada é aquela de K. Popper, The Open Society and Its Enemies, London, New York: Routledge 2011 (1ª ed. 1945), 217s. Para críticas mais recentes e mais justas, cf. p.ex.: Ernst Tugendhat, Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen, Frankfurt am Main: Suhrkamp [4]1989, 348s; Dieter Hüning, Der praktische Geist wird objektiv. Zur Schnittstelle von subjektivem und objektivem Geist in Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, em: Hegeljahrbuch 2010, ed. A. Arndt, P. Cruysberghs e A. Prylebski, Berlin: Akademie Verlag, 2012. Para uma defesa de Hegel contra tais críticas cf. p.ex. Denis Lerrer Rosenfield, Política e liberdade em Hegel. São Paulo: Brasiliense, 1983; Robert Pippin, Moralität: Die subjektive Seite der Sittlichkeit?, em: Von der Logik zur Sprache, ed. R. Bubner, e G. Hindrichs, Suttgart: Klett-Cotta, 2007; Ludwig Siep, Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels, München: Wilhelm Fink Verlag, 2010.

que Hegel dá ao todo em detrimento do indivíduo finito tem sua base já no conceito lógico da liberdade. Portanto, as explanações sobre o estado na Filosofia do Direito são coerentes e consequentes com relação ao sistema Hegeliano como um todo. Por isso, me parece dificel modificar a filosofia política de Hegel permanecendo fiel a ele. Sua opção por essa filosofia não foi apenas histórica.

No Idealismo de Fichte, o Eu é o princípio absoluto a partir do qual todo o resto origina (pelo menos na *Doutrina da Ciência* de 1794 – depois, Fichte modificou sua teoria). Este Eu é o Eu meu, da 1ª pessoa. Sou eu. Para distinguir este Eu do Eu enquanto forma lógica ou como conceito, sob o qual eu pessoalmente apenas sou subsumido (como em Hegel), i.e., para distingui-lo do Eu como forma *universal*, chamarei este primeiro de "Eu *egocêntrico*". Não basta chamá-lo de "Eu *individual*", pois certas formas do Espírito objetivo (sobretudo o estado) como também o Espírito absoluto também tem individualidade.

Fichte explica este Eu por uma intuição intelectual, um captar ou uma ciência imediata que o Eu tem de se mesmo, ciência que é idêntica com o ato – o famoso ato-de-ação – pelo qual o Eu põe a si mesmo. Com isso, o Eu constitui a si mesmo e sabe a si mesmo sem que haja uma diferença entre o agente e o resultado da constituição e entre o sujeito e o objeto do saber. Tudo é uno na imediatez do "eu sou". Tal Eu, necessariamente, permanece conectado à 1ª pessoa, ao eu egocêntrico, ao eu que eu sou, pois apenas este eu pode intuir-se. A intuição sempre é algo subjetivo, individual, ela é relacionada a um centro (no tempo e, normalmente, também no espaço, i.e., a um aqui-e-agora, *para* o qual ela é).[7]

[7] Sobre isso, cf. Dieter Henrich, Fichtes ursprüngliche Einsicht, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1967. Cf. também: Manfred Frank, Ansichten der Subjektivität, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2012, 14s.

Este Eu, depois, deve tornar-se livre pelo agir. Toda a realidade para Fichete não é senão um objeto para e uma resistência a este agir, resistência tal, contudo, que é necessária, pois sem ela, i.e., no espaço vazio, o agir não poderia realizar-se e articular-se. O agir precisa de um o-posto a ele mesmo para realizar-se, i.e., para mudar *algo*. Porém, como o Eu fichteiano sempre permanece o Eu subjetivo, finito, ele nunca pode concluir sua eterna vocação de tornar-se livre. Ele vive e luta numa interminavel aproximação a este fim.

Com isso Hegel não está contente. Não sabemos bem se seu descontentamento com a teoria de Fichte era mais existencial ou mais formal. De qualquer maneira, Hegel, por um lado, não gosta de um fim que nunca pode ser alcançado, de um esforço perene, de um desafio interminavel, i.e., de um peso sobre nossa existência que nunca pode ser aliviado. Isso ele já criticou na teoria moral de Kant.[8] Pelo outro lado, Hegel, assim como Kant, não aceita uma intuição intelectual. Parece-lhe que uma estrutura que deve ser apreendida de imediato, numa só intuição, mas que, ao mesmo tempo, deve ser complexa, é um absurdo. Como, pergunta Hegel, o Eu absoluto de Fichte pode ser a si mesmo seu objeto e seu efeito, i.e., ter uma relação consigo mesmo, e, ao mesmo tempo, ser absolutamente uno? Parece que, em vez de explicar a realidade por um princípio, Fichte explica o mistério do ser por um outro mistério, o énigma do Eu.

Hegel, portanto, concebe o Eu como uma estrutura discursiva, conceitual. Essa estrutura, evidentemente, é apriórica. Portanto, ela é *lógico*-discursiva. Como tal, é uma estrutura universal e necessária. Tal estrutura, evidentemente, não sou mais exclusivamente e primordialmente eu – não é mais uma estrutura egocêntrica. Ou melhor dizendo: em Hegel, a palavra "eu"

[8] Cf., p.ex., CdL, 21/123.

não designa mais, em primeiro lugar, a 1ª pessoa, mas uma *estrutura* (discursiva). Claro, conforme Hegel, é também aquela estrutura, pela qual eu (i.e., qualquer individuo egocêntrico, autoconsciente) posso compreender a mim mesmo e, com isso, chegar à consciência da 1ª pessoa. Mas eu, enquanto individuo em espaço e tempo, não constituo essa estrutura, ela existe como estrutura lógica, independentemente de espaço e tempo. O Eu não existe apenas nem primordialmente na intuição, i.e., na autointuição da 1ª pessoa. A estrutura lógica do Eu não é, de alguma maneira, especificamente minha. Eu mesmo posso e devo compreender outros entes sob essa mesma estrutura. "Eu" é algo que tenho em comum não apenas com outras pessoas individuais, mas também como estruturas como a familia, o estado ou o espírito absoluto; e também com estururas lógicas como o conceito, o silogismo, a ideia e a Ideia absoluta.

Uma vez que compreendo isso, torna-se claro, que eu nem sou um ente que é um Eu de maneira mais eminente. Evidentemente, o Espírito Absoluto cumpre e realiza essa estrutura de forma mais perfeita que nós sujeitos finitos. O Eu verdadeiro é necessariamente a estrutura lógica do Eu, i.e., a Ideia Absoluta, que, no espaço e no tempo, realiza-se no Espírito Absoluto. Eu enquanto espírito individual, portanto, só sou um Eu por minha participação neste Eu lógico ou por sua presença ou sua inhabitação em mim. Com isso, eu não tenho mais a tarefa interminavel de, como ser finito, tornar-me livre por me mesmo. Essa completação da liberdade eu posso e devo deixar tranquilamente para o Espírito Absoluto, que, diferentemente de espíritos finitos, é capaz de realmente efeituá-la e, na verade, já o fiz. Diz Hegel: "O homem é *em si* destinado à <u>suma</u> liberdade", mas apenas enquanto ele é "destinado a ter sua relação absoluta para com Deus enquanto espírito, enquanto tem este espírito <u>morando em se</u>." "... o homem sabe sua relação ao espírito absoluto

como sua essência." (Enc. § 482, nota). – É justamente isso que se expressa pelo fato que a liberdade aparece, no sistema hegeliano, pela primeira vez como caraterística do conceito lógico, depois surge, na filosofia real, no espírito subjetivo, i.e., nos indivíduos, e, depois, realiza-se em estruturas espirituais supraindividuais e suprasubjetivas: no espírito objetivo e absoluto. A liberdade nossa, de seres humanos finitos, é apenas um estágio intermediário no grande caminho da realização da suma liberdade. Nós não somos os protagonistas e autores, nos somos os participantes nessa caminhada, e nossa felizidade e nossa satisfação existencial não está, em primeiro lugar, naquilo que individualmente conquistamos, mas na perfeição até a qual aquele espírito maior no qual participamos desenvolveu-se. A liberdade é uma característica da razão, e a razão é universal. Ela é nossa, mas não no sentido que ela pertence a nos, mas antes, no sentido que nos pertencemos a ela, que nos temos uma relação a ela que define nossa essência, i.e., pela qual somos o que somos.

Essa visão é grandiosa e genial. Talvez não seja aceitável para todos, mas certamente é uma opção teórica que resolve vários problemas – embora também crie alguns. A meu ver, o ponto problemático não é tanto a questão da nossa relação ao Absoluto. A grande dificuldade aos meus olhos são as formas da liberdade no percurso do desenvolvimento a partir da liberdade do espírito subjetivo até chegar ao Espírito absoluto, i.e., as formas do espírito objetivo. Em consequência de sua concepção de liberdade, Hegel defende que a liberdade e a existência nossa não depende apenas de nossa relação essencial para com o Absoluto. Sua efetivação em espaço e tempo também depende de nossa relação a formas não absolutas, mas supraindividuais do espirito, estruturas que são objetivamente reais em espaço e tempo, assim como o direito, a família, a sociedade civil e o estado. Hegel não pula, para assim dizer, do espírito subjetivo diretamente

para o Espírito absoluto. Ele estabelece essa relação por elos intermediários, por um desenvolvimento dialético contínuo.

Isso, em primeiro lugar, dá muita credibilidade a seu projeto. Hegel não introduz o Absoluto como "um tiro saindo da pistola", como ele mesmo diz. Ele aproxima-se *passo a passo* à noção de um Espírito que seja nem subjetivo, nem apenas intersubjetivo/objetivo, mas absoluto. Também acho muito importante e essencial para toda filosofia posteriór a grande mensagem que resulta disso: Nós não realizamos nossa existência em isolamento. Nós somos aquilo que somos não apenas por nos mesmos, mas pelas relações intersubjetivas, pelas estruturas do direito, da família, da sociedade civil e do estado aos quais nos pertencemos, pela nossa cultura, nossas estruturas econômicas e políticas. Essa é, certamente, uma das grandes contribuições de Hegel ao pensamento filosófico.

Porém, principalemnte no caso do estado, isso também leva a consequências problemáticas, pois Hegel não apenas diz que o indivíduo precisa das estruturas políticas para realizar sua liberdade plena. Ele defende que o estado é um todo espíritual próprio, um espírito próprio que realiza a estrutura do conceito. Mas se *o estado* é o todo, o todo, evidentemente, não é mais *a unidade* de indivíduos e estado. Essa relação de opostos entre o indivíduo e o estado Hegel não aceita. O indivíduo é integrado ao estado, ele não tem uma posição autônoma diante do estado. Por consequência disso, o estado hegeliano tem certa tendência de subordenar o indivíduo a seus interesses e decisões. Ele é "o absoluto na terra" que reconhece o indivíduo e seus direitos, mas relaciona-se com ele de cima para baixo. Certamente não é justo afirmar, como Popper, que Hegel seja um dos pais do totalitarismo.[9] Mas ele certamente tampouco defende a visão liberal que é o fundamento das

[9] Cf. a nota 7 em cima.

democracias contemporâneas. Por isso, inclusive, Hegel opõe-se ao voto direto. Os indivíduos não devem participar no estado como átomos, mas como já socialmente organizados e articulados: atravez de suas corporações.

A problemática do estado hegeliano é aumentada pelo fato que Hegel concebe a liberdade como forma da autoafirmação da vontade. Como já vimos, o estado não é apenas um "lugar" ou um "lar da liberdade", ele é, *ele mesmo*, sujeito livre. Portanto, suas estruturas devem ser estruturas da autoafirmação. I.e., quando o espírito objetivo entrou na esfera do estado, suas relações dialéticas deixaram de ser conflituosas – como ainda são na sociedade civil que não é um sujeito autônomo por sua vez. Por isso, Hegel manifesta-se decididamente contra tais estruturas políticas que institucionalizam a desconfiaça e a suspeita entre os diferentes orgãos do estado. Ele critica a divisão dos poderes ou o sistema de controles e balanços que os Estados Unidos, pela primeira vez na história, tinham estabelcidos. Aparentemente, Hegel também não gostou do parlamentarismo britânico (e, consequentemente, do contemporâneo) que institucionalisa o conflito pela disputa perene entre governo e oposição e pela existência dos partidos. Um estado com tais estruturas, para Hegel, está hostil contra si mesmo. Ele é fundado na desconfiança mútua, não apenas dos cidadãos, mas dos próprios orgãos do estado. Tal estrutura não é expressão da autoafirmação da vontade livre que a si mesma quer, que está em consonância consigo mesmo.

Diante a experiência histórica da época de Hegel até agora parece desejável "reconflitualizar" o estado hegeliano. Certamente, o próprio Hegel oferece o arsenal metódico para isso, pois ele talvez é o maior pensador do conflito, do antagonismo e da contradição na tradição ocidental da filosofia – pelo menos depois de Heráclito. Mas, para isso, seria necessário abrir mão do conceito hegeliano da liberdade como, em primeira instância, algo lógico e, em

última instância, algo supraindividual, pois, desta maneira, a liberdade do sujeito individual finito sempre permanecerá algo intermediário, algo a ser suprassumido. Para democratizar Hegel, me parece, seria necessário voltar a Fichte e defender a liberdade como algo radicalmente meu, i.e., do eu da 1ª pessoa, do sujeito finito, egocêntrico, sem abrir mão da grande inteligência hegeliana que nunca tenho essa liberdade minha por me mesmo só, que ela não é uma propriedade particular. Seria, então, a tentativa de pensar o Eu fichteiano não a partir da intuição, mas da discursividade ou, mais concretamente: a partir do discurso real, i.e., da comunicação com outros. Num tal modelo, talvez seria possível salvar as grandes inteligências de Hegel sobre o condicionamento social, cultural e político da existência subjetiva, como também sobre sua constituição histórica – sem, contudo, dissolver a exigência da moral numa ordem sucessiva de concepções (existenciais) da liberdade; e sem dissolver o sujeito individual em formas supraindividuais de subjetividade.

Seria este, então, o ponto que quero revindicar contra Hegel: O sujeito sempre é sujeito incarnado, sujeito num corpo em espaço e tempo; um eu que constitui um centro (em espaço e tempo), um eu cêntrico, i.e., *egocêntrico*; um eu que, consequentemente, ve o mundo e age no mundo sempre a partir deste centro, i.e numa *perspectiva* individual, de um ponto de vista *dentro* do mundo – e não numa visão universal, global, num olhar "de lugar nenhum". Não há sujeito antes deste, i.e., sujeito puramente lógico, universal, acima de toda perspectividade e centricidade; nem há sujeito depois deste, i.e., sujeito real transindividual ou transcorporal, a não ser num sentido metafórico. Há, sim, *concepções* universais da subjetividade e da liberdade; e há, sim, *comunidades* de sujeitos nas quais estes assumem responsabilidades e fazem exigências em comum. Mas ambos baseiam-se no sujeito incarnado, no eu-cêntrico – nem precedem a ele nem superam ou

suprassumem a ele. O sujeito individual, egocêntrico continua sendo a subjetividade originária, intransponivel e irreduzivel. Isso quero mostrar no próximo capítulo.

3ª observação crítica: A insuficiência da liberdade como princípio supremo

A terceira crítica que quero levantar contra a concepção hegeliana da liberdade não se limita a Hegel, mas é uma crítica ao pensamento do Idealismo alemão como um todo. Ela não diz respeito a suas implicações morais ou políticas, mas ao próprio conceito da liberdade – e ao lugar sistemático que é dado a ela, como fim supremo de toda teoria filosófica. O problema da liberdade, em sua concepção comum, tem pelo menos cinco aspectos (os primeiros já mencionei nas secções anteriores): 1. O aspecto da 1ª pessoa: Sempre é um Eu que é livre; e quando eu sou livre, eu sou, de certa forma, mais Eu que quando não sou. Quanto mais livre eu sou, tanto mais sou Eu quem decide e age. 2. O aspecto eleitoral: Liberdade tem a ver com escolha; onde não há escolha, onde não há opções diferentes, não há liberdade. 3. O aspecto dinâmico: Liberdade tem a ver com a potência de mudar algo no mundo. Uma liberdade que é meramente interna, que apenas decide intelectualmente sem efeituar nada fora do intelecto, não é completa, não é liberdade verdadeira. 4. O aspecto racional: Liberdade tem a ver com razões. Se eu ajo ou decido por mero acaso, sem razão nenhuma, eu não sou livre. Um ato sem deliberação alguma é meramente impulsivo, não livre. 5. O aspecto cosmológico: A liberdade sob os primeiros quatro aspectos precisa ser compatível com a estrutura do cosmo como um todo. Com relação a isso, a questão fundamental é aquela da determinação causal da natureza: Se essa for total, não parece haver espaço para o primeiro e o segundo aspecto da liberdade. Num determinismo universal não pode ser Eu o autor ou a

fonte verdadeira de minhas ações, pois essas acontecem por causalidade natural, e a cadeia das razões vai além de mim até o início do mundo – ou ao infinito, se o mundo for eterno. E se tudo está completamente definido pela causalidade natural, não há mais espaço para a escolha.

Estes quatro aspectos não são meras intuições. Cada um capta algo que pode ser teoricamente explicitado como exigência imprescindível de nossa compreensão do mundo ou de nos mesmos. Isso não posso mostrar aqui. Apenas quero indicar que estes quatro pontos, a meu ver, têm mais força que aparece aqui, onde, por razões de espaço, simplesmente listo eles, aparentemente de forma arbitrária.

Com relação a estes pontos, a concepção hegeliana da liberdade não consegue superar realmente as limitações do quadro idealista – e aqui incluo Kant, pois sua concepção da liberdade é fundamentada completamente no aspecto idealista de sua filosofia, não no aspecto realista empírico. Todos os idealistas alemães respondem bem aos desafios do primeiro e do último ponto: Todos explicitam que a liberdade é liberdade de um eu e que este eu – o Eu – precisa ser compreendido essencialmente como livre. E todos respondem ao desafio de compatibilizar essa liberdade do Eu com a ordem do cosmo. As respostas dadas, naturalmente, podem ser críticadas. Mas pelo menos há propostas teóricas como os respectivos problemas podem ser resolvidos.

Com relação aos outros três pontos, a situação é mais dificel. Kant afirma o quarto ponto, o aspecto racional da liberdade e o coloca no centro de sua teoria. O recurso à racionalidade da liberdade explica *como* a liberdade pode ser minha, i.e., da primeira pessoa: Eu sou livre enquanto ser racional. Sou livre exatamente *porque* minha razão determina minha vontade. E quando ela não faz isso, quando minha vontade não é determinada por minha razão, eu não sou livre, não sou autónomo. Infelizmente, com isso, Kant não

consegue mais dar conta do segundo e do terceiro aspecto da liberdade: Liberdade não tem mais a ver com a escolha entre opções alternativas, pois ela opta sempre exclusivamente pela moralidade. Liberdade é *simplesmente* autonomia, e a lei que a razão dá a si mesma é *simplesmente* a lei moral. Com isso, evidentemente, a liberdade tampouco pode escolher entre moralidade e immoralidade. Depois, Kant deu-se conta que ele precisava explicar também o aspecto eleitoral da liberdade. Para isso, ele introduziu, na "Metafísica dos Costumes", o *livre arbítrio*. Mas este permanece um elemento *ao lado* da autonomia, desvinculado dela. Kant não explica como o sujeito pode escolher entre livre arbítrio e autonomia: não há, em seu sistema, lugar para tal escolha de ordem maior. Nem pode Kant explicar como o sujeito supera o livre arbítrio e torna-se autónomo. Não há *transição* entre os dois, nem teórica nem prática.

Como a liberdade, em Kant, é apenas autonomia, o *aspecto dinâmico* da liberade também perde sua importância: A vontade não se torna menos livre pelo fato que ela, eventualmente, não pode realizar-se; ou pelo fato que, eventualmente, a ação que ele inicia tem outras consequências que as previstas e desjadas. Conta apenas a qualidade (moral) da *decisão* ou da postura interna (da *Gesinnung*).

Os idealistas depois de Kant sentiram as deficiências de sua teoria e tentaram superá-las. Para simplificar bastante a história que seguiu, Fichte deu ênfase principalmente ao aspecto dinâmico: Ele queria mostrar como a liberdade realiza-se *no mundo*, e, com isso, como ela *realiza-se*: como o sujeito não apenas *é* livre, mas *torna-se* livre num processo interminado de interação com seu mundo e com outros sujeitos. Portanto, sua liberdade não é uma liberdade da *Gesinnung*, mas antes de tudo, uma liberdade do *agir*. Schelling, em suas "Investigações filosóficas sobre a

essência da liberdade humana"[10], revindicou, contra Kant, o aspecto eleitoral da liberdade: Ser-livre não pode ser idêntico a ser-moral, pois liberdade também tem a ver com a *escolha* entre moralidade e imoralidade. [11] Ambos pensadores, de certa forma, introduziram um aspecto irracional na liberdade. Ou, para formular com mais cuidado, eles aceitaram que a liberdade não é completamente fundamentada ou realizada pela razão. Em Schelling, a primeira decisão do sujeito, na qual ele decide *si*, não é mais guiada por uma lei pressuposta, aprioricamente dada da razão. Portanto não é mais autónoma no sentido kantiana. E em Fichte, a liberdade, no processo de sua realização, torna-se dependente do mundo, da sociedade e da história junto com suas contingências. Consequentemente, a razão, enquanto tal, não pode garantir, por si só, a liberdade – e, consequentemente, não há nunca liberdade plenamente realizada, mas apenas um processo de aproximação infinita.

Hegel, como já foi indicado, não está contente com isso. Ele volta, neste aspecto, a Kant, quando ele fundamenta a liberdade na racionalidade pura. Ele até radicaliza Kant quando ele desvincula essa racionalidade do sujeito individual e explica a liberdade como algo lógico, como uma determinação do pensar puro. Ao mesmo tempo, Hegel, naturalmente, lembra as lições de Fichte e Schelling: Os aspectos dinâmico e eleitoral precisam ser incorporados à concepção da liberdade. Por isso, ele desenvolve, por primeiro, o que faltava em Kant: uma

---

[10] Lisboa: Edições 70, 1993.

[11] Como disse, essa apresentação é muito simplificada. Fichte também se deu conta da importância do aspecto eleitoral da liberdade, como Schelling deu-se conta de seu aspecto dinâmico. Se, aqui, atribuo apenas um aspecto a cada um, quero indicar, com isso, apenas que este aspecto está no foco principal da atenção do respectivo pensador (na obra mencionada).

teoria da *transição* entre livre arbítrio e liberdade verdadeira. Essa teoria, como já mencionamos, encontra-se na Enciclopedia e na Introcução à Filosofia do Direito. E, por segundo, Hegel desenvolve uma teoria do *desenvolvimento* da liberdade, de sua realização sucessiva na história. Mas, ao mesmo tempo, Hegel evita o problem a da irracionalidade da liberdade em Fichte e Schelling, pois toda forma da liberdade, inclusive o livre arbítrio, é fundamentada no *conceito lógico* da liberdade; e a realização plena de liberdade no processo de seu desenvolvimento histórico é garantida pela *necessidade* do desdobramento dialético deste conceito plenamente racional. Há, sim contingência. Esse é o passo genial pelo qual Hegel vai para além de Kant: A pesar de sua fundamentação da realidade na racionalidade pura da Lógica, Hegel consegue dar espaço para o contingente. Ao mesmo tempo, a contingência nunca pode ameaçar a racionalidade do mundo e da história como um todo, pois ela apenas tem o poder que a própria razão, o próprio Logos concedeu a ela, para ele poder exteriorizar-se e realizar-se nessa exteriorização.

Mas, com isso, o lugar sistemático que Hegel dá aos aspectos eleitoral e dinâmico da liberdade, é apenas o espaço intemediário entre a liberdade lógica, fundamental, apriórica "antes da criação" do mundo contingente, e a liberdade plenamente realizada no mundo pelo decorrer da história. É, para assim dizer, a liberdade entre a liberdade da Ideia absoluta na Lógica e a liberdade do Espírito absoluto (ou, mais exatamente, da Ideia absoluta no Espírito absoluto) na Filosofia real. Já discuti antes como a dimensão eleitoral da liberdade hegeliana reduz-se em cada passo de seu desenvolvimento real: no final das contas, resta ao indivíduo apenas a decisão pelo estado em qual ele – contingentemente, mas inalteravelmente – nasceu (ou para o qual, por alguma contingência, ele mudou, como o próprio Hegel mudou para a Prússia). E tentei mostrar como o aspecto dinâmico da liberdade real garante, de fato,

a transição entre livre arbítrio e liberdade verdadeira que faltava em Kant (mas, como critiquei, perde nisso a distinção entre faticidade e normatividade moral). Mas, como este processo é, por um lado puramente necessário com relação à dialética subjacente, pelo outro lado é puramente contingente com relação aos tempos e lugares, aos povos, estados e indivíduos nos quais ele se realiza, Hegel também não consegue dar conta daquela liberdade de ordem maior pela qual o sujeito decide-se entre as diferentes formas da liberdade e entre seus dois extremos, o livre arbítrio e a liberdade verdadeira plena.

Pior ainda, como também já indicado, Hegel parece perder, pelo menos parcialmente, um outro aspecto da liberdade que todos os três pensadores anteriores respeitvam: O aspecto da primeira pessoa: do eu egocêntrico. Evidentemente, Hegel continua falando do Eu, ele continua referindo-se à evidência da autoconsciência. Mas ele explicita essa evidência de maneira discursiva, conceitual: por um conceituo *universal* da subjetividade e da liberdade. Com isso, o Eu perde sua exclusividade ou sua *centricidade*: o Eu hegeliano não é mais o Eu egocênctrico; ou, para melhor dizer, Hegel explica essa visão egocêntrica do Eu como um mal-entendimento dele sobre se mesmo, como uma autocompreensão incompleta e deficiente. O conceito lógico já é um Eu; e o Eu plenamente realizado e plenamente livre é o Espírito que não é mais de um eu céntrico, que ocupa um específico lugar no mundo, mas que é Espírito objetivo, transindividual e "transcéntrico" e, em última instância, Espírito absoluto.

Quando insisto, contra Hegel, no primeiro aspecto da liberdade, insisto, com isso, na cetricidade do Eu. Insisto que o Eu da primeira pessoa não pode ser dissolvido ou suprassumido em racionalidade ou no conceito: no Logos da *Ciência da Lógica*. Kant garantiu isso por seu realismo empírico: o intelecto pode fornecer apenas as formas, o

conceito permanece vazio sem a intuição, e essa, por sua vez, beseia-se na afeição. Contudo quem pode ser afeitado é apenas o sujeito individual, céntrico, que está em contato causal com seu mundo circundante – não o sujeito lógico, puramente intelectual. Com se sabe, Kant também não resolveu o problema de maneira satisfatório, pois por causa de seu dualismo, ele não conseguiu mais *dar conta* daquela afeição do sujeito pela coisa-em-si que constitui a contrapartida da espontaneidade do intelecto. Mas parece que a solução de Hegel também não funciona, porque uma liberdade que me liberta de mim mesmo, que exige que eu abnegue minha egocentricidade, não pode ser mais minha.

Pelo outro lado (contra Kant, em favor de Hegel), a liberdade não pode ser *apenas* minha, não pode ser algo que tenho por mim só, em abstração de qualquer outra realidade, objeto ou outro sujeito. Liberdade não pode ser pura autonomia – sem os aspectos eleitoral e dinâmico. Portanto, o Eu, se ele deve ser Eu *livre*, de fato precisa transcender-se. E isso significa: Ele precisa transcender justamente sua egocentricidade. Nisso, Hegel estava certo. Mas este transcender não pode assumir a forma da suprassunção num Eu lógico-coneitual ou num Espírito objetivo ou absoluto – este era o erro de Hegel. Para realiza-se, o eu egocêntrico-livre precisa transcender-se. Mas o fim deste transcender, a orientação deste movimento de superar a si mesmo, não pode ser uma liberdade trans-cêntrica, pois liberdade só pode ser liberdade de um eu cêntrico. Mas se isso é o caso, se a liberdade leva o homem para além de se mesmo e, ao mesmo tempo, ela não pode ser, ela mesma, este além, pois como liberdade a-cêntrica, ela perdiria seu sentido: se isso é o caso, a liberdade não pode ser mais o princípio supremo da filosofia e, com isso, a auto-compreensão de nossa existência. Não somos, em primeiro lugar, sujeitos *livres*.

Também podemos explicar assim: O Eu, enquanto Eu livre, não pode ser explicado apenas pela racionalidade,

de maneira discursiva, por um *conceito* lógico do Eu. Mas, com isso, o Eu que é Eu livre não pode ser explicado por si só, pois a razão é o único que ele tem por si só. O Eu precisa ser pensado a partir se seu transcender-se – justamente em virtude daquilo no que ele é mais Eu: em sua liberade.

Mas com isso, a própria liberdade não pode ser pensada a partir de si só ou por ela mesma. Com isso, a liberdade transcende a si mesma – ou ela obriga-nos a transcendê-la. A liberdade não pode ser o conceito supremo da filosofia, como ela era em todo Idealismo alemão, inclusive Kant. Os aspectos fundamentais da liberdade só podem ser realizados num contexto que transcende à liberdade. Não é apenas o Eu que precisa transcender a si mesmo e inserir-se no mundo, na sociedade e na história, para realizar sua liberdade, como bem mostraram Fichte, Schelling e Hegel. A própria liberdade precisa transcender-se. Ou, para formular de maneira menos mística: O homem precisa superar o conceito da liberdade como conceito supremo da compreensão de sua existência. A liberdade, na sua realização, exige ao indivíduo que ele transcenda a si mesmo em sua egocentricidade. Isso, Fichte, Schelling e, sobretudo, Hegel já compreenderam. Mas eles não compreenderam que, destarte, a liberdade não pode mais ser o fim último do homem. O homem só pode realizar sua liberdade se ele larga mão da absolutez da liberdade. Pois a liberdade absolutizada destroi a si mesma: Nela, dissolve-se pelo menos um de seus aspectos essencias: seja o aspecto eleitora (e positivo) como em Kant, o aspecto racional como em Fichte e Schelling ou o aspecto da primeira pessoa *egocêntrica* como em Hegel. Isso era o resultado geral, mais fundamental de nossa investigação.

Portanto, a liberdade apenas pode existir como *momento*: como *um* momento, o momento egocêntrico, neste processo do transcender-se do Eu. A liberdade

articula o aspecto que sou *eu* quem transcende a si mesmo, quando transcendo a mim mesmo.

Mas qual é o outro aspecto? O que é aquilo para o qual ou em direção ao qual o Eu transcende a si mesmo? Ironicamente, este outro aspecto também é liberdade – e talvez era por isso que os idealistas não viram a solução. O Eu realiza sua liberdade transcendendo-se a *outra* liberdade: a outro Eu-livre. Não pode ser outra coisa, pois apenas liberdade pode desafiar liberadade a sair de si mesmo. Um mero objeto, i.e., um não-eu, constitui apenas uma *oposição* ao sujeito livre, i.e., algum tipo de negação (como bem mostrou Fichte) – mas não de transcendência. O Outro do Eu livre precisa ser outro Eu livre.

Contudo, essa alteridade não pode ser pensada como nos idealistas alemães: como outra *instância* da liberdade. Pois, com isso, a liberdade tornar-se-ia num conceito universal que se aplica igualmente a mim como ao outro sujeito. A lição que aprendemos foi que, com isso, nos perdemos o sentido da liberdade: seu aspecto fundamental da egocentricidade. A liberdade precisa ser pensada como radicalmente egocêntrica, como liberdade de tal Eu que apenas eu sou para mim. Portanto, a *outra* liberdade com direção a qual eu preciso transcender-me precisa ser concebida também como tal liberdade *egocêntrica*. Eu preciso realmente transcender minha própria existência em direção à egocentricidade do outro eu livre – e não apenas compreendê-lo intelectualmente sob um conceito geral de liberdade ou de subjetividade. I.e.: preciso transcender minha existência à alteridade irreduzivel do outro, que é radicalmente desigual a qualquer outra coisa, inclusive a mim mesmo. A „liberdade", portanto, não pode ser o conceito universal e idêntico que aplico tanto a mim quanto a este outro. Ela é o nome pelo fato que eu sou apenas eu, egocentricamente, desigual a tudo; e o Outro é „igual" a mim nessa desigualdade radical: como outra centricidade – não apenas *em* espaço e tempo, mas *de*

espaço e tempo: que vê o mundo a partir de sua perspectiva inalienável e insubstitutivel; pois se eu coloco-me *realmente* no lugar do outro, ele não pode mais ocupar este lugar, pois não podemos ocupar exatamente o mesmo espaço (no mesmo tempo). Meu aqui-e-agora é apenas *meu* aqui-e-agora – e aquele do outro é apenas o dele. Não posso *conhecer* o aqui-e-agora de outro Eu cêntrico. Apenas posso *reconhecer* que ele também é centricidade, que ele também tem seu aqui-e-agora e, portanto, suas perspectivas e visões do mundo próprias, inigualáveis. Este *reconhecer*, então, é o transcender da liberdade no qual ela realiza-se.

Evidentemente, a *reflexão abstrata* vai subsumir ambos os sujeitos, aquele que sou eu e aquele que é o outro, sob tal conceito geral da liberdade. E, naturalmente, a *teoria* precisa trabalhar com tal conceito (e nos aqui, neste texto, usamos tal conceito), pois a teoria é um emprendimento discursivo. Mas a *realidade* ou a *realização* da liberdade não pode ser tal reflexão abstrata – justamente porque a liberdade não pode existir, i.e., não pode ser real apenas como conceito, como pensava Hegel. E quando efetuamos a abstração reflexiva do conceito da liberdade, nós fazemos isso com base na liberdade original que é „a-conceitual: que não apresenta um predicado do sujeito, mas expressa seu modo de ser egocêntrico (mais precisamente: sob o aspecto volitivo, mas nisso não posso entrar aqui). Portanto, um conceito teórico adequado da liberdade precisa refletir que a própria abstração conceitual que a reflexão sobre a liberdade inevitavelmente produz é inadequada justamente com vistas a sua conceitualidade abstrata e sua universalidade discursiva.

O transcender-se do Eu-livre rumo ao outro Eu-livre no ato original do reconhecimento de sua liberdade irredutível (não apenas praticamente, mas também teóricamente), podemos chamar a *conversão* do Eu ou de sua consciência. Pois, neste ato, o sujeito não apenas vira-se para o outro e olha para ele, para conhecê-lo; ele também

não apenas coloca-se no lugar do outro e assume sua perspectiva (isso ele nunca pode fazer na *realidade*, como mostramos, sempre se trata de uma conjectura). Ele olha para o outro *reconhecendo* que este tem seu olhar próprio das coisas, que ele efeitua seu próprio conhecer, querer e agir que é irredutível ao meu ou a qualquer outra coisa no mundo. Mas isso, evidentemente, eu não posso *ver*: a subjetividade do outro não é algo objetivo. Nunca *vejo* no mundo conhecer e querer, nuca *vejo* liberdade, como Kant bem notou. *Conheco* conhecer, querer e liberdade apenas da minha própria perspectiva, como conhecer, querer e liberdade *meus*, da primeira pessoa. Portanto, quando reconheco a liberdade do outro, preciso converter ao outro o que sou mais intimamente Eu – e conceder a ele que ele é eu como eu: que ele é *igualmente desigual*, que ele é igual a mim justamente nisso que sua identidade mais íntima não pode ser captada por conceitos universais – e que, consequentemente, eu não posso, em última instância, compreender o outro eu, mas apenas respeitá-lo.

Essa conversão para o outro eu-cêntrico livre tem mais um aspecto: Quando realmente aceito ele como ser-livre, i.e. como ser que é vontade autodeterminante e auto-afirmativa, eu aceito isso não apenas teoricamente ou cognitivamente; aceito isso (inevitavelmente, pelo menos no ato originário da conversão) volitivamente ou praticamente. Afirmo a vontade livre do outro não apenas em meu (re-)conhecer, mas também em meu querer: Eu *quero* que a liberdade do outro realize-se – assim como a minha. Eu *quero bem* ao outro: o outro aspecto da conversão de meu Eu à liberdade do outro é a benevolência. Como nunca posso conhecer (completamente) a vontade do outro, justamente por causa da alteridade de sua liberdade, essa benevolência permanece aberta: ela não poder tornar-se num catálogo de valores morais. Tampouco pode ser institucionalizada em alguma eticidade objetiva. Não posso saber de antemão qual seja o bem do outro. Não posso, a

partir de conceitos universais, decidir para ele o que seja seu bem. Preciso respeitar que ele determine sua vontade livremente, egocentricamente, irredutivelmente. Pois é este bem, o bem da autodeterminação livre do outro que quero quando quero bem a ele na conversão da liberdade.

Isso não implica que aceito e affirmo qualquer *finalidade* e qualquer *ato* do outro. Evidentemente, preciso, muitas vezes, impedir outros a realizarem seus fins, pois estes iam violar direitos meus ou de outras pessoas. A conversão da consciência não é a abnegação da própria consciência: da própria vontade e do próprio conhecer. O reconhecimento do outro não é a subordinação a ele. Mas implica, sim, que não aceito apenas o *fato* que ele é livre, mas a dimensão normativa dessa liberdade: que ele tenha o direito de realizar sua liberdade. E este, para mim, na conversão original, não é apenas um direito abstrato, mas é *minha vontade concreta*: minha benevolência direcionada ao outro. Mas este querer da realização da liberdade do outro não é incondicionado. Ele é irrevogável e irreduzivel; mas ele pode – e precisa – ser balaçado pelo respeito e a benevolência por outras pessoas assim como por mim mesmo.

A liberdade, portanto, não pode ser o princípio mais fundamental da existência humana e da compreensão da subjetividade. O mais fundamental é o transcender-se da liberdade rumo à outra liberdade na conversão do Eu. O próprio Eu não tem seu sentido, sua razão e sua essência em si e por si mesmo, mas neste ato originário de transcender-se. A liberdade continua um conceito muito fundamental da filosofia, pois é justamente o eu *livre* que transcende-se rumo a outro eu *livre* no respeito por seu ser-livre e na benvolência por sua livre vontade. Mas o princípio mais fundamental não é mais a liberdade, mas a

própria conversão de meu conhecer e querer no reconhecimento e no bem-querer do outro: o amor.[12]

[12] Essa palavra, em seu uso cotidiano, tem muitas conotações românticas, eróticas, religiosas e emocionais que fazem com que o filósofo hesite de usá-la em seu discurso sóbrio, racional, científico. Mas é esta a única palavra que a linguagem comum tem para a conversão do eu-cêntrico livre para outro eu-cêntrico livre no respeito e na benevolência.

HABERMAS E A RETOMADA DA SOCIAL-DEMOCRACIA*

*Leno Francisco Danner**

Argumento geral: investiga-se, neste trabalho, a retomada, por Jürgen Habermas, da posição teórico-política social-democrata, fundada na prossecução do Estado de bem-estar social e na afirmação da centralidade da política democrática no que diz respeito à condução da evolução social, como reação ao neoliberalismo. O argumento central, aqui defendido, consistirá em que tal retomada da social-democracia define a posição teórico-política de Habermas em sua defesa de um projeto emancipatório de esquerda e, à proporção que se contrapõe ao neoliberalismo, como forma de interromper-se a desestruturação do Estado de bem-estar social.

1. Desde meados da década de 1970 em diante, a crise da posição teórico-política social-democrata é praticamente um consenso entre filósofos e cientistas sociais da Europa ocidental[1], e mesmo mais além[2]. Tal crise

---

* Este artigo foi Publicado primeiramente em *Veritas*, Porto Alegre, v. 57, n.1, 2012, p. 71-91. Para esta publicação, o artigo foi revisado e ampliado.

* Doutor em Filosofia (PUCRS). Leciona Filosofia e Sociologia na Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Contato: leno_danner@yahoo.com.br

[1] Conferir, entre outros, os seguintes pensadores: BOBBIO, Norberto. *O Futuro da Democracia*: Uma Defesa das Regras do Jogo; DAHRENDORF, Ralf. *Quadrare il Cerchio*: Benessere Economico,

se expressa, basicamente, pela progressiva desestruturação do Estado de bem-estar social europeu (*Welfare State*), já incapaz de garantir uma conciliação satisfatória entre desenvolvimento econômico e integração social. Nesse sentido, a década de 1980 revelou sombrias perspectivas para a posição teórico-política social-democrata, e não foi mero acaso tanto a consolidação de um ideário neoliberal calcado em Hayek e na Escola de Chicago quanto a hegemonia política de Margaret Thatcher e de Helmut Kohl, respectivamente na Inglaterra e na República Federal da Alemanha, e de Ronald Reagan, nos Estados Unidos, entre outros[3]. Como salienta Offe, os partidos políticos social-democratas, no caso da Europa ocidental, foram empurrados, ao longo da década de 1980, para os recantos nórdicos, o que denotaria claramente o enfraquecimento político e a exaustão teórica da social-democracia, bem

Coesione Sociale e Libertà Politica; OFFE, Claus. *Capitalismo Desorganizado*: Contradições Contemporâneas do Trabalho e da Política; OFFE, Claus. *Problemas Estruturais do Estado Capitalista*; GIDDENS, Anthony. *Para além da Esquerda e da Direita*: o Futuro da Política Radical; GIDDENS, Anthony. *A Terceira Via*: Reflexões sobre o Impasse da Social-Democracia; GIDDENS, Anthony. *A Terceira Via e seus Críticos*; e, naturalmente, as obras do próprio Habermas, citadas no que se segue. Para uma noção mais geral da crise enfrentada pela social-democracia e da desestruturação do Estado de bem-estar social, conferir: ZÜRN, Michael; LEIBFRIED, Stephen. "Refiguring the National Constellation"; KATZ, Michael B. *The Undeserving Poor*: from the War on Poverty to the War on Welfare.

[2] Cf.: SINGER, André. *Os Sentidos do Lulismo*: Reforma Gradual e Pacto Conservador; NOBRE, Marcos. *Imobilismo em Movimento*: da Abertura Democrática ao Governo Dilma.

[3] Para uma análise mais detalhada do surgimento e do desenvolvimento da posição neoliberal em termos de *realpolitik*, remeto a: HARVEY, David. *O Neoliberalismo*: História e Implicações.

como sua perda de apoio político nas camadas sociais médias[4].

Mas é obvio que a social-democracia esteve (ou está) muito longe de ser considerada obsoleta ou morta. Prova disso é que, desde aquele período, a principal contestação à posição neoliberal proveio de pensadores e de políticos engajados com ela. Em particular, a defesa do Estado de bem-estar social enquanto o instrumento por excelência de domesticação social do capitalismo – uma marca registrada da posição teórico-política social-democrata – esteve no cerne dos debates e das reformas sociais, como uma conquista que dificilmente poderia ser abandonada, em solo europeu, em favor de uma retirada deste mesmo Estado de bem-estar social de sua função de controle dos mercados e da garantia dos direitos sociais de cidadania. Ora, Habermas, desde seu importante texto de 1984, *A Crise do Estado de Bem-Estar Social e o Esgotamento das Energias Utópicas*, filia-se claramente à social-democracia.

Com efeito, de um modo muito interessante, o impulso de uma renovação e de uma retomada da social-democracia acompanha o desenvolvimento do pensamento habermasiano, como um dos fios condutores mais importantes e definidores de seus posicionamentos políticos. Desde *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, passando por *Teoria da Ação Comunicativa*, por *Direito e Democracia* e chegando a sua última coletânea de textos, *Europe: the Faltering Project*, apenas para citar alguns exemplos, pode-se perceber o referido pensador, de um lado, tecendo uma crítica feroz a isso que denominei, em minha tese doutoral, de *déficit* democrático do projeto de Estado de bem-estar social (subversão da esfera pública política, tecnocracia, juridificação, paternalismo de bem-

[4] Cf.: OFFE, Claus. *Capitalismo Desorganizado*: Transformações Contemporâneas do Trabalho e da Política, p. 283; HARVEY, David. *O Neoliberalismo*: História e Consequências, p. 11.

estar)[5], e, por conseguinte, à posição teórico-política social-democrata enquanto propugnadora deste projeto de Estado de bem-estar social, mas, de outro lado, enfatizando sua convicção de que somente uma posição teórico-política social-democrata teria condições de retomar a tarefa de uma domesticação social do capitalismo, *por meio do* Estado de bem-estar social continuado reflexivamente, de modo a representar um autêntico projeto teórico-político de Esquerda, o único caminho, na verdade, para essa *Esquerda europeia* abalada com o colapso do socialismo real e em franca perda de hegemonia política frente ao neoliberalismo.

2. Ora, por que a posição teórico-política social-democrata representaria, para Habermas, o projeto de uma revitalização sócio-política das sociedades europeias? E, com isso, o que significaria, ainda no referido autor, a retomada da social-democracia e de sua programática calcada no Estado de bem-estar social? Por fim, contra que forças teórico-políticas justificar-se-ia a retomada da social-democracia?

Desde *A Crise do Estado de Bem-Estar Social e o Esgotamento das Energias Utópicas*, com especial ênfase em *Direito e Democracia*, Habermas reage firmemente contra a desestruturação do Estado de bem-estar social, que para ele representaria a única alternativa bem sucedida existente no que diz respeito à tentativa de conciliação entre capitalismo e democracia. Habermas tem em mente, nesse contexto, aquelas que ele considera como as duas conquistas políticas mais importantes da social-democracia europeia, a saber: a, nas palavras dele, domesticação social da economia

[5] Conferir, sobre isso: DANNER, Leno Francisco. *Habermas e a Ideia de Continuidade Reflexiva do Projeto de Estado Social*: da Reformulação do *Déficit* Democrático da Social-Democracia à Contraposição ao Neoliberalismo.

capitalista por meio do intervencionismo político e da realização dos direitos sociais de cidadania; e a centralidade do espaço político enquanto o *médium* a partir do qual a sociedade democraticamente organizada conduziria – com vontade e com consciência – sua própria evolução.

A posição teórico-política social-democrata, nesse sentido, teria construído, por meio da instauração do Estado de bem-estar social, o terreno no qual o desenvolvimento socioeconômico e cultural europeu foi uma consequência natural, por assim dizer, no sentido de (o Estado de bem-estar) representar, por meio da imbricação entre orientação política da economia e direitos sociais de cidadania, o arcabouço institucional a partir do qual o desenvolvimento sociocultural encontra sustentação política. Correlatamente ao intervencionismo estatal na esfera econômica, que no capitalismo tardio coloca-se como um pressuposto absolutamente fundamental da estabilidade das sociedades democráticas [6], a social-democracia, por meio dos amplos processos de integração material levados a efeito em termos de direitos sociais e a partir da universalização dos direitos políticos, teria contribuído para a solidificação de uma cultura política de solidariedade, de pluralismo, de participação política e de bem-estar material que imprimiu, nas sociedades europeias, uma situação de prosperidade sociocultural que, para

[6] Cf.: HABERMAS, Jürgen. *Problemas de Legitimación en el Capitalismo Tardio*, p. 68; HABERMAS, Jürgen. *Mudança Estrutural da Esfera Pública*: Investigações quanto a Uma Categoria da Sociedade Burguesa, §10, p. 97-99; HOBSBAWN, Eric. *Era dos Extremos*: o Breve Século XX, p. 107-108; BARAN, Paul A.; SWEEZY, Paul M. *Capitalismo Monopolista*: Ensaio sobre a Ordem Econômica e Social Americana, p. 218-247; SHONFIELD, Andrew. *Capitalismo Moderno*, p. 21-41 e p. 113-347; MACPHERSON, C. B. *Ascensão e Queda da Justiça Econômica*: o Papel do Estado, das Classes e da Propriedade na Democracia do Século XX, p. 28-30.

Habermas, não foi igualada por nenhuma outra sociedade antes nem depois[7].

Por isso, *Direito e Democracia* é uma veemente defesa da posição social-democrata e do Estado de bem-estar social, temperado – como Habermas sempre salientou desde seus primeiros escritos – com uma concepção de política radical que enfatiza o papel central da sociedade civil, dos movimentos sociais e das iniciativas cidadãs, bem como dos espaços de opinião informais que eles instauram, no momento mesmo em que defende uma *continuidade reflexiva do Estado de bem-estar social* e como condição desta. Ora, já no prefácio de *Direito e Democracia* percebe-se que tal obra foi elaborada sob o espectro do neoliberalismo e do desafio representado pela globalização econômica, e diante da evidente crise da social-democracia e da cada vez mais intensificada desestruturação do Estado de bem-estar social.

Habermas repete com insistência, em *Direito e Democracia*, a impossibilidade de se regressar a uma posição liberal calcada na centralidade do direito privado, isto é, na economia capitalista baseada no *laissez-faire*, que a rigor conceberia a esfera econômica como fundacional em relação à política e detentora de uma lógica interna própria que não admitiria seja o intervencionismo, seja a atuação da política social. Isso descambaria para uma postura política conservadora, que restringe o âmbito de atuação da esfera político-administrativa ao Estado guarda-noturno, cuja função basilar consistiria na garantia negativa dos direitos individuais fundamentais do *bourgeois*. A posição neoliberal, por conseguinte, desconsideraria as condições específicas

[7] Cf.: HABERMAS, Jürgen. *Diagnósticos do Tempo*: Seis Ensaios, p. 23; OFFE, Claus. *Trabalho e Sociedade*: Problemas Estruturais e Perspectivas para o Futuro da Sociedade do Trabalho (Vol. II) – Perspectivas, p. 127; FLICKINGER, Hans-Georg. *Em Nome da Liberdade*: Elementos para a Crítica do Liberalismo Contemporâneo, p. 34-35.

do capitalismo tardio, que, por causa da consolidação, no século XX, de uma economia monopólica e cada vez mais globalizada, dependeria proporcionalmente de *mais política*, de mais controle político dos fluxos de capital e, no fim das contas, da própria gestão da dinâmica interna do mercado, em algum aspecto poderoso. Além disso, Habermas, já desde fins da década de 1970, apoiado em Offe e, depois, em Vobruba, aceita a tese sociológica do fim da sociedade do trabalho, ou seja, da – por causa da crise econômica consolidada e acirrada em termos de globalização econômica – impossibilidade de se garantir o pleno emprego, um dos pilares da política social-democrata. Ora, em uma situação de desemprego estrutural, é óbvio que uma posição liberal defensora do *laissez-faire* não pode ser sustentada sem que, como acredita Habermas, se conceba esse mesmo desemprego estrutural como algo normal e natural (a partir da lógica da meritocracia e da dinâmica do *laissez-faire*, ambas imbricadas), retirando-lhe seu caráter estrutural e originário de *déficits* estruturais, de modo a entendê-lo como um problema dos próprios indivíduos que viveriam em tal situação.

Por isso, o discurso sobre os direitos sociais de cidadania (materialização do direito) e a questão do intervencionismo político, em *Direito e Democracia*, dão o tom da recusa, por parte de Habermas, da posição neoliberal. Nas condições socioeconômicas do capitalismo tardio, amplas camadas da população estão submetidas a uma dinâmica em termos de mercado de trabalho que elas não podem controlar, uma dinâmica que as joga descontroladamente de um lado para o outro sem possibilidade de reagirem à mesma. Note-se que isso é concebido como um *déficit* estrutural da esfera econômica, em termos de capitalismo tardio, o que volta a trazer à tona a lembrança do sucesso da social-democracia, que se deveria exatamente à afirmação de um *Estado forte*.

O próprio conceito de *capitalismo tardio*, que Habermas, na esteira de Ernest Mandel (*Capitalismo Tardio: Uma Tentativa de Explicação Marxista*), tematiza em obras de fins dos anos 1960 e durante os anos de 1970 (*Técnica e Ciência como "Ideologia"*, *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio* e *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*), possui, como duas características basilares, o papel fundamental do intervencionismo estatal no que tange à estabilização do mercado, dado o caráter monopólico da economia (o que leva ao fim o capitalismo de *laissez-faire*), e a importância da atuação desse mesmo Estado de bem-estar social frente às questões de integração material das classes sociais dependentes do trabalho. O Estado de bem-estar social, por isso mesmo, seria o pilar de sustentação das sociedades contemporâneas, seja pelo fato de garantir a reprodução econômica da sociedade, seja pelo fato de responsabilizar-se pela realização de processos de integração material para todos aqueles que, por si mesmos, não teriam condições de realizá-lo em um nível satisfatório. Tanto econômica quanto socialmente não se poderia, como acredita Habermas, abandonar o projeto de Estado de bem-estar social.

Direito e Democracia, nesse sentido, lança o ponto fundamental da defesa habermasiana da social-democracia, que far-se-á presente *em todas* as obras políticas posteriores do referido autor, a saber, *a necessidade de se retomar uma política forte, diretiva em relação aos mercados*, seja em nível nacional, seja em nível supranacional. Conforme salientado antes, Habermas tem ante seus olhos um processo cada vez mais intensificado de desestruturação do Estado de bem-estar social e, com isso, a eliminação gradativa das políticas de integração social, que teriam sido responsáveis pela época de ouro das sociedades europeias (da década de 1950 à década de 1980). Aqui, a retomada da posição teórico-política social-democrata justificar-se-ia devido ao desafio lançado pelo neoliberalismo ou neoconservadorismo.

3. O grande inimigo a ser enfrentado, no que diz respeito à desestruturação do Estado de bem-estar social, seria o neoliberalismo. Com efeito, em 1979, Habermas edita uma obra denominada *Observações sobre "A Situação Espiritual da Época"*, escrevendo uma longa introdução na qual apresenta os trabalhos ali reunidos e delineia um diagnóstico da realidade de algumas sociedades européias, com especial ênfase para o horizonte da República Federal da Alemanha. Tomando-se também o texto de Offe, intitulado "Ungovernability: on the Renaissance of Conservative Theories of Crisis", presente naquela obra, pode-se perceber que, nesse contexto em que a crise do Estado de bem-estar social europeu – decorrente do esgotamento de um período de crescimento econômico praticamente ininterrupto que começara no pós-guerra e que chegara ao fim em meados da década de 1970 – já era um fato, a resposta neoconservadora ou, como foi chamada depois, neoliberal estaria paulatinamente consolidando-se como uma grande força teórico-política cujo objetivo seria resolver a crise socioeconômica por meio do desmantelamento das tarefas interventoras e compensatórias do Estado de bem-estar social.

Mas tal proposta não representaria apenas uma programática calcada em regras técnicas para a retomada do crescimento econômico e para a eliminação do *déficit* fiscal do Estado, senão que, ao atacar, como justificativa para tais medidas, os fundamentos da política social e o papel destacado dos movimentos sociais e das iniciativas cidadãs em termos de focos de democracia radical, atinge o núcleo da modernidade cultural, isto é, a ideia de uma democracia igualitária e autogestionária. Assim é que, para Habermas, o neoliberalismo concentra-se em uma defesa pura e simples da modernização econômica, baseada na economia de mercado, a contrapelo da correlação daquela com essa mesma modernidade cultural. Assim, a modernização

econômica desenvolver-se-ia em um caminho estranho e paralelo à igualdade e à democratização, que seria emperrado no momento em que esta democracia igualitária adentrasse para o horizonte econômico.

É claro que isso conduz a uma afirmação ainda mais importante, a saber, à recusa de uma política diretiva da sociedade de uma maneira geral e dos mercados em particular. Senão vejamos. Na medida em que a economia é entendida como possuindo um caminho paralelo ou contraditório em relação à democracia igualitária, a posição neoliberal necessariamente tem de atacar o Estado de bem-estar social, já que este teria por função garantir que a igualdade material e de acesso ao poder não fosse desvirtuada pela desigualdade material economicamente gerada, nem que o desenvolvimento econômico ocorresse de maneira independente de critérios políticos e delimitado a partir de considerações distributivas.

O neoliberalismo, por conseguinte, no seu ataque à democracia igualitária em favor do livre-mercado, tem de combater o bastião social-democrata centralizado no Estado de bem-estar social – o que justifica sua máxima de *menos Estado, mais mercado*. Isso se torna claro, embora eu não o desenvolva aqui com mais detalhe, na ideia de *evolução espontânea da sociedade*, de Friedrich Hayek, que significaria o fato de que a sociedade, que não é um macrossujeito social e que não pode ser concebida a partir de categorias objetivas ou enquanto totalidade social (o que impede o neoliberalismo de possuir uma teoria social), desenvolve-se a partir dos atos individuais de sujeitos que não têm qualquer visão messiânica do todo ou mesmo uma perspectiva universalista ou sistêmica ou holista a partir da qual sua ação individual visa concertar-se deliberadamente com as ações dos demais indivíduos e grupos sociais de modo a alcançar um objetivo social abrangente. Na verdade, a sociedade evolui por causa do autointeresse individual em alcançar seus objetivos pessoais, o que

implica exatamente nesta evolução espontânea. Sendo assim, as ideias de um centro diretivo da sociedade (Estado de bem-estar social) e de democracia igualitária (distribuição equalizada do produto social por meio de uma concepção de justiça social ou direitos sociais, bem como a universalização da participação política enquanto forma de controle equitativo da evolução social) revelam-se, para Hayek, injustificadas, uma miragem. O que existe são os indivíduos, fechados em si mesmos e buscando seu interesse pessoal – e é isso, em última instância, que garante processos evolucionários gradativos, não-planejados. A sociedade enquanto totalidade, ao contrário, é mais uma idealização do que um fato empiricamente comprovável[8].

Para Habermas, esse tipo de postura nega aquela correlação que ele percebe como central no projeto da modernidade, a saber, a ideia de uma organização sociopolítica fundada em uma compreensão igualitária de sociabilidade, que teria condições de afirmar concomitantemente a liberdade dos indivíduos singulares de seguirem sua vida do jeito que quiserem *e* um ideal de justiça social fundado em uma compreensão de igualdade substantiva. Com isso, naturalmente, a política democrática, que se constituiria no móbil a partir do qual a liberdade e a igualdade seriam efetivadas na prática, passa para segundo plano, na medida em que o ideal de uma sociedade igualitária é negado por meio da afirmação da não-existência fática, *strictu sensu*, da sociedade enquanto totalidade social. Com efeito, a política democrática depende fundamentalmente da existência da liberdade individual e no grau dessa existência, mas ela somente é possível a partir do grau de igualdade que perpassa uma sociedade, já que é partir da maior ou da menor proximidade (em termos de condições materiais – sociais,

[8] Cf.: HAYEK, Friedrich August von. *Arrogância Fatal*: os Erros do Socialismo, p. 37-42, p. 49-52 e p. 61-64.

culturais, etc.) entre os indivíduos que tanto a efetividade do exercício das liberdades individuais quanto a igual consideração dos interesses de cada um deles ecoa nas instituições. A eficácia das instituições políticas *dependeria* do grau de igualdade material de uma sociedade e se *exerceria* por meio da universalização das liberdades individuais.

No que diz respeito a isso, Habermas deixa claro, desde *Teoria da Ação Comunicativa*, que a grande ameaça à modernidade cultural, representada pelo neoliberalismo, grassa sobre o *Estado social e democrático de direito* – sendo que é este a verdadeira conquista legada pela modernidade. Em *Direito e Democracia*, por sua vez, é esta herança que deve ser salva do declínio, da desestruturação. Mas por quê? Exatamente pelo fato de que o Estado *social* e *democrático de direito*, absolutamente imbricado, funda-se na íntima correlação entre igualdade e liberdade democráticas, no sentido de que todos os indivíduos têm o direito a uma integração material equitativa, de modo a seguirem sua vida do jeito que quiserem, no momento mesmo em que todos eles são cidadãos com direitos políticos que lhes permitem participar em igualdade de condições dos rumos da evolução social[9].

4. É neste sentido que o Estado de bem-estar social deve ser *prosseguido reflexivamente*. Fiel às críticas já feitas pela primeira geração da Escola de Frankfurt em relação à democracia de massas, isto é, à tendência a uma subversão do espaço público-político, ao emperramento da participação popular por causa da centralização da esfera política em torno aos partidos políticos profissionais e à consolidação de um Estado tecnocrático e paternalista, Habermas, como condição dessa continuidade reflexiva do

[9] Cf.: HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa* (T. 2): Crítica de la Razón Funcionalista, p. 509-510; HABERMAS, Jürgen. *Más Allá del Estado Nacional*, p. 173.

projeto de Estado social, aponta para focos de democracia radical como o substrato basilar do poder e de sua reprodução, na medida em que, por meio deles, os cidadãos não seriam meramente sujeitos passivos da esfera administrativo-partidária no que tange à evolução social. O ideal de uma democracia radical, nesse sentido, que Habermas sempre percebeu como sendo radicalizado, nas sociedades ocidentais, pelos movimentos estudantis e de protesto desde fins da década de 1960, imprimiria um caráter crítico-reflexivo à *práxis* política, exatamente por levar ao exercício efetivo dos direitos políticos pelos cidadãos de uma maneira geral frente à burocracia administrativo-partidária. Com isso, a centralização da *práxis* política em torno aos partidos políticos, que Habermas sempre acusou de possuírem uma função nefasta de conquista pura e simples da lealdade das massas, é superada em vista de uma relação concertada entre estes dois âmbitos[10].

Além disso, os impulsos provenientes dos movimentos sociais e das iniciativas cidadãs, ao criarem um *espaço público informal*, não centralizado em torno à mídia de massas e arredio a ela, permitiriam a superação daquela subversão da esfera público-política que foi diagnosticada, em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, como uma forte e problemática tendência das democracias de massa contemporâneas, já que, com tais impulsos, equilibrar-se-ia o jogo de forças políticas presentes da sociedade, de modo a formar-se, por assim dizer, uma balança de poder com capacidades de garantir que a evolução sociopolítica

[10] Cf.: HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia*: entre Facticidade e Validade (Vol. II), p. 186; HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro*: Estudos de Teoria Política, p. 282; HABERMAS, Jürgen. *Más Allá del Estado Nacional*, p. 151; ARATO, Andrew: "Procedural Law and Civil Society: Interpreting the Radical Democratic Paradigm", p. 36.

pudesse andar efetivamente sobre trilhos democráticos e ser conduzida a partir de interesses generalizáveis[11].

A ideia de continuidade reflexiva do projeto de Estado social, com efeito, depende deste ideal de democracia radical e tem como foco superar a tendência à subversão da esfera público-política pelo Estado tecnocrático e à monetarização do mundo da vida pelo âmbito econômico (que levariam ao conformismo social e ao privatismo civil). De outro lado, e isto é importante para meu argumento, tal ideia aponta para uma retomada do Estado de bem-estar social, em suas tarefas de intervenção econômica e de integração social. Nas condições contemporâneas do processo de modernização (especialmente a questão do caráter monopólico da economia e a centralidade das funções políticas de integração social), esse mesmo Estado de bem-estar social possui tarefas que não podem ser abdicadas, sob pena de se cair novamente em uma política de *laissez-faire* que, ao permitir plena mobilidade aos fluxos de capital, retira-se correlatamente das funções de integração social – um movimento que acontece proporcionalmente, isto é, quanto mais a política retira-se do controle do mercado, mais ela retira-se das tarefas de integração social, que seguem dependendo da esfera produtiva. Para Habermas, assim, a tarefa estatal de integração social, que para ele tem primazia, inevitavelmente exige certo grau de controle e de intervenção estatais na esfera econômica.

Percebe-se, assim, a partir da década de 1980, uma clara e cada vez mais enfática retomada, por Habermas, de uma teoria do Estado que concede a devida centralidade ao

---

[11] HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia*: entre Facticidade e Validade (Vol. II), p. 33; HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro*: Estudos de Teoria Política, p. 283; PINZANI, Alessandro. *Habermas*, p. 151-153; MUNNICHS, Geert. "Rational Politics? An Exploration of the Fruitfulness of the Discursive Concept of Democracy", p. 185-187.

projeto social-democrata de Estado de bem-estar social. E isso possui uma razão: o Estado de bem-estar social é herdeiro das revoluções burguesas e proletário-socialistas, congregando, em seu núcleo interno, a afirmação da democracia de massas (ideia de inclusão universal), o Estado democrático de direito (adveniente do liberalismo e marcado pela defesa dos direitos e liberdades fundamentais e *individuais*) e a questão da *igualdade material* (defendida pelo socialismo e pelo movimento de trabalhadores europeu). Ora, a questão-chave, aqui, reside exatamente na centralidade que a esfera política recebe no que se refere à condução da evolução social. Se, para o neoliberalismo, a evolução social é uma questão ligada à *mão invisível* de uma maneira geral e ao mercado em particular, para a social-democracia, ao contrário, essa mesma evolução social é um problema político e somente pode ser realizada, no fim das contas, a partir de um centro político diretivo – ainda que este centro político diretivo conceda a devida importância ao mercado (e com toda razão).

Nesse sentido, Habermas, em sua retomada da social-democracia, aponta para o objetivo premente de afirmar-se novamente e com força a tarefa de centro diretivo que o Estado de bem-estar social teria encampado, no projeto social-democrata. Essa tarefa, para ele, teria sido agudizada pela consolidação da globalização econômica, que também teria contribuído para o enfraquecimento do *keynesianismo em um só país*, fundamento das tarefas de controle político e de integração social levadas a efeito pelo Estado de bem-estar social em nível nacional.

5. A globalização apresenta matizes diferenciados, perpassando, por exemplo, a economia, a política e a cultura, apenas para citar algumas áreas. Especificamente no que se refere à globalização econômica, certas características suas implodem os limites e as capacidades políticas e fiscais ligadas ao Estado-nação clássico. A

organização de mercados de bens, de capitais e de trabalho em nível mundial, o predomínio do capital especulativo e a ênfase em uma economia a rigor controlada monopolicamente implicam em que adentre, na agenda ligada à política econômica do Estado, um adversário poderoso, isto é, as companhias transnacionais que, dotadas de enorme poder de mobilidade, têm condições de impor seus interesses aos Estados nacionais.

Estes, com efeito, já não conseguem, internamente às suas fronteiras, controlar os fluxos de capital ou, se o fazem, correm o perigo de verem estas empresas transnacionais mudarem-se para outro país, o que implica em aumento do numero de desempregados e uma avaliação nefasta, pelos cidadãos, dos próprios partidos no poder. Nesse sentido, como forma de evitar as duas situações, o Estado-nação adota a postura de um cada vez mais intensificado desmantelamento de suas funções diretivas, interventoras e compensatórias, em favor de uma desregulação econômica que beneficia aos grandes capitais. Os Estados-nação, com isso, acabam *abdicando da política*[12].

Para Habermas, a década de 1990 marcou a efetiva consolidação desse processo de mundialização da economia e, como conseqüência, da trágica desestruturação dos Estados de bem-estar das sociedades industrializadas – o que levou, correlatamente, às mudanças político-

[12] Cf.: Cf.: HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro*: Estudos de Teoria Política, p. 138 e seguintes; HABERMAS, Jürgen. *La Constelación Posnacional*: Ensayos Políticos, p. 70 e seguintes; HABERMAS, Jürgen. *Ay, Europa!* – Pequeños Escritos Políticos, p. 93-94; KRUGMAN, Paul. *Uma Nova Recessão?*, p. 205-207; DUBIEL, Helmuth. *Que és Neoconservadurismo?*, p. 89-94; REESE-SCHÄFER, Walter. *Compreender Habermas*, p. 114-119; BECK, Ulrich. *Que és la Globalización?* – Falácias del Globalismo, Respuestas a la Globalización, p. 15-23; OFFE, Claus. *Problemas Estruturais do Estado Capitalista*, p. 281; OFFE, Claus. *Capitalismo Desorganizado*: Transformações do Trabalho e da Política, p. 81.

econômicas em termos de países subdesenvolvidos, orientadas pelo FMI e pelo Banco Mundial[13]. Isso não foi feito sem que conseqüências nefastas, em termos sociais, se consolidassem aos poucos no seio das sociedades desenvolvidas (mas não somente delas), que tradicionalmente teriam representado um modelo exemplar de integração social e de bem-estar material. O aumento do desemprego estrutural, a decadência da qualidade de vida de uma grande parte da população, o crescimento do chauvinismo de bem-estar seja contra os marginalizados do próprio país, seja contra os imigrantes estrangeiros, para não mencionar-se o acirramento do Estado policialesco, representam, como quer Habermas, evidências claras e preocupantes tanto no que concerne à desestruturação do Estado de bem-estar social e do abandono progressivo de sua programática calcada na integração material das classes dependentes do trabalho quanto no que se refere à fragilização daquela cultura universalista que efetivamente teria marcado a época de ouro das sociedades europeias[14].

A globalização econômica, nesse sentido, afetou a capacidade diretiva do Estado, pondo em xeque suas funções interventoras e compensatórias. Com isso, naturalmente, levou ao enfraquecimento das políticas sociais, que teriam permitido a consolidação de um nível de bem-estar material exemplar, nas sociedades desenvolvidas. E a política estatal já não conseguiria responder a esse desafio representado por ela (pela globalização econômica). Ora, para Habermas, o desenvolvimento da globalização econômica estaria acontecendo de maneira proporcional à

---

[13] Cf.: CHOSSUDOVSKY, Michel. *A Globalização da Pobreza*: Impactos das Reformas do FMI e do Banco Mundial.

[14] Cf.: HABERMAS, Jürgen. *Más Allá del Estado Nacional*, p. 196; WACQUANT, Loïc. *As Prisões da Miséria*; WACQUANT, Loïc. *Punir os Pobres*: a Nova Gestão da Miséria nos Estados Unidos; WACQUANT, Loïc. *As Duas Faces do Gueto*.

retirada e ao enfraquecimento da política dos Estados-nação – e mesmo sem qualquer instauração de instâncias políticas de cunho transnacional, com força disciplinadora da dinâmica econômica mundial, no momento ainda sem qualquer regulação substantiva. O resultado disso foi que cresceu a produção de riqueza e a situação de pobreza mundial, aumentando-se, inclusive, o militarismo em nível externo[15].

É por isso que os últimos textos de Habermas são uma invectiva no que tange à necessidade de se instaurar instâncias políticas de caráter transnacional, que tivessem por função o controle dos fluxos de capital e a realização de processos inclusivos de integração material entre os países e os povos. A globalização é um fato consolidado, não há dúvida, mas estaria faltando exatamente a solidificação de uma ordem sociopolítica transnacional que pudesse domesticá-la em vista de um desenvolvimento equitativo para todos. A globalização econômica, enfim, enfraqueceu consideravelmente a política nacional; e a força da política nacional, para Habermas, somente pode ser retomada, nesse contexto de globalização econômica consolidada, *em nível transnacional*, mas por meio da ênfase em uma política forte, diretiva em relação aos mercados, aos fluxos de capital. O que estaria faltando a esse nível transnacional é exatamente a força diretiva da política frente aos mercados – ou seja, carecer-se-ia da institucionalização de um projeto político cosmopolita, que daria o tom da dinâmica de poder neste nível.

E a social-democracia novamente vê-se convocada a assumir esse projeto de uma ordem mundial justa calcada na instauração de instituições políticas supranacionais, com capacidade interventora e regulatória em relação aos mercados. Nesse sentido, se *Direito e Democracia* parte da constatação, logo no início do trabalho, de um desânimo da

[15] Cf.: HABERMAS, Jürgen. *O Ocidente Dividido*, p. 78.

posição teórico-política social-democrata frente as posições neoliberais e à consolidação da globalização econômica[16], e se n'*A Constelação Posnacional* Habermas acusa a social-democracia de ficar presa à sua jaula nacional, apresentando uma postura *eurocética* em relação à Comunidade Europeia[17], em *Europe: the Faltering Project* pode-se perceber, junto a estas críticas, a confiança nesta mesma posição teórico-política social-democrata no que diz respeito a conduzir esse projeto de uma ordem mundial justa e equitativa[18], projeto este que, como acredita Habermas, passa necessariamente pela construção de instituições políticas supranacionais, que pudessem assumir as funções interventoras e compensatórias próprias dos Estados de bem-estar social, enfraquecidos ante o predomínio de uma economia monopólica mundializada.

6. Com isso, a retomada da social-democracia representaria, segundo Habermas, um novo fôlego à esquerda – e, na verdade, tal retomada da social-democracia, fundada na prossecução reflexiva do projeto de Estado social, seria *o único caminho que restou à esquerda da Europa ocidental* com a queda do socialismo real[19]. De fato, no texto *O que Significa Socialismo Hoje? – Revolução Recuperadora e a Necessidade de Revisão da Esquerda*, escrito por ocasião do processo de reunificação alemã e do esfacelamento da URSS, Habermas perguntava-se: com a bancarrota do socialismo real, resta ainda algum projeto teórico-político para a esquerda e para os movimentos

[16] Cf.: HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia* – entre Facticidade e Validade (Vol. I), p. 12-13.

[17] Cf.: HABERMAS, Jürgen. *La Constelación Posnacional*: Ensayos Políticos, p. 125-126.

[18] Cf.: HABERMAS, Jürgen. *Europe*: the Faltering Project, p. 104-105.

[19] Cf.: HABERMAS, Jürgen. *Diagnósticos do Tempo*: Seis Ensaios, p. 156-157.

sociais ligados à tradição do movimento trabalhador da Europa ocidental, ou eles também entraram em ocaso com o fim do socialismo real?

Não restaria caminho para a esquerda se, por projeto teórico-político de esquerda, entender-se um modelo ao estilo do socialismo real, em particular devido ao fato de a democracia ter sido sufocada pela ditadura do partido único e da burocracia nela incrustada; além disso, uma economia absolutamente centralizada e estatizada não funcionaria nas condições do capitalismo tardio, na medida em que ela é dependente em grande medida da livre-iniciativa, da concorrência, do próprio consumo etc. Porém, ainda há uma programática teórico-política de esquerda se a esquerda da Europa ocidental concentrar-se na retomada do projeto social-democrata de Estado de bem-estar social, a partir de uma crítica reformista de tipo radical. Em relação a isso, dois pontos podem ser percebidos: (a) a esquerda da Europa ocidental tem de concentrar sua luta no fortalecimento do Estado de bem-estar social, impedindo seu desmantelamento pelas posições neoconservadoras ou neoliberais [20]; e (b) a prossecução do projeto de Estado de bem estar social, pela esquerda, aconteceria a partir de uma crítica reformista de tipo radical.

[20] Neste trabalho, utilizei os termos *neoconservadorismo* e *neoliberalismo com o mesmo sentido*, já que o próprio Habermas utiliza-os dessa forma. De um modo geral, o significado deles consiste em uma postura economicista calcada na defesa de um Estado mínimo, de uma centralidade da modernização econômica capitalista, bem como da ética do trabalho liberal-protestante e do individualismo possessivo – em uma postura anti-Estado social. Sobre isso, conferir: HABERMAS, Jürgen. "El Criticismo Neoconservador en la Cultura en los Estados Unidos y en Alemania Occidental: Un Movimiento Cultural en Dos Culturas Políticas", p. 137-138; DUBIEL, Helmut. Qué es Neoconservadurismo?, p. 02.

No que tange ao primeiro ponto, como quer Habermas, a esquerda radical da Europa ocidental sempre desdenhou dos sucessos colhidos pela social-democracia e, com isso, não conseguiu efetivamente reconhecer os méritos advenientes da instauração do Estado de bem-estar social. A social-democracia europeia, com efeito, por meio do projeto de Estado de bem-estar social, conduziu a uma reformulação da economia capitalista e a uma reestruturação do próprio Estado, transformado exatamente em *Estado social e democrático de direito*. O *compromisso social-democrata* teria se caracterizado pela realização de amplos processos de integração material e pela consolidação do pluralismo político, o que teria levado correlatamente à domesticação social da economia capitalista e lançado as bases para a domesticação, por meio da política democrática, do Estado mesmo[21]. E é este Estado social e democrático de direito que estaria sendo ameaçado de destruição; é o capitalismo domesticado em termos de Estado de bem-estar social que estaria sendo desmantelado, não o capitalismo *tout court*.

Nesse sentido, agora que o socialismo real caiu, as expectativas da esquerda da Europa ocidental já não podem mais se concentrar no modelo representado pela URSS. Na verdade, aquele modelo nunca coincidiu com a organização sociopolítica da Europa ocidental, que, desde a reconstrução do pós-guerra, foi marcada pela existência de uma economia mista que tinha no Estado de bem-estar social o seu agente regulador por excelência. Ora, a falência do socialismo real foi benéfica pelo fato de que permitiu que a esquerda da Europa ocidental acordasse de seu *sono dogmático* em relação à defesa de um projeto teórico-político calcado no comunismo soviético. Ou seja, aqui, acordar do sono dogmático implicaria em reconhecer que os ideais

[21] Cf.: HABERMAS, Jürgen. *La Necesidad de Revisión de la Izquierda*, p. 132-133.

emancipatórios da esquerda teriam uma amplitude maior do que o caminho burocrático, autoritário e estatista representado pelo socialismo real. Ao mesmo tempo, isso implicaria em reconhecer a importância que o projeto social-democrata de Estado de bem-estar social representou para o sucesso sociopolítico alcançado pelas sociedades europeias, no momento mesmo em que alertaria para o grave perigo pelo qual essas mesmas sociedades estariam passando com o enfraquecimento da social-democracia e com o cada vez mais acelerado desmantelamento do Estado de bem-estar social.

Quer dizer, seja pelo sucesso da programática social-democrata calcada no Estado de bem-estar social, seja pelo crescimento dos problemas ligados à desigualdade material desde as últimas décadas do século XX, no contexto europeu, de um modo concomitante à desestruturação do Estado de bem-estar social, o projeto teórico-político social-democrata calcado na prossecução do Estado de bem-estar social é o ponto de partida de qualquer alternativa de mudança em relação à grave crise sociopolítica enfrentada por aquelas sociedades – é o único ponto de partida para a esquerda da Europa ocidental. Sobre isso, pronuncia-se Habermas:

> Hoje em dia, o compromisso do Estado social, que aderiu às estruturas das sociedades, forma o fundamento em relação ao qual qualquer política tem de partir. Isso vem à tona em um consenso sobre os fins políticos e sociais, comentado pelas seguintes palavras irônicas de Offe: "Quanto mais a imagem do socialismo realmente existente é pintada em tons tristes e desolados, tanto mais nós todos nos tornamos 'comunistas', à medida que não permitimos que alguém nos tire a preocupação pelos assuntos públicos e pelo horror despertado por catástrofes globais e por desenvolvimentos em falso" (*Die Zeit* de

08/12/1989)[22].

A prossecução do Estado de bem-estar social, enquanto fundamento da retomada de um projeto teórico-político de Esquerda, para a Europa ocidental, como quer Habermas, reativaria seja o sentido de uma proposta de esquerda, em descrédito frente às posições conservadoras, seja a centralidade do Estado social e democrático de direito no contexto das sociedades desenvolvidas. A devida valorização do papel representado pelo projeto social-democrata de Estado de bem-estar social implicaria em que a esquerda da Europa ocidental adotasse tal posição social-democrata como seu baluarte e, com isso, *demarcasse claramente* sua posição frente aos neoliberais ou neoconservadores.

Nesse sentido, à esquerda da Europa ocidental resta o caminho de uma crítica reformista de tipo radical fundada na retomada da social-democracia e na prossecução do projeto de Estado de bem-estar social. Isso significa, em primeiro lugar, que a tarefa fundamental de domesticação social do capitalismo somente pode ser realizada por meio do Estado, e de um Estado com força suficiente para impor direção e limites ao mercado, ao mesmo tempo em que se compromete com a realização dos direitos sociais de cidadania. Não possuiria sentido, aqui, como receita para a crise econômica pela qual passariam as sociedades europeias desde as últimas décadas do século XX, a defesa de uma imperiosa diminuição do tamanho e de uma drástica restrição das funções do Estado de bem-estar social. Pelo contrário, como acredita Habermas, tais funções são – e devem continuar sendo – responsabilidade e prerrogativa do próprio Estado.

---

[22] HABERMAS, Jürgen. *Diagnósticos do Tempo*: Seis Ensaios, p. 150. Conferir, ainda: HABERMAS, Jürgen. *Mas Allá del Estado Nacional*, p. 93-94.

E essa crítica reformista de tipo radical significa, em segundo lugar, que a condução da evolução social dá-se por meio de reformas paulatinas nas estruturas deficitárias dos sistemas político e econômico, uma forma de realização da evolução social que está comprometida com uma *práxis* política que se funda no caminho estabelecido pelo Estado democrático de direito e que é dinamizada pelo contato efetivo entre movimentos sociais e iniciativas cidadãs e pela esfera administrativo-partidária – ou seja, um modelo de política radical que, nessa interrelação entre forças políticas e forças sociais, consegue, ao longo do tempo, corrigir os problemas e consolidar o ideal de uma domesticação social do mercado e de uma democratização cada vez mais efetiva da política, que, no entender de Habermas, são os dois grandes desafios das sociedades democráticas ocidentais, hodiernamente.

7. Em tudo isso, a social-democracia e seu projeto de Estado de bem-estar social, no contexto da crise econômica que afeta as sociedades europeias em particular e todas as sociedades de uma maneira geral, representam um modelo exemplar. Da abordagem habermasiana em relação à social-democracia e ao projeto de Estado de bem-estar social, penso ser possível salientar-se dois pontos importantes, a saber: o modelo de um Estado social e democrático de direito que busca domesticar socialmente a economia capitalista e a centralidade da política democrática no que tange à condução da evolução social. Em essência, estes são os dois pontos fundamentais da teoria social habermasiana em sua compreensão da *práxis* política atual; e eles representariam, na crise socioeconômica pela qual passam as sociedades desenvolvidas e, de uma maneira geral, praticamente todos os países envolvidos pela globalização econômica, uma sugestão de programática teórico-política com vistas à

resolução – ou, pelo menos, à problematização – destes problemas políticos e socioeconômicos.

A crise econômica exige redimensionamento da capacidade política em termos de Estado de bem-estar social, isto é, ela denota exatamente a importância da regulação e da intervenção estatal na esfera econômica. Aqui, seria importante encontrar um equilíbrio entre uma economia de livre-mercado, que necessita de mobilidade no que diz respeito ao seu desenvolvimento, e a atividade regulatória e compensatória do Estado no que tange à produção e à distribuição equitativa da riqueza socialmente produzida. Na contemporaneidade, a centralidade do *laissez-faire* econômico foi substituída – ou ao menos enquadrada – pela centralidade diretiva do Estado regulador, que assumiria para si as tarefas de dinamização e de estabilização econômica *e* de integração social. Com isso, tanto a evolução social quanto a equalização material das classes dependentes do trabalho é canalizada para a esfera política e politicamente realizável. Nesse sentido, o Estado de bem-estar social, como se disse acima, é o pilar de sustentação das sociedades contemporâneas, o centro a partir do qual sua evolução ocorre.

Tal *evolução social*, a partir disso, *passa a ocorrer sobre trilhos institucionalizados e de acordo com interesses generalizáveis*, não sendo mais a rigor um resultado de forças espontâneas e de relações de poder desequilibradas. A ideia de um Estado social e democrático de direito carrega exatamente, de um lado, a afirmação do caráter universal dos direitos, que se ramificam em uma ampla gama de prerrogativas individuais e sociais – direitos individuais fundamentais, direitos políticos e direitos sociais como absolutamente imbricados e dependentes uns dos outros –, que, por causa disso, exigem uma configuração institucional da esfera política, da esfera econômica e da esfera cultural que leve a sério essa radicalidade expressa pelo *conjunto dos direitos*. De outro lado, a ideia de um Estado social e democrático de

direito congrega em si a necessidade – como condição, inclusive, para a efetividade do conjunto dos direitos – de garantir-se a paridade do poder, do acesso a ele e de seu exercício.

Retomar o projeto de Estado de bem-estar social, a partir da perspectiva habermasiana, equivaleria a enfatizar o papel central da esfera política em relação à efetividade seja dos direitos, seja da garantia de um equilíbrio na divisão e no exercício do poder. Ora, o poder não se centraliza apenas na capacidade política de administração da coisa pública, senão que ramifica-se na – e é dependente da – divisão da riqueza social, economicamente gerada. Com isso, o social é concebido como sendo perpassado por um *ethos* democrático que não restringe a política ao exercício administrativo do poder, legitimado por eleições gerais periódicas. A política adquiriria um significado mais amplo, caracterizador da sociedade como um todo, no sentido de que este *ethos* democrático adentraria na esfera econômica e na esfera cultural, pelo menos em alguma poderosa medida.

A lição social-democrata mais importante, no que diz respeito a isso, está em que a direção política da evolução social, a partir da afirmação do caráter fundamental do Estado de bem-estar social, efetivamente conduz tanto à realização dos direitos em sua integralidade quanto à equiparação do poder social por meio da democracia política. Estes são os dois pontos em ocaso com a desestruturação do Estado de bem-estar social. E, nesta encruzilhada em que se encontram as sociedades democráticas – terem de abdicar dos padrões de justiça material estabelecidos constitucionalmente e universalmente garantidos, e terem de aceitar a retirada da política democrática no que diz respeito à condução da evolução social, em favor das exigências econômicas de retomada do processo de acumulação –, a *práxis* política fica ante o dilema de normalizar, a partir da renovação de um darwinismo social espúrio, o *pathos* da desigualdade

social cada vez mais crescente, negando-se enquanto *práxis* política, ou de reafirmar suas funções de intervenção econômica, de integração material e de direção da evolução social em direta contraposição ao caráter imediato de um processo de acumulação econômica que, desregulado, leva, no longo prazo, ao acirramento das mazelas sociais. No segundo caso, o futuro permanece em aberto e um ideal de justiça social ainda é possível. No primeiro caso, os problemas sociais consequentemente aumentarão de intensidade – o que aponta, mais uma vez, para a centralidade da política democrática e da diretiva estatal da evolução social, organicamente imbricadas.

Hodiernamente, o que está em franca desestruturação é esta centralidade seja da diretiva política da evolução social, seja do papel interventor e compensatório assumido pelo Estado de bem-estar social, frente às novas posições de *laissez-faire* ou mesmo diante do processo avassalador representado pela globalização econômica, que ainda não foi acompanhado, em um grau proporcional, da transnacionalização da política. Ora, o desafio deste início de século XXI consiste exatamente na retomada do papel interventor e compensatório do Estado, bem como da centralidade diretiva da política democrática no que diz respeito à evolução social, fato que, no meu entender, a crise econômica contínua desta primeira década deixa absolutamente claro.

Referências Bibliográficas

ARATO, Andrew. "Procedural Law and Civil Society: Interpreting the Radical Democratic Paradigm". In: ROSENFELD, Michel; ARATO, Andrew (Eds.). *Habermas on Law and Democracy*: Critical Exchanges. California: university of California Press, p. 1998.

BARAN, Paul A.; SWEEZY, Paul M. *Capitalismo Monopolista*: Ensaio sobre a Ordem Econômica e Social Americana. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

BECK, Ulrich. *Qué es la Globalización?* – Falácias del Globalismo, Respuestas a la Globalización. Traducción de Bernardo Moreno y de Maria Rosa Borràs, p. 1998.

BOBBIO, Norberto. *O Futuro da Democracia*: Uma Defesa das Regras do Jogo. 6ª Edição. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

CHOSSUDOVSKI, Michel. *A Globalização da Pobreza*: Impactos das Reformas do FMI e do Banco Mundial. Tradução de Marylene Pinto Michael. São Paulo: Moderna, 1999.

DAHRENDORF, Ralph. *Quadrare in Cerchio*: Benesse Economico, Coesione Sociale i Libertà Politica. Roma: Laterza, 2003.

DANNER, Leno Francisco. *Habermas e a Ideia de Continuidade Reflexiva do Projeto de Estado Social*: da Reformulação do *Déficit* Democrático da Social-Democracia à Contraposição ao Neoliberalismo. Tese de Doutorado em Filosofia. Porto Alegre: PUC-RS, 2011, 206 Folhas.

DUBIEL, Helmut. *Qué es el Neoconservadurismo?* Introducción y Traducción de Agapio Maestre. Barcelona: Editorial Anthropos, 1993.

FLICKINGER, Hans-Georg. *Em Nome da Liberdade*: Elementos para a Crítica do Liberalismo Contemporâneo. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

GIDDENS, Anthony. *Para Além da Esquerda e da Direita*: o Futuro da Política Radical. Tradução de Alvaro Hattnher. São Paulo: Editora da UNESP, 1996.

_____. *A Terceira Via*: Reflexões sobre o Impasse da Social-Democracia. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Record, 2000.

_____. *A Terceira Via e Seus Críticos*. Ryta Vinagre. Rio de Janeiro: Record, 2001.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança Estrutural da Esfera Pública*: Investigações quanto a Uma Categoria da Sociedade Burguesa. Tradução de Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

_____ (Ed.). *Observations on "The Spiritual Situation of the Age"*. 3ª Edition. Translated by Andrew Buchwalter. Cambridge, Massachusetts: The MITT Press, 1987.

_____. *Problemas de Legitimación en el Capitalismo Tardio*. Traducción de José Luis Etcheverry. Madrid: Ediciones Cátedra, 1999.

_____. *Teoría de la Acción Comunicativa* (T. 2): Crítica de la Razón Funcionalista. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 2001.

_____. *Ensayos Políticos*. Traducción de Ramón Garcia Cotarelo. Barcelona: Ediciones Península, 1997.

_____. "El Criticismo Neoconservador de la Cultura en los Estados Unidos y en Alemania Occiental: Un Movimiento Intelectual en dos Culturas Políticas. In: GIDDENS, Anthony *et al. Habermas y la Modernidad*. Traducción de Francisco Rodríguez Martins. Madrid: Ediciones Cátedra, 2001.

_____. *La Necesidad de Revisión de la Izquierda*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editorial Tecnos, 1991.

_____. *Direito e Democracia*: entre Facticidade e Validade (Vol. 2). Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. *A Inclusão do Outro*: Estudos de Teoria Política. Tradução de George Sperber e de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. *Más allá del Estado Nacional*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

_____. *La Constelación Posnacional*: Ensayos Políticos. Traducción de Pere Fabra Abat, de Daniel Gamper Sachse y de Luis Pérez Díaz. Barcelona: Ediciones Paidós, 2000.

_____. *Diagnóstico do Tempo*: Seis Ensaios. Tradução de Flávio Benno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

_____. *Era das Transições*. Tradução e Introdução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. *Ay, Europa!* – Pequeños Escritos Políticos. Traducción de José Luis López de Lizaga, Pedro Madrigal y Francisco Javier Gil Martín. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

_____. *Europe*: the Faltering Project. Translated by Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press, 2009.

HARVEY, David. *O Neoliberalismo*: História e Implicações. Tradução de Adail Sobral e de Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

HAYEK, Friedrich August von. *Arrogância Fatal*: os Erros do Socialismo. Tradução de Ana Maria Capovilla e de Candido Mendes Prunes. Porto Alegre: Editora Ortiz, 1988.

HOBSBAWN, Eric. *Era dos Extremos*: o Breve Século XX (1914-1991). 2ª Edição. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

KATZ, Michael B. *The Undeserving Poor*: from the War on Poverty to the War on Welfare. New York: Pantheon Books, 1989.

KRUGMAN, Paul. *Uma Nova Recessão?* Como Entender a Economia Mundial. 2ª Edição. Tradução de Afonso Celso da Cunha Serra. Rio de Janeiro: Campus, 1999.

MACPHERSON, C. B. *Ascensão e Queda da Justiça Econômica e Outros Ensaios*: o Papel do Estado, das Classes e da Propriedade na Democracia do Século XX. Tradução de Luiz Alberto Monjardim. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

MUNNICHS, Geert. "Rational Politics? An Exploration of the Fruitfulness of the Discursive Concept of Democracy". In: VON SCHOMBERG, René; BAYNES, Kenneth (Eds.). *Discourse and Democracy*: Essays on Habermas' *Between Facts and Norms*. New York: State University of New York Press, 2002.

NOBRE, Marcos. *Imobilismo em Movimento*: da Abertura Democrática ao Governo Dilma. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

OFFE, Claus. *Problemas Estruturais do Estado Capitalista*. Tradução de Bárbara Freitag. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

_____. *Capitalismo Desorganizado*: Transformações Contemporâneas do Trabalho e da Política. Tradução de Wanda Caldeira Brandt. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

_____. *Trabalho & Sociedade*: Problemas Estruturais e Perspectivas para o Futuro da Sociedade do Trabalho (Vol. I) – a Crise. Tradução de Gustavo F. Bayer. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. *Trabalho & Sociedade*: Problemas Estruturais e Perspectivas para o Futuro da Sociedade do Trabalho (Vol. II) – Perspectivas. Tradução de Gustavo F. Bayer e de Margit Martincic. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.

_____. "Ungovernability: on the Renaissance of Conservative Theories of Crisis". In: HABERMAS, Jürgen (Ed.). *Observations on "The Spiritual Situation of the Age"*. Traduction by Andrew Buchwalter. Cambridge: The MIT Press, 1987.

PINZANI, Alessandro. *Habermas*. Porto Alegre: Artmed, 2009.

REESE-SCHÄFER, Walter. *Compreender Habermas*. Tradução de Vilmar Schneider. Petrópolis: Vozes, 2009.

SHONFIELD, Andrew. *Capitalismo Moderno*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

SINGER, André. *Os Sentidos do Lulismo*: Reforma Gradual e Pacto Conservador. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

WACQUANT, Loïc. *As Prisões da Miséria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. *Punir os Pobres*: a Nova Gestão da Miséria nos Estados Unidos. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 2001.

_____. *As Duas Faces do Gueto*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

ZÜRN, Michael; LEIBFRIED, Stephan. "Refiguring the National Constellation". In: LEIBFRIED, Stephan; ZÜRN, Michael (Eds.). *Transformations of the State?* Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

DESCARTES, A ACUSAÇÃO DE ATEÍSMO E A RELAÇÃO FÉ-RAZÃO*

*Luciano Marques de Jesus**

1. Introdução

A problemática em torno de Deus ocupa grande parte do pensamento filosófico ocidental, desde a Antiguidade até aos dias de hoje. Na Antiguidade, a filosofia era pensada numa perspectiva cosmológica (totalidade do real como *kósmos*[1]). O divino era concebido de diferentes formas: por Anaximandro, como fundamento originário, o *ápeiron*; por Parmênides, como ser imutável; por Heráclito, como ordem do mundo, *lógos*; por Anaxágoras, como princípio de movimento do mundo, *nous*. Em Platão, tem-se a ideia de Sumo Bem e Deus como Demiurgo e em Aristóteles, como Ato puro e Movente não-movido.

---

* O presente artigo é uma considerável ampliação da problemática discutida em nossa obra: JESUS, Luciano Marques. *A questão de Deus na filosofia de Descartes*. Porto Alegre: EDIPUCRS,1997, p. 94ss.

* Professor no Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). lmjesus@pucrs.br

[1] Ver a esse respeito: OLIVEIRA, Manfredo A. *Filosofia transcendental e religião*, p. 8; ZILLES, Urbano. *Filosofia da religião*, p. 8; SOUZA, Draiton Gonzaga. *O ateísmo antropológico de Feuerbach*, p. 11-12; STREFLING, Sérgio Ricardo. *O argumento ontológico de Santo Anselmo*, p. 12.

No Medievo, Deus era propriamente o centro do filosofar. Isso se deu de modo especial em função do encontro profícuo entre a filosofia grega e o cristianismo: os gregos possuíam a noção de um "Deus dos filósofos" único (Sumo Bem, Ato puro, Movente não-movido) e uma religião politeísta; o cristianismo apresenta-se como religião de um único Deus. Muitos pensadores tematizaram a questão de Deus nessa época, máxime Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino. Vale lembrar ainda, entre outros, Duns Scotus, o *doctor subtilis,* e o Cardeal Nicolau de Cusa.

Na Idade Moderna, não mais o cosmo ou Deus se constituem no centro do filosofar, mas o próprio homem; afirma Urbano Zilles: "A revolução copernicana no pensamento, no fim da Idade Média e no começo dos tempos modernos, consiste na volta para a subjetividade pensante." [2] A problemática de Deus ganha um novo enfoque: "A grande virada antropocêntrica, na filosofia ocidental moderna, também modificou radicalmente a problemática de Deus."[3] A questão de Deus passa "a ser tematizada, não mais a partir do mundo, e sim através da mediação do homem e de suas relações com o mundo, ou seja, *a partir da subjetividade*".[4]

A subjetividade tornou-se o novo ponto de partida de toda a filosofia. E esse começa, sobretudo, a partir de René Descartes[5]. É com Descartes que se dá a

---

[2] ZILLES, *Filosofia da religião*, p. 8.

[3] *Idem.*

[4] *Idem* (grifo nosso).

[5] Urbano ZILLES afirma que já encontramos em Nicolau de Cusa uma confluência entre o pensamento medieval e moderno: "Talvez nossos manuais de história da filosofia tenham exagerado a originalidade de Descartes na questão do antropocentrismo moderno, pois, no mínimo tem um longínquo precursor no Cardeal Nicolau de Cusa (1401-1464). (...) Todos os seus escritos têm como centro de interesse e força motora o homem" (*A modernidade e a Igreja*, p. 11). O que aqui se postula, todavia, não é tanto a originalidade, mas Descartes como

mudança de paradigma do filosofar; ele é o responsável pela viragem antropocêntrica (ou raciocêntrica). Escreve Zilles: "Sem menosprezar a importância histórica de uma das figuras centrais da filosofia moderna, Immanuel Kant (1724-1804), devemos reconhecer que o verdadeiro giro histórico-filosófico verificou-se com Descartes."[6]

Contudo, Descartes tem-se tornado uma figura ambígua na história da filosofia[7]. Na verdade, a filosofia cartesiana é muito rica e bastante complexa. A ela pode reportar-se toda a filosofia moderna e contemporânea, seja para acolhê-la, seja para criticá-la. Bertrand Russell afirma haver em Descartes um dualismo entre o escolasticismo aprendido com os jesuítas, em La Flèche, e a ciência do seu tempo, o que o levou a incoerências; porém, "também o tornou mais rico em ideias fecundas do que poderia haver sido qualquer outro filósofo completamente lógico". [8] Bendita incoerência, fonte de tamanha riqueza do pensamento cartesiano. Muitas leituras se fazem do pensamento de Descartes[9], considerando, isoladamente ou no conjunto, elementos científicos, metodológicos e metafísicos. No que concerne à questão de Deus, Descartes

ponto de partida. É sua filosofia que "detona" o caminho para a modernidade.

[6] ZILLES, *Filosofia da religião*, p. 45.

[7] O que Reinholdo Aloysio ULLMANN afirma de Epicuro, aplica-se aqui a Descartes: "Epicuro tornou-se, no decurso da história da filosofia, uma figura ambígua" (*Epicuro*: o filósofo da alegria, p. 9).

[8] RUSSELL, Bertrand. *História da filosofia ocidental*, v. III, p. 98.

[9] Sobre as diferentes interpretações do pensamento cartesiano ver a excelente síntese, baseada na publicação *Cahiers de Royaumont* (1957), realizada por RIBEIRO, Eduardo Ely Mendes. *Individualismo e verdade em Descartes*, p. 47s.

é acoimado desde ateu [10] até sustentáculo do espiritualismo[11].

No dizer de Ferdinand Alquié, é mister voltar ao Filósofo; "a fim de dar ordem a tudo isto e vislumbrar o nexo entre afirmações que amiúde se podem afigurar opostas, convém, por conseguinte, voltar ao próprio Descartes". [12] Voltar ao próprio Filósofo, analisar seu pensamento, levando em conta aspectos históricos e sistemáticos.

2. A acusação de ateísmo

No que concerne à questão da dúvida, Descartes foi, não raro, mal-interpretado, por vezes até maliciosamente interpretado. Muitos adversários o acusaram de apoiar o ceticismo e a causa do ateísmo; uma das acusações, por exemplo, foi a de pôr em dúvida sua fé em Deus, na *Meditação primeira*. Em resposta às interpretações falsas de Pierre Bourdin, autor da *sétima objeção*, Descartes declara: "Ao renunciar a todas as minhas crenças, tive o cuidado de tomar como exceção todas as questões relativas à fé e à moral em geral."[13] Descartes prossegue fazendo uma analogia entre o seu método de filosofar e a atitude de alguém que despeja maçãs de uma cesta, com o escopo de "pegar e pôr de volta na cesta somente as que considerasse boas."[14]

---

[10] Cornelio FABRO chama seu capítulo sobre Descartes "Apriorismo ontologico e *ateismo* del 'cogito' cartesiano" (grifo nosso) (*Introduzione all'ateismo moderno*, v. I, p. 111).

[11] Perspectiva de Victor Cousin. Citado por ALQUIÉ, Ferdinand. *Galileu, Descartes e o mecanismo.* 2. ed. Lisboa: Gradiva, 1987, p. 18.

[12] ALQUIÉ, *Galileu, Descartes e o mecanismo*, p. 18.

[13] Citado por COTTINGHAM, J. *Dicionário Descartes*, verbete **céticos**, p. 33 (*AT* VII, p. 476-7).

[14] *Id., ibid.*, p. 34.

Jean Laporte sustenta que tudo que se afirme sobre a religião de Descartes está subordinado à questão de sua sinceridade[15]. Para Maxime Leroy, Descartes é um "filósofo mascarado",[16] não é nem um crente, nem mesmo um deísta convicto, mas um livre-pensador que não cultua outra coisa que sua ciência. Amante da tranquilidade, Descartes buscou refúgio na Holanda, país no qual tinha liberdade para pensar e escrever, sem temer o mesmo fim de Galileu. Sua religiosidade teria sido apenas de fachada, na verdade seria indiferente em matéria de religião. Temia as autoridades e fazia declarações hipócritas para poder viver em paz. Tal tipo de interpretação já havia sido feito por contemporâneos de Descartes, como Voécio e P. Valais; no século XVIII, La Mettrie o considerava como um materialista vergonhoso, que liga à sua teoria uma alma, algures perfeitamente supérflua, para não ferir a suscetibilidade dos padres[17]; no século XIX, pelos tradicionalistas Lammennais, Montalembert, Lacordaire e Gebert – estes chegaram a acoimá-lo de "Lutero da Filosofia"; ainda mais tarde pelos neotomistas (Gioberti, Liberatore). Alain não hesita em asseverar que Descartes "é um homem terrível para se tomar por mestre. Seus olhos parecem dizer: 'mais um que vai se enganar'".[18]

Em contrapartida, há a posição que considera Descartes um apologeta. Seu primeiro biógrafo, Baillet, não

---

[15] "Tout ce qu'on en peut dire est subordonné à la question de sa sincérité" (LAPORTE, Jean. *Le rationalisme de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1945, p. 299).

[16] LEROY, Maxime. *Descartes, el filósofo enmascarado*.

[17] "La Mettrie le considérait comme un matérialiste honteux, qui avait seulement 'cousu à sa théorie une âme, d'ailleurs parfaitament superflue, pour ménager la susceptibilité des prêtres'" (LAPORTE, *op. cit.*, p. 299).

[18] "C'est un homme terrible à prendre pour maître. Son oeil semble dire: 'Encore un qui va se tromper'" (ALAIN. *Histoire de mes pensées*. Paris: Gallimard, 1936, p. 253).

pôde esquivar-se[19] – nem o desejou, é verdade – da questão sobre qual foi a atitude pessoal de Descartes diante da religião. Baillet afirma que o pai do cartesianismo é um cristão autêntico, que cumpria, mesmo num país protestante, os deveres de sua religião[20]. Concordam em que a posição de Descartes é sincera seu contemporâneo Arnould, A. Laberthonnière e, mais recentemente, E. Gilson, J. Chevalier, H. Gouhier, E. Blondel, entre outros.

Vincenzo Miano sustenta que hoje há quase unanimidade em considerar positivamente a sinceridade da profissão de fé de Descartes, "seja qual for depois o juízo sobre sua religiosidade pessoal e a interpretação de sua filosofia da religião".[21] Declara, ainda, que Descartes se acreditava e se apresentou como um campeão na luta contra o ateísmo[22]. Não há acusação que Descartes rechace com mais desprezo do que a que lhe fizeram alguns teólogos protestantes, como Voécio e Schook, de ateísmo. Para Descartes, não existe delito mais grave e calúnia mais atroz contra alguém que escreveu expressamente contra os ateus:

> Verdadeiramente, não há maior delito que o de ateísmo de que este (Schook) me acusa. Porém, tampouco existe calúnia maior que aquela cujas provas unicamente demonstram o contrário: efetivamente, seu

---

[19] GOUHIER, Henri. Descartes et la religion. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*. Cartesio nel terzo centenario del "Discorso del Metodo", p. 417, Iug., 1937, supplemento speciale al volume XIX.

[20] "Le cartésianisme avait pour pére un chrétien authentique qui, même en pays protestant, accomplisait les devoirs de sa religion" (*idem*).

[21] "(...) sea cual sea después el juicio sobre su religiosidad personal y la interpretación de su filosofía de la religión" (MIANO, Vincenzo. Filósofos cristianos y ateísmo. In: *El ateísmo contemporáneo*, v. III, p. 75).

[22] "Comencemos por decir que Descartes – con razón o sin ella, no lo queremos dilucidar aquí – se ha presentado y creído campeón de la lucha contra el ateísmo" (*idem*).

> único argumento para provar que sou ateu é que escrevi contra os ateus e por certo – segundo muitos – não mal.[23]

O fato de não ter em grande estima a filosofia aristotélica, a utilização de um método demasiado peculiar na busca da verdade, pretendendo construir *de novo* todo o edifício do saber e o filosofar livremente são os principais desencadeadores das acusações de ateísmo, segundo Miano. Além disso, os adversários de Descartes procedem "pouco cientificamente (...), não se preocupam em determinar o sentido preciso deste termo, seus sinônimos, suas espécies e graus, seus contrários, etc."[24]

Descartes é um homem profunda e sinceramente religioso, na opinião de Koyré, que evoca textos juvenis do Filósofo, da época do quarto aquecido, para ilustrar sua posição: "*Tria mirabilia fecit Dominus*, escreve nas *Cogitationes Privatae: Res ex nihilo, liberum arbitrium et Hominem-Deum*. Poderíamos comentar longamente essa passagem, a escolha curiosa das coisas maravilhosas feitas por Deus."[25] Koyré afirma tratar-se de fatos suprarracionais, que contêm uma coisa em comum, um encontro do infinito e do finito: *a coisa a partir do nada, o Homem-Deus e o livre-arbítrio*. "O ato criador de Deus, que põe o mundo a uma distância infinita dele mesmo, vence a infinita distância que separa o Nada do Ser; a Encarnação une a infinidade divina à finitude

---

[23] Citado por MIANO, *op. cit.*, p. 75-76. "Nullum vero maius crimen esse potest, quam Atheismi, quod ille mihi obiecit. Nulla manifestior calumnia, quam cuius nulla probatio est, nisi ea quâ contrarium eius quod affirmatur possit inferri: vt ille non alio argumento me Atheum probat, quam quod scripserim contra Atheos, &, multorum iudicio, non male" (*AT* IV, p. 178).

[24] "Poco científicamente procedem sus adversarios que no se preocupan de determinar o sentido preciso de este término, sus sinónimos, sus especies y grados, sus contrários, etc." (*id., ibid.*, p. 77).

[25] KOYRÉ, Alexandre. *Considerações sobre Descartes.* 4. ed. Lisboa: Editorial Presença,1992, p. 51.

humana; enfim, a liberdade é uma realização do infinito no finito (...)."[26] Mas a abordagem de Koyré não se restringe à juventude; após referir-se à carta a Mersenne, de 15 de abril de 1630, na qual Descartes escreve: "Julgo que todos aqueles a quem Deus deu o uso da razão são obrigados a empregá-lo principalmente em tratarem de o conhecer e de se conhecerem a eles mesmos,"[27] tece um comentário surpreendente, máxime no estilo: "É Santo Agostinho puro: *Deum et animam scire cupio* (...). Mas Descartes não é um simples crente, é um crente-filósofo"[28]: não basta acreditar em Deus, com sua época pensa que a existência de Deus pode e deve ser provada. "É preciso (...) encontrar provas novas ou então retomar mesmo algumas provas antigas 'depois de as termos ajustado ao nível da razão.'"[29]

Apesar das semelhanças entre Agostinho e Descartes, há também diferenças. Para Santo Agostinho, conhecer o seu Deus e a sua alma é o bastante; Descartes necessita de uma *física*, de um conhecimento do mundo, não só contemplativo, mas um conhecimento que o torne capaz de agir e conduzir-se na vida. E é para alcançar tal conhecimento que constrói uma *metafísica*. Isso, no entanto, não significa que a metafísica seja dispensável ou oportunista como sugerem muitos críticos.

> Ora, muito longe de proclamar a independência absoluta da ciência, Descartes ensina-nos exatamente o contrário. Diz-nos que a ciência tem necessidade de uma metafísica. E até, o que é ainda mais grave, diz-

[26] *Id., ibid.*, p. 52.

[27] "Or j'estime que tous ceux à qui Dieu a donné l'usage de cette raison, sont obligés de l'employer principalement pour tâcher à le connaître, et à se connaître eux-mêmes" (*OL*, p. 932; *AT* I, p. 144).

[28] KOYRÉ, *op. cit.*, p. 52.

[29] *Idem.*

nos que ela deve começar por esta.[30]

Nas Escolas, a metafísica era o coroamento dos estudos; para Descartes, é o início, porque o pensamento deve ser progressivo, ir do simples ao complexo, das ideias às coisas, da teoria às aplicações, da metafísica para a física, da física para a técnica, a medicina e a moral[31].

H. Gouhier afirma que a sinceridade de uma pessoa é um fato muito íntimo para ser ele mesmo uma questão de fato[32]. O fato interior jamais é um fato histórico. Em todo caso, não tem fundamento pôr em dúvida a sinceridade de Descartes em suas manifestações religiosas. O que se pode, sim, é discordar de sua filosofia ou buscar nela elementos que contrariem a fé.

Descartes sofre ainda outra acusação de ateísmo ligada, não à sua metafísica, mas à sua cosmologia. Para Claude Tresmontant, Descartes é o pai de uma parte do materialismo ateu dos séculos XVIII, XIX e até do XX, do materialismo chamado mecanicista. Ressalva, porém, que, pessoalmente, Descartes não foi ateu. Escreve: "A explicação está na cosmologia e na antropologia de Descartes, que aparecem já estruturadas em uma obra redigida em 1633, *Le Monde*."[33]

---

[30] *Id., ibid.*, p. 54.

[31] A abordagem de Koyré é bem diferente da defendida por Alquié, exposta no final do primeiro capítulo, consoante a qual, no sistema a metafísica vem primeiro, mas, no itinerário intelectual vivido por Descartes, o método e a ciência postulam uma metafísica.

[32] GOUHIER, *op. cit.*, p. 418.

[33] "La explicación está en la cosmología y en la antropología de Descartes, que aparecen ya estructuradas en una obra redactada en 1633, *Le Monde*" (TRESMONTANT, Claude. *Los problemas del ateismo*, p. 71. Consagra o quarto capítulo a Descartes: *El caso Descartes*). Para Tresmontant, a ideia de criação em Descartes é fictícia, pois a matéria é igual à extensão. É supor um caos original de matéria incriada e que as leis da natureza lhe são inerentes ou basta atribuir à natureza as leis que Descartes atribui a Deus e Deus será prescindível. Essa tendência foi

Leitura semelhante faz Giuseppe Stacone: Descartes distingue o sujeito do conhecimento (*res cogitans*) e o objeto conhecido (*res extensa*). Com isso, abre caminho tanto para o *idealismo* alemão como para o *naturalismo materialista* de Marx. Afirma: "K. Marx entendeu bem que a afirmação da total autonomia da *res extensa* abria caminho para uma *ontologia materialista* que, realmente, tornar-se-ia fundadora de uma nova concepção de mundo."[34] Assim bastaria forçar um pólo da ontologia cartesiana (a *res extensa*) para conseguir o resultado. Staccone, a partir da possibilidade de cindir o pensamento de Descartes em dois polos e considerar somente o polo material, chega a afirmar que "na filosofia de Descartes encontra-se a *raiz do ateísmo moderno*".[35]

Outro questionamento que se poderia acrescer aqui, é: o dobrar-se sobre si mesmo e instituir o *cogito* como certeza não é o princípio de todo ateísmo? Para responder a essa questão e também às colocações de Tresmontant e Staccone, urge diferenciar, de saída, a obra de Descartes e suas consequências ou desdobramentos. Toda a filosofia posterior, de uma ou outra forma, refere-se a Descartes, tanto o espiritualismo, como o empirismo, o mecanicismo e o materialismo. Afirma Hans Küng: "O que o talento de Descartes manteve ainda unido, separa-se depois dele. Determinante para o futuro não é tanto o sistema de Descartes, apesar de toda sua importância e influência."[36].

---

levada às últimas consequências pelos materialistas franceses posteriores. Supõem um caos original de matéria incriada e que as leis da natureza lhe são inerentes: "Una vez que el dios de Descartes produjo el caos original de matéria y estableció las leyes naturales, ya no tiene que preocuparse más. Su trabajo ya está hecho. No hay más que dejar hacer a las leyes de la naturaleza" (*id., ibid.*, p. 73).

[34] STACCONE, Giuseppe. *Filosofia da religião*, p. 73.

[35] *Id., ibid.*, p. 72.

[36] "Lo que el ingenio de Descartes mantuvo todavía unido, se escinde después de él. Determinante para el futuro no ha sido tanto el sistema

Küng coloca-se, ainda, a pergunta: qual o sistema que não se torna, cedo ou tarde, "histórico"? Antes de tudo, o mais importante em Descartes foi sua atitude científica, seu estilo de pensamento, seu método[37].

Paul Valéry vai mais longe:

> Esta (a Metafísica cartesiana) não tem nem pode ter senão uma significação histórica, o que significa que somos obrigados a lhe emprestar aquilo que ela não mais possui, fazer [...] esforço de simulação, sem esperança de verificação final, para reconstruir artificialmente as condições de produção dum [...] sistema [...] de trezentos anos, (produzido) num mundo prodigiosamente diferente do nosso.[38]

À perspectiva de Valéry contrapõe-se energicamente Alquié, que contesta o fato de a metafísica cartesiana ser sistema e, principalmente, de ter perdido sua atualidade:

> Ao falar de "significação histórica" e de "sistema", Valéry parece-nos ceder um pouco apressadamente aos preconceitos, em moda depois de Hegel, segundo os quais toda a metafísica é sistema e todo o sistema compreensível a partir de seu tempo. [...] É altamente contestável que a metafísica cartesiana seja sistema e que tenha perdido seja o que for de sua atualidade.[39]

É importante ter presente a diferença entre conteúdo definido e atitude de consciência. Levando-se em conta apenas o conteúdo, a metafísica cartesiana apresenta-se como de singular pobreza (afirmação da existência da

---

de Descartes, a pesar de toda su importancia e influjo" (KÜNG, Hans. *¿Existe Dios?* 4. ed. Madrid: Ediciones Cristandad, 1979, p. 41).

[37] *Idem.*

[38] VALÉRY, Paul. *O pensamento vivo de Descartes*, p. 20.

[39] ALQUIÉ, Ferdinand. *A filosofia de Descartes.* 2. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1986, p. 91.

alma e de Deus). Considerando-se a atitude de consciência, a metafísica cartesiana mostra toda sua profundidade. Assevera Alquié: "A quem nela descortina o movimento pelo qual a consciência se liberta de toda a ontologia física, e situa a ciência relativamente ao ser e relativamente ao homem."[40]

Para Alquié, é importante não se fixar só no conteúdo dogmático da metafísica cartesiana, mas vislumbrar o espírito que a move, a atitude de consciência que a produz e sustenta. Mais, a metafísica cartesiana proclama a liberdade do espírito, tão necessária também hoje, e sempre ameaçada, mais do que pelo dogmatismo religioso, pelo dogmatismo histórico e científico. Escreve Alquié:

> Descartes, contudo, não a esquece. [...] O Ser aparece como liberdade pura: permite afirmar ao mesmo tempo que a consciência conhecedora não é mais que sua manifestação e que ela é superior a tudo o que, começando por aparecer como Mundo, se revela conhecível. *Podemos sem dúvida preferir a este caminho libertador muitos outros movimentos; mas não parece possível pretender-se que ele tenha sido ultrapassado*[41] (grifo nosso).

Sem metafísica, afirma Alquié, a ciência é cega, desvia-se para um realismo inconsciente de si, o homem se converte em coisa e se perde no objeto[42].

---

[40] *Id., ibid.*, p. 93.

[41] *Id., ibid.*, p. 96.

[42] ALQUIÉ, Ferdinand. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes.* Paris: Presses Universitaires de France, 1950, p. 239.

3. A relação fé e razão[43]

Sobre a relação fé e razão, em Descartes, pode-se afirmar:

a) Há uma absoluta distinção entre a luz natural da razão e a luz da fé, proveniente de Deus; entre o reino das ideias claras e distintas e o reino da revelação. Não há entre essas realidades mescla ou ataque mútuo, mas paralelismo e respeito recíproco[44].

A fé, para Descartes, constitui-se na exceção à regra universal da evidência. No *Discurso*, após apresentar as máximas de sua moral provisional e de tê-las "posto à parte, com as *verdades da fé*, que sempre foram as primeiras na minha crença"[45] (*DM*, III, p. 44), o Filósofo desfaz-se livremente de todas as suas outras opiniões. Ou seja, as verdades da fé não são submetidas à dúvida. A fé assinala a máxima certeza, ainda que não se refira, como a filosofia e a ciência natural, a um conteúdo evidente, mas obscuro, que supera a razão. A fé não é um ato do espírito cognoscente, do entendimento, mas da vontade, a qual pode, disposta pela revelação, assentir sem necessidade de evidência. Os fundamentos da fé devem ser racionalmente legitimados por intuição ou dedução. Nas *Meditações*, Descartes afirma que a graça divina dispõe o homem para o

---

[43] Neste item segue-se KÜNG, *op. cit.*, p. 45s.

[44] "Absoluta distinción de las dos potencias cognoscitivas (la luz natural de la razón – la luz de la fe, proveniente de Dios) y de las dos esferas del conocimiento (el reino de las ideas claras y distintas – el reino de las revelación). No hay mezcla ni ataque mutuo, sino paralelismo y respeto recíproco." (KÜNG, *op. cit.*, p. 45s).

[45] "(...) et les avoir mises à part avec les *vérités de la foi*, qui ont toujours été les premières en ma créance" (*OL*, p. 144; *AT* VI, p. 28).

assentimento e, longe de diminuir a liberdade, a aumenta e a fortalece (cf. *M*, IV, 9, p.54)[46].

No *Discurso*, Descartes afirma que reverenciava a teologia, mas não ousaria submetê-la à fraqueza de seus raciocínios, pois, para empreender o seu exame com êxito, "era necessário ter alguma extraordinária assistência do céu e ser mais do que homem".[47] Ademais, o caminho do céu está igualmente acessível aos mais ignorantes, como aos mais doutos; e "as verdades reveladas que para lá conduzem estão acima de nossa inteligência".[48] Como a teologia não é necessária para a salvação, Descartes se exime da participação nos acalorados debates teológicos característicos de seu tempo. Pensa ser mais satisfatório "ter uma teologia simples, como a do camponês, do que uma teologia assolada por inúmeras controvérsias, portanto, corrompida, que dá margem a disputas, querelas e guerras".[49] Esse desejo, contudo, não impediu Descartes de estar envolvido em inúmeras querelas, nas quais acabava enredado ao promover sua filosofia. Pode-se assinalar uma certa desestima de Descartes pela teologia, com consequências sérias; parece descartado o papel da inteligência na elaboração da fé, o que pode redundar em um grosseiro fideísmo. No entanto, importa lembrar que a

---

[46] "Et certes la grâce divine et la connaissance naturelle, bien loin de diminuer ma liberté, l'augmentent plutôt, et la fortifient" (*OL*, p. 305; *AT* IX-1, p. 46).

[47] "(...) il était besoin d'avoir quelque extraordinaire assistance du ciel, et d'être plus qu'homme" (*OL*, p. 130; *AT* VI, p. 8).

[48] "(...) et que les vérités révélées qui y conduisent sont au-dessus de notre intelligence" (*OL*, p. 130; *AT* VI, p.8).

[49] "(...) avoir une théologie aussi simple que la leur, que de la tourmenter par de nombreuses controverses, de la gâter par ce moyen, et de donner naissance, à des disputes, à des querelles, à des guerres" (*OL*, p. 1398; *AT* V, p. 176).

teologia que Descartes tem em mira é a que utiliza, à saciedade, a filosofia aristotélica[50].

Sertillanges[51] sustenta que, ao pensar a relação fé e razão, cada qual com seus próprios domínios, Descartes é tomista e não agostiniano, porém exagera na separação, ainda que por razões metódicas, quando o mais correto seria somente distingui-las.

b) Na filosofia de Descartes não há nada especificamente cristão. Quando se fala de Deus, trata-se do Deus dos filósofos e não do Deus de Abraão, Isaac, Jacó e de Jesus Cristo[52].

É muitíssimo conhecida a passagem em que Blaise Pascal critica a forma como Descartes coloca Deus em sua filosofia, e que a presença de Deus no sistema cartesiano seria instrumental e descartável: "Não posso perdoar Descartes; bem quisera ele, em toda a sua filosofia, passar sem Deus, mas não pôde evitar fazê-lo dar um piparote para pôr o mundo em movimento."[53] Após isso, Pascal afirma Descartes não precisar mais de Deus. E arremata o texto com a esotérica frase: "Descartes: inútil e incerto."[54] Fraile avalia como injusta essa reprovação de Pascal e diz ser mais exata a perspectiva de Blondel, segundo a qual Deus é a "chave de abóbada do sistema cartesiano".[55]

---

[50] Como se verá, logo a seguir, Descartes julga sua filosofia mais adequada que a de Aristóteles para a explicitação da fé.

[51] SERTILLANGES, *op. cit.*, p. 487.

[52] "Por lo mismo, en la filosofia de Descartes no hay nada especificamente Cristiano. Cuando se trata de Dios, siempre es el Dios de los filósofos, no el Dios de los Padres y de Cristo Jesús."(KÜNG, *op. cit.*, p. 46).

[53] PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p. 57-58.

[54] *Idem.*

[55] FRAILE, Guillermo. *Historia de la filosofía.* Madrid: BAC, 1966. V. III, p. 522.

De acordo com Gouhier, o Deus de Descartes é, efetivamente, um "Deus dos filósofos", e isto deve ser encarado muito naturalmente pelo historiador: "Que um Deus dos filósofos reine numa filosofia."[56] O problema é saber se esse Deus é semelhante ao do cristianismo e se lhe deve alguma coisa. Não obstante a ausência de elementos especificamente cristãos na filosofia de Descartes, sua teodiceia aproxima-se da cristã, haja vista os atributos de Deus, consoante o Filósofo: ser infinito, perfeito, todo-poderoso, criador do céu e da terra, que fez o homem a sua imagem e semelhança e conserva todas as coisas pela mesma ação que as criou. Não está descrito aqui o Deus do cristianismo, com todos os seus tradicionais atributos? Alquié, relacionando o absoluto em Descartes com o Deus cristão, afirma:

> Para Descartes, o absoluto aparece no fim, isto é, depois da ciência, e depois da reflexão que descobre o *cogito* como fonte da própria ciência. Mas permanece no começo, razão pela qual o Deus de Descartes pode ir ao encontro do Deus do cristianismo, simultaneamente criador e reencontrado pelo homem no termo de uma ascese. Ele está no princípio, está antes do mundo e antes do eu que colocou no Ser. Mas Deus só pode ser atingido a partir do mundo que se abre diante dos nossos olhos ou do eu que contempla esse mundo.[57]

c) Não ocorre, porém, uma dupla verdade contraposta, mas uma harmonia ou correspondência entre filosofia e revelação. Hans Küng

---

[56] "(...) l'historien trouve assez naturel qu'un Dieu des philosophes règne dans une philosophie" (GOUHIER, *op. cit.*, p. 420).

[57] ALQUIÉ, *A filosofia de Descartes*, p. 12.

afirma que a filosofia de Descartes é mais conforme a revelação cristã que, por exemplo, a filosofia aristotélica[58].

Na apresentação das *Meditações* "aos senhores Deão e Doutores da Sagrada Faculdade de Teologia de Paris"[59] (*M*, p. 7), Descartes assegura que a questão da existência de Deus e da imortalidade da alma deve ser demonstrada antes pelas razões da filosofia que da teologia: pois, se é suficiente "a nós outros fiéis" acreditar pela fé que há um Deus e que a alma humana não morre com o corpo, "com certeza não parece possível poder jamais persuadir os infiéis de religião alguma (...), se primeiramente não se lhes provarem essas duas coisas pela razão natural"[60] (*M*, p. 7).

Descartes se reconhece incentivado pelo Concílio de Latrão, realizado sob o pontificado do Papa Leão X, que ordena expressamente aos filósofos cristãos empregar todas as suas forças para dar a conhecer a verdade contra certo fideísmo, o qual afirmava que, pelas razões humanas, somos levados a pensar que a alma morre com o corpo e que somente a fé nos ensina o contrário. Descartes deseja, justamente, demonstrar a existência de Deus e a imortalidade da alma pela razão.

O Filósofo afirma, na carta ao Pe. Dinet, que segue às *Sétimas Objeções*, a harmonia e não contradição

---

[58] "Mas tampoco se da una doble verdad contrapuesta, sino uno armonía o correspondencia entre filosofía y revelación, con lo que la filosofía de Descartes resulta más conforme a la revelación cristiana que, por ejemplo, la misma filosofía aristotélica" (KÜNG, *op. cit.*, p. 46).

[59] "A messieurs les Doyen et Docteurs de la Sacrée Faculté de Théologie de Paris" (*OL*, p. 257; *AT* IX-1, p. 4).

[60] "(...) certainement il ne semble pas possible de pouvoir jamais persuader aux infidèles aucune religion (...), si premièrement on ne leur prouve ces deux choses par raison naturelle" (*OL*, p. 257; *AT* IX-1, p. 4).

entre as conclusões da filosofia e a fé cristã: "No que concerne à teologia, as verdades nunca podem estar em conflito umas com as outras, e seria ímpio temer que qualquer verdade descoberta pela filosofia pudesse conflitar com as da fé."[61] Indo mais longe, julga que sua filosofia é mais conforme a revelação cristã e as exigências da teologia que a filosofia aristotélica: "Aliás, afirmo que não há questão religiosa que não possa ser explicada igualmente bem, ou até melhor, usando meus princípios, em vez dos comumente aceitos."[62]

Não obstante isso, Descartes declara que a razão não pode intrometer-se a explicar as coisas da fé; a única coisa que se alcança com a intromissão da razão é debilitar as posições da fé[63]. Porém, a razão deve fundamentar a adesão de uma maneira certa, ainda que, em última instância, a adesão seja um ato da liberdade, para o qual se requer uma graça especial. Em contrapartida, em questões de filosofia e ciência, não se decide com argumentos de fé. Pois a revelação não se apresenta com esse fim, mas para a salvação do homem. Descartes propõe que querer inferir da Sagrada Escritura o conhecimento de verdades unicamente pertencentes às ciências humanas, e que não servem para

---

[61] "Pour ce qui est de la théologie, comme une vérité ne peut jamais être contraire à une autre vérité, ce serait une espèce d'impiété d'appréhender que les vérités découvertes en la philosophie fussent contraires à celles de la foi" (DESCARTES. *Oeuvres Philosophiques*, v. II, p. 1088; *AT* VII, p. 581).

[62] "Et même j'avance hardiment que notre religion ne nous enseigne rien qui ne se puisse expliquer aussi facilement, ou même avec plus de facilité, suivant mes principes, que suivant ceux qui sont communément reçus" (*idem*).

[63] "La razón no debe meterse a explicar las cosas de la fe. Con eso no sólo excluye la pretensión de *demostrar* los dogmas, sino aun de recurrir a las llamadas 'razones de conveniencia', juzgando que lo único que se logra con ello es debilitar las posiciones de la fe" (SERTILLANGES, *op. cit.*, p. 487).

nossa salvação, não é mais que utilizar a Bíblia para um fim para o qual Deus não no-la deu e, consequentemente, é manipulá-la[64].

Pannenberg chama a atenção para o fato de a teologia, durante o começo da Idade Moderna, não acompanhar a filosofia na discussão dos problemas, como havia feito na Patrística e durante a Idade Média, o que marca a debilidade do pensamento cristão nessa época. Em contrapartida, afirma, são precisamente os filósofos que salvaguardam os interesses teológicos e cristãos. Isso pode ser afirmado, sem medo de equivocar-se, de filósofos como Descartes[65].

4. Conclusão

O pensamento de Descartes é complexo e multifacetado. Desenvolve-se em torno de três eixos fundamentais: o método, a ciência e a metafísica. Na verdade, pode afirmar-se que há um cartesianismo metodológico, um cartesianismo científico e um cartesianismo metafísico. O primeiro consiste em só confiar na evidência racional, o segundo se confunde com o mecanicismo e o último considera a existência de nosso pensamento como a primeira certeza.

Conforme se acentue um dos aspectos, obter-se-á uma determinada visão do pensamento do Filósofo. Houve, e ainda há, uma leitura unilateral de Descartes, considerando-o apenas como homem do método e

---

[64] "Que c'est appliquer l'Écriture sainte à une fin pour laquelle Dieu ne l'a point donnée, et par conséquent en abuser, que d'en vouloir tirer la connaissance des vérités qui n'appartiennent qu'aux sciences humaines, et qui ne servent point à notre salut" (Carta de Descartes, provavelmente a Plempius, de 16 de agosto de 1638; *OL*, p. 1019; *AT* II, p. 82).

[65] Cf. PANNENBERG, Wolfhart. *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001, p. 181s.

cientista: matemático, físico, biólogo (pode, inclusive, com razão, dizer-se que, até 1630, Descartes foi somente um cientista). Essa é a visão de comentadores provenientes do racionalismo, do positivismo, do neokantismo e até do tomismo. No entanto, há comentadores mais recentes (como Alquié, Gouhier, Laporte), que apresentam Descartes primordialmente como metafísico e homem inteiramente religioso.

É mister levar em conta, não somente o conteúdo da metafísica de Descartes, mas a atitude de consciência subjacente a essa metafísica e que a impulsiona: a afirmação da liberdade do espírito. Descartes ensina como o homem moderno é senhor do objeto e está submetido ao Ser. Essa é, na verdade, a situação do homem em todos os tempos. E hoje, para os que gostariam de afirmar que a situação do homem pode ser explicada somente pela ciência e pela história, Descartes lembra que é o ser que julga a história e constrói a ciência, consoante a sua liberdade.

Referências bibliográficas

Obras de Descartes

Edição Clássica

DESCARTES, René. *Œuvres de Descartes;* publiées par Charles Adam e Paul Tannery. Paris: Vrin, 1996. 11v.

Plano da Obra

I: Correspondance avril 1622 - février 1638.

II: Correspondance mars 1638 - décembre 1639.

III: Correspondance janvier 1640 - juin 1643.

IV: Correspondance juillet 1643 - avril 1647.

V: Correspondance mai 1647 - février 1650.

VI : Discours de la méthode et Essais.

VII: Meditationes de prima philosophia.

VIII - 1: Principia philosophiae.

VIII - 2: Epistola ad G. Voetium. Lettre apologétique. Notae in Programma.

IX-1: Méditations (tradução francesa).

IX - 2: Principes (tradução francesa).

X: Physico-mathematica. Compendium musicae. Regulae ad directionem ingenii. Recherche de la vérité. Supplément à la correspondance.

XI: Le Monde. Description du corps humain. Passions de l'âme. Anatomica. Varia.

Edições Francesas

DESCARTES, René. *Oeuvres Philosophiques;* Édition de F. Alquié. Paris: Classiques Garnier, 1997,1998, 1999. 3v.

Plano da Obra

I. 1618-1637

II. 1638-1642

III. 1643-1650

DESCARTES, René. *Oeuvres et Lettres;* textes preséntés par André Bridoux. Paris: Gallimard, 1996 (Bibliothèque de La Pléiade).

DESCARTES, René. *Discours de la Méthode;* texte et commentaire par Étienne Gilson. 6. ed. Paris: Vrin, 1987.

Traduções para a Língua Portuguesa

DESCARTES, René. *Discurso do Método; As paixões da alma; Meditações, Objeções e Respostas; Cartas / René Descartes; introdução de Gilles-Gaston Granger; prefácio e notas de Gérard Lebrun; tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior*. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural (Coleção Os Pensadores), 1987-1988. 2v.

DESCARTES, René. *Discurso do Método;* introdução e notas de Étienne Gilson; tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.

DESCARTES, René. *Discurso do Método;* introdução de Fernando Piteira dos Santos; notas de J. Tomaz Ferreira; tradução de Fernando Melro. [s.l.] Publicações Europa-América, s. d.

DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia* (Primeira Parte)*;* tradução de Alberto Ferreira. 4. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1989.

DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia;* tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.

DESCARTES, René. *Regras para a Direcção do Espírito;* tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1985.

Outras Obras

ALAIN. *Histoire de mes pensées*. Paris: Gallimard, 1936.

ALQUIÉ, Ferdinand. *A filosofia de Descartes*. 2. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1986.

ALQUIÉ, Ferdinand. *Galileu, Descartes e o mecanismo*. 2. ed. Lisboa: Gradiva, 1987.

ALQUIÉ, Ferdinand. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

COTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

FABRO, Cornelio. *Introduzione all'ateismo moderno*. 2. ed. Roma: Editrice Studium, 1969. V. I.

FRAILE, Guillermo. *Historia de la filosofía*. Madrid: BAC, 1966. V. III.

GOUHIER, Henri. Descartes et la religion. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*. Cartesio nel terzo centenario del "Discorso del Metodo", Milano, p. 417-424, luglio, 1937, supplemento speciale al volume XIX.

JESUS, Luciano Marques. *A questão de Deus na filosofia de Descartes*. Porto Alegre: EDIPUCRS,1997.

KOYRÉ, Alexandre. *Considerações sobre Descartes*. 4. ed. Lisboa: Editorial Presença,1992.

KÜNG, Hans. *¿Existe Dios?* 4. ed. Madrid: Ediciones Cristandad, 1979.

LAPORTE, Jean. *Le rationalisme de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1945.

LEROY, Maxime. *Descartes el filósofo enmascarado*. Madrid: Nueva Biblioteca Filosófica, 1930.

MIANO, Vincenzo. Filósofos cristianos y ateísmo. In: *El ateísmo contemporáneo*. Madrid: Ediciones Cristandad, 1972. V. III.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Filosofia transcendental e religião*. São Paulo: Loyola, 1989.

PANNENBERG, Wolfhart. *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Nova Cultural, 1988 (Coleção Os Pensadores).

RIBEIRO, Eduardo Ely Mendes. *Individualismo e verdade em Descartes*. Porto Alegre: EDIPUCRS,1995.

RUSSELL, Bertrand. *História da filosofia ocidental*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1957. V. III.

SERTILLANGES, A.-D. *El cristianismo y las filosofías*. Madrid: Gredos, 1966. V. I.

SOUZA, Draiton Gonzaga. *O ateísmo antropológico de Feuerbach*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

STACCONE, Giuseppe. *Filosofia da religião*. Petrópolis: Vozes, 1989.

STREFLING, Sérgio Ricardo. *O argumento ontológico de Santo Anselmo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

TRESMONTANT, Claude. *Los problemas del ateísmo*. Barcelona: Herder, 1974.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *Epicuro*: o filósofo da alegria. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1989.

VALÉRY, Paul. *O pensamento vivo de Descartes*. São Paulo: Martins, 1952.

ZILLES, Urbano. *Filosofia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1991.

ZILLES, Urbano. *A modernidade e a Igreja*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

SIMÕES LOPES NETO: O PENSADOR SOCIAL E A EDUCAÇÃO

*Luís Borges**

1. Simões Lopes Neto, um pensador social?

Não resta dúvida de que o escritor pelotense desde o início de sua carreira literária entreteve preocupações sociais e políticas. Seus primeiros textos, aparecidos em 1887, no jornal A Ventarola, de Pelotas, demonstram isso claramente[1]. O mesmo ocorre em seu triolé *O pobre Tupaveraba* (1888), em que deplora a situação do escravo e critica a classe médica[2].

* Instituto Federal Sul-Rio-Grandense de Educação, Ciência e Tecnologia (IFRSUL). luisb@pelotas.ifsul.edu.br

[1] Para mais detalhes vide: BORGES, Luís. *João Simões Lopes* Neto: verdadeiro "saco de espantos". Revista da Academia Pelotense de Letras, v. 3, n. 2, pp. 54-71, 2007. Os trabalhos são *Romance a Zola* e *Motte*, ambos publicados sob o pseudônimo de João Felpudo. Sobre o primeiro texto vide MONQUELAT, A. F.; TEFEN, Jonas. *Um inédito de Simões Lopes?* Diário da Manhã, Pelotas, 20-05-2014.

[2] Para detalhes sobre a descoberta vide ZANELLA, Bianca. *Mais uma novidade sobre o Capitão*. Diário Popular, Pelotas, 21-01-2008. Talvez essa antiga querela com os médicos se deva a sua operação no olho, que não foi bem sucedida, sobre esse assunto vide o interessante artigo de Guilherme Pinto de Almeida. *O olho do Capitão*. Folha do Instituto João Simões Lopes Neto, ano II, n. 3,pp. 4-5, abril/maio de 2013. Sua relação com a Medicina ainda é nebulosa, pois embora se tenha sempre dito que o escritor havia cursado até o 3º ano a Faculdade, o biógrafo Carlos Diniz nada encontrou a respeito. Apesar disso, Dona Velha declarou algo surpreendente, que seu marido teria realizado uma operação num homem do campo (Cf. MOREIRA, Ângelo Pires.

Cabe advertir, entretanto, que a redação de textos de cunho político ou social não faz de um escritor um pensador nessas áreas. Para tanto, seria necessário encontrar um certo sistema ou resquícios dele que nos permitissem reconhecer um princípio articulador que fornece às ideias, mesmo fragmentadas ou dispersas, elementos de coesão e coerência. No entanto, devo chamar a atenção para um detalhe: após expor o programa da Revista do Centenário, já de por si relevante, indica o método de que se irá utilizar ao abordar os variados temas: "Daremos os retratos e traço biográfico das individualidades de destaque como fator pensante, dirigente responsável da nossa vida urbana"[3]. Rubira (2012)[4] destaca que Simões quer dar relevo à contribuição intelectual, ideológica, reflexiva de seus biografados, com vistas a compreender a evolução social e econômica da urbe.

A despeito de não existir literatura abundante sobre o tema supracitado, isto é, a consideração do Autor na

"Página Simonena", Diário da Manhã, Pelotas, 25-07-1982), o que não poderia ter acontecido – se é que esta não é mais uma das lendas que envolvem a vida do Escritor – sem os devidos conhecimentos técnicos. Outra curiosidade é que em sua coluna "Página Simoneana", no Diário da Manhã, de Pelotas, na edição de 25 de dezembro de 1983, o major Ângelo Pires Moreira, publicou uma carta de seu primo, o historiador coronel Cláudio Moreira Bento, em cuja missiva este afirmava: "Pois fui saber que estava em teu poder livro editado em Canguçu-Velho em 1857, sobre Medicina, o qual nosso avô Carlos Norberto havia emprestado a Simões Lopes Neto". Vide também MOREIRA, Ângelo Pires. *J. Simões Lopes Neto e a medicina*. Diário Popular, Pelotas, 31-12-1978. Com certeza, se não estudou Medicina, o autor de *Contos Gauchescos* se interessava pela matéria. Simões também critica os dentistas, vide *Balas de Estalo*, A Pátria, Pelotas, 27-08-1889.

[3] Revista do 1º Centenário de Pelotas, n. 1, p.1, 15 de outubro de 1911.

[4] Luís Rubira em sua excelente Apresentação ao Almanaque do Bicentenário (2012) destaca, inclusive grifando, interessante comentário sobre essa citação. Cf. RUBIRA, Luís, ob. cit., p. 37.

condição de pensador social [5], buscou-se angariar argumentos que fundamentassem minimamente essa abordagem. De um lado, cabe evidenciar o interesse constante e variado pelos temas político-sociais e, de outro, a práxis que o literato manteve ao longo de sua vida, em consonância com os ideais que acalentou. Desde, conforme já se disse, dos tempos de sua colaboração na Ventarola até sua última coluna jornalística – Temas Gastos, publicada no jornal A Opinião Pública (de 13 de janeiro a 05 de maio) – em 1916, se pode observar a constância da crítica social e cultural. Nessa dialética entre escrita e vivência torna-se fácil verificar sua participação nas mais diversificadas entidades e movimentos.

Não repisaremos aqui amiudadamente o que já foi relatado nas biografias de Reverbel (1981) e Diniz (2003) sobre o criador de Blau Nunes, todavia, podemos recordar sucintamente, a fim de mais enfatizar suas preocupações político-sociais, algumas de suas atividades tanto jornalísticas como institucionais.

Integrou o Clube Ciclista[6] e a Sociedade protetora de animais [7]. Propôs e auxiliou a efetivar a Festa das

---

[5] Para mais detalhes vide AZAMBUJA, Paulo Celso. *Os 150 anos de Simões Lopes Neto*. Disponível em <http://www.amigosdepelotas.com.br/blog/os_150_anos_de_simoes_lopes_neto> Acesso: 26-03-2015.

[6] Em 14 de novembro de 1897 Simões Lopes Neto foi eleito presidente do Clube Ciclista. Vale observar que a atividade física, entre as quais o ciclismo, se encontrava dentro do programa republicano de fortalecimento físico e moral da nação, tal como expuseram Coelho Neto e Fernando Azevedo. Simões no livro escolar *Terra Gaúcha* (2013), nas lições intituladas "Agora sim!", "Corda, trapézio, barra, etc" e especialmente "Bracinhos e perninhas" trata da disciplina corporal. Para mais detalhes, respectivamente vide COELHO NETO, Paulo. *Coelho Neto e os esportes*. Rio de Janeiro: Editora Minerva, 1964, e CAMARGO, Elizabeth de Almeida Silvares Pompêo de. *A poesia do corpo*: a defesa de uma moral austera. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-

Árvores (1909)[8]. Participou da Sociedade Agrícola Pastoril, em cujo Congresso, em 1908, apresentou trabalhos[9]. Cabe acrescentar que a intenção do referido evento não se restringia aos debates de cunho técnico ou político-econômico, mas, conforme a imprensa divulgou, se atinha também à necessidade de educar profissionalmente o agricultor, "cuja formação é necessária para o progresso"[10]. Foi colaborador, redator e diretor de jornal[11] escrevendo uma bela página sobre a missão do jornalista:

> É necessário ter uma poderosa armadura. A finura, o golpe de vista, o amor à luta, o respeito a si próprio, que é a melhor das palavras e o que faz a força das

---

73302006000100002&script=sci_arttext> Acesso: 12-06-2014. Para uma visão mais geral vide: LUCENA, Ricardo de Figueiredo, *O esporte na cidade: Aspectos do esforço civilizador brasileiro,* Campinas, São Paulo: Autores Associados, chancela editorial CBCE, 2001. Além disso, o Clube Ciclista em Pelotas se dedicava a ações humanitárias, tal como se pode ver pela notícia divulgada no Correio Mercantil, de Pelotas, em 02-08-1913, em que se relata a realização pelos sócios de uma festa no Prado Pelotense em benefício de Luiz Gruzmark, vítima de acidente automobilístico.

[7] Em 25 de maio de 1911 Simões Lopes Neto foi eleito presidente da Sociedade Protetora de animais.

[8] Para mais detalhes vide BORGES, Luís. *O projeto cívico-pedagógico de João Simões Lopes Neto*. Pelotas: UFPEL, 2009, pp. 191-237.

[9] Para mais detalhes vide REVERBEL, Carlos. *Um capitão da Guarda Nacional*. Vida e obra de J. Simões Lopes Neto. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1981, pp. 183-187; DINIZ, Carlos. *João Simões Lopes Neto, uma biografia*. Porto Alegre: AGE, 2003, pp. 164-165. Para ler os trabalhos do Autor apresentados ao Congresso vide OTHERO, Darcy Trilho; HADLER, Elmar Carlos (Org.). *Actas*. A classe rural resgatando as raízes de sua história. Pelotas: Textos, 2008.

[10] "Congresso Agrícola", Diário Popular, Pelotas, 14-10-1908.

[11] Para uma visão sintética das ligações de Simões com a imprensa vide DINIZ, Carlos. *Simões Lopes Neto jornalista*. In MATTOS, Barboza de; et al. (Orgs). II Seminário de estudos Simonianos. Pelotas: UFPEL, 2001, pp. 33-53.

> respostas; sentimento vivo de humanidade, desconfiança nos homens, o dom da comoção, o respeito às opiniões alheias, o desdém dos prejuízos, a fé na vida, tolerância, submissão serena ao labor previsto[12].

Em verdade, sua obra dispersa nos periódicos, tão desprezada por alguns dos mais significativos estudiosos simonianos, testemunha não só sua participação no mundo turbulento das redações e de suas ideias sobre o idealismo que deveria mover alguém no exercício jornalístico, mas também nos reserva um abundante material a respeito de sua reflexão crítica sobre a questão social, política e educacional e mesmo da própria imprensa.

Em sua obra, Simões muito se ocupa em debater o papel da imprensa. De um lado, por causa de que ela está profundamente vinculada à política e, de outro, porque é vista como fonte de conhecimento e educação – reclama: "O nosso jornalismo, fora a política e as pequenas notícias, escassamente se ocupa do Brasil"[13]. Quanto ao primeiro aspecto citemos um trecho de uma das *Balas de Estalo*:

> Dona Imprensa! Condolências!
>
> A senhora é zero, é nada.
>
> Não esteja aqui com pomada:
>
> Dona Imprensa! Condolências!
>
> Tal foi a sentença dada,
>
> Num cenáculo de Eminências,
>
> Dona Imprensa! Condolências!

---

[12] O texto foi publicado no número inaugural do A Opinião Pública, Pelotas, 05-05-1896.

[13] LOPES NETO, J. S. *Educação Cívica*. Reproduzida in MOREIRA, Ângelo Pires. Página Simoneana. Diário da Manhã, 27-10-1984.

A senhora é zero, é nada.

Pois toma pro teu tabaco

Ó! Imprensa aventurosa;

Não foste criteriosa?

Pois toma pro teu tabaco!

Não quiseste água de rosa

Em rapa-pés ao CONTRATO

Pois toma pro teu tabaco

Ó! Imprensa aventurosa[14].

Assumiu uma cadeira na Academia de Letras do Rio Grande do Sul (1910)[15], na qual integrou a comissão de história. Dado significativo é que a agremiação que ajuntava esses intelectuais teve em vista não somente o cultivo da arte pela arte, mas também "preservar o gauchismo" e a identidade cultural de nosso estado[16]. Na entidade proferiu o discurso na sessão comemorativa de um ano de fundação (nova fase), em que traça a trajetória histórica e cultural do Rio Grande do Sul. [17] Nesse discurso o orador entusiasma-se pelo pendão cívico do torrão natal, cujos filhos, são os

[14] Estrofes 4 e 5 do triolé publicado no A Pátria, Pelotas, 04-05-1889.

[15] Para uma visão sucinta vide LEON, Zênia de. *João Simões Lopes Neto na Academia de Letras*. Diário Popular, Pelotas, 04-02-2006. Para ampliar as informações vide DINIZ, Carlos, ob. cit., pp. 181-182.

[16] Para mais detalhes vide: "Academia de Letras". Diário Popular, Pelotas, 11-06-1913. Uma matéria relacionada é "História Gaúcha" contos crioulos, de Alcides Maya, cf. Diário Popular, Pelotas, 21-06-1913.

[17] Para um panorama do pensamento social e filosófico desse discurso vide: BORGES, Luís. *Um discurso centenário olvidado, síntese do pensamento político-pedagógico-cultural de João Simões Lopes Neto*. Diário da Manhã, Pelotas, (1ª parte), 11-11-2011; Conclusão, 18-09-2011.

artífices da expansão geográfica do território pátrio. Depreende, pois, que desse amor à terra veio também sua vocação ao progresso:

> [...] abriram-se estradas, plantou-se o trigo, teceu-se o linho, iniciou-se a indústria, comércio, uma revolução liberal deu corpo a aspirações, cavilhou-se o barco a vapor, o primeiro do Brasil. É nos aspectos desta gênese, que tão escassamente sei delinear, que se deve buscar o porquê do retardamento de outra feição nossa, mais amável[18].

Além disso, no mesmo discurso refere-se ao programa da Instituição:

> No programa da Academia – todo social, não se pretende à frivolidade especiosa, mesmo linda, há linhas sérias a seguir pela história, bibliografia, pelo vasto e disperso arquivo do trabalho que dignifica, justifica e estimula a visão do progresso deste lar, que é tão bom amigo, tão bom irmão dos outros tetos dos brasileiros![19]

Simões Lopes Neto escreveu um artigo sobre a Lei de expulsão dos estrangeiros[20], em que critica duramente o Poder Legislativo do Brasil. Ele adverte o leitor sobre a intenção dissimulada do Governo de, ao expulsar os imigrantes, sobretudo os italianos, estaria também procurando cortar pela raiz os ideais democráticos da classe operária que se organizava em sindicatos e entidades de

---

[18] Discurso proferido na Academia de Letras do Rio Grande do Sul (sessão aniversária de 11 de junho de 1911, em Porto Alegre) pelo sr. João Simões Lopes Neto, orador oficial da solenidade. Revista da Academia de Letras do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, n. 8, p. 221, set./nov. de 1911.

[19] LOPES NETO, J. S. *Discurso proferido na sessão aniversária da Academia de Letras do Rio Grande do Sul*. 2ª edição. In MOREIRA, Ângelo Pires. Página Simoneana. Diário da Manhã, Pelotas, 12-08-1984.

[20] A Opinião Pública, Pelotas, 31-12-1912.

auxílio mútuo, que se insurgia contra as difíceis condições de trabalho nos grandes centros urbanos.

Atuou como conferencista no Centro de Estudos Sociais, de orientação anarquista, liderado pelo advogado e jornalista Antônio Gomes da Silva[21]. Embora Simões não compartilhasse da filiação ideológica de Gomes da Silva nem fosse tão radical em suas manifestações sobre o clericalismo, junto deste participou de uma ampla campanha anticlerical, cujo principal alvo era o bispo Dom Francisco de Campos Barreto[22].

Não bastasse isso, poderíamos acrescentar sua atuação na Biblioteca Pública Pelotense[23], instituição que, por iniciativa sua, responsabilizou-se pelas comemorações do centenário de Pelotas (1912)[24]. Atuou na União Gaúcha,

---

[21] Para mais detalhes vide: BORGES, Luís. *Antônio Gomes da Silva*. Jornalista, causídico, dramaturgo, poeta e militante anticlerical. Pelotas, 2011. Inédito. O Centro de Estudos Sociais estava associado à Liga Operária, que mantinha uma escola, segundo se pode ver pela notícia veiculada pelo jornal A Opinião Pública, de Pelotas, em 23-09-1912: "Em 25 de setembro começarão as aulas na Liga. Aulas mantidas gratuitamente. Os cursos são os seguintes: desenho, história universal, música, português, primária, aritmética, alemão. Corpo docente: Brasiliano da Costa e Silva, Antônio Pinto Guimarães, Carlos Soares de Paiva, Carlos Esfolder".

[22] Para mais detalhes vide PARIANI, José Rocco. *Dados biográficos de Dom Francisco de Campos Barreto*. Mimeo. Pelotas, 1951. (Arquivo do Bispado de Pelotas) e também *Dom Francisco de Campos Barreto*. Centenário de nascimento. Florianópolis: UFSC, 1977.

[23] Simões ocupou os cargos de diretor e secretário da Biblioteca Pública Pelotense entre os anos de 1907 e 1915. Para as datas exatas e respectivos documentos vide DINIZ, Carlos. *João Simões Lopes Neto, uma biografia*. Porto Alegre: AGE, 2003, p. 184. Um dado importante que relaciona a participação comunitária do Autor com as questões educacionais é que no último ano em que ele participa da diretoria da Biblioteca Pública Pelotense, inaugura-se uma aula para meninas no curso primário (cf. A Opinião Pública, Pelotas, 04-09-1915).

[24] Para mais detalhes vide BORGES, Luís. *Revista do 1º centenário de Pelotas*. Uma visão retrospectiva e prospectiva. In RUBIRA, Luís (Org.).

que entre seus objetivos propunha-se a cultivar as tradições rio-grandenses e o sentimento patriótico, visando fins educacionais. Moreira (1983) relata que Joaquim Luís Osório, quando da eleição de Simões Lopes Neto à presidência da União Gaúcha, em três de setembro de 1905, proferiu um discurso em que afirmava que a dita entidade, além de suas obrigações estatutárias tinha o dever de zelar pela instrução teórica e prática do tiro nacional e da educação física dos sócios[25].

Auxiliou também na execução de importantes eventos tais como o Dia da Bandeira[26] e o Sete de Setembro[27], o Jubileu da Imprensa Pelotense (1901)[28] e a inauguração dos bondes em Pelotas (1915), em cuja solenidade foi orador, representando a categoria jornalística[29]. Tudo isso sem contar sua atividade docente na Escola de Comércio do Clube Caixeiral[30] e no Gimnásio Pelotense[31].

Almanaque do bicentenário de Pelotas. Vol. 1. Fac-símile da "Revista do 1º Centenário de Pelotas". Textos dispersos e fotografias da cidade. Santa Maria/RS: Pró-Cultura; Gráfica e Editora Pallotti, 2012, pp. 69-83.

[25] Cf. MOREIRA, Ângelo Pires. *Página Simonena* LXIII. Diário da Manhã, Pelotas, 15-05, 1983.

[26] Para conferir a participação de Simões vide Diário Popular, Pelotas, 20-11-1908.

[27] Simões discursou na União Gaúcha em homenagem ao 7 de setembro (cf. A Opinião Pública, Pelotas, 21-09-1904.

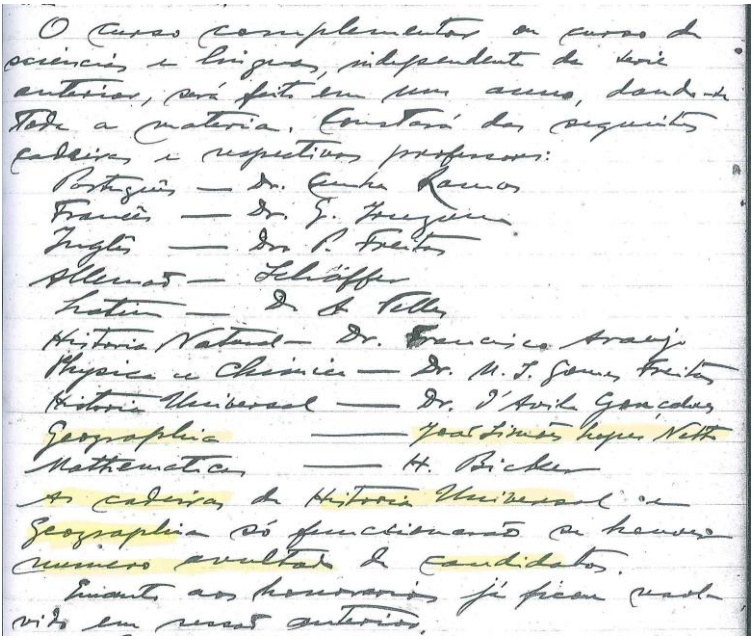
[28] Para mais detalhes vide REVERBEL, Carlos. *Um capitão da Guarda Nacional*. Vida e obra de J. Simões Lopes Neto. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1981, pp. 57-59.

[29] A Opinião Pública, Pelotas, 21-10-1915.

[30] Para mais detalhes vide BORGES, Luís. *O projeto cívico-pedagógico de João Simões Lopes Neto*. Pelotas: UFPEL, pp. 246-249.

[31] Cf. Actas do Gimnasio Pelotense, nº 21, 07-06-1914.

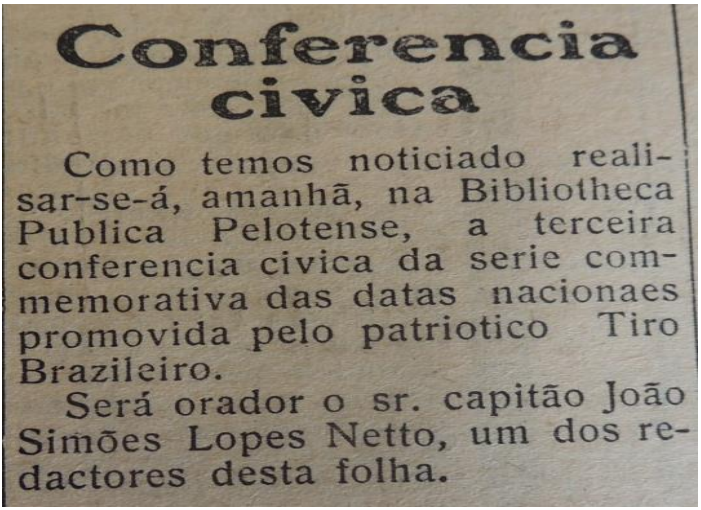
Apresento em primeira mão o único documento comprobatório conhecido da atividade docente do escritor João Simões Lopes Neto:


O curso complementar ou curso de sciencias e linguas, independente de serie anterior, será feito em um anno, dando de toda a materia. Constará das seguintes cadeiras e respectivos professores:
Portuguez — Dr. Carlos Ramos
Francez — Dr. G. Fragoso
Inglez — Dr. P. Freitas
Allemão — Schäffer
Latim — Dr. A. Tello
Historia Natural — Dr. Francisco Araujo
Physica e Chimica — Dr. M. J. Gomes Freitas
Historia Universal — Dr. D'Avila Gonçalves
Geographia — João Simões Lopes Neto
Mathematica — H. Bicker
As cadeiras de Historia Universal e Geographia só funccionarão se houver numero avultado de candidatos.
Quanto aos honorarios já ficou cada vez em annos anteriores.

Trecho da página da ata nº 21, do Ginásio Pelotense, em que aparece o nome de João Simões Lopes Neto como professor de Geografia.

2. A índole comunitária do velho capitão

Conforme facilmente se pode constatar, o Capitão estava sempre às voltas com todo o tipo de atividade de índole comunitária, cultural ou patriótico-educacional, o que se confirma pela última conferência que proferiu apenas pouco tempo antes de morrer. Trata-se de uma palestra sobre a Batalha de Taquari proferida em três de maio de 1916.



Conferencia civica

Como temos noticiado realisar-se-á, amanhã, na Bibliotheca Publica Pelotense, a terceira conferencia civica da serie commemorativa das datas nacionaes promovida pelo patriotico Tiro Brazileiro.

Será orador o sr. capitão João Simões Lopes Netto, um dos redactores desta folha.

Fonte: A Opinião Pública, Pelotas, 02-05-1916.

Fernando Osório, então presidente do Tiro de Guerra 31, convidou o escritor para pronunciar uma conferência relativa ao feito das armas farroupilhas (Batalha de Taquari), ao qual Simões Lopes Neto, já com a saúde combalida, não se furtou[32]. Esta era a terceira conferência cívica, realizada na Biblioteca Pública Pelotense, de uma série comemorativa das datas nacionais [33].

3. Considerações finais

Destarte, o que se pode depreender desses fatos empíricos ligados à biografia de Simões Lopes Neto, falta ainda lhes costurar um nexo, pois sem isso todos esses episódios nada mais fazem que testemunhar o ímpeto de um homem dotado de grande espírito público e consciência cidadã.

---

[32] Cf. Relatório do Tiro Brasileiro de Pelotas. Pelotas, 20-12-1916.

[33] A Opinião Pública, Pelotas, 02-05-1916.

A despeito dos méritos que representam o compromisso do escritor com as grandes causas de seu tempo, isso, todavia, não nos deve surpreender excessivamente, uma vez que o período denominado Bellé Époque brasileira se caracterizou pela mobilização dos intelectuais que chamaram a si a missão de reformar o país[34].

As duas mais importantes biografias do Autor, qual sejam a de Reverbel (1981) e a de Diniz (2003), independente de como desenham a figura de seu biografado [35], são concordes em mostrar um homem profundamente devotado às questões mais candentes de seu tempo, tratando-as, às vezes, com uma mirada mais larga que a maioria de seus contemporâneos.

No rastro dessas pistas restam muitas lacunas, sendo uma das maiores aquelas relativas a suas ideias econômicas [36] e sua atividade publicitária[37]. Quanto a suas concepções ideológicas, no campo econômico, pode-se inferir sua inclinação liberal: "Não se precisa de governo;

---

[34] Cf. SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como missão*. Tensões sociais e Criação cultural na Primeira República. São Paulo: Cia. Das Letras, 2003.

[35] Para uma comparação sobre essas obras vide: BORGES, Luís. *João Simões Lopes Neto, uma biografia*. Recepção. Pelotas: NEL-Cefet/JC Alfarrábios, 2008, pp. 33-35. Coleção Diga Vancê, 2.

[36] O Autor integrou a comissão de Economia Rural no Congresso Agropastoril em 1908 (cf. Diário Popular, Pelotas, 21-10-1908). CÉSAR, Guilhermino. *Os bons negócios do capitão João Simões*. Correio do Povo, Porto Alegre, 15-06-1974; REVERBEL, Carlos. *Um capitão da Guarda* Nacional. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1981, pp. 120-173; GUEDES, Francisco de Paula Bermudez. *Vida empresarial de João Simões Lopes Neto em revisão histórica*. Conferência proferida na Academia Pelotense de Letras em 13-05-2015; BORGES, Luís. *João Simões Lopes Neto*. In SAPPER, Ângela Treptow et al. Quatro por Quatro. Pelotas: UFPEL, 2005, PP. 44-57.

[37] Para mais detalhes vide BORGES, Luís. *Simões Lopes Neto publicitário*. Pelotas, 2011. Inédito.

Pelotas teve o Correio a sua custa; a barra do São Gonçalo a sua custa; isto a sua custa, aquilo a sua custa"[38]. O fato de que seus múltiplos empreendimentos terem sucumbido, em circunstâncias nem sempre suficientemente esclarecidas[39], ao lado da lenda de que o Autor herdara grande fortuna e de tê-la prodigamente dissipado, fez com que os estudiosos negligenciassem suas opiniões sobre economia e negócios, cuja preocupação já está plasmada na obra imatura[40].

Na atual impossibilidade de caracterizar de maneira mais sistemática suas preocupações no campo das ideias econômicas, que abarcam a história do comércio e da indústria local [41] ; e considerando projetos de empreendimentos diversos, alguns dos quais sequer saíram do papel, tais como a salga de peixe, a canalização do Santa Bárbara e a prata do Taió, o intento de comprovar a existência de um pensamento social voltado à economia fica um tanto prejudicado. Apesar disso, há de parecer evidente que existe, desta ou daquela maneira, não apenas em Simões Lopes Neto não apenas um refilão de interesse

---

[38] BEMOL, S. (pseudônimo de João Simões Lopes Neto). *Balas de Estalo*. Diário Popular, Pelotas, 30-05-1895.

[39] Para este assunto veja-se MONQUELAT, A. F.; PINTO, G. *A fábrica Diabo de João Simões & Cia*. Diário da Manhã, Pelotas, 07-08-2012, e também GUEDES, Francisco de Paula Bermudez, *João Simões Lopes Neto e seus empreendimentos*. Diário da Manhã, Pelotas, 01-07-2012.

[40] Um de seus primeiros textos na imprensa, *O Rio Grande (a vol d'Oiseau)*, aparecido no A Pátria, de Pelotas, nos dias 16; 17; 22; 28 de novembro; 06 e 07 de dezembro de 1888, sob o pseudônimo de Serafim Bemol, já abordava aspectos da economia. Para comentários sobre esse texto vide REVERBEL, Carlos. *João Simões Lopes Neto em outro texto exumado*. Correio do Povo, Porto Alegre, 27-12-1981.

[41] Para mais detalhes vide RUBIRA, Luís. *Apresentação*. In RUBIRA, Luís (Org.). *Almanaque do bicentenário de Pelotas*. Vol. 1. Fac-símile da "Revista do 1º Centenário de Pelotas. Textos dispersos e fotografias da cidade. Santa Maria/RS: Pró-Cultura; Gráfica e Editora Pallotti, 2012, pp. 35-36.

por assuntos de economia, mas uma concepção de atividade econômica, seus problemas e seus fins.

Deste modo, aproveitando o que é possível no incipiente estágio em que se encontram os estudos dessa faceta praticamente inexplorada do escritor, até mesmo porque alguns textos estão inacessíveis na fonte primária, há outros campos de temática social, que versam sobre imigração, higiene, impostos, habitação popular, precariedade das condições de saúde [42] e educação que, espalhados em trabalhos diversos, possuem entre si similitudes e complementaridades que nos auxiliam a intuir um núcleo articulador e um fundamento comum. O que mais nos chama atenção é a recorrência de temas e a inter-relação entre os mesmos, tais como o nacionalismo, a cultura popular e o progresso. Simões está realmente, com seu indefectível humor, atento às mudanças da sociedade e ao cenário contemporâneo:

> - Casar, livra! E a crise?
>
> Isso diz o pessoal de hoje, em que os *meninos* já nascem fumando e sabendo *diblar*; hoje em que as crianças de cinco anos usam óculos, por causa das dúvidas; em que nenês *mordem* os mais taludos e dão tiros nas namoradas, e as namoradas sabem tingir as bochechinhas com toda a palheta de um pintor e conhecem truques de olhares e de dedos e maneios aprendidos nos cinemas.
>
> Tudo vai passando apenas as sogras, como as

[42] Em diversas oportunidades o Autor tratou da questão da saúde, o que incluía o problema da urbanização, com o crescimento dos cortiços. Especificamente sobre as condições hospitalares vide SUL, João (pseudônimo de João Simões Lopes Neto). *O banco da Santa Casa*. A Opinião Pública, Pelotas, 22-07-1913, coluna "Inquéritos em contraste".

pirâmides do Egito, resistem![43]

Ainda que de maneira provisória, a fim de caracterizar Simões Lopes Neto como pensador social, carece identificarmos o elemento (ou elementos) articulador de suas ideias sociais e políticas salpicadas em poemas, crônicas, artigos, conferências e discursos. Entendemos que esse elemento articulador é sua filosofia da história, mediada pela educação.

Sem entrar em minudências, num olhar exploratório, fica mais fácil logo perceber seu apego à questão da história. São diversos seus textos de cunho histórico [44], tais como *A cidade de Pelotas* (1905) [45], e os

[43] SUL, João (pseudônimo de João Simões Lopes Neto). *Casamentos*. A Opinião Pública, Pelotas, 10-02-1895. Coluna "Temas Gastos". Para mais detalhes sobre essa coluna vide DINIZ, Carlos, ob. cit., pp. 254-262. Além deste comentário "sociológico", está atento também a uma verdadeira "febre": o jogo do Bicho, como consta na crônica *Sorte grande*, publicada na mesma coluna em 19 de janeiro de 1916. Vide também BILAC, Olavo. *O jogo do bicho* [1908]. Registro. Crônicas da Belle Époque brasileira. Organização, introdução e notas de Álvaro Santos Simões Jr. Campinas: Unicamp, 2011, pp. 483-484.

[44] No chamado Álbum Simoniano" pertinente ao acervo da Biblioteca Pública Pelotense, logo na p. 1, se pode ver uma lista de suas obras. Entre estas são citadas várias que desconhecemos ou por se terem perdido ou mesmo por sequer terem sido escritas, mas apenas anunciadas. Entre outras, duas são de cunho histórico e/ou patriótico, talvez com fins didáticos: *História do Brasil* (incompleto) e *Plano biográfico de vultos da história do Brasil* (dada como inédita) e *Pavilhão nacional* (dada como impressa). Dessas obras nada se sabe. Outras relacionadas na abertura do Álbum Simoniano são fruto de erro de identificação, como acontece com *O sono de João*, poema de autoria do poeta português Antônio Nobre, mas atribuído ao autor dos *Contos Gauchescos* pelos organizadores do referido Álbum. Para mais detalhes sobre o contexto desse equívoco vide BORGES, Luís. *O Capitão e o Data* Show. Diário da Manhã, Pelotas, 09-02-2014 (Centenários Simonianos VI). Para mais informações sobre o Álbum Simoniano vide MONQUELAT, A. F. *Álbum Simoniano*. Diário da Manhã,27-07-1997.

manuscritos inéditos *Glória Farroupilha* e *Arquivo documental ilustrado da Revolução Federalista no Rio Grande de Sul* (1912), *Revista do 1º Centenário de Pelotas* (1911-1912) [46], e *Terra Gaúcha* (1955) [47].

Tomando esses pontos bem gerais como referência, é possível dizer que Simões tinha uma concepção de história e que esta claramente era subsidiada por uma filosofia da história, a qual norteava suas preocupações de ordem social e política.

---

[45] *A cidade de Pelotas*. Apontamentos para alguma monografia para o seu centenário. Anais da Biblioteca Pública Pelotense, ano II, vol. 2, 1905, pp. 103-120.

[46] 1ª edição: Outubro de 1911 a maio de 1912, em oito fascículos, sendo que os dois últimos saíram aglutinados; 2ª edição: CD-Room. Edição digital, maio de 2012. Comemorativa dos 100 anos da publicação original e dos 200 anos de Pelotas. Editor: G. Pinto; 3ª edição: RUBIRA, Luís (Org.). *Almanaque do bicentenário de Pelotas*. Vol. 1. Fac-símile da "Revista do 1º Centenário de Pelotas. Textos dispersos e fotografias da cidade. Santa Maria/RS: Pró-Cultura; Gráfica e Editora Pallotti, 2012. Edição parcial: *História de Pelotas*. Apontamentos referentes à história de Pelotas e de outros dois municípios da Zona Sul: São Lourenço do Sul e Canguçu. Organizada por Mário Osório Magalhães. Pelotas: Armazém Literário, 1994. Para um estudo sobre essa obra vide: BORGES, Luís. *Revista do 1º centenário de Pelotas*. Uma visão retrospectiva e prospectiva. In RUBIRA, Luís (Org.). *Almanaque do bicentenário de Pelotas*. Vol. 1. Fac-símile da "Revista do 1º Centenário de Pelotas". Textos dispersos e fotografias da cidade. Santa Maria/RS: Pró-Cultura; Gráfica e Editora Pallotti, 2012, pp. 69-83.

[47] 1ª edição: *Terra Gaúcha*. História elementar do Rio Grande do Sul. Apresentação de Manoelito de Ornellas. Introdução e notas de Walter Spalding. Porto Alegre: Sulina, 1955; 2ª edição: *Terra Gaúcha*. História elementar do Rio Grande do Sul. Apresentação de Manoelito de Ornellas. Introdução e notas de Walter Spalding. Porto Alegre: Sulina, 1998; 3ª edição: Obra Completa. Organizada por Paulo Bentancur. Porto Alegre: Copesul/Já Editores, 2003, pp. 559-728. Obs: As notas de Spalding foram mantidas, suprimindo-se a apresentação de Ornellas e a introdução de Spalding. Edição especial: Tiragem de cem exemplares destinada a bibliófilos e encadernadores artísticos, extraída da 1ª edição, em papel ilustração.

Entendia a história, mediada pela educação, como uma determinação para o progresso: "A educação, o aperfeiçoamento hão de vir. Somos uma aurora. Chegaremos necessariamente ao brilho e ao calor do meio-dia"[48].

Parece ser bem claro os vínculos que o Autor tem com o Evolucionismo. sob esta rubrica, no Brasil, se abrigaram as mais diferentes correntes científico-filosóficas, algumas até contraditórias entre si[49].

Para Simões Lopes Neto, bem como para os evolucionistas de seu tempo (distribuídos em diversos matizes, tais como spencerianos, comteanos e darwinistas sociais) a história era concebida como a marcha ascencional das civilizações, possuindo num sentido linear e cumulativo de progresso. No caso brasileiro, os principais dilemas eram os seguintes:

- Quais países estariam aptos, no palco internacional da luta pela sobrevivência, estariam mais adaptados para atingir o progresso?

- Quais os requisitos para que uma nação proporcionasse a si e à humanidade uma ascensão evolutiva?

- O que poderiam fazer os países ditos "atrasados" diante de teorias fatalistas, que vigiam na Europa,

---

[48] LOPES NETO, J. S. *Educação Cívica* (1906), p. 19. Grifo nosso.

[49] Para detalhes vide DOMINGUES, Heloísa Maria Bertol; SÁ, Magali Romero; GLICK, Thomas (Orgs.). *A recepção do darwinismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2003. Foi possível identificar na imprensa de Pelotas vários artigos sobre o darwinismo, como por exemplo, os de Castro Ramalho aparecidos no Correio Mercantil, entre julho e setembro de 1915. Evidentemente não se pode esquecer da série "Uma trindade científica", de Simões Lopes Neto, publicada em janeiro de 1913, no A Opinião Pública. Os cinco artigos, sob o pseudônimo de João do Sul, foram republicados in MOREIRA, Ângelo Pires. *A outra face de J. Simões Lopes Neto*. Vol 1. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1983, pp. 82-99.

sobretudo a respeito da impossibilidade de uma civilização desenvolvida nos Trópicos, devido principalmente à mestiçagem?

Essas perquirições sintetizam as questões mais candentes da época e que mobilizaram grande parte da intelectualidade brasileira. Simões Lopes Neto, era homem em dia com as discussões que envolviam os problemas nacionais e com a ciência, então vista por muitos como a grande panaceia. Cidadão idealista e engajado, não se furtou em contribuir para com as questões candentes de seu tempo, fosse por meio de seus empreendimentos, fosse por intermédio de seus artigos ou campanhas cívicas. Nesse sentido é que não considero exagero tomar o escritor João Simões Lopes Neto como pensador social. Noutros termos: pelas suas atividades, pelas suas ideias e pelas suas interlocuções, João Simões Lopes Neto pode ser caracterizado como um crítico da educação e da cultura.

Referências bibliográficas

A OPINIÃO PÚBLICA, Pelotas, 04-09-1915.

A OPINIÃO PÚBLICA, Pelotas, 21-10-1915.

A OPINIÃO PÚBLICA, Pelotas, 31-12-1912.

ACADEMIA DE LETRAS. Diário Popular, Pelotas, 11-06-1913.

ACTAS DO GIMNASIO PELOTENSE, nº 21, 07-06-1914.

ÁLBUM SIMONIANO (Livro de recortes pertencentes ao acervo da Biblioteca Pública Pelotense).

ALMEIDA, Guilherme Pinto de Almeida. *O olho do Capitão*. Folha do Instituto João Simões Lopes Neto, ano II, n. 3, pp. 4-5, abril/maio de 2013.

ARMANDO, Maria Luíza de Carvalho. *O regionalismo na literatura e o mito do gaúcho no extremo-sul do Brasil – Simões Lopes Neto*. Edição brasileira, revista e aumentada, comemorativa do centenário da publicação de Casos do Romualdo. Florianópolis: Editora Mulheres, 2014. IV tomos.

AZAMBUJA, Paulo Celso. *Os 150 anos de Simões Lopes Neto*. Disponível em <http://www.amigosdepelotas.com.br/blog/os_150_anos_de_simoes_lopes_neto> Acesso: 26-03-2015.

BAVARESCO, Agemir. *Aprender a ser gaúcho*. A Salamanca do Jarau de J. Simões Lopes Neto. Porto Alegre: WS Editor, 2003.

BEMOL, S. (pseudônimo de João Simões Lopes Neto). *Balas de Estalo*. Diário Popular, Pelotas, 30-05-1895.

BILAC, Olavo. *O jogo do bicho* [1908]. Registro. Crônica s da Belle Époque brasileira. Organização, introdução e notas de Álvaro Santos Simões Jr. Campinas: Unicamp, 2011, pp. 483-484.

BORGES, Luís. *João Simões Lopes Neto*: verdadeiro "saco de espantos". Revista da Academia Pelotense de Letras, v. 3, n. 2, pp. 54-71, 2007.

BORGES, Luís. *João Simões Lopes Neto*. In SAPPER, Ângela Treptow et al. Quatro por Quatro. Pelotas: UFPEL, 2005, pp. 44-57.

BORGES, Luís. *Além fronteiras*: o empreendedor João Simões Lopes Neto. Disponível em <http://www.vivaocharque.com.br/interativo/artigo19> Acesso: 21-04-2015.

BORGES, Luís. *Antônio Gomes da Silva*. Jornalista. Causídico, dramaturgo, poeta e militante anticlerical. Pelotas, 2011. Inédito.

BORGES, Luís. *João Simões Lopes Neto, uma biografia*. Recepção. Pelotas: NEL-Cefet/JC Alfarrábios, 2008, pp. 33-35. Coleção Diga Vancê, 2.

BORGES, Luís. *O Capitão e o Data* Show. Diário da Manhã, Pelotas, 09-02-2014 (Centenários Simonianos VI).

BORGES, Luís. *O projeto cívico-pedagógico de João Simões Lopes Neto*. Pelotas: UFPEL, 2009.

BORGES, Luís. *Revista do 1º centenário de Pelotas*: uma visão retrospectiva e prospectiva. In RUBIRA, Luís (Org.). *Almanaque do bicentenário de Pelotas*. Vol. 1. Fac-símile da "Revista do 1º Centenário de Pelotas". Textos dispersos e fotografias da cidade. Santa Maria/RS: Pró-Cultura; Gráfica e Editora Pallotti, 2012, pp. 69-83.

BORGES, Luís. *Simões Lopes Neto publicitário*. Pelotas, 2011. Inédito.

BORGES, Luís. *Um discurso centenário olvidado, síntese do pensamento político-pedagógico-cultural de João Simões Lopes Neto*. Diário da Manhã, Pelotas, (1ª parte), 11-11-2011; Conclusão, 18-09-2011.

CAMARGO, Elizabeth de Almeida Silvares Pompêo de. *A poesia do corpo*: a defesa de uma moral austera. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-73302006000100002&script=sci_arttext> Acesso: 12-06-2014.

CÉSAR, Guilhermino. *Os bons negócios do capitão João Simões*. Correio do Povo, Porto Alegre, 15-06-1974.

CHIAPPINI, Lígia. *No entretanto dos tempos*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

COELHO NETO, Paulo. *Coelho Neto e os esportes*. Rio de Janeiro: Editora Minerva, 1964,

DIÁRIO POPULAR, Pelotas, 20-11-1908.

DINIZ, Carlos. *João Simões Lopes Neto, uma biografia*. Porto Alegre: AGE, 2003.

DINIZ, Carlos. *Simões Lopes Neto jornalista*. In MATTOS, Barboza de; et al. (Orgs). II Seminário de estudos Simonianos. Pelotas: UFPEL, 2001, pp. 33-53.

DOM Francisco de Campos Barreto: Centenário de nascimento. Florianópolis: UFSC, 1977.

DOMINGUES, Heloísa Maria Bertol; SÁ, Magali Romero; GLICK, Thomas (Orgs.). *A recepção do darwinismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2003.

GUEDES, Francisco de Paula Bermudez, *João Simões Lopes Neto e seus empreendimentos*. Diário da Manhã, Pelotas, 01-07-2012.

GUEDES, Francisco de Paula Bermudez. *Vida empresarial de João Simões Lopes Neto em revisão histórica*. Conferência proferida na Academia Pelotense de Letras em 13-05-2015. Inédito.

HISTÓRIA GAÚCHA. Contos crioulos, de Alcides Maya, Diário Popular, Pelotas, 21-06-1913.

LEON, Zênia de. *João Simões Lopes Neto na Academia de Letras*. Diário Popular, Pelotas, 04-02-2006.

LOPES NETO, J. S. *A cidade de Pelotas*. Apontamentos para alguma monografia para o seu centenário. Anais da Biblioteca Pública Pelotense, ano II, vol. 2, 1905, pp. 103-120.

LOPES NETO, J. S. *Discurso proferido na sessão aniversária da Academia de Letras do Rio Grande do Sul*. 2ª edição. In MOREIRA, Ângelo Pires. Página Simoneana. Diário da Manhã, Pelotas, 12-08-1984.

LOPES NETO, J. S. *Educação Cívica*. In MOREIRA, Ângelo Pires. Página Simoneana. Diário da Manhã, 27-10-1984.

LOPES NETO, J. S. *Revista do 1º Centenário de Pelotas*, n. 1, p.1, 15 de outubro de 1911.

LUCA, Tânia Regina. *A história dos, nos e por meio dos periódicos*. In PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). Fontes Históricas. São Paulo: Contexto, 2005.

LUCENA, Ricardo de Figueiredo, *O esporte na cidade: Aspectos do esforço civilizador brasileiro,* Campinas, São Paulo: Autores Associados; Chancela editorial CBCE, 2001.

MONQUELAT, A. F. *Álbum Simoniano*. Diário da Manhã, Pelotas, 27-07-1997.

MONQUELAT, A. F.; PINTO, G. *A fábrica Diabo de João Simões & Cia*. Diário da Manhã, Pelotas, 07-08-2012.

MONQUELAT, A. F.; TEFEN, Jonas. *Um inédito de Simões Lopes?* Diário da Manhã, Pelotas, 20-05-2014.

MOREIRA, Ângelo Pires. *J. Simões Lopes Neto e a medicina*. Diário Popular, Pelotas, 31-12-1978.

MOREIRA, Ângelo Pires. *Página Simoneana*. Diário da Manhã, 27-10-1984.

MOREIRA**,** Ângelo Pires. *Página Simoneana*. Diário da Manhã, Pelotas, 25-07-1982.

MOREIRA, Ângelo Pires. *Página Simonena*. Diário da Manhã, Pelotas, 15-05, 1983.

OTHERO, Darcy Trilho; HADLER, Elmar Carlos (Org.). *Actas*. A classe rural resgatando as raízes de sua história. Pelotas: Textos, 2008.

PARIANI, José Rocco. *Dados biográficos de Dom Francisco de Campos Barreto*. Mimeo. Pelotas, 1951. Arquivo do Bispado de Pelotas.

REVERBEL, Carlos. *João Simões Lopes Neto em outro texto exumado*. Correio do Povo, Porto Alegre, 27-12-1981.

REVERBEL, Carlos. *Um capitão da Guarda Nacional*. Vida e obra de J. Simões Lopes Neto. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1981.

RUBIRA, Luís. *Apresentação*. In RUBIRA, Luís (Org.). *Almanaque do bicentenário de Pelotas*. Vol. 1. Fac-símile da "Revista do 1º Centenário de Pelotas". Textos dispersos e fotografias da cidade. Santa Maria/RS: Pró-Cultura; Gráfica e Editora Pallotti, 2012, pp. 33-43.

SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como missão*. Tensões sociais e Criação cultural na Primeira República. São Paulo: Cia. Das Letras, 2003.

SUL, João (pseudônimo de João Simões Lopes Neto). *Casamentos*. A Opinião Pública, Pelotas, 10-02-1895. Coluna "Temas Gastos".

SUL, João (pseudônimo de João Simões Lopes Neto). *O banco da Santa Casa*. A Opinião Pública, Pelotas, 22-07-1913. Coluna "Inquéritos em contraste".

ZANELLA, Bianca. *Mais uma novidade sobre o Capitão*. Diário Popular, Pelotas, 21-01-2008.

TRANSFIGURAÇÃO DO OLHAR PELA FILOSOFIA E LITERATURA: ENTRE SÓCRATES E MIGUILIM

Luiz Rohden[*]

> "... porque quem for capaz de ter uma vista de conjunto é dialético; quem não for, não o é".[1]

> "Da minha aldeia vejo quanto da terra se pode ver no Universo.../ Por isso a minha aldeia é tão grande como outra terra qualquer/ Porque eu sou do tamanho do que vejo/ E não do tamanho da minha altura...".[2]

Pré-visão do que se seguirá

Seguindo o percurso de Sócrates e de Miguilim, proponho uma reflexão acerca da relação inter e transdisciplinar, salutar, entre filosofia e literatura do ponto de vista do olhar. Sugiro efetivar isso a partir da "Alegoria da Caverna" de Platão, corporificado na figura de Sócrates,

---

[*] Professor de Filosofia do Programa de Pós-Graduação e do Curso de Filosofia da UNISINOS. Pesquisador do Cnpq. Este artigo contou com apoio do Edital Universal. rohden@unisinos.br

[1] PLATÃO. *A República.* 7ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, 537c.

[2] PESSOA, Fernando. *Obra Poética.* Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1994, [212], p. 208.

e do conto "Campo Geral" de João Guimarães Rosa, personificado no menino míope Miguilim. Ao explicitar e aprofundar proximidades entre a abordagem filosófica e a literária, pela ótica do olhar, viso especular novos sentidos[3] para a vida em âmbito pessoal e político.

Nos textos mencionados vemos, por um lado, causas e consequências do modo míope e vicioso de olhar e, por outro lado, eles nos apontam para significados e sentidos de um olhar transfigurado, mais universal e ápice do labor filosófico e literário. Platão, pela *Alegoria da Caverna* tendo Sócrates como seu interlocutor, e Rosa, pela narrativa dialógica entre o doutor e o menino Miguilim, nos apresentam um olhar transfigurado, uma metalinguagem, um *discurso de segunda ordem*, que nos instigam a retransfigurar nosso modo de olhar.

Antes de desenvolver essa proposta, é importante justificar a escolha do tema do olhar como fio condutor para tecer essa reflexão de tom inter e transdisciplinar. Sabemos que o tema da cegueira e, concomitante recomendação para olhar melhor, está presente na história da humanidade em suas mais diversas manifestações [religiosa[4], cultural, ética, política,...]. No âmbito filosófico, a origem do filosofar está atrelada ao modo de olhar o mundo, pois é com e por seu meio que podemos acessar, nos maravilhar, e daí nos questionar e procurar palavras para expressá-lo e significá-lo. Platão, em diversas ocasiões, mencionou o problema da cegueira cujo corolário é a má e infeliz conduta; Aristóteles, *em determinada ocasião, parece ter afirmado que*, por possuirmos olhos de morcego[5] não vemos

---

[3] ROHDEN, Luiz. "Sentido(s) da leitura hermenêutico-filosófica". In: *Filosofia e Ensino: um diálogo transdisciplinar*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2004, v.5, p. 517-540.

[4] Sagrada Escritura. Lucas, 18, 35 e ss.

[5] "... difícil, por outro fácil. Sinal disso é ninguém poder tocá-la suficientemente, nem falhar de todo. Mas cada um diz alguma coisa

as coisas como são. Há uma vasta bibliografia filosófico-literária que, por um lado, tem como objeto de abordagem as limitações do modo de olhar que implicam numa tirania contra a qual se sustenta o sentido do ouvir; por outro lado, há uma infinidade de textos que exploram o potencial e os sentidos de um modo de olhar universal.

Visto isso, apresento, inicialmente, o quadro textual que Platão e João Guimarães Rosa pintaram sobre o tema do olhar do ponto de vista da miopia ou cegueira e sua concomitante cura ou transformação. Em seguida, desenvolverei significados possíveis da miopia explicitando causas e consequências da cegueira [literária[6] e filosófica] compreendida na expressão de *olhar o real com os olhos do corpo*. Ao final, proporei[7] uma hermenêutica filosófica de transfiguração do modo míope de olhar desvendando implicações pessoais e políticas; em outras palavras,

---

acerca da natureza, e se tomado individualmente pouco ou nada acrescenta, no conjunto de todos vem a ser muito. De facto acontece como se diz no provérbio: 'quem poderia errar uma porta?' Desta forma seria fácil, mas ter o todo e não poder ter a parte evidencia a sua dificuldade. Uma vez que existem dois graus de dificuldade, não é nas coisas mas em nós que reside a causa disso. Com efeito, tal como o olho do morcego está para a luz do meio-dia, também a compreensão da nossa alma está para as coisas por natureza mais evidentes de todas". Aristóteles, *Metafísica*, 993a30 – b11.

[6] Apenas a título de exemplo, veja-se o livro de Saramago *Ensaio sobre a cegueira.*

[7] RICOEUR, Paul. "La vida: un relato em busca de narrador" in Ágora (2006), vol. 25, n° 2:9-22, p. 16: "Desde um ponto de vista hermenêutico, isto é, desde o ponto de vista da interpretação da experiência literária, um texto tem uma significação distinta à que a análise estrutural tomada da lingüística o reconhece; é uma medição entre o homem e o mundo, entre o homem e o homem, entre o homem e si mesmo. A mediação entre o homem e o mundo, é o que se chama *referencialidade,* a mediação entre o homem e o homem, é a *comunicabilidade;* a mediação entre o homem e si mesmo, é *compreensão de si.* Uma obra literária implica estas três dimensões de referencialidade, comunicabilidade e compreensão de si".

examinarei algumas condições e implicações do modo de olhar totalizante tematizado na metáfora platônica de que a filosofia consiste em *olhar com olhos da alma* a realidade.

1. Sobre o olhar em Platão e João Guimarães Rosa

1.1. Na *República* de Platão com Sócrates

Na *Alegoria da Caverna* de Platão vemos os prisioneiros algemados, desde a infância, "de tal maneira que só lhes é dado permanecer no mesmo lugar e olhar em frente" o que os tornava incapazes de "voltar a cabeça, por causa dos grilhões" [8] para olhar toda a realidade. Essa metafórica imobilidade cefálica sinaliza um modo limitado de olhar o real condicionado por componentes de ordem sociológica, psicológica, política, religiosa, econômica, educacional, etc...

Os prisioneiros, em sua miopia, aprenderam a olhar e, portanto, a pensar e a acreditar, acriticamente, que as sombras projetadas na parede eram toda a realidade. Eles aprenderam a tomar o todo a partir de uma parte do real. Olhando apenas para frente, linear e unidirecionalmente, sem se importar com os lados – isto é, com os outros – ou com o que existia às suas costas – ou seja, ignorando a tradição e sua *Wirkungsgeschichte* – eles representam o modo míope de olhar o mundo.

Tais prisioneiros construíram seus conceitos acerca do real a partir dos seus limitados pré-conceitos sem tomarem consciência dos mesmos. Embora todo conhecimento parta de pré-conceitos, eles se aferram à sua visão e são incapazes de se abrir a outros aspectos ou componentes da realidade. Dogmáticos, desse modo, eles são míopes ou cegos, isso é, ignorantes porque não conhecem ou se recusam a apreender o real em sua

[8] PLATÃO. *A República,* 514 a-b.

totalidade. Presos à visão de uma parte do todo, eles deduzem e argumentam que sua visão abarca a totalidade da realidade. Ora, esse modo parcial de olhar o real e daí deduzi-lo conceitualmente equivale, metaforicamente falando, ao modo de olhá-lo apenas com *os olhos do corpo*, unilateral e dogmaticamente.

Platão, porém, nessas páginas da *República*, propõe uma ruptura, uma transformação desse modo míope de olhar – pois uma visão parcial do real aliada à recusa de ver o todo implica numa ação da mesma proporção – para instaurar um conhecimento e, portanto, uma ação, mais coerente com o todo. Pretendo mostrar que essa tarefa de redirecionar a maneira de olhar compõe o que chamo de sua transfiguração, próprio da filosofia e da literatura.

Voltemos nossos olhos ao texto de Platão para ver as consequências da ruptura do modo míope de olhar. Uma vez "solto das cadeias e curado da sua ignorância", o prisioneiro "sentiria dor, e o deslumbramento impedi-lo-ia de fixar os objetos cujas sombras via outrora" e Sócrates continua:

> Que julgas tu que ele diria, se alguém lhe afirmasse que até então ele só vira coisas vãs, ao passo que agora estava mais perto da realidade e via de verdade, voltado para objetos mais reais? [...] não seria natural que ele se doesse e agastasse, por ser assim arrastado, e, depois de chegar à luz, com os deslumbrados, nem sequer pudesse ver nada daquilo que agora dizemos serem os verdadeiros objetos?[9]

Como se vê, o processo de mudança, de transfiguração do olhar, c*ausa dor e alegria, medo e encantamento, temor e sentido de plenitude, receio e liberdade.* Tirar as viseiras para ver a realidade num ângulo de 360 graus é motivo de suspeita e de satisfação, de medo e de plenitude

[9] PLATÃO. *A República,* 515c-516a.

como podemos acompanhar pelos passos dos prisioneiros que redirecionaram seu modo de olhar.

Lemos também no texto que a transfiguração proposta é sempre relativamente ao bem, à plenitude e à ampliação da liberdade, em termos pessoais e políticos. Quem se espelha no modo de olhar de Trasímaco, ou seja, apenas a partir e em função dos seus interesses particulares, restrito ao campo de visão propiciado por suas viseiras, não é livre nem patrocina a liberdade pessoal e social. Daí que, a partir de Platão, o filósofo possui um olhar transfigurado, pois *é capaz de olhar o todo* e a partir disso pautar sua conduta; caso contrário, que é o que vemos por aí, se "os mendigos e os esfomeados de bens pessoais entram nos negócios públicos, pensando que é daí que devem arrebatar o seu benefício, não é possível que seja bem administrado".[10]

1.2 – No "Campo Geral" de João Guimarães Rosa com Miguilim

No conto "Campo Geral", não apenas o Miguilim é míope da vista, mas sua mãe, seu pai e seus irmãos com exceção do Dito. Limitados pelo pequeno mundo de Mutum, eles possuíam condutas limitadas e até injustas. No percurso de Miguilim até seu encontro com o Doutor nos deparamos com seu modo míope de olhar o mundo até seu processo de transfiguração.

Um aspecto interessante relativo à miopia de Miguilim é seu caráter de ambiguidade "... como quase tudo na obra de Guimarães Rosa -, pois lhe permite ver as pequenas coisas, lugar do novo e do poético, e, ainda, é o *embaçamento* da visão de mundo dos adultos, opressora e,

[10] PLATÃO. *A República,* 521a.

muitas vezes, brutal".[11] Assim, se, por um lado, Miguilim, não via o mundo como seus parentes, é porque sua miopia já indicava um modo de olhar o mundo com olhos da alma e não apenas com olhos do corpo. Lemos no conto que Miguilim "via a magia das coisas e *queria ver mais coisas, todas, que o olhar dele não dava*, recorrendo assim à imaginação, à potência das coisas". [12] Num certo sentido, sua miopia indicava o processo de transfiguração da sua forma de olhar pelas veredas da imaginação, pois "não enxergava a vida da mesma forma que os adultos" e era, "nas palavras de Henriqueta Lisboa, um *menino poeta*. Questionava as ações cruéis dos adultos, 'gostava de brincar de pensar'".[13] Miguilim tem uma visão de mundo especial que se caracteriza não só pela sua miopia – que o faz enxergar e compreender com a imaginação e com a poesia –, mas também pela sua visão infantil, capaz de fornecer horizontes primitivos, anterior à lógica, e, por isso, capaz de atingir a plenitude e de ver coisas que os adultos não podem mais enxergar, como a beleza no sertão.

Por outro lado, nas palavras finais do conto, vemos o doutor descobrindo a miopia de Miguilim e instaurando a transfiguração do seu modo míope de olhar. Na narração de Rosa acompanhamos a chegada de um 'senhor de fora' em Mutum, que se aproxima da família de Miguilim, saúda-

---

[11] MEDEIROS, Manuela Quadra de. "A infância míope de Miguilim em Campo Geral". In: *Mafuá*. Revista de literatura em meio digital. Ano 11, número 19, 2013. Disponível em: http://www.mafua.ufsc.br/numero19/ensaios/manuela.html, p.7.

[12] MEDEIROS, Manuela Quadra de. "A infância míope de Miguilim em Campo Geral". In: *Mafuá*. Revista de literatura em meio digital. Ano 11, número 19, 2013. Disponível em: http://www.mafua.ufsc.br/numero19/ensaios/manuela.html, p.2.

[13] MEDEIROS, Manuela Quadra de. "A infância míope de Miguilim em Campo Geral". In: *Mafuá*. Revista de literatura em meio digital. Ano 11, número 19, 2013. Disponível em: http://www.mafua.ufsc.br/numero19/ensaios/manuela.html, p.7.

a e, ao perceber que o menino possuía dificuldades para enxergar, pergunta:

> —... Mas, que é que há, Miguilim?
>
> Miguilim queria ver se o homem estava mesmo sorrindo para ele, por isso é que o encarava.
>
> — Por que você aperta os olhos assim? Você não é limpo de vista? Vamos até lá. Quem é que está em tua casa?
>
> — É Mãe, e os meninos...
>
> Estava Mãe, estava Tio Terêz, estavam todos. O senhor alto e claro se apeou. O outro, que vinha com ele, era um camarada. O senhor perguntava à Mãe muitas coisas do Miguilim. Depois perguntava a ele mesmo: — "Miguilim, espia daí: quantos dedos da minha mão você está enxergando? E agora?"
>
> Miguilim espremia os olhos. Drelina e a Chica riam. Tomezinho tinha ido se esconder.
>
> — Este nosso rapazinho tem a vista curta. Espera aí, Miguilim...
>
> E o senhor tirava os óculos e punha-os em Miguilim, com todo o jeito.
>
> — Olha, agora!
>
> Miguilim olhou. Nem não podia acreditar! Tudo era uma claridade, tudo novo e lindo e diferente, as coisas, as árvores, as caras das pessoas. Via os grãozinhos de areia, a pele da terra, as pedrinhas menores, as formiguinhas passeando no chão de uma distância. E tonteava. Aqui, ali, meu Deus, tanta coisa, tudo... O senhor tinha retirado dele os óculos, e Miguilim ainda apontava, falava, contava tudo como era, como tinha visto.[14]

[14] ROSA, João Guimarães. *Manuelzão e Miguilim*. Rio de Janeiro : José Olympio Editora, 1970, p. 100-101.

Por um tempo Miguilim viveu pelos ditos do Dito, pois era um menino míope, *curto da vista* e incapaz de enxergar as coisas por si mesmo com clareza. Porém, qual não foi sua alegria quando o doutor descobriu sua miopia e, melhor ainda, lhe ofereceu as condições para olhar, por ele mesmo, a realidade em sua beleza e verdade.

Tendo diante dos nossos olhos os quadros pintados por Platão e João, vou caracterizar alguns componentes da miopia e da cegueira com suas causas e corolários - em termos pessoais e políticos – a fim de clarificar, no próximo passo, o sentido e as implicações do ato de transfigurar o modo de olhar como uma tarefa filosófico-literária!

2. Sobre o significado de ser cego, míope! Ou *olhar com olhos do corpo.*

> Hamlet: não estás vendo nada ali?
>
> Rainha: Absolutamente nada, mas tudo que há eu vejo.[15]

Miguilim e os prisioneiros da caverna personificam, de certa forma, a miopia e a cegueira, e, consequentemente, a ignorância sobre as coisas mesmas. O que significa ser cego, míope, do ponto de vista pessoal e político? Proponho como mote da reflexão do que se segue a análise e a explicitação do argumento de que míope ou cego é aquele que olha o real apenas com *os olhos do corpo*.

Dizemos que *o pior cego é aquele que não quer ver* a realidade! Nesse caso, a cegueira é sustentada pela recusa de olhar a realidade em sua totalidade. Abdica-se, assim, da capacidade de analisá-la com olhos da inteligência, do espírito e restringe-se a olhá-la com olhos do corpo. Esse

[15] SHAKESPEARE, William. *Hamlet. Ap.* DANTO, Arthur. *A transfiguração do lugar-comum.* São Paulo : Cosac Naify, 2010, p. 9.

cego delimita, intencionalmente, o seu desejo e a sua capacidade de olhar para os distintos aspectos da realidade. Trata-se do prisioneiro da caverna que não quer sair da situação porque a toma como *a realidade* e, pior, ainda ataca aquele que se dispõe a mostrá-la em sua integralidade aos outros. Ele é o pior cego porque, dogmático, se aferra à sua visão parcial do mundo e consequente opinião do mesmo tamanho. No caso do conto de Rosa, isso se representa na postura do pai e da mãe de Miguilim.

O pior cego é a aquele que se acostumou a olhar o mundo a partir do seu ponto de vista e não se dispõe a mudar de perspectiva. Acostumados ao mundo sombrio da caverna e ao pequeno ambiente de Mutum, esses prisioneiros, habituados com a pequena parte do mundo, tomam-na pela totalidade. Trata-se da perspectiva curta e mesmo míope de olhar do *expert* num tema que sabe muitíssimo de pouquíssimo e crê que isso é o todo. Acostumado a isso ele não se dispõe a autoexaminar seu modo de olhar.

Pior cego é aquele que diz já ter visto tudo e repete o lema *Rien du Nouveau soul Le Soleil*. Trata-se do conformado com o que olha, sabe e conhece. É o caso típico dos que renunciaram a olhar outras realidades que não aquela já lhes é familiar. Desanimados e desapaixonados eles são incapazes de se maravilharem com as belezas do mundo e de se sensibilizarem com o sofrimento alheio. Desistentes da vida esses míopes não conseguem encarar a vida com os olhos brilhantes de uma criança nem são capazes de se encantarem com a vida. Em contraposição à sede de viver e à inconformidade presentes no olhar das crianças, o pai de Miguilim corporifica esse tipo de cegueira suicidando-se. A atitude conformista dos prisioneiros leva-os a matarem, por atos e/ou palavras, aqueles que mostram a realidade em sua verdade. Preferindo o conforto e a segurança do seu tempo e espaço, ignoram o mundo em sua dinamicidade.

Acostumados em sua miopia são incapazes de se desvincular do seu chão.

Vê-se por aí que o pior cego não é o que não vê, mas aquele que se recusa a romper seu modo vicioso de olhar o real. Pior que a recusa, o costume, o hábito, é possuir lampejos de uma visão do todo e mesmo assim não querer sair do seu ponto de vista parcial de olhar a realidade. Fechado à tristeza e à riqueza da realidade, ele não se dispõe a romper a circularidade que o torna escravo do seu pequeno ponto de vista que é apenas a vista a partir de um ponto. Embora todo olhar sempre seja orientado por seu ponto de vista de partida, o círculo vicioso se erige sobre a recusa de examiná-lo, de pô-lo em questão, de alargá-lo. Olhar com olhos do corpo, nesse caso, significa conceber e, concomitantemente, construir um mundo preconceituoso à base da ignorância intencional de outras perspectivas.

Como se vê, o pior cego é aquele que quer ver apenas aquilo que lhe interessa ou apetece. Ele direciona seu olhar apenas para o que lhe satisfaz ou para aquilo que corresponde à sua intenção, desejo ou interesse pessoal. Ele olha apenas para onde supõe encontrar o que está a procurar. Trata-se do célebre caso de alguém que perdeu uma pérola na escuridão e passou a procurá-la apenas onde havia luz porque ali ele podia enxergar. Ele olha, sim, o real, mas com viseiras, ele enxerga apenas uma parte. Em termos de conhecimento, trata-se daquele que se limita a confirmar suas hipóteses ou pré-conceitos de modo diretivo, linear e unilateral.

Porém, parece que o pior cego é aquele que fulmina com seu olhar ou simplesmente ignora o modo de olhar do outro. Por petulância, esse míope, de vista curta, não se importa com o modo de olhar de outrem. O prisioneiro preso à sua forma de olhar o mundo, desdenha aquele anuncia novidades, que alarga os horizontes de sua compreensão; seguro de si, em sua cegueira, ele não apenas

se recusa a olhar diferentemente, mas tenta ainda destruir aqueles que contemplaram a realidade em sua unidade. O pai de Miguilim desdenhava o menino míope que poetava sobre a realidade, que não estava colado a ela e que gostava de especular. O ditador não apenas desdenha o olhar do outro, como cria o seu e, pior, como Hitler e Dionísio, destroem tudo que não faz parte do seu modo de olhar o mundo. A petulância dos totalitários, guiados por sua cegueira, trama a morte e cerceia a liberdade dos seus próximos. *Tapando o sol com a peneira,* fazem de conta que não veem as fraquezas e as limitações dos seus amigos e parentes, mas põem a lupa sobre os pensamentos e os passos dos que não olham o mundo a seu modo.

Em Platão está claro que o campo de visão de alguém, mais ou menos universal, implica numa ação mais ou menos livre, mais ou menos filosófica. Ele percebe e sustenta que a cegueira está associada à ignorância e, consequentemente, a uma prática escrava e injusta; no *Fedon*, "a cegueira na argumentação socrático-platônica está sempre referida à ignorância. Ficar cego e tomar o falso por verdadeiro, tomar o aparente como o fundamental. Ficar cego é pensar conhecer quando se está apenas iludido".[16] Quem olha o real parcialmente possivelmente pautará sua ação com perspectiva similar; quem tem uma visão limitada da realidade elabora um juízo restrito como é o caso dos prisioneiros da *Alegoria da Caverna*. Quem não olha e não contempla o todo, possivelmente terá uma ação do mesmo tamanho, curta, mesquinha. Miguilim, o menino míope dos olhos do corpo, sofria com sua situação e determinação impostas pelo sertão. Míope, padecia com as práticas pequenas de seus pais aventurando-se, timidamente, a instaurar uma ruptura na prática de olhar pela poesia e, ao

[16] ALMEIDA, Custódio Luis de. *Hermenêutica e Dialética.* Porto Alegre: Edipucrs, 2002. p. 128, nota 47.

final, acompanhamo-lo sendo curado da miopia com auxílio do doutor.

Proponho resumir a situação da cegueira e miopia pela epígrafe acima, na qual vemos Hamlet perguntando à Rainha: *não estás vendo nada ali?* Ao que ela responde: a*bsolutamente nada, mas tudo que há eu vejo*. Ora, a rainha representa o modo de olhar o real apenas com os olhos do corpo à medida que tem na conta do conhecido apenas o que é palpável, familiar, imediato, conhecido, pragmático, verificável, controlável. De outra parte, com sua pergunta, Hamlet insinua a possibilidade de olhar a realidade com olhos da alma.

Enfim, visto assim, um modo de sintetizar o sentido da filosofia, a partir de Platão, poderia ser de dizer que ela consiste em exercitar, diariamente, nosso jeito de olhar a realidade mesma em sua integralidade. Ora, os poetas, de acordo com Platão, nos advertem que "não vemos nem ouvimos com clareza?". [17] Porque olhamos apenas com olhos do corpo. Porém, para tanto há que se transformar ou tomar consciência da forma habitual de olhar o real, condicionado pelo olhar corpóreo, limitado e vicioso. Proposta similar lemos na literatura filosófica de Rosa pelo menino Miguilim que se dispôs a modificar seu modo de olhar o real com a ajuda do doutor da cidade. O processo de ruptura da forma de olhar do prisioneiro e de Miguilim institui o que designo de *transfiguração do modo de olhar* enquanto um processo experiencial, ápice da atividade filosófico-literária, que exponho a seguir.

3. Sobre transfigurar o modo de olhar! Ou *olhar com olhos da alma.*[18]

[17] PLATÃO. *Fedon*. São Paulo : Abril Cultural (Os Pensadores), 1983, 65b.

[18] PLATÃO. *A República*, 533 c-d.

Tendo diante dos olhos os dois momentos anteriores, argumentarei agora em torno do ato de transfigurar. [19] Farei isso desenvolvendo significados da transfiguração do modo de olhar, suas condições e modos de realização e, ao final, suas implicações.

3.1. O que significa transfigurar?

Sem esquecer que se trata de uma metáfora, transfigurar significa *olhar a realidade com olhos da alma* sem limitar a olhá-la com olhos do corpo, isto é, dos sentidos, pragmática e naturalisticamente. É pela porta dos sentidos que aprendemos a olhar o real, mas é pelo olhar do espírito, da mente, que podemos transfigurá-lo pela perspectiva do que é essencial no aparente, imutável no mutável, do que vale a pena no mundo da *vaidade das vaidades*. Em termos poéticos, em Pessoa, precisamos realizar a transfiguração porque nós não somos do tamanho do nosso corpo, mas da nossa alma: "porque eu sou do tamanho do que vejo/ E não do tamanho da minha altura...?".[20]

Cientes de que transfigurar não significa dotar ou *fazer obter a visão*, porque já a possuímos,[21] mas olhar sobre o modo olhar a fim de aferir o campo de visão para examinar se seu raio de alcance é mais ou menos universal. Tanto a filosofia quanto a literatura, partindo do particular, elevam-no à perspectiva universal que reverbera sobre o modo de olhar do autor e do leitor. A prática de olhar sobre o modo de olhar institui um "exercício de atenção a si mesmo e de vigilância, que supõe que se renova, a cada

---

[19] Desenvolvi alguns aspectos disso no capítulo livro "Entre filosofia e literatura; exercício de transfigurar a morte para viver" in *Entre Filosofia e Literatura: Recados do Dito e não Dito*. Luiz Rohden (org.). – Belo Horizonte: Relicário, 2015, p. 41-62.

[20] PESSOA, Fernando. Op. Cit., p. 208.

[21] PLATÃO. *A República*, 518 d.

instante, a escolha de vida [...]. É necessário que o filósofo seja, a cada instante, perfeitamente consciente do que é e do que faz".[22] Transfigurar, podemos dizer, equivale a estar vigilante sobre o modo de olhar ou, em linguagem platônica, limpar nossas asas da lama que nos impede de sobrevoar sobre nosso modo de olhar.

Transfigurar o modo de olhar significa também, em certo sentido, destruir ou desconstruir uma construção de mundo. De acordo com J. M. Gagnebin, na esteira de Ricoeur, "o papel da maior parte de nossa literatura" pressupõe a *destruição* do mundo, do discurso de primeira ordem e institui uma metamorfose "na percepção da realidade cotidiana" e "é justamente porque a literatura, em particular a ficção, não diz o mundo tal como ele é, porque ela reinventa o mundo [...] que ela permite o Surgimento de outro tipo de verdade". [23] Transfigurar significa metamorfosear a realidade sob o ângulo da universalidade e, consequentemente, do que nos torna mais *nós mesmos,* isto é, mais completos, plenos e felizes.

A transfiguração do olhar corresponde, em certo sentido, ao exercício fenomenológico de deixar *a coisa* se manifestar e aparecer em sua integralidade, completude, totalidade. Transfigurar, no horizonte da filosofia de Husserl, significa exercitar-se para *chegar às coisas mesmas*. Olhar com olhos da alma não significa negar o *mundo da vida*, mas dar um salto sobre ela a fim de captar a *coisa mesma* em questão. Dito de outro modo, olhar com olhos da alma significa olhar a realidade intuitivamente. Esse modo de olhar incorpora a lógica linear de causa-efeito para

---

[22] HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Editora Loyola, 1999, p. 277.

[23] GAGNEBIN, Jeanne-Marie. "Da dignidade ontológica da literatura". In *Paul Ricoeur: ética, identidade e reconhecimento.* NASCIMENTO, F., SALLES, W., (Org.). Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2013, p. 53.

compreender e explicar o real enquanto uma rede de relações. Passando pelo processo de esclarecimento o olhar transfigurado visa à experiência de *iluminação* do real. A visão intuitiva é o ápice do exercício literário-filosófico e estampa-se na experiência do olhar místico, epifânico, que escancha os domínios da lógica e isso corresponde à experiência *intuitiva*, de síntese, própria do momento final, mas não definitivo, da dialética![24]

Transfigurar significa olhar a vida, diariamente, "como se visse pela primeira vez",[25] como vemos na postura da pequena Helena e Alice. Não é por acaso, pois, que Rosa tenha escrito a história de transfiguração do olhar por parte do menino Miguilim. Enche nossos olhos ao contemplarmos esse menino, com olhos bem abertos, vendo seu entorno como se fosse pela primeira vez:

> Miguilim olhou. Nem não podia acreditar! Tudo era uma claridade, tudo novo e lindo e diferente, as coisas, as árvores, as caras das pessoas. Via os grãozinhos de areia, a pele da terra, as pedrinhas menores, as formiguinhas passeando no chão de uma distância. E tonteava. Aqui, ali, meu Deus, tanta coisa, tudo....[26]

Enfim, transfigurar significa [re-]orientar o olhar sob a perspectiva do universal entrelaçando reino das sombras com o da luz, a parte com o todo. Transfigurar significa romper com a má circularidade que se alicerça sob uma das margens do real. Transfigurar significa interromper a circularidade erigida a partir do olhar míope e

---

[24] ROHDEN, Luiz. "Metafísica dialética: meta do movimento dialético ascendente. *Tempo Brasileiro*, v.1, 2013, p. 59-74,

[25] "Tam quam spectator nouus", SÊNECA. *Cartas a Lucílio*, 64, 6 ap. HADOT, Pierre. *Ejercicios Espirituales y Filosofia Antigua.* Madrid: Ediciones Siruela, 2006, p. 291.

[26] ROSA, João Guimarães. *Manuelzão e Miguilim*. Rio de Janeiro : José Olympio Editora, 1970, p. 101.

ação escrava, injusta, e instaurar a boa circularidade entre um modo de ver e uma ação mais livre.

3.2. Condições e modo de transfigurar o olhar

Na *Alegoria da Caverna,* Platão nos mostra Sócrates realizando a transfiguração do olhar pela via argumentativa com interessados em obter uma visão mais completa da realidade. É pela troca e intercâmbio de informações e experiências que o processo de transformação do olhar se efetiva.

Um aspecto pertinente na condução do processo de transfiguração do olhar é que ele acontece por meio da interação mestre e discípulo [no caso de Miguilim, isso se dá entre o doutor da cidade e o menino, no caso da *República* entre Sócrates e Glaucon]. Enquanto um processo iniciático, que implica na contemplação ou iluminação de uma visão do todo, encontramos, de um lado, alguém que se dispõe a ajudar e, de outro lado, alguém que deseja analisar e ampliar seu modo de olhar. Em outras palavras, o processo de transfiguração do modo de olhar é realizado por meio da educação "desse desejo" e "não a de o fazer obter a visão, pois já a tem, uma vez que ele não está na posição correta e não olha para onde deve, dar-lhe os meios para isso".[27] A transfiguração do olhar acontece mediante a educação contínua à luz do todo e institui um modo de vida "que é necessário a cada dia renovar...".[28]

O dialético é capaz de ver o todo porque, como lemos na *República,* possui afinidade com a verdade, a justiça, a liberdade. Ele pode transfigurar seu olhar porque ama o saber e deseja possuir uma visão universal do mundo a partir do seu mundo. Para tanto ele precisa renunciar, desapegar-se do seu modo pequeno e limitado de olhar o

---

[27] PLATÃO, *República,* 518d.

[28] HADOT, Perre. *O que é a filosofia antiga?* p.103-4.

real. Miguilim só pode encarar o mundo em sua beleza a partir da pequena localidade de Mutum porque desejou isso, porque se dispôs a isso e, por outro lado, teve o auxílio do doutor que percebeu sua miopia e contribuiu para curá-la. E sua visão mais completa da realidade o levou a sair da sua caverna para aprender novas coisas na cidade grande.

A transfiguração do olhar não se justifica nem se dá naturalmente, mas se efetiva mediante atividade, exercício espiritual. O ato de transfigurar institui uma metafísica em ato, com pressupostos e implicações éticas. No caso da *República*, esse exercício "aparece como uma espécie de voo da alma ou de olhar desde o alto sobre a realidade.[29] Do caso de Miguilim, aprendemos que é necessário limparmos as lentes dos nossos óculos para olharmos a realidade em sua completude e coerência. Transfigurar o olhar pressupõe, pois, uma mente aberta e interessada em apreender a realidade tal qual ela se apresenta. Trata-se de um exercício que exige persistência, coragem, renúncia e liberdade em relação ao nosso modo habituado de olhar.

3.3. Implicações éticas da transfiguração do olhar

Aquele que transfigurou seu modo de olhar sente a necessidade de partilhar sua experiência, de descer à caverna e ajudar seus ex-companheiros a percorrer o mesmo caminho. O jogo filosófico-literário proposto por Platão e João Rosa e o prazer de jogá-lo pela leitura, tem uma implicação ética à medida que "nos capacita e alarga a nós e ao nosso mundo".[30]

---

[29] HADOT, Perre. *O que é a filosofia antiga?* p. 107.

[30] SCHMIDT, Dennis Joseph. *On Germans and Other Greeks.* Bloomington: Indiana University Press, 2001, p. 1.

Ao compreender a realidade em sua completude, na iniciação de olhar bem, o ex-prisioneiro é capacitado a distinguir a escravidão da liberdade, isto é,

> sereis mil vezes melhores do que os que lá estão e reconhecereis cada imagem, o que ela é e o que representa, devido a terdes contemplado a verdade relativa ao belo, ao justo e ao bom. E assim teremos uma cidade para nós e para vós, que é uma realidade, e não um sonho, como atualmente sucede na maioria delas, onde combatem por sombras uns com os outros e disputam o poder, como se ele fosse o grande bem. Mas a verdade é essa: na cidade em que os que têm de governar são os menos empenhados em ter o comando, essa mesma é forçoso que seja a melhor e mais pacificamente administrada, e naquela em que os que detêm o poder fazem o inverso, sucederá o contrário.[31]

A analogia proposta de transfiguração do olhar entre a "Alegoria da caverna" e "Campo Geral" é muito próxima. O menino tinha dificuldades para olhar a realidade, mas com o auxílio do estrangeiro[32] de Mutum,

---

[31] PLATÃO. *República,* 520c-d.

[32] Ao ler este texto em construção minha bolsista Andreia Nicaretta teceu a seguinte pertinente e apropriada reflexão que vale a pena registrar aqui: "É interessante notar (e talvez valha um estudo aprofundado) o papel do "estrangeiro" na transfiguração do olhar. Tanto na Alegoria da Caverna quanto no Campo Geral é o "estranho", o "estrangeiro", o "de fora" da situação que apresenta uma visão mais ampla da realidade, que leva o olhar a uma transfiguração. E na vida é assim também. Normalmente quando se está atolado em algum problema é preciso que alguém de fora venha e indique a "luz no final do túnel". Estamos tão bitolados no problema que não olhamos ao redor para tentar encontrar uma solução e sair dele – o que leva muitas vezes a pessoa a se acostumar com o problema, transformando ele em parte da vida, não fazendo mais questão em resolvê-lo, ou ainda: quando alguém lhe propõe uma solução, essa solução é ignorada por que o problema já está tão incrustado na vida da pessoa que ela pensa: "o que seria de mim sem esse problema?". Em ambas as obras (Platão e

descobriu sua miopia e curou-a com óculos que ele lhe ofereceu. No texto de Platão o processo de transfiguração ocorre mediante ensino e aprendizagem entre mestre e discípulo que pressupõe desejo de olhar a realidade e assumir suas implicações. Penso que não é por acaso que Rosa tenha personificado no menino Miguilim o processo de transfiguração do modo de olhar porque as crianças ainda possuem aquele desejo e abertura, próprias do filosofar, para conhecer a realidade. Além disso, a criança, ao jogar com o real, encanta-se e se maravilha com suas descobertas como vemos no texto de Rosa: "Miguilim olhou. Nem não podia acreditar! Tudo era claridade, tudo nôvo e lindo e diferente...". [33] Miguilim, maravilhado, passou a ver "o real como se fosse pela primeira vez" e a partir dessa experiência de transfiguração, acompanhamo-lo deixando sua casa, sob os olhares dos irmãos e da mãe a chorar, para conhecer outras dimensões da realidade.

Olhar com olhos da alma ou possuir um olhar transfigurado, implica em uma ação de matiz universal, mais livre, mais justa e, portanto, mais feliz. Após olhar a realidade em sua completude, o ex-prisioneiro e Miguilim puderam romper com o mundo onde viviam e agir de modo mais livre e coerente com o todo. Transfigurar o olhar implica em corporificar a dialética em seu movimento ascendente e descendente e instaurar uma circularidade positiva.

Quem possui olhar transfigurado olha o outro como fim em si mesmo e não como meio para obter ou assegurar bens pessoais. Com olhos da alma, olha-se o modo de olhar do outro com respeito, o que não significa assentimento; significa compreender o modo de olhar do outro e ter a capacidade de argumentar sobre sua

---

Rosa), penso que se não fosse pelo "de fora" a visão ainda seria limitada".

[33] ROSA, João Guimarães. *Manuelzão e Miguilim*, p.101.

perspectiva, pois só é filósofo quem é capaz de dar e de receber argumentos, que "procura saber dar a razão de cada coisa e compreendê-la"[34] conforme Platão.

Com a consciência de uma visão mais abrangente sobre nós mesmos e sobre a realidade podemos, pois, emitir uma palavra mais apropriada e instituir uma prática de vida pessoal e pública mais livre e responsável.

Outra implicação oriunda do exercício de transfiguração do olhar em Miguilim e em Sócrates consiste em aprender a ver, ainda em vida, o que vale e o que não vale a pena ser vivido, o que é importante e o que não é. Transfigurar o modo de olhar, enquanto um exercício diário, implica em viver de modo contemplativo na ação o que habilita alguém a perceber o que é mais ou menos significativo na lida da vida.

Com uma visão sobre o todo, aprende-se a evitar erros e horrores cometidos no passado, como ditaduras e holocaustos. A perspectiva da totalidade permite que avaliemos com cuidado o modo de pensar e de agir, pois, é por causa de um tipo de cegueira que cometemos injustiças e atrocidades. Quem olha totalmente não é arrogante que crê ser o seu mundo o mundo visto a partir das suas viseiras. A hiperespecialização do conhecimento ou sua naturalização, desvencilhada da visão humilde, leva à ditadura da ação. Quem é capaz de ver o todo, aprende a olhar as coisas e as pessoas em seu justo e apropriado tempo e lugar.

Omnia videre, multa dissimulare, pouca corrigere! O adágio latino dá a dica de que devemos *ver tudo, dissimular muitas coisas e corrigir umas poucas.* Não há, pois uma ilação lógico-dedutiva, entre olhar e agir, mas o primeiro condiciona, em grande parte, o segundo e vice-vera. Em todo o caso, parece que o adágio nos acena para o fato de que, para

[34] PLATÃO. *Político*. São Paulo : Abril Cultural (Os Pensadores), 1983, 286a.

sobreviver, precisamos dissimular muitas coisas e corrigir poucas outras. As poucas correções a serem feitas em público deveriam ser aquelas que dizem respeito à instauração de mais liberdade e da plena felicidade pessoal e pública. Em todo o caso, se queremos fazer filosofia e literatura no sentido mais pleno, precisamos começar a transfigurar nosso modo de olhar.

Conclusão

Vimos nos textos que a transfiguração do olhar acontece mediante colaboração do dialético e do doutor da cidade. Ora, ínsita à atividade filosófica encontra-se a tarefa de indicar para os outros a possibilidade e as implicações de olhar e contemplar o mundo a partir da sua universalidade como Sócrates e o Doutor o fizeram. Penso, particularmente, que o pesquisador, o filósofo professor, espelha-se na postura do doutor que se achega a Miguilim e que, do alto do seu cavalo, vindo de fora, com conhecimentos adquiridos na cidade grande, inclina-se diante do outro, é capaz de compreendê-lo e oferecer-lhe meios para olhar a realidade em sua integralidade. Com seu olhar transfigurado, ele não determina ou deduz o que é o real, ele não dita o que é verdadeiro, ele não trata o outro como meio para atingir seus fins, mas, ao colocar seus óculos no rosto do outro, confere-lhe a possibilidade de ser mais livre e autônomo.

Podemos dizer que a filosofia e a literatura nos propõem uma reflexão sobre o modo de olhar o real pela perspectiva do todo, uma vez que nossa felicidade não depende apenas do pão que comemos, mas dos símbolos que criamos e de textos que alimentam nossas almas por nos iniciarem numa vida de plenitude. Embora Platão nos diga que é aos cinquenta anos que atingimos esse estágio, dialético, de olhar o real com olhos transfigurados, o importante é nos exercitarmos na autoconsciência e desejo

contínuo de olhar a realidade em sua universalidade. Sim, sabemos, por inúmeros motivos e razões, como nem sempre é fácil olhar a realidade como ela é. Diante dessa dificuldade, podemos criar castelos imaginários para projetar nossos desejos e encerrar nossos monstros ou aprendermos a encarar a realidade sob a perspectiva do todo. Procuramos mostrar aqui que nossa realização e liberdade plenas dependem da consciência e do exercício do modo de olhar a vida do ponto de vista da sua totalidade.

Uma lição oriunda da nossa reflexão mostra que precisamos aprender a olhar o mundo com nossos próprios olhos levando em conta o modo de olhar dos outros. Ora, isso implica em que nos exercitemos, diariamente, em contemplar o real *como se fosse pela primeira vez,* desvencilhado de vícios da visão e dos preconceitos. Transfigurar o modo de olhar significa limpar constantemente as lentes dos nossos óculos para podermos nos extasiar, diariamente, ao modo das crianças como Helenas e Alices, diante da vida!

O mestre Sócrates e o menino Miguilim nos mostram meios, condições e implicações do modo de olhar o real em sua completude; contudo, cabe a cada um decidir se vale ou não a pena agir em função desse olhar transfigurado pela lente do universal. De acordo com Platão, é aos cinquenta anos que alguém tem as condições plenas para assumir o olhar transfigurado, isto é, de ter consciência da união indissolúvel entre o exercício filosófico e o uso do poder numa mesma pessoa. Particularmente, penso que não vale a pena viver em função do que nos torna alienados, escravos, dependentes e submissos de paixões, de pessoas e de interesses privados; não faz sentido algum deixar que um modo de olhar limitado limite nosso modo de olhar e de agir. Visto assim, filosofar e fazer literatura constituem-se em exercícios para olharmos melhor a nós mesmos e ao mundo de modo a agir de maneira mais coerente, universal e livre, afinal de

contas, nas palavras de Pessoa, "da minha aldeia vejo quanto da terra se pode ver no Universo.../ Por isso a minha aldeia é tão grande como outra terra qualquer/ Porque eu sou do tamanho do que vejo/ E não do tamanho da minha altura...".[35]

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Custódio Luís de. *Hermenêutica e Dialética.* Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

ARISTÓTELES. *Metafísica.* São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

DANTO, Arthur. *A transfiguração do lugar-comum.* São Paulo: Cosac Naify, 2010.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. "Da dignidade ontológica da literatura". In *Paul Ricoeur: ética, identidade e reconhecimento.* NASCIMENTO, F., SALLES, W., (Org.). Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2013.

HADOT, Pierre. *Ejercicios Espirituales y Filosofia Antigua.* Madrid: Ediciones Siruela, 2006.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Editora Loyola, 1999.

MEDEIROS, Manuela Quadra de. "A infância míope de Miguilim em Campo Geral". In: *Mafuá.* Revista de literatura em meio digital. Ano 11, número 19, 2013. Disponível em: http://www.mafua.ufsc.br/numero19/ensaios/manuela.html, p.7.

PESSOA, Fernando. *Obra Poética.* Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1994.

[35] Pessoa, F., op. cit., p. 208.

PLATÃO. *A República.* 7ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

PLATÃO. *Fedon.* São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1983.

PLATÃO. *Político.* São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1983.

RICOEUR, Paul. "La vida: un relato em busca de narrador" in Ágora (2006), vol. 25, n° 2:9-22.

ROHDEN, Luiz. "Metafísica dialética: meta do movimento dialético ascendente. *Tempo Brasileiro*, v.1, 2013, p. 59-74.

ROHDEN, Luiz. "Sentido(s) da leitura hermenêutico-filosófica". In: *Filosofia e Ensino: um diálogo transdisciplinar*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2004, p. 517-540.

ROHDEN, Luiz. (Org.) *Entre Filosofia e Literatura: Recados do Dito e não Dito.* Belo Horizonte: Relicário, 2015.

ROSA, João Guimarães. *Manuelzão e Miguilim.* Rio de Janeiro : José Olympio Editora, 1970.

ROSA, João Guimarães. *Manuelzão e Miguilim.* Rio de Janeiro : José Olympio Editora, 1970.

SCHMIDT, Dennis Joseph. *On Germans and Other Greeks.* Bloomington : Indiana University Press, 2001.

O ESTADO E OS INDIVÍDUOS EM HEGEL

*Magnus Dagios**

1. Introdução

A concepção do Estado na filosofia política de Hegel é a culminação da Ideia ética, a sua efetividade como desenvolvimento concreto. No Estado situa-se a consciência de si daquela Ideia, que se adquire pelo próprio movimento lógico de sua autoprodução e que se originou no seio da sociedade civil. Nos momentos anteriores da Eticidade, na família e na sociedade civil, o Estado já estava presente, pois na verdade nunca deixou de existir *em si,* de forma não consciente, não resolvida. O Estado é o fundamento de todo o processo da Ética social *(Sittlichkeit*), e ao mesmo tempo a sua finalidade, uma "justificação retrospectiva" (LEFBBVRE/MACHEREY, 1999, p.65), que dá base a todo o processo. Neste sentido, o Estado não é algo apenas exterior, construto positivo, que surge a partir do nada. Ele se desenvolve através da imediação dos costumes com a mediação dos indivíduos que refletem e tomam consciência da substancialidade ética. Há um processo lógico dedutivo do qual o Estado é condição e resultado; o que estava de certa maneira escondido, nos momentos anteriores da Eticidade, agora se mostra concretamente e efetivamente na Ideia do Estado.

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). magnus@unir.br

A moralidade objetiva, que aparece como costume e hábito, é a realidade efetiva do espírito, "posta" no mundo; é a união do indivíduo singular com o universal, o momento da substancialidade ética que no seu conceito contém a consciência de si e representa o Espírito de um povo. O indivíduo, de acordo com Hegel, e o "acidente" que possui a tarefa de realizar a Ideia, que pela liberdade atinge o pleno saber de si, pois se coloca como o próprio objeto de seu saber e de seu querer, ou seja, como o fim de toda a realização. A vontade racional, diferente da natural, é segundo Hegel, como que uma segunda natureza, é a vontade do Espírito, algo que o difere da esfera do direito abstrato e da moralidade, pois o primeiro ainda é vontade natural e o segundo apesar de ter consciência de si não é a consciência espiritual, está na esfera do arbitrário, ainda não é completamente realidade efetiva.

Somente no Estado a substância ética se apresenta como consciente de si e para si, e pode ser verificada na constituição, onde os indivíduos unem suas vontades livres e expressam seus deveres e direitos, que caracteriza o cidadão. O objetivo deste trabalho é mostrar o encontro do indivíduo singular com o Estado, o reconhecimento do Estado como o objetivo do Espírito livre, o movimento lógico que pensa e se sabe e por isso, sempre supera a si mesmo. Primeiro analisarei a substancialidade ética e os indivíduos como membros ativos das relações éticas. Em segundo lugar, analisarei o Estado como finalidade do movimento da Eticidade. E depois o direito político interno, tomando o Estado como individualidade organizada e presente na história do mundo com as suas figuras. É o movimento interno da substancialidade que une os indivíduos e a universalidade estatal.

2. A substancialidade Ética

O movimento lógico da efetividade que caracteriza o conceito da Eticidade é posto pela Ideia da liberdade, presente no ser ético, "um ser capaz de agir sobre si mesmo e, tornando-se uma determinação do conceito de substância, vive da "reposição" do processo que lhe deu origem, ou seja, tem doravante o poder de mediar as suas próprias pressuposições" (ROSENFIELD, 1995, p.143). A vontade consciente de si coloca o processo que vai fazer transparecer a sua verdadeira substância, e é nela que devemos entender a ação ética. Esta vontade irá compreender a imediaticidade dos costumes e dos hábitos, e fará a passagem desta objetividade em si para uma subjetividade em-e-para-si capaz de superar e atualizar o presente. A subjetividade consciente produz uma nova objetividade que "põe" no mundo as novas figuras da liberdade.

Se utilizando da oposição entre a vontade dos indivíduos e a vontade da substância, a Eticidade se determina. Para Rosenfield, esta oposição não é dualista, e autoexcludente, mas algo que permite uma nova objetividade, que "põe" a realidade ética. Através da mediação da subjetividade infinita a realidade ética se apresenta como substância concreta (ROSENFIELD, p.144). A mediação subjetiva determina-se livremente e dá assim, a possibilidade da operação que desencadeará o ser ético. No entanto, o efetuar-se livre não é sempre possível, dado que a substância pode estacionar em uma imediaticidade não consciente, e impedir o autodesenvolvimento da liberdade. O problema da petrificação da imediaticidade é fruto da dissonância entre o "livre-arbítrio da opinião subjetiva e as leis da comunidade". É apenas na efetividade consciente de si que a substância ética consegue ser realmente um produto da

Ideia liberdade, e fazer do movimento algo que supera e atualiza a realidade Ética.

O conceito de substância, para Rosenfield, é adequado para a filosofia política de Hegel, na medida em que "se produz livremente como a Ideia do Estado" (Rosenfield, p.224). Mais precisamente, a substância vai do objetivo ao subjetivo, ao tornar possível a liberdade. A liberdade depende das modificações históricas, ela não é algo acabado, mas se faz no movimento da qual a substância ética é sujeito. É característica desta substância tomar consciência de si pela ação dos indivíduos que realizam a Ideia da Liberdade. Devemos compreender que se o indivíduo é um "acidente das potências éticas" (ROSENFIELD, p. 146), ele é também o modo de realização da substância ética, e faz parte de seu fundamento, como propriedade indissociável. A substância "põe" o indivíduo, que por sua vez medeia o retorno para a mesma, em um movimento que sempre se atualiza. Se as potências éticas conduzem a vida dos indivíduos, estes são por sua vez o meio pelo qual a liberdade se apresenta.

O indivíduo pela sua vontade singular está no interior do movimento que se atualiza e se reconhece como sujeito de seu querer e de seu saber, de tal modo, recebe a realidade ética como produto de sua subjetividade. A substância não é algo "imposto", mas "posto" pelo indivíduo e pela vontade substancial. Dessa forma, substância ética se faz sujeito, e se determina através do conhecimento de si.

A relação do homem com os poderes éticos não é de uma fé cega. O homem está dissociado desses poderes. Para avaliá-los deve poder participar do desenvolvimento e atualização do que está sendo construído historicamente. A disposição do indivíduo para a liberdade faz da diferenciação que se forma no interior da substância ética o modo de atualização da própria Ideia da liberdade e de sua maneira de se apresentar no mundo. As leis e os poderes

éticos são o produto final do movimento da substância. É na efetividade que a vontade adquire autonomia (ROSENFIELD, p. 147). Os poderes éticos possuem esta autonomia em relação aos indivíduos. Não se trata, de acordo com Rosenfield, de uma autonomia que desliga o indivíduo da autoridade da substância ética (leis e o seus poderes), mas de uma autonomia em relação ao processo da vontade. No entanto, o resultado daquele processo está efetivado e apto para construir a sua própria autodeterminação.

A relação dos indivíduos para com a substância ética é de natureza substancial, ou seja, passa da "efetividade ao conceito que se determina como Ideia, ela é o ato de aparecer 'posto' na aparência" (ROSENFIELD, p.148). Com isso, o indivíduo possui uma atitude de dever-ético para com a substância ética e não apenas uma relação coercitiva. "O indivíduo deve obedecer a essas leis e instituições, pois elas expressam o seu ser substancial" (ROSENFIELD, p.148). A substância se determina pela "relação" que ao efetivar-se no mundo, pensa a si mesma dentro da mediação substancial. Os indivíduos pertencem a este movimento e refletem livremente em suas subjetividades particulares as várias figuras da substância ética. Ora, ao participar deste ato de 'por' da substância no mundo, o indivíduo passa a ter uma obrigação de obediência naquilo que ele mesmo construiu. Então, não é possível uma participação apenas de abstração com os poderes éticos, que permitiria um direito imediato de desobediência, ou uma simples escolha. Não obstante, as determinações éticas, ou melhor, aquilo que devemos fazer como, por exemplo, respeitar as leis, não é imóvel. Para os impulsos naturais e inconscientes (subjetividade indeterminada), o dever é que pode ser caracterizado como o que libera o indivíduo da subjetividade indeterminada. O "dizer não" constitui-se em direito, quando o ato que o institui é mediado, quando se desprende da

substancialidade ética e passa a ser reconhecido e efetivado. É posto como livre.

Na comunidade ética, o indivíduo faz parte de uma totalidade, onde no interior desta ele se realiza. A relação deste elemento de mediação com o todo ao qual pertence é uma relação interior, elemento ativo que medeia e que também é mediado pelo processo ético. Quando este fator de mediação se abstém de expressar a Ideia da liberdade, em seu movimento de conhecimento de si e de atualização, uma relação de exterioridade é formada, e o indivíduo passa a ser um estranho na concreção da substância ética. Para evitar esta deformidade, a comunidade deve comunicar-se com o indivíduo, e o indivíduo retornar a ela em um ciclo completo. Ao abarcar o indivíduo e suprimir suas determinações de livre-arbítrio, o todo se institui e é instituído e passa a ser visto como idealizador da Ideia da liberdade e dos valores que a figuram no processo ético. Surge o movimento ético de reconhecimento e de superação. O movimento que faz o indivíduo reconhecer na comunidade ética os seus valores e ao mesmo tempo a superação pela comunidade dos fatores ainda não livres, não conscientes da Ideia da liberdade, o seu conceito e a sua efetividade.

O reconhecimento é o movimento que faz as relações das determinações dos fatores éticos, um movimento que possibilita o indivíduo o encontro com os costumes e com as leis e o faz consciente do seu papel mediador no todo da substância ética. " O indivíduo adquire uma nova posição – expressão de si e de outrem - em um movimento de reconhecimento recíproco que medeia a substancialidade ética" (ROSENFIELD, p. 150). Então, aceitar o dever ético para com a substância é um ato livre, uma aceitação e reconhecimento da substância ética como a sua substância. Esta substância é produto da vontade, e por isso sempre está em movimento para novas expressões das figuras da liberdade.

O ser ético é para Hegel como sua "segunda natureza", a história do espírito que pelo movimento de compreensão de si alcança a liberdade. Somente o ser ético possibilita alcançar a liberdade, que é produto de uma racionalidade histórica determinada que percorre o processo de atualização de si. A vontade produz os costumes que surgem no interior de um processo de superação de um dado não mais capaz de saber a si mesmo. Pode-se pensar os costumes como um produto de uma vontade livre que produz o seu querer e o seu saber. O hábito, o insistir inconsciente de um costume que não representa mais o movimento da liberdade interrompe a Ideia e provoca as ações não coordenadas entre o indivíduo e as representações da substância ética. Nesta cisão, as potências éticas aparecem exteriores para os indivíduos, e estes se sentem coagidos em meio a uma inconsciência de sua própria época.

> Nada é eterno, porém as formas pelas quais morre uma sociedade, bem como a duração de sua vida e de sua felicidade, dependem da atividade própria de cada vontade ética. Quando uma época é consciente do processo de totalização que nasce nela, compete a cada um dos seus membros participar ativamente do processo de liberação do que está nascendo, pois, intervindo diretamente no presente, os homens preparam-se para seu próprio futuro. (ROSENFIELD, p.152).

O caráter consciente da subjetividade é fruto da atividade humana. Isso significa que o indivíduo produz, a sua própria maneira, o ser livre em um momento histórico. O que antes era o resultado de uma cisão exterior entre um mundo dualista, agora em um povo autoconsciente o conflito entre as determinações da substância ética é interno. Portanto, a força destas contradições gera novas formas de racionalidade que seguem uma nova figura da liberdade. A particularidade se faz universal quando o

indivíduo compreende sua época e o traduz conceitualmente. E o universal, a substância ética se particulariza para ser efetivo e se concretizar.

3. O Estado

Em Hegel a gênese do Estado Ético não é um acontecimento exterior ao movimento da substância ética. Para Hegel a constituição do Estado não pode ser reescrita desde o começo, "(...) pondo por terra tudo quanto existia anteriormente, e à qual um decreto da vontade quis dar como base uma racionalidade que não era a verdadeira racionalidade; tratava-se de uma abstração sem Ideias (...)" (LEFEBVRE/MACHEREY, 1999, p.131). Também não podemos confundir o conceito do Estado com um Estado individual concreto. Um Estado particular qualquer não pode simplesmente ao existir, ser considerado como a realização do espírito objetivo (BORGES, 1998, p. 151). O Estado concreto enquanto Ideia é efetivo, o que não significa que este concreto é o mesmo das condições específicas de um Estado determinado. Não obstante, a Ideia do Estado se faz aparecer nas determinações empíricas enquanto estas retiram dela o seu princípio racional.

A efetividade do Estado se apresenta quando há consciência. No Estado completa-se o ciclo que permite o Espírito conhecer-se a si mesmo. A união dos indivíduos com o universal, que é o Estado, não pode ser confundida como uma simples proteção e segurança. Para Hegel, a relação do indivíduo para com o Universal expressa o modo que garante a objetividade daquele no sistema social; "(...) o indivíduo propriamente dito somente tem objetividade, verdade e ética social, *Sittlichkeit*, enquanto membro do Estado" (LEFEBVRE/MACHEREY, 1999, p. 128). As satisfações particulares possuem esta substância universal, "como ponto de partida e como resultado".

Seguindo, Hegel no § 258, a racionalidade abstrata é o resultado da união da universalidade e da singularidade, e enquanto racionalidade concreta a união da liberdade objetiva com a liberdade subjetiva, que sabe e que busca a sua satisfação particular. O Estado, nesta união, consiste na forma, "(...) ela consiste em uma ação que se determina segundo leis e princípios pensados, isto é, universais. Essa Ideia é o ser em si e para si eterno e necessário do Espírito" (LEFEBVRE/MACHEREY, 1999, p.129).

Hegel concebe que a sua investigação é filosófica-científica, se refere à Ideia do Estado, e não o seu surgimento histórico e de seus direitos e determinações, "(...) a investigação científica só tem a ver com a substância interior de tudo isso, com o conceito pensado" (LEFEBVRE/MACHEREY, 1999, p.130).

Segundo Hegel, Rousseau teve o mérito na investigação do conceito, de dar como princípio do Estado, o pensamento ativo, a vontade. Contudo, Rousseau, para Hegel, concebe a vontade como um contrato coletivo, uma simples reunião, agrupamento de vontades singulares. Hegel pensa a vontade como sendo divina, não se produz na soma das várias vontades ou em uma síntese qualquer. A vontade em si e para si, segundo Hegel, depende dos indivíduos somente quando se realiza no mundo no movimento de figuração da liberdade, assim sendo também independe dos indivíduos, é "(...) divina em si e para si sua majestade e sua autoridade absoluta" (LEFEBVRE/MACHEREY, 1999, p.131.). A vontade subjetiva dos indivíduos é tão-só um dos momentos da vontade racional. Esta é racional em si e para si, e não depende do "bom querer" dos indivíduos ou de seu reconhecimento. Os indivíduos com a vontade subjetiva se mantêm dentro do princípio da vontade racional e é suprimida por esta vontade.

No Estado, consciente de si próprio, as contradições surgidas durante o curso da Eticidade são

agora resolvidas. Ele é o fim do desenvolvimento da substância ética, porquanto é nele que a liberdade consciente de si se torna efetiva. Nos momentos anteriores da ética social o indivíduo procurava a satisfação dos seus carecimentos particulares. No momento do Estado, base deste processo, o fim do indivíduo é levar uma vida universal. O particular e seus interesses se confundem com o interesse universal, está a serviço da vontade racional que pretende realizar-se e efetivar-se.

Um dos aspectos que convém ressaltar é a diferenciação que Hegel faz do Estado em relação à sociedade civil, origem de sua crítica aos contratualistas. A pessoa particular ciente de suas necessidades e possuidora de um arbítrio e que tem em si o seu próprio fim, está em relação com as outras pessoas, ambas se satisfazem no interesse mútuo. Eis a esfera da sociedade civil. A sociedade civil é uma junção de individualidades que buscam a satisfação dos seus próprios interesses, e se reconhecem só no momento em que sabem que buscam esses carecimentos. "Na sociedade civil burguesa, cada indivíduo é a si mesmo o seu próprio fim, todo o resto nada representa a seus olhos; ora, ele não pode alcançar o conjunto dos fins que visa sem se relacionar com os outros; estes outros são então meios em vista dos fins do particular" (LEFEBVRE/MACHEREY, 1999 p.109). De acordo com Hegel, os contratualistas como Rousseau pensavam o Estado como se fosse uma sociedade civil, uma simples comunidade. A liberdade do Estado não é apenas natural que visa à satisfação das carências, mas é uma liberdade consciente. Apesar de conceber a sociedade como um ato de vontade, Rousseau não conseguiu fazer a coesão do particular e do universal. A vontade de Rousseau era a de uma satisfação de interesses. De tal modo a natureza do contrato se fixa na junção de individualidades, um conceito totalmente inadequado para Hegel. Ao contrário, o Estado em Hegel "(...) procede a partir do

todo, que desde logo inclui todas as suas partes como membros, segundo um princípio de coesão orgânica, e este não pode ser reduzido a uma montagem mecânica" (LEFEBVRE/MACHEREY, 1999, p.70).

A Ideia do Estado em sua efetividade é o divino em si e para si, na qual consiste em supremacia da vontade racional do Espírito do mundo sobre as vontades subjetivas. Não pertence a esta Ideia, portanto, como fundamento, nem uma positividade historicamente constituída, nem a simples associação dos indivíduos em uma comunidade que visa a satisfação dos interesses. Quando se diz que qualquer Estado deve desenvolver esta Ideia e ser julgados por ela, afirma-se que o Espírito do mundo segue um curso temporal objetivado. "Dizer, portanto, que o espírito do mundo julga o direito do Estado significa afirmar que a história é o terreno onde se debatem os princípios dos vários Estados concretos" (BORGES, 1998, p. 154). A história aperfeiçoa a Ideia do Estado quando o espírito do mundo toma consciência de si; nela, em meio à aparência de irracionalidade temporal, um fio condutor, uma necessidade racional, rege um autoconhecimento do próprio Espírito, em que a Ideia da liberdade é efetivada.

O Espírito do mundo para se autocompreender, no entanto, tem a necessidade de se objetivar na história. Para se determinar serve-se assim, dos espíritos dos povos, que cumprem a seu tempo, cada momento de atualização e superação. A universalidade e a particularidade se unem no espírito de um povo, mesmo que os indivíduos não se concebem conscientes deste desenvolvimento. No percurso da satisfação das necessidades particulares os indivíduos unidos na Ideia da liberdade através de um Estado concreto, que seguem um costume próprio, cumprem um momento do desenvolvimento do Espírito do mundo.

O exemplo negativo das conseqüências do contrato é a revolução Francesa. As abstrações da representação, o começar uma constituição do início sem levar em consideração a antiga, trouxeram um "espetáculo monstruoso, inaudito em memória humana", um episódio de terror e crueldade. A suspensão das mediações originou um universal imediato, desvinculado de um processo na qual ele se faz e se atualiza. Sem o intercurso da substância ética, toda a decisão individual se torna arbitrária e não autônoma. A abstração de um contrato que se firma em uma exterioridade não poderá conduzir à Ideia da liberdade e do Estado. O princípio do Estado é uma vontade na qual as vontades singulares são partícipes, e por isso, aquela ultrapassa qualquer particularidade, pois é racional em si e para si, se "põe" a si mesma.

Os indivíduos e o Estado devem se complementar ao evitar uma relação de auto exclusão. Em um terreno instável a liberdade não vigora, e a substância ética não se concretiza na Ideia do Estado. De acordo com Rosenfield, a manifestação do Estado não é exterior a vida e a ação dos indivíduos: "(...) o Estado se pensa e se sabe como produto de um processo que põe na exterioridade das coisas a interioridade que o constitui por intermédio da reflexão – do pensamento – dos indivíduos" (ROSENFIELD, 1995, p.224). No entanto, devemos ter a precaução de não utilizar no conceito de vontade e no seu desenvolvimento o conceito de astúcia da Razão. O processo que caracteriza a vontade racional em si e para si, é justamente a consciência dos cidadãos, isso é o determinante da Ideia do Estado, efetivado e instrumental do desenvolvimento da Ideia da liberdade que realiza no seu saber e no seu querer o Espírito do mundo. "A liberdade como essência do Estado significa que este medeia-se através daqueles, isto é, o poder de pensar-se como outro de si permanecendo igual a si no ato de 'superar' a sua própria mediação" (ROSENFIELD, 1995, p.225). O indivíduo é o artífice da

liberdade, na medida em que a sua mediação faz parte do processo que traz a substância ética para o movimento da liberdade, para o ser sujeito. Pela mediação dos indivíduos a Ideia do Estado se libera e se produz historicamente.

O pensamento hegeliano sobre o Estado deve ser entendido como a efetividade da vontade substancial, do movimento histórico em que esta substância se pensa e se conhece. Por meio de uma particularidade um povo se eleva ao universal e passa a conviver com a Ideia da liberdade. As instituições do Estado permitem um povo pensar a liberdade, é o lugar na qual os indivíduos concretizam a cidadania e a desenvolvem. O dever dos indivíduos é ser cidadão de um Estado e assim participar do processo de realização da substância ética. É oportuno considerar uma diferença nos interesses do indivíduo e nos do cidadão de um Estado. O cidadão ao reconhecer no Estado a Ideia da liberdade tende a levar uma vida universal, porém, de acordo com Rosenfield, jamais abandonam os seus interesses particulares. O cidadão liga os interesses particulares ao interesse do cidadão, ao fazer deste um modo de realizá-los, ao mesmo tempo em que é influenciado pelos interesses do cidadão. Os interesses egoístas são conduzidos para o interior de uma atividade ética-social.

O cidadão de um Estado concreto tem o dever de realizar a substância ética. Quando as instituições concretas não correspondem de forma satisfatória à esta realização, o indivíduo tem o direito de protestar. Em suma, não estará objetando a Ideia do Estado, mas um Estado particular sujeito à contingência, ao acaso, portanto, ao erro. De fato, o indivíduo é o ponto de mediação, como tal deve construir a história e as novas figurações da Ideia da liberdade, e não pode ficar preso aos fenômenos pelo hábito. O direito de dizer não deve ser assegurado, porém, pela atividade consciente dos cidadãos e não pelo simples "bom querer". O movimento lógico pode ser acionado constantemente

pelo pensar do cidadão, e este é mais livre quando toma consciência das determinações da substância ética e se torna apto para realizar a Ideia da liberdade.

4. O direito político interno

O Estado também é um indivíduo, considerado em sua totalidade mediada e imediata. A sua presença no ser-aí histórico é um ato de liberdade que produz esferas constitutivas e figurativas da Ideia. Através deste ato de realização exterior possibilita um autoconhecer que supera e atualiza a si mesmo. Como efetividade concreta, o Estado possui uma constituição que assegura direitos e deveres aos cidadãos além de ser uma concreção da consciência histórica de um povo. Não há, de fato, possibilidade de sucesso em uma constituição que se começa a partir do início em um ato de abstração. Ela, ao contrário, é um resultado de um processo de desenvolvimento histórico que segue um movimento lógico do saber de si racional. A constituição é o resultado da racionalidade de um povo, e não um construto de uma inspiração singular. "É, portanto, o processo da história universal que produz paulatinamente as formas de Estado que correspondem às características próprias de cada povo: a condição individual de um Estado depende sempre de tais condições históricas" (LEFEBVRE/MACHEREY, 1999, p.74). O caráter efetivo do Estado, isto é, o seu processo, é que é racional. Dentro deste processo, a constituição adquire racionalidade.

No desenvolvimento histórico, o indivíduo encontra sua substância, a racionalidade universal do espírito do mundo. No interior deste realizar-se do Espírito do mundo, o indivíduo enquanto reflete a substância é também conduzido por esta. Então na história, o indivíduo consciente se conforma a sua condição neste interior, se sabe mediador desta substância ética. Ocorre, porém, em

certos momentos, que na passagem dos costumes que se atualizam, a subjetividade já não corresponde mais à substância; o conflito entre o futuro e o presente, só termina na supressão deste. Sócrates é citado por Hegel no § 274 para evidenciar este conflito. Sócrates "teve razão cedo demais e não podia ser compreendido" (LEFEBVRE/MACHEREY, 1999, p.77).

A constituição é, portanto, a consciência de um espírito de um povo. Este é um particular que encarna o universal em um momento histórico, com sua cultura e seus costumes. É através deste espírito, de sua consciência, de todas as suas apresentações, que a liberdade subjetiva é efetivada. Uma constituição se encontra neste espírito, e uma monarquia, aristocracia e democracia são formas de governos que se edificam em seu interior. Não se pode estabelecer leis abstratas fora dos limites deste interior; fabricar leis significa quebrar o processo de racionalidade de um espírito. Uma constituição é a realização externalizada e consciente de um espírito de um povo. Cada povo constrói sua própria forma de governo.

O Estado seu poder e sua soberania residem no desenvolvimento imanente do espírito. O seu conceito se expressa na totalidade de uma efetividade. A sua soberania se institui pela vontade da qual os indivíduos fazem parte. Ele completa o desenvolvimento da substância ética, o desenvolvimento do espírito objetivo. Cada momento do Estado une os momentos que lhe precede, e esta realização garante o seu caráter de divindade, a sua soberania. Isso se deve justamente ao processo que lhe deu origem, que o faz consciente da interioridade ética que efetiva a Ideia da liberdade. O Estado para ser livre não pode permitir o uso de ações arbitrárias, exterior ao desenvolvimento da substância. A soberania do Estado consiste no poder que possui de capturar do interior de sua consciência ética as suas próprias decisões. Os indivíduos devem se conformar às decisões deste Estado consciente de si e para si, na

medida em que estas decisões também fazem parte de um processo que eles também concebem.

A soberania do Estado se expressa na figura do soberano. A singularidade de uma pessoa transmite a unidade que o Estado representa. A indivisibilidade do poder garante a unidade do Estado. O monarca, com o poder unido em torno de si, representa a natureza do conceito de um Estado, como uma autoridade divina (§ 279, Princípios da Filosofia do Direito). Na individualidade do monarca, na sua subjetividade, o conceito do Estado toma a realidade, se efetiva em uma imediaticidade.

Toda a constituição de um Estado, até certo ponto, é monárquica quando o poder se encontra indivisível. Mesmo a democracia grega correspondia a este conceito de coesão no Estado. O poder de decisão de um monarca em sua singularidade não significa o estabelecimento de uma mera arbitrariedade. Quando o monarca decide por todos, não o faz por simples arbítrio. Tal decisão seria contrária e exterior a racionalidade da vontade em si e para si. Para Hegel, o monarca é pura vontade incondicionada, um "eu quero" e "está afastado de quaisquer decisões particulares, quaisquer que sejam elas" (LEFEBVRE/MACHEREY, 1999, p.87).

Além de tudo, o Estado monárquico é constitucional. A constituição é a expressão do universal e do espírito de um povo. O monarca como a expressão de uma vontade alheia aos interesses particulares de si e dos outros, deve sempre ratificar as decisões que estão incipientes na vontade. E em sua vontade, o monarca, é limitado e aconselhado pela constituição, como pelos conselhos deliberativos. Os conselhos limitam as ações do monarca. A tarefa deste não é decidir tudo, mas somente avaliar e consentir com as decisões que emanam da substância.

Na união de um povo com o monarca se manifesta a Ideia do Estado consciente de seu espírito. Na

inexistência de um conflito entre o monarca e os cidadãos, o significado desta coesão é justamente a Ideia do Estado no interior de uma substância ética. A soberania de um monarca é o poder da racionalidade de um povo.

Hegel criticava a divisão provocada pela Revolução Francesa em que a soberania de um espírito de um povo ficou estraçalhada pela soberania popular. Os conceitos de Estado, de povo e de soberania perdem a identidade. O povo que antes expressava o todo coletivo passa a ser considerado parte deste todo. Sendo assim, a Ideia do Estado é abandonada e surgem as classes sociais na contradição da sociedade civil. Para Hegel, a vontade do povo não pode ser independente da vontade do soberano, na medida em que esta desarticulação não realiza a Ideia do Estado. A soberania deve pertencer tanto ao povo quanto ao governo do Estado, ao soberano. Não se pode inserir a democracia em um povo que não está preparado e consciente para esta forma de governo. A racionalidade de um Estado concreto reside nas distribuições das funções e na solidariedade entre os indivíduos em uma coesão orgânica.

O povo como entidade separada de uma organização racional, é um "algo indeterminado", não consciente de seus costumes e daquilo que lhe é próprio. "Separado do soberano, o povo tem uma vontade apenas formal, isto é, privada de conteúdo" (LEFEBVRE/MACHEREY, 1999, p.92). A opinião pública para Hegel é a expressão da abstração sem conteúdo (Adendo ao § 316). Nela o universal é apenas em si, não é efetivo. Para Hegel, na opinião pública se encontram as aspirações de um povo em fase indeterminada. O povo não sabe o que quer, é necessário um herói, um grande homem para conduzi-lo. Sem um soberano, agente de profunda inteligência, de vontade em si e para si, o povo permanece com uma soberania apenas em si, incapaz de se organizar racionalmente.

O momento do Estado, a esfera que une o particular ao universal, que completa o movimento da Eticidade, é o instante em que indivíduos se tornam cidadãos; seus interesses quando realizados realizam os interesses dos outros cidadãos: "A conservação dos outros membros é a meta e o efeito substanciais da conservação própria de cada membro" (LEFEBVRE/MACHEREY, 1999, p.94). O Estado deve coordenar a instituições inseridas na sociedade civil, e legitimá-las com o fim de manter a coesão orgânica. Nestas corporações, o realizar de cada indivíduo é um aprofundamento do ético, e a supressão de uma forma de autonomia para outra, um autoconhecimento na relação.

A unidade no Estado não exclui a sociedade civil como exterior a substancialidade ética, mas conduz os seus indivíduos, à uma nova legitimidade, à realização e conscientização do Espírito na Ideia do Estado. A sociedade civil, contudo, é um momento necessário da realização da substância, é a vida "real dos indivíduos". O Estado pelas corporações ganha legitimidade. É na imediaticidade destas instituições intermediárias que o particular se une ao universal. Na realização dos próprios interesses, os indivíduos também se realizam como cidadãos de um Estado. Neste âmbito, o indivíduo passa a ter direitos e deveres, ao mesmo passo, "vincula o seu interesse particular à conservação do todo" (LEFEBVRE/MACHEREY, 1999, p.96).

É tarefa da administração do Estado controlar essas instituições intermediárias, de modo que os indivíduos construam seus interesses a partir do universal. Deixados nas contradições da sociedade civil, os indivíduos são incapazes de compreender a Ideia do Estado, já que ali os seus interesses visam um imediato, e só respeitam os outros singulares enquanto estes contribuem para a sua satisfação. As assembléias, o governo e a administração pública estabelecem aos indivíduos o modo de buscar o universal,

através de um interesse comum. Ao soberano compete tão-somente a decisão de homologar o conteúdo presente nos conselhos públicos. Existe, portanto, uma ordem do saber abaixo do monarca, que lhe entregará o conteúdo para as decisões. Caberá às assembleias e à administração pública esta missão de aprender pelos costumes de um povo a sua substância.

Um todo orgânico deve manter suas partes interligadas e coesas. A divisão de poderes em executivo, legislativo e judiciário, para Hegel, só tem sentido se for algo interno ao Estado. Não há poderes independentes ao organismo do Estado. O poder da soberania de um Estado concreto deve ser indivisível ao respeitar a única constituição, reflexo da consciência de um povo. Não poderá haver poderes separados como que sobrevivendo por si e para si sem a necessidade da relação com os outros poderes. Isto é uma abstração que levará ao seu próprio aniquilamento.

Os competentes do Estado, os funcionários do poder, estão subordinados à vontade do soberano. Este é quem dá à última palavra. Os funcionários, portanto, não são aqueles que sabem, no entanto, é a sua tarefa, realizar as leis na realidade e exercer o poder por delegação. A decisão e iniciativa está tanto com o soberano quanto com os indivíduos e seus costumes, e os funcionários fazem esta "ponte" entre as instituições da sociedade civil e o soberano: "o ponto de contato entre as leis e decisões do governo e a singularidade dos indivíduos situa-se no comportamento e na cultura dos funcionários: é também o ponto em que essas leis e decisões se fazem valer na realidade" (LEFEBVRE/MACHEREY, 1999, p.99).

Esses funcionários competentes recebem uma indenização do Estado para conduzir os indivíduos ao universal. O controle, na medida em que o exercício da função pode extrapolar para os interesses singulares e arbitrários, deve ser feito pelas corporações da sociedade

civil e pelo soberano. Para evitar o corporativismo, Hegel recusa um poder para esta esfera do Estado. A tarefa destes administradores é munir o soberano, puro querer, de um saber da realidade concreta de um povo.

Embora a racionalidade de um Estado sempre tende a coesão e ao ordenamento de tal forma que o Espírito de um povo se reconheça em suas instituições, o conflito entre os administradores do Estado e o povo é sempre uma tendência. Quando tanto a esfera pública administrativa quanto o povo, "massa indeterminada", querem para si o direito, as contradições são eminentes. Um auto-ajustamento destas esferas só é possível quando os indivíduos estão conscientes de seus costumes e de sua racionalidade.

5. Conclusão

O Estado entendido como entidade divina, representa a consciência de um povo reunido em torno de uma realidade que lhe é própria. É nele que o universal predomina para realizar o Espírito. No seu desenvolvimento, o Estado adquire novas formas de racionalidade e figuras da liberdade. É precisamente no Estado concreto, pela constituição, que a realização da Ideia do Estado é efetivada. O Estado concreto aberto a contingências se vincula ao Espírito do mundo quando toma a racionalidade da vontade em si e para si, que o perpassa. A presença no Estado desta noção de vontade, na qual as vontades singulares são partes, o eleva a condição de objetivo do processo da substancialidade ética através da imediação dos costumes e da mediação dos indivíduos.

A Ideia da liberdade se efetiva no Estado quando os indivíduos, conscientes de seu processo, conseguem atualizar e superar um todo que já não capta a racionalidade da vontade. É mediante a atividade dos indivíduos que a Ideia da liberdade se concretiza, produz o seu saber de si e

o seu querer. Portanto, a tarefa dos indivíduos é não se fixar em um hábito que carece de vontade em si e para si, mas pela atualização e supressão dos costumes, originar um novo ciclo que se pensa e se faz, no interior da substância ética.

É dever do indivíduo pertencer a um bom Estado. O cidadão de um Estado se sabe, com a sua vontade singular, participante do universal, do Espírito do mundo. O que permite ao Estado conduzir o particular ao universal é sua coesão, a sua racionalidade e o seu modo de efetivar uma consciência que nos momentos anteriores da Ética social ainda estava indeterminada. Com o Estado, o indivíduo tem a possibilidade de ser livre.

Referências bibliográficas

HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

LEFEBVRE, Jean-Pierre; MACHEREY, Pierre. *Hegel e a Sociedade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

BORGES, Maria de Lourdes Alves. História e Metafísica em Hegel: Sobre a noção de espírito do mundo. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

ROSENFIELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Editora Ática S.A., 1995.

A METAFÍSICA ENQUANTO INSTÂNCIA FONTAL DA FILOSOFIA NO PENSAMENTO DE LIMA VAZ

Manfredo Araújo de Oliveira [1]

A filosofia, para Lima Vaz, tem uma relação muito íntima com o tempo e como todo pensamento autêntico, ela é progressiva e criadora.[2] Assim, como o ser humano, ela vive em primeiro lugar da força da tradição, da consciência de uma continuidade viva com o passado.[3] Mas por outro lado, o ser humano é sempre inserido em

---

[1] Doutor em Filosofia pela Ludwig Maximilians Universität München, Alemanha. Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, CE, Brasil.

[2] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Itinerário da Ontologia Clássica*, in: *Escritos de Filosofia VI, Ontologia e História,* São Paulo: Loyola, 2001, p.57. Mac Dowell J. A., *Método Dialético, História e Transcendência no Sistema Filosófico de Henrique de Lima Vaz,* in: CARDOSO D. (Org.), *Pensadores do Século XX*, São Paulo: Loyola/Paulus, 2012, p. 222: "Assim o progresso da filosofia apresenta-se como uma permanente reinvenção, onde se conjugam continuidade e descontinuidade, não repetição mecânica do já dito, mas iniciativa de sua inteira reproposição sob a forma de espontânea criação".

[3] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Morte e Vida da Filosofia*, in: Síntese, v. 18, n. 55 (1991) 684-685: "Mas a filosofia assume como tarefa *pensar* tematicamente seu próprio passado – unir *anámnesis* e *nóesis* – e, nessa rememoração pensante, reinventar os problemas que lhe deram origem e, assim, cumprir o destino que, ainda segundo Hegel, está inscrito em sua própria essência: captar o tempo no conceito – o tempo que foi e o tempo que flui no agora do filosofar".

mundos históricos diferenciados e isto traz para a reflexão filosófica a convergência de duas dimensões irrenunciáveis: o filósofo situado numa epocalidade específica tem como primeiro desafio "adivinhar na face nova das aporias concretas que solicitam o espírito, sob a conjunção de dado céu histórico, os traços antigos desses problemas que bem se chamam "eternos" e cuja permanência é como o signo que revela a constância de nossa natureza e a unidade de nosso destino". [4] Trata-se para Lima Vaz das grandes questões sobre o *ser*, o *sentido* e o *destino*. Eternidade e Epocalidade convidam a filosofia a uma eterna reinvenção de si mesma na busca "de recriar o mundo das coisas e o mundo dos homens à luz de um logos que julga, demonstra, ordena e unifica".[5] Daí a tarefa que se põe ao filósofo de hoje de se perguntar pelo projeto filosófico da modernidade.

1) A situação dramática espiritual e intelectual gerada pela Metafísica da Subjetividade da Modernidade.

Em que consiste fundamentalmente o projeto teórico da modernidade? Para Lima Vaz numa "inversão radical" do modelo conceitual que marcou o pensamento clássico. A ideia da inversão pressupõe a compreensão que tem Lima Vaz da estrutura teórica básica do pensamento do Ocidente, que para ele já se manifesta em seu núcleo basilar no propósito teórico de Parmênides de pensar a unidade profunda da realidade em seu todo e, portanto, de compreender a gênese e a explicação do múltiplo a partir dessa unidade originária o que o conduz a pensar o ser e a

---

[4] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Itinerário da Ontologia Clássica*, op. cit., p. 58.

[5] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Filosofia e Cultura: Perspectiva Histórica*, in: *Escritos de Filosofia III, Filosofia e Cultura*, São Paulo: Loyola, 1997, p. 16.

pensá-lo como absoluto. Dessa forma ele foi o iniciador da ontologia enquanto ciência do Ser e dos seres, ciência do inteligível, ciência das razões do ser[6] que encontrou na história do Ocidente várias versões e que a partir de Platão se articulou de forma dialética.

O filósofo aparece nesse contexto, como se vai explicitar no desenvolvi- mento posterior dessa ciência, como aquele que tem competência para curar a patologia de um múltiplo desordenado e dividido em que os seres humanos se perdem e para articular o modelo de inteligibilidade do mundo humano a partir da ordem do múltiplo que procede da unidade última. Ela emerge num mundo humano já sempre marcado por razões de viver, de crer, de pensar, de agir e de suas aporias.

Nesse contexto, a filosofia procura "provocar a conversão desse universo à verdade profunda de suas razões e ao Princípio que as unifica e explica".[7] o que justifica sua presença ao mesmo tempo necessária e paradoxal no meio do mundo precisamente por ter como tarefa o confronto com as questões últimas sobre o ser, a verdade e o bem. Com isso ela se faz "a instância crítica e sistemática privilegiada das diversas formas de cultura"[8] e a articulação de uma ordem de razões que se radica em última instância na "posição de um Absoluto como Princípio rigorosamente *pensado"*[9] e capaz de sustentar uma nova visão do todo.

---

[6] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Esquecimento e Memória do Ser: Sobre o Futuro da Metafísica,* in: *Escritos de Filosofia VII, Raízes da Modernidade,* op. cit., p. 275.

[7] Cf. LIMA VAZ H. C. de, Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Filosofia e Cultura: Perspectiva Histórica*, op. cit., p. 21.

[8] Cf. LIMA VAZ H. C. de, Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Filosofia e Cultura: Perspectiva Histórica*, op. cit., p. 46.

[9] Cf. LIMA VAZ H. C. de, Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Filosofia e Cultura: Perspectiva Histórica*, op. cit., p. 78.

Dessa forma, a filosofia já se revela desde o início "como pensamento do uno na multiplicidade dos discursos e dos seus objetos",[10] portanto, como saber do todo e de seu princípio e, assim, saber de si mesma, de seu lugar e de sua significação no seio do todo. É isso que a faz capaz de "reconduzir o disperso do mundo dos homens à sua unidade e ao seu ser verdadeiro"[11] o que faz com que sua estrutura fundamental seja uma dialética do uno e do múltiplo.

A grande questão de fundo de uma teoria do ser em seu todo, a oposição do uno e do múltiplo, foi traduzida na oposição básica do Absoluto e do relativo. Nesse contexto um traço comum entre as concepções desenvolvi- das no seio do pensamento grego e a tradição cristã é a intuição da transcendência do ser enquanto inteligível primeiro separado da limitação essencial dos entes finitos e relativos.

Assim, o que caracteriza este quadro teórico é que aqui o *Esse* absoluto possui centralidade, isto é, "anterioridade objetiva" (p. 100) enquanto causa do ser sobre sua afirmação pela subjetividade finita. Isso implica dizer que a subjetividade não constitui a razão última de possibilidade dessa intuição o que liberta o pensamento clássico de uma contradição autodestrutiva na medida em que assim o *Esse* absoluto não é relativizado na imanência do sujeito[12] o que implicaria a negação de sua absolutidade.

Ao contrário, neste quadro teórico a inteligência

---

[10] Cf. LIMA VAZ H. C. de, Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Filosofia e Cultura: Perspectiva Histórica*, op. cit., p. 12.

[11] Cf. LIMA VAZ H. C. de, Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Filosofia e Cultura: Perspectiva Histórica,* op. cit., p. 15.

[12] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Transcendência: Experiência Histórica e Interpretação Filosófico- teológica,* in: Síntese v. 19 n. 59 (1992) 446: "Descobrir o Absoluto na imanência do sujeito: esse o enjeu profundo e decisivo do problema da transcendência tal como se apresentou, de Platão a Hegel, a toda a tradição filosófica".

finita é ela mesma compreendida no horizonte da inteligibilidade absolutamente universal do *Esse*[13]: é o *Esse* a fonte última de inteligibilidade da inteligência finita e não essa a fonte de inteligibilidade do *Esse*. Nesta postura, consequentemente, a estrutura constitutiva dos entes finitos só pode ser compreendida enquanto estrutura participada no *Esse* absoluto, o *Esse* subsistente que, enquanto tal, revela sua transcendência radical seja em relação ao *esse* dos seres relativos seja em relação à sua expressão na inteligência finita.

Filosoficamente a modernidade significa, então, para Lima Vaz a "passagem decisiva do regime gnosiológico do ser ao regime gnosiológico da representação"[14], portanto, passagem para outro regime no ético-especulativo fundado na primazia da representação sobre o ser o que vai fazer "refluir para o *sujeito* o princípio último da fundamentação do *ser*"[15] de tal maneira que o sujeito se torna o centro organizador do mundo simbólico.[16] Parafraseando a famosa explicação que Heidegger dá a Jean Beaufret na Carta sobre

---

[13] Por isso, para Lima Vaz, "como ensina Tomás de Aquino, um ser que assume o infinito ônus metafísico de enunciar o existir dos seres só pode existir autenticamente ao assumir sua abertura constitutiva ao Absoluto: no consentimento às formas absolutas da Verdade e do Bem e no reconhecimento da ordenação de todo o seu ser ao Existir transcendente absoluto". Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Filosofia e Cultura: Perspectiva Histórica,* op. cit., p. 342.

[14] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *A Metafísica na Modernidade,* in: *Filosofia e Cultura: Perspectiva Histórica*, op. cit., p. 351.

[15] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *A Metafísica na Modernidade,* op.cit., p. 350-351.

[16] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Transcendência e Religião,* in: *Filosofia e Cultura: Perspectiva Histórica*, op. cit., p. 237: "A ontologia da Metafísica clássica... sofre, portanto, a partir do projeto cartesiano, uma inversão de sentido na sua estrutura fundamental, cedendo lugar, finalmente, a uma *onto-antropologia*".

o Humanismo[17] a respeito da diferença de seu pensamento em relação ao pensamento de Sartre podemos dizer, para exprimir a intuição básica de Lima Vaz sobre o pensamento moderno, que o que importa na modernidade não é o *Esse*, mas a subjetividade finita[18] agora considerada o "*primum ontologicum* da inteligibilidade do *ser*".[19]

Numa palavra, o pensamento filosófico moderno leva a metafísica clássica do ser à metafísica da subjetividade. Aqui o problema fundamental não é mais o "Primeiro Ser" (*primum ens*), mas o Primeiro Conhecido (*primum cognitum*), ou seja, o problema não é mais a respeito do Transcendente, mas das condições transcendentais de possibilidade do conhecimento de qualquer objeto. Isso vai implicar uma reestruturação profunda do universo simbólico da civilização ocidental uma vez que vai transformar pelas raízes nossa concepção de realidade e nossa relação com ela.

Para Lima Vaz essa reviravolta antropocêntrica do pensamento evoluiu na medida em que "a iniciativa instituidora do mundo humano atribuída ao sujeito transcendental tende a transferir-se para os grandes

---

[17] Cf. HEIDEGGER M. *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus"*, Bern: Francke Verlag, 1954, p. 79-80: "... wenn er Existentialismus ist und den Satz vertritt, den Sartre ausspricht: précisément nous sommes sur un plan où Il y a seulement des hommes (L`Existentialisme est un humanisme p. 36). Statt dessen wäre, von "S.u.Z." her gedacht, zu sagen: précisément nous sommes sur un plan où Il y a principalement l`Être".

[18] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Transcendência e Religião,* in: *Filosofia e Cultura: Perspectiva Histórica*, op. cit., p. 238-239: "No paradigma da metafísica moderna, a descentração se dá com relação ao lugar do homem no mundo... Mas, a essa descentração *tópica* corresponde uma recentração no plano *metafísico*, segundo a qual o homem, como *sujeito*, passa a ocupar o centro do universo inteligível".

[19] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *A Metafísica na Modernidade,* op. cit., p. 365.

sistemas do saber, da práxis e da técnica que se estruturam segundo o modelo da subjetividade, como subjetividades universais, no seio das quais o indivíduo pensa, age e produz".[20]

Um bom exemplo disso é para ele justamente o sistema sempre mais abrangente da tecnociência, pois a inversão significa epistemologicamente a integração completa do todo da realidade, da natureza, da vida, do ser humano e seu agir no quadro teórico da razão científica: "O verdadeiro coração teórico da modernidade é o projeto de extrema audácia, cuja execução vem transformando radicalmente a vida humana nos últimos quatro séculos, que tem em vista a plena reinscrição, teórica e operacionalmente, nos códigos da razão científica, do universo, da vida, do ser humano e das suas condutas".[21]

Nessa perspectiva o pensamento moderno para Lima Vaz se caracteriza em seu núcleo último como um imanentismo radical, como o projeto de construção da "cidade do homem". [22] Aqui as grandes questões metafísicas,[23] as questões básicas da vida humana enquanto tal, vão encontrar uma solução na "racionalidade sistêmica

---

[20] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *O Problema da Criação,* op. cit., p. 144.

[21] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *A Metafísica em questão*, in: *Escritos de Filosofia VII, Raízes da Modernidade,* São Paulo: Loyola, 2002, p. 98-99.

[22] Cf. SAMPAIO R. G., *Metafísica e Modernidade método estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz,* São Paulo: Loyola, 2006, p. 208 e ss.

[23] Cf. SAMPAIO R. G., *Metafísica e Modernidade,* op. cit., p. 190: "Essa estrutura analógica da Razão foi rompida. E com isso os modelos de racionalidade da física e da matemática, da dialética, da lógico-linguística, da fenomenologia e da hermenêutica começaram a reivindicar o posto antes ocupado pela antiga razão metafísica, sem, contudo, alcançar uma forma de unificação do campo da razão".

como estrutura simbólica básica da nossa civilização",[24] "a forma determinante do estilo de civilização"[25] que nos marca. Daí porque a modernidade do ponto de vista da racionalidade é em seu cerne razão científica, ou seja, razão que se configura como uma racionalidade voltada ao operar do ser humano no mundo direcionado à produção eficaz de objetos o que significa dizer que "as estruturas da *techne* substituem progressivamente a ordem natural do *kosmos*".[26] Seu grande objetivo é alcançar "perfeita homologia na ordem do conhecer e do fazer entre o ser humano e o mundo por ele transformado".[27]

Modernidade significa, portanto, primazia daquela forma de razão que Lima Vaz chama de operacional (a razão instrumental dos frankfurtianos) e constitui a mediação privilegiada da atividade poiética do sujeito no mundo seja na construção do próprio saber, seja na construção dos objetos. Para ele a primazia da razão operacional é uma consequência necessária do postulado epistemológico básico de que a razão conhece o real "na *representação da ideia objetiva*"[28] que constitui o objeto próprio do ato de conhecimento. Nisso se revela com clareza o específico da razão moderna: ela se faz "a instituidora originária do universo das razões".[29] Isso constitui o ponto de partida da metafísica da subjetividade, o quadro teórico

---

[24] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Filosofia e Cultura: Perspectiva Histórica,* op. cit., p. 78.

[25] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Presença de Tomás de Aquino no horizonte filosófico do século XXI*, in: *Escritos de Filosofia VII, Raízes da Modernidade,* op. cit, p. 253.

[26] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Fisionomia do século XIII*, in: *Escritos de Filosofia I – Problemas de Fronteira*, São Paulo: Loyola, 1986, p. 38.

[27] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Presença de Tomás de Aquino no horizonte filosófico do século XXI,* op. cit, p. 253.

[28] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *A Metafísica em questão*, op. cit., p. 102.

[29] Ibid

hegemônico na modernidade.

Aparentemente isso significa um abandono radical do grande paradigma que marcou toda a história do Ocidente até a modernidade. Paradoxal- mente, contudo, e esta é a tese fundamental de Lima Vaz a respeito da Modernidade, ele significa uma inversão radical do pensamento clássico na medida em que é "a construção de um absoluto no interior do próprio devir histórico"[30] de tal forma que "o horizonte da imanência torna-se, para o homem moderno, o único horizonte englobante de toda a realidade".[31] Para ele essa inversão ocorre "na transposição, para a *imanência* histórica, da mesma estrutura dialética que atribuímos à relação entre o *Esse* absoluto e os *esse* relativos",[32] ou seja, trata-se aqui de um "imenso processo de imanentização do *teológico* no *histórico".* [33] Daí seu problema especulativo central: pensar "um absoluto que se exterioriza no movimento mesmo que o constitui".[34]

Assim, o horizonte metafísico de fundo reaparece em forma problemática na questão básica do pensamento moderno: é possível reconduzir a existência desde o simples ato de existir à razão humana entendida com a fonte última de toda inteligibilidade? [35] Pode a razão humana reivindicar os atributos do *Esse* subsistente? Essas perguntas revelam para Lima Vaz a estrutura teórica que especifica o pensamento moderno enquanto inversão teórica radical da metafísica clássica, pois essa em sua

---

[30] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *A Metafísica em questão*, op. cit., p. 99.

[31] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Ser e Participação*, in: *Raízes da Modernidade,* op. cit., p. 189.

[32] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Essência e Existência,* in: *Escritos de Filosofia VII, Raízes da Modernidade,* op. cit. p. 168.

[33] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *O Problema da Criação,* in: *Escritos de Filosofia VII. Raízes da Modernidade,* São Paulo: Loyola, 2001, p. 143.

[34] *Ibid.*

[35] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *A Metafísica em questão*, op. cit., p. 100.

estrutura teórica constitutiva aponta para a transcendência absoluta do *Esse* enquanto que a metafísica moderna da subjetividade aponta para a imanência da representação,[36] ou seja, constitui o sujeito transcendental como instância última inteligibilidade.

Essa primazia dada à razão operacional trouxe consequências profundas à autocompreensão do ser humano, pois dar primazia à razão operacional significa dar primazia à "relação de objetividade na forma da *compreensão explicativa* da Natureza, na efetivação do ser-em-relação do homem moderno". [37] Como a objetividade mundana é nosso primeiro encontro com o ser e a primeira experiência de nossa finitude, uma mudança profunda da objetividade mundana provoca uma mudança não menos profunda "do estatuto *natural* ou *ôntico* do nosso ser-no-mundo e, portanto, de sua inteligibilidade *ontológica".*[38]

A intervenção transformadora na natureza dando-lhe a forma da cultura e ampliando o domínio da cultura sobre a natureza se torna a grande meta histórica da civilização moderna inaugurando uma forma de existência histórica inteiramente nova. Ora, intervindo na natureza, o ser humano intervém em sua própria condição natural, porque ele é um ser de natureza. O que se manifesta hoje para Lima Vaz é que a forma de existir sob as normas da tecnociência deixou de ser um "programa de civilização" e se transformou na "forma definitiva de nossa civilização" que perpassa todos os campos da atividade humana no mundo e que por isso é a forma envolvente e determinante de nossa cultura.[39]

---

[36] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *A Metafísica em questão*, op. cit., p. 102.

[37] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Antropologia Filosófica II*, São Paulo: Loyola, 1992, p. 55.

[38] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Presença de Tomás de Aquino no horizonte filosófico do século XXI,* op. cit, p. 254.

[39] *Ibid.* 255.

A modernidade se caracteriza, então, por um oscilar permanente entre a objetividade produzida pela técnica visibilizada no mundo dos objetos da produção industrial e "a *objetividade dada* ao ser humano na sua experiência original e fundante – experiência metafísica por definição – da transcendência do *Ser* sobre a finitude dos *seres*".[40] Trata-se, portanto, de uma substituição dos seres que nos são dados pela natureza pelos objetos produzidos tecnicamente pelo ser humano, o que justifica a caracterização de nossa civilização como uma civilização eminentemente científico-tecnológica.

Para Lima Vaz é essa "fascinação pelo objeto técnico" a razão que explica o esquecimento do Ser e o descrédito da metafísica que marcam o universo cultural de nossa civilização hoje deixando o espaço livre para a hegemonia do saber puramente operacional.[41] Precisamente o monopólio do uso legítimo da razão pela ciência pós-galileiana e pela técnica dela derivada constitui para Lima Vaz a maior ameaça da civilização ocidental.[42]

As consequências éticas dessa postura se revelam acima de tudo em seus efeitos profundos no nosso universo simbólico: "... desaparecida aos olhos da razão a medida axiológica da realidade em cujo horizonte se eleva a ideia do ser como *bem-em-si*, não resta ao agir humano senão a errância no espaço anômico do *niilismo*",[43] um episódio fatal que está avançando nos estratos profundos da história espiritual do Ocidente. Os princípios do agir humano são

---

[40] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Presença de Tomás de Aquino no horizonte filosófico do século XXI,* op. cit, p. 266.

[41] Cf. RIBEIRO E. V., *Reconhecimento ético e virtudes*, São Paulo: Loyola, 2012, p. 76-77.

[42] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *A Metafísica na Modernidade,* op. cit., p. 366.

[43] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Esquecimento e Memória do Ser,* op. cit., p. 283.

agora buscados nos mitos do prazer, do consumo e da liberdade absoluta, pois é no mundo do mito em que se situa agora a metafísica expulsa da esfera da razão. Daí a pergunta de fundo de nossa civilização pós-metafísica: "Irá a objetividade técnica oferecer-se, finalmente, como único alimento à carência metafísica do nosso espírito?"[44]

A incapacidade da tecnociência para unificar e satisfazer exigências e tendências constitutivas de uma existência humana autêntica já se mostra para Lima Vaz no problema teórico de fundo da modernidade que é a irredutibilidade da existência à razão operacional que pode "representar, explicar, transformar, modificar, organizar, projetar. Mas não pode *criar*".[45] Daí o caráter paradoxal da razão moderna que se faz capaz de envolver todas as dimensões da vida humana numa imensa ação de racionalização, que tem um enorme impacto sobre os critérios profundos de avaliação da própria existência, mas que se revela incapaz de dar conta do simples ato de existir o que a torna fonte de uma onda incontrolável de irracionalismo que perpassa as sociedades modernas e se expressa em suas crenças, em suas propostas filosóficas, em suas ideologias e em sua condução política.

Em seu fazer-se essa atividade abstrai metodologicamente de qualquer questão metafísica, mas não pode deixar de pressupor, pois do contrário ela seria impossível, o existir do sujeito racional no mundo, o seu existir como dado a si mesmo, ou seja, ela não pode existir sem pressupor o que Lima Vaz denomina a situação ôntica primária que não é objeto de consideração pela razão científica em que se dá primazia ao funcional e ao operacional. Eliminada a fonte última de inteligibilidade, o

---

[44] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Presença de Tomás de Aquino no horizonte filosófico do século XXI,* op. cit, p. 267.

[45] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *A Metafísica em questão*, op. cit., p. 102-103.

Esse absoluto e transcendente, seu substituto, a razão finita, vai necessariamente ter que conviver com a sem razão do simples existir que é irredutível a seus procedimentos operacionais, pois "quem poderá reivindicar, na imanência, o estatuto ontológico do Absoluto, por definição *transcendente*, e inalcançável na sua realidade *em si* pela razão discursiva que trabalha com conceitos finitos e relativos?"[46]

É precisamente isso que ele denomina a dramática situação intelectual e espiritual do homem moderno que se explicita teoricamente nas filosofias do absurdo e praticamente em condutas niilistas. A grande alternativa a essa situação implicaria um retorno à metafísica do *esse*[47] "afirmado como primeiro na ordem da inteligibilidade e do ser como "*primum logicum* e *primum ontologicum*".[48] Assim, a retomada da memória metafísica[49] é a tarefa maior da filosofia em nossos dias.

---

[46] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Essência e Existência,* op. cit, p. 168.

[47] Cf. LEOPOLDO F., *Notas para um estudo dos procedimentos metódicos em Lima Vaz: singularidade e transcendência na apreensão das ideias filosóficas*, in: Síntese v. 30 n. 97 (2003) p.150: "... somente nos apossamos verdadeiramente da herança quando tornamos as questões herdadas do passado *nossas* questões, isto é, quando traduzimos aquilo que o passado interrogou em termos de nossas próprias perplexidades".

[48] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *A Metafísica em questão*, op. cit., p. 103.

[49] Cf. DRAWIN C. R., *Henrique Vaz e a opção metafísica,* in: Síntese v. 29 n. 94 (2002) p.162: "Foi essa fina sensibilidade em relação às expectativas e aos impasses do mundo contemporâneo, sempre atenta às aporias que se entreteciam no coração da modernidade, que alimentou a opção vaziana e a transformou numa concepção axial em torno da qual foi construída uma obra de excepcional vigor e invejável coerência interna".

2) O Desafio de uma inversão radical da postura moderna: a retomada da Metafísica do *Esse* e a estrutura inteligível do ser finito.

A consideração do núcleo teórico da filosofia moderna nos conduz ao enorme desafio de recuperar teoricamente em situações muito diferentes o que constituiu o cerne do pensamento metafísico ocidental. Isso significa dizer que não se trata aqui de uma simples repetição, mas de um repensar a estrutura básica da metafísica no contexto de uma situação gerada pela própria filosofia moderna que constitui em relação ao pensamento clássico um paradigma alternativo no que diz respeito à questão fundamental da filosofia, ou seja, a inteligibilidade última do existir.[50]

O ponto de partida é a morte da metafísica no mundo simbólico de nossa cultura, ou como prefere dizer Lima Vaz, seu "retraimento epocal"[51] que para ele é o resultado de um longo itinerário intelectual de "desconstrução" que teve seu início no nominalismo tardo-medieval e que teve como resultado a deposição do lugar eminente que a metafísica ocupava na tradição da cultura ocidental o que configura nossa época como "pós-metafísica".

Depois de sua inauguração com o pensamento de Parmênides, a metafísica produziu para Lima Vaz três modelos fundamentais: o modelo platônico- aristotélico, o

---

[50] Cf. HERRERO F.J, *A recriação da tradição na antropologia filosófica de Pe. Vaz,* in: Síntese v.30 n.96 (2003) p.10: "Mas ele não se deixa intimidar com o interdito moderno e contemporâneo da metafísica. Para ele a metafísica, ou melhor dizendo, a ontologia, é uma dimensão irrenunciável da filosofia, sob pena de abandonar o mais específico dela, a tematização do todo, por mais difícil que isso possa ser nas condições históricas atuais".

[51] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Filosofia e Cultura: Perspectiva Histórica,* op. cit., p.305.

neoplatonismo e a filosofia tomásica. No sentido teórico, podemos dizer que na realidade temos duas propostas fundamentais: a metafísica da essência que caracteriza os dois primeiros modelos e a metafísica do ato de existir própria ao pensamento de Tomás de Aquino.

A metafísica do *Esse* como ela se elaborou no pensamento de Tomás de Aquino contém dois momentos profundamente concatenados entre si: 1) O momento noético que trata da emergência do *esse* no interior do juízo no final do processo abstrativo que se exprime na noção do *esse commune*; 2) O momento propriamente metafísico que trata da inteligibilidade absoluta do esse que, então, passa a ser designado como "*Ipse esse subsistens*".

O pensamento cristão medieval que se articulou no quadro teórico elaborado pelos gregos, primeiramente no modelo platônico (o modelo da ideia separada da ontologia platônica) e neoplatônico, depois no modelo aristótelico (o modelo da forma substancial da ontologia aristotélica) se confrontou com uma questão absolutamente central seja para a compreensão da realidade enquanto tal, de modo especial para a compreensão da estrutura inteligível do ser finito, seja para a articulação compreensiva do conteúdo da fé cristã: a questão da distinção radical entre o *Esse* absoluto e os *esse* relativos, ou seja, na linguagem da teologia cristã, da distinção entre Deus e as criaturas.

Tomás situando-se no modelo conceptual tanto do platonismo/ neoplatonismo quanto da recepção do modelo aristotélico vai partir da crítica aristotélica ao relativismo sofista que desembocou através do argumento de retorsão na necessidade absoluta da afirmação por parte da inteligência de uma determinação em seu objeto e assim de sua introdução na ordem do ser e da unidade o que ocorre no juízo.[52] "Enquanto absolutamente inteligível, o *esse* (*einai,*

[52] Cf. AQUINO M. F. de, *Experiência e Sentido II*, in: Síntesev. 17 n. 50 (1990) p. 32 e ss.

on) reivindica sua identidade com o intelecto no ato mesmo em que é intuído. *Esse* e pensar coincidem, portanto, numa unidade absoluta".[53] Dessa forma o ser se revela como a primeira determinação do objeto da inteligência, ou seja, ao afirmar seu objeto a inteligência se instala imediatamente no reino do ser o que ocorre segundo o primeiro princípio fundado na oposição entre ser e não-ser e que manifesta para Lima Vaz uma abertura intencional à infinitude do ser que não pode ser negada sem autocontradição.[54]

O juízo humano é, assim, um ato complexo com muitos níveis. Num primeiro momento, a inteligência humana começa situando seu objeto no plano da necessidade inteligível, ou seja, do universal, e ela o faz através de uma dissociação do momento formal e qualitativo da coisa (o *eidos*, a essência) de sua singularidade material. Trata-se nesse primeiro momento da conquista de um plano de perfeição formal através de que todos os seres se caracterizam. No entanto, esse *eidos* isolado da matéria só é predicável nos juízos de realidade enquanto de alguma forma reintegrado na unidade concreta em que objetivamente se realiza. Isso significa dizer que num segundo momento a inteligência busca conquistar a unidade em que o ser do objeto se constitua como tal,

---

[53] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Ideia e Existência*, in: *Raízes da Modernidade*, op. cit., p. 105. A respeito da interpretação do *esse* entre os escolásticos do século passado cf. *KELLER, A., Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der heutigen Scholastik*, München: Pullacher Philosophische Forschungen, 1968.

[54] Cf. Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Transcendência : Experiência Histórica e Interpretação Filosófico-teológica,* in: Síntese v. 19 n. 59 (1992) p. 448: "... e como poderia ser negada sem ter sido pensada, isto é, de alguma maneira afirmada?... a evidente finitude do nosso espírito, situado na contingência do Mundo e da História, só pode comportar-se com a sua também evidente infinitude intencional, atestada no pensamento do *Ser*, se aceitarmos obedecer à exigência lógica e existencial de afirmar o Transcendente como Absoluto do ser".

assim que o primeiro plano da unificação é um retorno ao individual concreto. Dessa forma, o *eidos* alcançado é reintroduzido na matéria.

É a partir daqui que Tomás de Aquino vai dar o passo decisivo para além de Aristóteles.[55] Em primeiro lugar, o juízo mostra uma pluralidade de determinações formais no objeto e é justamente sobre essa pluralidade que o juízo exerce sua função de síntese. O núcleo ontológico capaz de suportar essa pluralidade de determinações e unificá-las é para Aristóteles e Tomás a substância.[56] Assim, Tomás aceita de Aristóteles a tese de que na ordem das determinações formais das coisas a categoria ontológica fundamental é a categoria de substância de modo que ela é a expressão da ordem substancial das coisas, a unidade de base na ordem formal e, por conseguinte a fonte última de inteligibilidade. Até aqui vai Aristóteles: "O ser se revela no juízo como síntese do uno e do múltiplo na ordem das

[55] Cf. AQUINO M. F. de, *Experiência e Sentido II* , op. cit., p. 47: "Com sua metafísica do ato de existir, Tomás cumpre uma viragem epocal no pensamento filosófico, elevando a unificação do objeto a um nível de inteligibilidade inalcançado pela ontologia clássica grega".

[56] Não há no pensamento de Lima Vaz um confronto explícito com as críticas de ordem epistemológica e ontológica que já se iniciaram no pensamento dos empiristas ingleses ao conceito de substância nem também com as tentativas de sua reabilitação no pensamento contemporâneo, por exemplo, em Strawson e Kripke e com as teorias alternativas. Cf. a respeito desta problemática: ANGELELLI I., *Handbook of metaphysics and ontology,* München: Philosophia Verlag, 1991. IMAGUIRE G., *A Substância e suas alternativas: feixes e tropos,* in: IMAGUIRE G./ ALMEIDA C. L S. de/ OLIVEIRA M. A de (orgs.), *Metafísica Contemporânea,* Petrópolis: Vozes, 2007, p. 271-289. PUNTEL L. B, *O Conceito de categoria ontológica: um novo enfoque*, in: Kriterion n. 104 (2001) p.7-32; *Estrutura e Ser. Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática,* São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2008, p. 251 e ss.

determinações formais em que o objeto se exprime".[57]

O que constitui, porém, a absoluta originalidade do pensamento de Tomás de Aquino e que o conduz a um último grau de inteligibilidade na com- preensão dos seres é que ele se eleva a um plano supremo de unificação além do plano formal da substância situado no nível da essência em que se deteve o pensamento grego (o paradigma da primazia essência em metafísica). Ora se a própria tradição grega havia compreendido que o específico do ato do juízo é a afirmação do ser,[58] então, para Tomás isso significa dizer que através desse ato a inteligência humana insere seu objeto na esfera da existência.[59] Daí a afirmação central e decisiva para todo o pensamento de Tomás: o termo próprio do juízo, o ponto de partida da metafísica, não é a essência, mas a existência,[60] o "*esse rei*" que assim se constitui como a fonte primeira de inteligibilidade do ser

---

[57] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Itinerário da ontologia clássica,* in: *Escritos de Filosofia VI. Ontologia e História,* op. cit., p. 72.

[58] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *A Metafísica em questão*, op. cit., p. 95: "Do ponto de vista metodológico, nosso roteiro procede inicialmente seguindo a chamada *via compositionis*: parte da intuição e afirmação originárias do *esse* e desenvolve as implicações lógico-dialéticas dessa posição inicial. Ao termo do percurso, novamente nos encontramos no *princípio,* obedecendo a uma modalidade da *via resolutionis,* que é ao mesmo tempo instauração de uma totalidade de estrutura dialética".

[59] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Filosofia e Cultura: Perspectiva Histórica,* op. cit., p. 322: "... ao ser submetido ao dinamismo da *afirmação*, o juízo transgride a limitação *eidética* da síntese concretiva, e eleva o objeto ao nível da universalidade formal do ser (*ens commune*), o que implica por sua vez referi-lo ao Absoluto *real* (*Ipsum esse subsistens*) que é *posto* (função *tética* do juízo) como finalidade última do dinamismo intelectual".

[60] Como também é o núcleo fundamental de todo o pensamento de Lima Vaz. Cf. SAMPAIO R. G., *Metafísica e Modernidade,* op. Cit., p. 323: "Seja como ponto de chegada, seja como ponto de partida a metafísica do existir organizada dialeticamente em *Raízes da Modernidade* é a chave de inteligibilidade, é a clef de voûte de todo o pensamento vaziano".

finito. Sua estrutura metafísica se constitui como "passagem da síntese concretiva ou da *representação* ao *ser* e do ser ao *Absoluto*",[61] da forma ao ato de ser e do ato de ser ao Absoluto.

Ora, a existência é o ato primeiro, a perfeição de todas as perfeições, do ponto de vista epistemológico horizonte inteligível último de nossa inteligência. Ao contrário do que ocorre numa ontologia essencialista, Tomás de Aquino vai encontrar no ato de existir o grau supremo de inteligibilidade e por isso é no juízo que se opera a última conquista da unidade visada pela inteligência humana desde o princípio de sua atividade.[62] "Toda experiência humana desenha-se no espaço do horizonte objetivo e onicompreensivo do *ser*".[63] Dessa forma, seu quadro teórico metafísico se caracteriza pela primazia do ser e inaugura uma nova figura da metafísica.

É a partir daqui que Tomás vai elaborar sua concepção do ser em seu todo e, portanto, sua concepção da distinção entre Deus e suas criaturas. O quadro conceptual em que ele articula seu pensamento é a teoria aristotélica da forma e da matéria ou mais geralmente do ato e da potência. Neste contexto a estrutura especifica do ser finito se explica pela composição de um princípio potencial que suporta sua forma, ou seja, sua perfeição própria que é assim recebida nele. Numa palavra, o finito se caracteriza pela composição entre forma e princípio

---

[61] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Filosofia e Cultura: Perspectiva Histórica,* op. cit., p. 322.

[62] Cf. HERRERO F.J, op. Cit., p. 11: "É com esta compreensão do ser como fonte, como pura positividade, como pura gratuidade e superabundância que o Pe. Vaz re-atualiza e refaz a experiência filosófica dos gregos, completada por Santo Tomás com sua compreensão do ato de ser como existir (*Esse*)" ...

[63] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Mística E Política: A Experiência Mística Na Tradição Ocidental*, in: Síntese v. 19 n.59 (1992) p. 494.

receptivo, trata-se, portanto, do modelo composicional da compreensão do ente, de uma "ontologia composicional", e assim, através desse modelo, exprime-se a inteligibilidade intrínseca do ser criado e sua distinção com o Criador.

Tomás de Aquino avança nesta ontologia na medida em que admite um plano ontologicamente mais profundo de composição: o da forma (essência) e do ato de existir (*esse*) e através disso ele supera de forma radical toda forma de ontologia essencialista que caracterizou o pensamento grego. Assim, por exemplo, para Platão, a inteligibilidade do ser provém da forma ou ideia e a finitude dos seres é uma consequência de sua participação na forma exemplar. Essa tese da limitação da inteligibilidade do ser finito à esfera da essência era tese comumente aceita pelos neo-aristotélicos medievais até porque Aristóteles também permaneceu no nível da inteligibilidade da essência em sua concepção dos entes.

Aristóteles entende a forma como ato da matéria nas substâncias compostas do mundo sublunar o que faz com que seu conhecimento seja fruto de um processo de abstração que produz a forma abstrata universal na inteligência ou como ato subsistente nas substâncias simples. Neste contexto, a forma se apresenta em dois estados: ou como parte inteligível do com- posto, como sua quididade, ou como o todo, a forma de uma matéria comum, e enquanto tal uma essência abstrata predicável do indivíduo. Nesse quadro conceptual não se põe a questão da inteligibilidade "intrínseca e fundante" [64] do ato de existir.

A ontologia de Tomás parte da pergunta básica a partir de onde se articulou esse pensamento: como explicar o ser finito? Como pensá-lo na dialética da dependência e da independência em relação ao ser infinito? Como atribuir-lhe consistência própria? É justamente aqui para

[64] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Essência e Existência,* op. cit, p. 154.

Lima Vaz na questão da estrutura inteligível do ser finito que Tomás manifesta sua singular originalidade no pensamento metafísico ocidental na medida em que ele empreende uma "terceira navegação"[65] "avançando além da inteligibilidade da essência e fundamentando a consistência ontológica do ser finito na inteligibilidade fontal do *esse* ou do *ato de existir*"[66] o que para Lima Vaz constitui o tema primordial de sua metafísica[67] e que só pode ser articulado de forma adequada num discurso de natureza dialética. Tomás conhece dois caminhos para a articulação da metafísica[68]: a "via descendente" que parte da intuição do Absoluto[69] presente na afirmação do ser no juízo e explicita essa afirmação nas noções transcendentais que constituem o núcleo elementar de inteligibilidade de qualquer ser. Por sua vez a "via ascendente" parte da apreensão imediata do ser no mundo sensível e se eleva à suprema universalidade do ser expressa no conceito do ser enquanto ser.

"Como ato ou perfeição última, o *esse* é intuído na forma da oposição dialética entre o *Esse* absoluto e os *esse* relativos, da qual parte todo o discurso metafísico".[70] Numa

---

[65] Cf. POSSENTI V., *A aliança socrático-mosaica – Pós-metafísica, Deselenização, Terceira Navegação*, in: Síntese v.36 n. 116 (2009) p. 325-353.

[66] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Essência e Existência,* op. cit, p. 153.

[67] Cf. SAMPAIO R. G., *Metafísica e Modernidade,* op. cit., p. 173: "Todos os outros temas partem da metafísica do existir e retornam à metafísica do existir".

[68] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Ser e Participação,* op. cit., p. 179.

[69] Cf. SAMPAIO R. G., *Metafísica e Modernidade,* op.cit., cf. p.321: "O discurso metafísico já tem seu início com a questão do Absoluto. Mas ele também apresenta uma evolução e uma seriação de categorias que parte da *pré-compreensão* do Absoluto, e culmina na *demonstra- ção* da sua existência e na demonstração da sua natureza".

[70] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Essência e Existência,* op. cit., p. 157.

palavra, a intuição originária[71] do *esse* como perfeição absoluta faz emergir imediatamente a oposição entre o *esse* infinito[72] e os *esse* finitos e a exigência teórica de fundamentar racionalmente tanto a unidade como a separação dessas duas figuras do esse, pois "a afirmação de uma inteligibilidade radical do ser implica a afirmação de uma Inteligência absoluta como fonte primeira da inteligibilidade, da qual participa o próprio sujeito afirmante enquanto sujeito finito".[73]

Dessa forma, o *esse* finito se revela como o termo da relação de causalidade que constitui sua dependência estrutural do Ser Infinito. A inteligibilidade do ser finito se situa inteiramente no seio dessa relação que Lima Vaz denomina num sentido original e único de "relação transcendental" e isso constitui o cerne da solução teórica dada por Tomás de Aquino a mais profunda das interrogações humanas[74] que permite "pensar o Absoluto

---

[71] Não se trata aqui para Lima Vaz de uma intuição a priori. Cf. LIMA VAZ H. C. de, *O Problema da Criação,* in: *Raízes da Modernidade,* op. cit., p. 129: "A intuição do *esse* não é, portanto, uma intuição pura, *a priori.* Ele é mediatizada pela apreensão do sensível e pela abstração do ser-em-comum, sobre o qual tem lugar a *separatio* judicativa e a intuição protológica do *esse* como ato".

[72] Nisso se revela a relação de transcendência como constitutivo ontológico do ser humano como ser espiritual. Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Transcendência: Experiência Histórica e Interpretação Filosófico-teológica,* in: Síntese v. 19 n. 59 (1992) p. 444: "... a relação de transcendência exprime, na verdade, o excesso ontológico pelo qual o sujeito se sobrepõe ao Mundo e à História... e, assim, avança além do ser-no-mundo na busca do fundamento último para o *Eu sou* primordial que o constitui". Cf. p. 447: "Desta sorte, a reflexão sobre a transcendência longe de ser um caminho de alienação, faz-nos descer às raízes do nosso ser, onde o Absoluto está presente como princípio fontal".

[73] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Ideia e Existência*, op. cit., p. 109.

[74] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Filosofia e Cultura: Perspectiva Histórica,* op. cit., p. 325-326: "... a posição do ser como *existir* no juízo objetivo, permaneceria inexplicável sem a presença, no movimento da

em si e os seres relativos tanto na sua consistência própria quanto na sua total dependência do Absoluto".[75] A teoria que pretende pensar o ser em seu todo se depara logo de entrada com grandes aporias: o uno e o múltiplo, o absoluto e o relativo, o necessário e o contingente. A solução dessas aporias posta por Tomás de Aquino consistiu em pensar a "oposição dialética" entre o ato de existir (*esse*) como perfeição absoluta e o ato da essência (*eidos*) como perfeição relativa, fonte da diferença dos seres entre si, que, por outro lado, se integram entre si por sua essência e pelo seu *esse* na ordenação dinâmica do universo para o Ser infinito. Dessa forma, a composição real da essência e da existência constitui a razão da contingência e da finitude dos seres criados. Com isso para Lima Vaz Tomás de Aquino conseguiu assegurar tanto a transcendência infinita do *Esse* absoluto como manter "a distinção e a autonomia dos seres finitos na sua relação transcendental de dependência para com o *Esse infinito*".[76]

Que razões levaram Tomás de Aquino a romper com a ontologia essencialista? Em primeiro lugar o encontro entre as duas tradições que estão na base da formação do mundo simbólico do ocidente: por um lado, a tradição teológica da exegese do nome de Deus como aparece no Êxodo, portanto, a tradição do cristianismo; por outro, a tradição neoplatônica que concebia o ser em seu todo como um universo hierárquico coroado por um princípio que Porfírio denominou o Existir (*to eînai*).

Na realidade, Tomás de Aquino não escreveu nenhum artigo para explicitar sua metafísica do *esse*, o que

---

inteligência, de uma finalidade antecedente e consequente, de um Princípio primeiro e de um Fim último da nossa atividade intelectual que, sendo a universalidade absoluta do ser o horizonte da afirmação, não pode ser senão o Absoluto real".

[75] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Essência e Existência,* op. cit., p. 154-155.

[76] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Essência e Existência,* op. cit., p. 166.

mostra o imenso trabalho especulativo de Lima Vaz e de muitos outros intérpretes de Tomás no século XX para elaborar essa concepção a partir dos inúmeros textos de Tomas. No entanto, para Lima Vaz tudo se passa como se uma intuição básica alimentasse uma evidência presente no fundamento dos grandes problemas metafísicos: o evento metafísico fundamental da afirmação do *esse* no juízo "alguma coisa é". Essa evidência básica é sempre retomada, embora permaneça perdida na banalidade de nossa linguagem e de nossos pensamentos na vida quotidiana.

Para Lima Vaz, para além daquilo que o próprio Tomás (que se utilizou de instrumentos lógicos analíticos) foi capaz de captar, é a natureza dialética da relação entre o *Esse* absoluto e os *esse* relativos, por um lado, e a oposição intrínseca no ser finito entre essência e existência, por outro, que nos faz compreender o enorme passo que foi dado na metafísica com a metafísica do *esse*. Lima Vaz entende "dialética"[77] acima de tudo como método, isto é, como um procedimento conceitual através de que se exprime a inteligibilidade de qualquer realidade, portanto, é o método específico de uma consideração ontológica, e que caminha através de oposições apresentadas tanto na ordem real como na nocional que o *logos* integra numa ordem superior.[78]

Para ele, o procedimento dialético não é um instrumento externo aplicado a um conteúdo, mas é a

---

[77] Cf. MAC DOWELL J. A., *Método Dialético, História e Transcendência no Sistema Filosófico de Henrique de Lima Vaz,* op. cit., p. 224-229.

[78] A respeito de sua concepção do que ele considera os dois modelos básicos do pensamento dialético. Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Filosofia e Cultura: Perspectiva Histórica,* op. cit., p. 16-76. Para uma crítica do modelo hegeliano cf. PUNTEL L. B., *É possível aclarar o conceito de dialética em Hegel*, in: *Em busca do objeto e do estatuto teórico da filosofia. Estudos críticos na perspectiva histórico-filosófica*, São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010, p. 201-219.

própria lógica intrínseca desse conteúdo, a expressão do dinamismo de sua inteligibilidade. O método dialético[79] parte do conteúdo inteligível mais elementar, a afirmação: alguma coisa é. Através do argumento de retorsão é suprassumida a oposição mais primitiva, a oposição do ser ao nada, que se exprime logicamente pelo princípio de não-contradição. A partir desse fundamento se forma a oposição do uno e do múltiplo que dá início ao caminho da reflexão metafísica até culminar na dialética do Ser absoluto e os entes finitos e relativos.

3) O Esse absoluto como criador do Mundo.

A metafísica do *esse* levou Tomás a pensar o ser em seu todo como a bidimensionalidade de *esse* absoluto e *esse* relativos, pois a exigência do Absoluto transcendente está inscrita na própria essência e no dinamismo profundo da razão. A questão que se põe agora é: como pensar mais concretamente a relação transcendental entre o *Esse* absoluto e os *esse* relativos? Como pensar a origem do ser finito e a ordem do universo? Tomás de Aquino enfrenta essa problemática a partir de quatro categorias ontológicas: inteligência, liberdade, necessidade e contingência.

O método dialético mostra-se fundamental para compreensão ontológica adequada dessa realidade. As relações entre essas categorias constituem uma oposição dialética. Assim, a inteligência se opõe dialeticamente à liberdade e à contingência, como a liberdade se opõe dialeticamente à inteligência e à necessidade. No *Esse* absoluto, onde há identidade entre *esse* e essência só há

[79] Lima Vaz não se confrontou explicitamente com as tentativas que emergiram no século XX para determinar a natureza lógica, epistemológica e metafísica da dialética. Cf. WANDSCHNEIDER D. (org.), *Das Problem der Dialektik,* Bonn: Bouvier, 1997. OLIVEIRA M. A. de, *Dialética Hoje: lógica, metafísica e historicidade,* São Paulo: Loyola, 2004.

distinção de razão entre os quatro termos o que significa dizer que o *Esse* reúne em si os quatro aspectos distintos, o que permite pensar a relação transcendental como uma relação de criação enquanto relação não-recíproca entre o *Esse* absoluto e os *esse* relativos, pois a simplicidade absoluta do *Esse* criador exclui qualquer relação real com a multiplicidade dos *esse* finitos. "A metafísica do *esse* permite, desta sorte, pensar na sua radicalidade o problema da origem dos seres, ao formulá-lo a partir de sua identidade mais profunda como *existentes".*[80]

A criação é, então, pensada no sentido estrito de um pôr os *esse* relativos na existência. De um lado, temos o *Esse* absoluto que permanecendo em sua distância ontológica infinita profere em sua inteligência as ideias e contém em sua liberdade infinita a potência infinita de suscitar os seres finitos do nada, isto é, sem qualquer substrato pré-existente. Esses seres enquanto são postos na existência (causalidade eficiente) pela própria liberdade do *Esse* absoluto (causalidade final do *Bonum*, ou seja, "da livre ordenação com que o *esse* participa da Liberdade infinita"[81]) participam por sua essência das ideias da inteligência absoluta (causalidade formal do *Verum*, ou seja, da necessidade intrínseca da essência que como tal participa da Ideia na Inteligência infinita[82]).[83]

A verdade e o bem constituem os pilares da metafísica tomásica da participação. "Portanto, não é por indigência, mas por superabundância de Bondade que o Bem infinito se comunica *ad extra*, verificando-se aqui o axioma neoplatônico frequentemente comentado na tradição medieval: *Bonum est diffusivum sui".*[84] Com isso a

---

[80] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *O Problema da Criação,* op. cit., p. 134.

[81] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Ser e Participação,* op. cit., p. 181.

[82] *Ibid.*

[83] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Ser e Participação,* op. cit., p. 177.

[84] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Ser e Participação,* op. cit., p. 181.

concepção da realidade enquanto tal chega a seu patamar último: "Toda a realidade está aqui concentrada na relação de *criaturalidade* pela qual o *ser* finito subsiste na unidade do seu *esse* e da sua *essentia* (relação de *diferença na unidade*) na radical dependência do *Esse* infinito".[85] Assim, a relação é pensada dialeticamente no sentido de que a oposição é suprimida pelo *Esse* absoluto sem que seja eliminada sua distância ontológica infinita.

Com isso Tomás de Aquino foi capaz de pensar numa unidade na diferença o que parecia inconciliável no esquema do essencialismo. O finito só pode ser pensado através dessa supressão da oposição e nessa supressão. Isso significa dizer que ele é absolutamente distante do *esse* absoluto que enquanto tal é radicalmente distinto de toda e qualquer realidade finita; por outro lado, infinitamente próximo dele em virtude da imanência do *Esse* absoluto que lhe dá seu *esse* como ato fundante do seu ser sem o que ele retornaria ao nada. É precisamente essa inclusão na esfera do Infinito que firma o finito em seu existir próprio, tanto na originalidade de sua forma específica como participação[86] na ideia da inteligência infinita, como na manifestação da gratuidade do seu ser recebido da liberdade absoluta. Do ponto de vista epistemológico constitui o "fundamento da predicação *analógica* entre o *Esse* subsistente participado (Deus) e os *esse* participantes (criaturas)".[87]

---

[85] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Essência e Existência,* op. cit.,p. 159.

[86] Lima Vaz distingue dois níveis de participação. Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Ser e Participação,* op. cit., p. 178: "Há, pois, uma participação *formal* dos seres no Ser enquanto noção universalíssima (*ens commune*), e uma participação *causal* dos seres existindo concretamente (*esse*) no *Esse* infinito e absolutamente transcendente". Cf. SOUZA L. C. S. de, *Natureza e Participação em Sto. Tomás de Aquino (de substantiis separatis, c.9)*, in: Síntese v.36 n.116 (2009) p. 385-397.

[87] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Ser e Participação,* op. cit., p. 185.

Com isso são garantidos teoricamente tanto a transcendência infinita do *Esse* absoluto como a distinção e a autonomia dos *esse* finitos. Esse é também o horizonte de determinação daquele âmbito que constitui o objeto próprio da metafísica: a "totalidade dos seres finitos formalmente enquanto seres (*entia ut entia*) que subsistem na dependência causal do *Esse* infinito".[88]

4) Aprofundamento da compreensão da estrutura ontológica do ser finito a partir da ideia da criação

A determinação metafísica da relação transcendental abre espaço para uma leitura aprofundada da estrutura inteligível do ser finito. O ser finito enquanto finito só é pensável a partir de uma oposição intrínseca que se manifesta na forma de uma diferença na identidade, ou seja, a diferença entre a necessidade absoluta que é própria da essência na medida em que o ser finito participa[89] da ideia exemplar da inteligência infinita e a necessidade hipotética que é fonte da contingência[90] com que o *esse* do ser finito é posto pela liberdade infinita "como semelhança participada da Bondade exemplar".[91]90

---

[88] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Ser e Participação,* op. cit., p. 178.

[89] Para Lima Vaz o conceito de "participação" é um dos eixos de sustentação da metafísica de Tomás de Aquino. Ele chegou a esta problemática através do opúsculo *De Ebdomadibus* de Boécio. Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Ser e Participação*, in: *Raízes da Modernidade*, op. cit., p. 172.

[90] A utilização de categorias modais é central no pensamento de Lima Vaz. No entanto, não há um confronto explícito com o debate a respeito da lógica e da metafísica modais como eles se articularam no século XX. Cf. a respeito: HUGHES G. E./ CRESWELL J., *A new introduction to modal logic,* London/ New York: Routledge, 1996. PUNTEL L. B., *Estrutura e Ser. Um quadro referencial para uma filosofia sistemática*, São Leopoldo; UNISINOS, 2008, p. 586 e ss.

[91] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Essência e Existência,* op. cit.,p. 161.

Essa oposição que o caracteriza estruturalmente é supressa na identidade relativa em que o ser finito subsiste na sua unidade na medida em que ele recebe na perfeição de sua essência específica o ato supremo do existir, realidade pensada por Tomás no esquema aristotélico do ato (*esse*) e da potência (essência) que o constitui como ser composto distinto da simplicidade plena do *Esse* absoluto.

Trata-se aqui da distinção real de dois co-princípios metafísicos que asseguram justamente a unidade na diferença da estrutura metafísica do ser finito: o *esse* recebe sua perfeição específica da essência e a essência recebe do ato do *esse* sua perfeição última. Numa palavra, "pela *existência* o universal da *essência* está enraizado na *singularidade* ôntica pela qual o ser é si mesmo em sua identidade mais radical". [92] O ente, portanto, é inteligível a partir da realidade dos dois co-princípios, ou seja, de sua distinção real; do contrário não seria possível compreender a separação ontológica infinita entre o *esse* absoluto e os *esse* finitos, assim como explicar a tensão que caracteriza a finitude enquanto finitude entre a necessidade da essência e a contingência do *esse*.

Com isso se explicitou o horizonte último de compreensão dos seres finitos: a verdade de sua estrutura ontológica manifesta sua inteligibilidade através da articulação com a verdade ontológica última, a verdade, como ideia na inteligência infinita (exemplaridade da ideia), e a bondade, que é inerente à sua forma enquanto perfeição específica de seu ser, através da articulação com a bondade ontológica última, "pela qual os *esse* finitos participam da exemplaridade da Bondade infinita" [93] (gratuidade da liberdade).[94] Daí a suprema tensão dialética que marca o ser

---

[92] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Ser e Participação*, op. cit., p. 171.

[93] Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Essência e Existência,* op. cit.,p. 160.

[94] Para Lima Vaz, essa tese é herança platônica. Cf. LIMA VAZ H. C. de, *O Problema da Criação,* op. cit., p. 131: "O modelo platônico legou à

em seu todo entre a dissemelhança infinita e a semelhança analógica entre as duas figuras do *esse*.[95]

5) A superação proposta por Tomás de Aquino é suficientemente radical?

Uma questão central para um diálogo com o quadro teórico que constitui o núcleo do pensamento de Tomás e que é retomado no pensamento de Vaz é o que aqui se denominou de "ontologia composicional"[96] que busca seus conceitos básicos (potência, ato, matéria, forma, ente, etc.) no quadro teórico da metafísica aristotélica enquanto ciência do ente enquanto ente mesmo reconhecendo a originalidade e o passo fundamental do pensa- mento de Tomás em relação a Aristóteles e todo o Essencialismo do pensamento grego por sua metafísica do *esse* enquanto ato do ser[97] e o fato de que sua posição seja incompreensível fora da influência marcante da tra- dição platônica e neoplatônica.

A tese central de Tomás é que o objeto específico do intelecto humano é o ente (*De ver*. q. 1 a.1) que é entendido

---

teologia cristã da criação duas contribuições doutrinais de fundamental importância: o exemplarismo, fundado na transcendência das Ideias, e o finalismo do Bem, que rege a ordem do mundo".

[95] Cf. SAMPAIO R. G., *Metafísica e Modernidade,* op. cit., p. 166; "... por relação de razão Lima Vaz compreende uma relação segundo a qual a inteligência finita pensa a Inteligência infinita como causa exemplar das criaturas e a Vontade divina como causa eficiente das criaturas".

[96] A respeito de uma consideração crítica com a semântica e a ontologia composicionais cf. PUNTEL L. B., *Estrutura e Ser,* op. cit., p. 247 e ss.

[97] Retomada por seus discípulos a partir dos anos 30 do século passado. Cf. FABRO C., "L'originalité de l'*esse* thomiste", in: *Revue Thomiste* 54 (1956) p. 240-270, 480-507. Cf. tam- bém seu livro: *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino* , 2a. ed.,Turin: SEI, 1950; GILSON É., *L Être et l'essence* ,Paris: Vrin, 1948.

como o "concreto",[98] isto é, como a conjunção do *esse* com algo que o recebe, ou seja, o ente é aquilo que tem *esse*, é um "composto" que é expresso especialmente em quatro pares de conceitos: "*participans-participatum*" (participante-participado), "*potentia-actus*" (potência-ato), "*recipiens-receptum*" (receptor-recebido), "*habens-habitum*" (O que tem/ o que é tido). O par conceitual "potência-ato" é o quadro ontológico superior: a matéria é a potência frente ao ato como sua forma. O passo decisivo de Tomás vai consistir em considerar a própria forma como potência frente a outro ato que é o *esse* enquanto ato de ser. Aqui a forma é a essência que é potência frente ao *esse* enquanto ato.

Esse esquema teórico é expresso em Tomás com toda clareza em afirmações como a do "*De ente et essentia*" c. 4: "Tudo o que recebe algo de outro está em potência em relação a este; e isto que é recebido por ele é seu ato". Assim, o *esse* é a concretização do ente de tal modo que ele só pode ser entendido a partir do *esse* e esta é uma posição que vai claramente além do quadro teórico herdado de Aristóteles. A questão central do pensamento tomásico é, então, como Tomás compreendeu o *esse* que constitui a categoria básica de sua metafísica.

Em primeiro lugar, numa perspectiva explícita, o *esse* é entendido como "ato de ser" enquanto o ato último, supremo ou mais profundo na hierarquia dos atos o que leva Tomás a dizer que ele é a atualidade de todos os atos, a perfeição de todas as perfeições (*ScG* I 38). Enquanto ato, o *esse* se distingue de outros fatores ontológicos como ente, essência, forma, sujeito, etc., ou seja, o *esse* é pensado como um momento distinto de outros momentos: o *esse*, enquanto ato, é outro em relação à essência e a essência

[98] Cf. PUNTEL L. B., *O pensamento de Tomás de Aquino como pensamento sumário-irrefletido sobre o ser e a analogia,* in: *Em busca do objeto e do estatuto teórico da filosofia. Estudos críticos na perspectiva histórico-filosófica,* São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010, p. 55 e ss.

outro em relação ao *esse*, o que significa dizer que o *esse* não os abrange[99], ele não é aqui pensado como a unidade dos diferentes momentos.

Se o *esse* é o ato do ser, então, o "*ipsum esse*" é puro ato de ser. Portanto, Deus, ser absoluto, o "*ipsum esse per se subsistens*", é simples, o que implica identidade fundamental entre essência e *esse* e consequentemente "composição" no ser criado entre essência e *esse*. Dessa forma, no ser finito Tomás distingue duas dimensões ou duas ordens igualmente originais, a essencial e a existencial, sem que seja feita a pergunta explícita pela unidade originária dos dois momentos. A unidade dos dois momentos diferenciados não é tema específico de seu pensamento. Entendido dessa maneira, o pensamento do *esse* enquanto ato do ser, embora constitua um passo decisivo além da conceitualidade aristotélica não escapa à crítica heideggeriana à metafísica enquanto pensamento que tematizou o ente, mas é marcado fundamentalmente pelo "esquecimento do ser", pressupondo-se que Heidegger entende aqui ser não como o ato do ser enquanto um momento constitutivo do ente, mas como a esfera oniabrangente.

Por outro lado, há vários textos em Tomás que apontam para uma concepção de ser que vai além de sua concepção explícita como ato de ser, ou seja, que sugerem uma "concepção compreensiva" do ser enquanto conexão originária que, contudo, não foi de fato por ele expressamente desenvolvida. Por exemplo, sua afirmação de que nada externo ao ser pode ser acrescentado a ele já que nada pode ser externo a ele a não ser o não-ser (*De pot.* q. 7 a. 2 ad 9). O ser não pode ser diversificado por algo que esteja fora dele. Então, se é assim, como se pode compreender a distinção entre essência e *esse*? Que significa

[99] Cf. PUNTEL L. B., *Ser e Deus. Um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion,* São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2011, p. 59.

essência? Numa palavra, faltou no pensa- mento de Tomás de Aquino o desdobramento de uma concepção adequa- da do *esse*, pois normalmente o *esse* é pensado aqui como o polo objetivo sem que neste pensamento sejam de antemão incluídos o ser humano, o sujeito, a linguagem, etc.

Tomás de Aquino e, com ele, Lima Vaz apontam com razão para o caráter absolutamente fundamental da filosofia que se revela, então, como filosofia do ser. Avançar aqui, parafraseando Hegel, significa retornar ao funda- mento, ou seja, retornar ao fundamento da "filosofia do ser" e pensar com rigor teórico aquilo que a metafísica tomásica e vaziana já intuíram e não desenvolveram: uma concepção compreensiva do ser entendido como a dimensão primordial, ou seja, enquanto a conexão de todos os elementos e de todas as configurações do universo irrestrito do discurso, numa palavra, enquanto a dimensão oniabrangente.

Assim se pode dar à metafísica a configuração possível e necessária no contexto teórico em que nos situamos hoje e dessa forma efetivar o traço fundamental da filosofia enquanto teoria compreensiva da realidade enquanto tal, ou seja, enquanto teoria do ser e si mesmo e em seu todo. A metafísica assim entendida tematiza a base de todas as teorias, tanto filosóficas como não filosóficas, uma vez que examina o que é fundamental- mente pressuposto por qualquer trabalho teórico e enquanto tal se revela como absolutamente indispensável para um pensamento crítico e racional. Ela é, como diz Lima Vaz, a proposta teórica de pensar a unidade profunda da realidade em seu todo. O pensamento vigoroso de Lima Vaz, ímpar no contexto brasileiro, significa um passo insuperável nessa direção.

ROSCELINO E OS UNIVERSAIS: A RESPOSTA DE SANTO ANSELMO*

*Manoel Vasconcellos**

O *problema dos Universais* é um dos mais importantes temas, presentes na filosofia medieval, tendo provocado fecundas e interessantes discussões. Sua origem, contudo, nos remete ao pensamento antigo. De fato, a questão que suscitará as querelas medievais está esboçada na *Isagoge* de Porfírio: ao comentar as *Categorias* de Aristóteles, o autor pergunta se os gêneros e as espécies são realidades subsistentes, ou apenas concepções intelectuais. A pergunta de Porfírio reflete duas vertentes do problema dos universais, que são encontradas no pensamento grego: uma de cunho platônico e outra, de cunho aristotélico. O pensamento platônico enseja a defesa dos universais como entidades que existem separadas das coisas, isto é, o Universal é uma realidade, a partir da qual os conceitos são formados, possibilitando, igualmente, a referência aos seres individuais. Para Platão, de fato, o conhecimento daquilo que *é,* fundamenta o conhecimento necessário. Tal posição será criticada por Aristóteles, para quem o universal é entendido como uma concepção do intelecto. Ambos

---

* O presente texto é uma versão reformulada do artigo "A Crítica de Anselmo a Roscelino na Epistola De Incarnatione Verbi", publicada na Revista Dissertatio (UFPel). Pelotas v. 17-18, p. 05-26, 2004.

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Manoel.vasconcellos@ufpel.edu.br

pensadores, contudo, concordam que a compreensão da realidade pressupõe o universal, ou seja, só o universal é passível de cognoscibilidade.

Tal questionamento ressoará na Idade Média, provocando uma diversidade de respostas que, de uma forma bastante genérica, podem ser enquadradas em duas grandes tendências: o *nominalismo* e o *realismo*. Não vamos abordar aqui as diversas respostas que foram dadas ao problema dos universais ao longo do pensamento medieval. Nosso objetivo, aqui, não será analisar o problema dos universais [1] em si. O que intentamos é verificar a ressonância do problema no pensamento de Santo Anselmo (1033 – 1109), a partir de sua discordância com Roscelino de Compiègne (c.1050 – c. 1120), tal como se manifesta na *Epistola De Incarnatione Verbi*. Diga-se, de antemão, que as considerações de Roscelino sobre os universais foram polêmicas, uma vez que interpõe ao debate questões teológicas, particularmente em relação à Santíssima Trindade. Mostrando a posição de Roscelino, chegaremos ao objetivo que nos move no momento que é, precisamente, o de ressaltar os fundamentos da crítica de Anselmo.

1. O nominalismo de Roscelino

Mais do que um nominalista[2], propriamente dito, Roscelino tem sido apontado como um *vocalista*, tal a

[1] Para um estudo mais abrangente do problema, indicamos a obra de Pedro Leite Jr. *O Problema dos Universais* – A Perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham. Porto Alegre: Edipucrs, 2001. Na obra, o autor, apresenta a gênese do problema, apontando as principais soluções recebidas no medievo.

[2] Gilson, em *A Filosofia na Idade Média* (p. 288), aponta Roscelino como o instaurador da solução dita *nominalista*, embora note que também em pensadores anteriores, como Érico de Auxerre e o Pseudo Rabano pudesse ser encontrada a proeminência da *voces* sobre a *res*.

peculiaridade de sua interpretação em torno do problema da consistência ontológica dos gêneros e das espécies. É importante ressaltar que pouco sabemos dos seus escritos, sendo as principais referências encontradas por vias indiretas, tais como as críticas que recebe de seus oponentes, sobretudo, Anselmo e Abelardo.

Roscelino tem diante dos olhos a posição dos realistas, consoante a qual os gêneros e as espécies possuem uma realidade, contudo, é o defensor de um outro ponto de vista. Para ele, os conceitos universais nada mais são do que *nomes*. Sendo assim, concebe que a realidade, em si mesma, não deve ser buscada no mero nome, mas nos indivíduos que são por ele significados. O significado de um nome nada mais é do que o modo como designamos a realidade individual. Só a individualidade é real, ou seja, não há outro meio possível de considerar o indivíduo fora de sua indivisível individualidade. Quanto aos universais, nada mais são do que expressões de uma pura abstração, são conceitos designativos e não passam de uma pura emissão fonética. Roscelino reduz o universal à realidade física do termo pronunciado[3], ou seja, os universais são *flatus vocis*.

Para Roscelino, os sentidos constituem o meio exclusivo de acesso ao conhecimento, sendo a via única, não permite que se chegue a outra realidade a não ser o indivíduo. O que passa disso, não tem significação real, sendo apenas uma abstração. Igualmente os atributos e as partes dos indivíduos são destituídos de realidade específica: a sabedoria de um homem não é distinta do homem que a possui, assim como a cor de um corpo não é distinta do corpo. O indivíduo constitui uma unidade, um

[3] "Roscelin may have taken this physical analysis of words from Priscian; but there is no solid evidence of his having produced a theory of language which would explain how, if universals are just words, they are nevertheless meaningful ones". J. Marenbon. *Early Medieval Philosophy*, p.110.

todo e suas diversas partes só podem ser compreendidas, enquanto integrantes dessa totalidade.

A celeuma, suscitada por Roscelino, deveu-se, sobretudo, às relações que estabelece entre seu nominalismo e os problemas teológicos, o que lhe valerá a condenação por parte da Igreja - sua doutrina foi condenada no concílio de Soissons (1092) - e provocará a reação de Anselmo na *Epístola sobre a Encarnação do Verbo*, como veremos à frente. De fato, em consonância com seu nominalismo, Roscelino teria ensejado uma interpretação *triteísta* da Santíssima Trindade, pois, da mesma forma como não admitia a realidade da *humanidade*, mas apenas dos diversos *indivíduos humanos*, também não poderia admitir uma *trindade divina*. Se as três pessoas divinas não são três substâncias separadas, então, também o Pai e o Espírito Santo devem se ter encarnado, junto com o Filho, pois todos possuem uma mesma natureza. Se apenas o Filho se encarnou, então, deve ser admitido que se trata de três substâncias *como três anjos ou como três almas*.

Talvez seja precipitado afirmar que Roscelino tenha querido negar o dogma trinitário. Entende, contudo, que a Trindade é constituída por distintos indivíduos, mesmo se os três estão integrados por um mesmo poder e uma única vontade. Na carta sobre a Trindade, dirigida a Abelardo, Roscelino afirma que cada um dos nomes, considerados em si mesmos, designa *uma coisa única e singular*, não sendo correto identificar, simplificadamente, as três pessoas.

Como foi dito, o pensamento de Roscelino é conhecido, fundamentalmente, a partir das referências que são a ele atribuídas por seus adversários, o que, por si só, impede uma maior precisão de sua postura, não estando descartada a hipótese de que seu pensamento tenha sofrido mudanças ou, até mesmo, tenha sido descaracterizado. John Marenbon, por exemplo, em sua obra *Early Medieval Philosophy,* refere um texto intitulado *Sententia de universalibus secundum magistrum R.* O historiador apresenta a hipótese,

para ele razoável e atrativa, segundo a qual este escrito possa ser de autoria de um aluno de Roscelino[4]. Ora, neste texto que estabelece conexões entre gramática e lógica, o autor não diz que universais são palavras, mas que as coisas podem ser consideradas de modos diferentes, a partir dos significados diferentes das palavras. Por exemplo, um conceito como *homem,* pode ser entendido *apelativamente* ou *propriamente*. No primeiro caso, quando é referido a cada indivíduo humano, significando que este possui *uma certa natureza universal* (animal racional, mortal).

No segundo caso, a palavra *homem* significa *Homem*, ou seja, o universal em sua simplicidade. Este homem, tomado como nome próprio é o *material potencial* ou *figura* de todo indivíduo humano. Mostra ainda o autor do texto medieval que o homem, com seus sentidos, percebe as coisas como elas são e, com sua imaginação, pode percebê-las, mesmo quando ausentes. A razão, contudo, considera os indivíduos como membros da espécie, na medida em que vai compreender o que é significado por *homem* como uma *palavra apelativa*. É somente o intelecto que considera a espécie nela mesma e vê, não a natureza humana, mas a espécie humana em sua pureza.

Continuemos nosso estudo, prescindindo de eventuais e, quiçá, prováveis interpretações equivocadas em torno do pensamento genuíno de Roscelino; prescindimos, igualmente, da polêmica que travou com seu antigo aluno Abelardo. Atentemos, pois, a partir de agora, para o modo com que Santo Anselmo de Aosta compreende a postura

[4] "Who was the writer, and did he work before or after Abelard? The idea, entertained by the work's editor, that the Master R. was Roscelin and the tratise therefore the work of a pupil, is attrractive and not unreasonable: Roscelin may well have tried to modify his theory of universals as words in the sort of way indicated by this work. Abelard perhaps learned more from his early master than he liked to acknowledge". J. Marenbon. *Early Medieval Philosophy,* p. 135.

de Roscelino em torno dos universais, particularmente quanto às implicações no campo teológico.

2. A crítica de Anselmo a Roscelino

A crítica de Anselmo a Roscelino aparece na *Epistola de incarnatione verbi*[5], doravante designada *EIV*. Esta carta foi elaborada por Anselmo em diversos momentos: F.S. Schimitt[6] identifica cinco momentos diferentes na consecução da obra. Já, Alain Galonier, nas anotações que fez para a edição francesa, ora em curso, das obras completas de Anselmo, dirigidas por Michel Corbin[7], comentando as origens da epístola, diz tratar-se, em verdade, de duas redações: uma delas inacabada e a última, o trabalho propriamente concluído, que passou por três diferentes momentos.

A ideia da obra tem início em 1090, quando Anselmo recebe uma carta de Jean du Bec[8], noticiando que

---

[5] Em edições anteriores à edição crítica das obras de Anselmo levada a cabo por F.S.Schimitt esta obra consta com o título *De Fide Trinitatis*. Nas edições antigas, este escrito é precedido por uma carta de Anselmo, recomendando o texto ao Papa Urbano II (1088 –1099); no entanto, a partir dos estudos de Schimitt, verificou-se que tal carta, genuinamente anselmiana, deveria ser colocada no início do *Cur Deu Homo* e não da *Epistola de incarnatione Verbi*: Cf. o comentário e as notas de A. Galonnier, (especialmente p. 197) no Volume 3 de L'ooeuvre de S. Anselme de Cantorbery, que está sendo publicado pelas edições Cerf, sob a direção de Michel Corbin . A este respeito veja-se, igualmente, as notas da edição das obras completas de Anselmo pela B.A.C.

[6] Cf. F.S.Schimitt "*Cinq recensions de l'Epistola de incarnatione verbi de S.Anselme de Cantorbéry*" in Revue Bénédictine 51, 1939, p. 275 – 287.

[7] Cf. *L'Ouvre de S.Anselm de Cantorbery*. Vl. 3 – L'incarnation du verbe – Porquoi un Dieu-homme. Paris: Cerf, 1988, pp.192 ss.

[8] "Hanc enim inde quaestionem Roscelinus de Compendio movet: Si tres personae sunt una tantum res et non sunt tres res per se, sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen ut voluntate et potentia omnino sint idem: ergo pater et spiritus sanctus cum filio incarnatus est". Epístola

Roscelino estaria transmitindo ideias equivocadas em relação à Santíssima Trindade. Na resposta à carta de Jean du Bec, Anselmo já apresenta sua postura em relação ao tema e indica que poderia retomar e aprofundar a questão futuramente[9]. Ao tomar conhecimento do próximo concílio de Soissons (1092-3), Anselmo envia uma correspondência, através do bispo Foulques, de Beauvais, defendendo as verdades do símbolo cristão e advertindo que não se deveria colocar em dúvida aquilo que está edificado sobre bases sólidas. Nesta carta, em poucas palavras, Anselmo apresenta a postura que julga pertinente a um cristão que deseja aproximar-se das verdades da fé, através da razão: a fé deve ser a base para o exercício da reflexão racional e não o contrário; o que é afirmado pela fé deve ser crido, mesmo se não é totalmente compreendido. Quando, porém, o cristão consegue compreender racionalmente aquilo que é objeto de sua fé, deve alegrar-se[10].

Ao que tudo indica, Anselmo estaria trabalhando na primeira redação da obra antes ainda da realização do concílio. A carta ao bispo Foulques seria uma maneira de dar conhecimento aos demais bispos sobre seu ponto de vista, uma vez que a EIV não estava concluída. Ocorre que, após a reunião episcopal, Anselmo soube que Roscelino havia abjurado de suas convicções, razão pela qual não julgou necessário continuar o trabalho que havia iniciado. Ao tomar conhecimento, contudo, de que Roscelino

---

nº 128, 8 - 11 in: *L'Ouvre de S.Anselm de Cantorbery*. Vl. 6 Paris: Cerf, 2004, p.372.

[9] Cf. Epístola nº 129 in. *L'Ouvre de S.Anselm de Cantorbery*. Vl. 6 Paris: Cerf, 2004, p. 374.

[10] "Nam Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut, si intelligere non valet, a fide recedere. Sed cum ad intellectum valet pertingere, delectatur; cum vero nequit, quod capere non potest veneratur." Epistola nº 136, 37-41 in: *L'Ouvre de S.Anselm de Cantorbery*. Vl. 6 Paris: Cerf, 2004, p. 394.

continuava a divulgar sua posição em torno da Trindade, Anselmo retoma e conclui, em 1094, a redação da EIV[11]. No presente artigo, vamos nos ater apenas a esta redação final do escrito, deixando de lado os anteriores estágios de sua composição.

A EIV talvez seja a obra de Anselmo onde ele melhor expressa o modo como entende a *relação ente fé e razão*. O autor, a partir do ponto motivador da obra, ou seja, o combate a Roscelino, apresenta aquela que entende ser a atitude correta por parte de um cristão, capaz de empreender o *esforço* intelectual. Tal atitude exige um *preparo* específico, daí Anselmo acusar Roscelino de não estar suficientemente preparado para a tarefa que ousou empreender. A consequência de seu despreparo não poderia ser outra a não ser incorrer em graves erros. Desde o primeiro capítulo da EIV Anselmo adverte que, ao se tratar de temas que envolvem a fé cristã, é preciso ter a humildade em admitir que pode haver muitas coisas, cuja compreensão não se dá facilmente[12].

Anselmo afirma que não cabe a um cristão colocar em dúvida o que é afirmado pela autoridade da Igreja. Em consonância com o que escrevera na carta, antes referida,

---

[11] Anselmo "is interested in this development of dialectic, because Roscelin's logical attitude of isolating every single phenomenon under consideration blocks in his view all possibility of approach to the theological problem of the Trinity. Roscelin is for him a 'herectic using dialectic' " LIEBESCHÜTZ, H. *Western Christian Thougth from Boethis to Anselm* in ARMSTRONG, A. H. (ed). The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Cambridge: C.U.P. 1995 pp. 635-6.

[12] "Sed priusquam de quaestione disseram, aliquid praemittam ad compescendam praesumptionem eorum, qui nefanda temeritate audent disputare contra aliquid eorum fides Christiana confietur, quoniam id intellectu capere nequeunt, et potius insipienti superbia iudicant nullatenus posse esse quod nequeunt intelligere, quam humili sapientia fateantur esse multa posse, quae ipsi non valeant comprehendere." EIV, I, 6, 5 – 10.

ao bispo Foulques, declara que o cristão, conseguindo compreender as verdades oriundas da fé, deve agradecer a Deus por isso, mas, caso não consiga, então, deve aceitar e venerar[13]. Fica bem claro que o dedicar-se à compreensão do que se crê, é um *esforço* e, como tal, exige um preparo. Anselmo utiliza uma imagem para melhor se fazer compreender: compara os despreparados (leia-se os dialéticos [14] de seu tempo, especialmente Roscelino) a morcegos e corujas, os quais só avistam o céu à noite, arvorando-se a enfrentar, em pleno meio-dia, uma luta contra as águias, acostumadas a olhar diretamente o sol, sem pestanejar [15]. Destarte, esclarece: primeiramente é preciso a firme convicção da fé para, só então, perscrutar racionalmente a obscuridade das questões religiosas.

Anselmo, nos capítulos II a V da EIV procura mostrar o equívoco da posição de Roscelino, segundo a qual, existiriam três deuses. Tal afirmação destruiria a fé cristã, instaurando uma confusão no modo de compreender as três pessoas divinas. O equívoco de Roscelino, consoante Anselmo, deve-se ao fato de ele não observar o que é próprio de cada uma das pessoas divinas, não

---

[13] "Si potest intelligere, deo gratias agat, si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum" EIV I, 7, 3 - 4.

[14] A querela entre dialéticos e teólogos é a chave para a compreensão da obra anselmiana como um todo. Não vamos tratar aqui deste problema. Digamos apenas que a posição de Anselmo não é, de modo algum, uma condenação da dialética. Anselmo, diferentemente dos teólogos (oponentes dos dialéticos), entende que é pertinente a utilização de categorias dialéticas, desde que bem usadas. Para Anselmo, entre fé e razão não há antagonia, mas uma hierarquia, onde a fé ocupa o primeiro posto, mas isto não significa, em momento algum, um enfraquecimento do esforço racional. É esta postura anselmiana que dá sentido ao mote identificador de seu pensamento: *fides quaerens intellectum*.

[15] Cf. EIV. I, 8, 1-6.

compreendendo as *relações* que se fazem presentes entre as pessoas que constituem a Trindade. Para que possamos entender adequadamente a posição de Anselmo aqui desenvolvida e manifestada também no *Monologium*, é preciso levar em conta que, ao analisar a Trindade, Anselmo faz uso da categoria da *relação*. Para ele, a divindade não pode ser predicada em termos *acidentais*, pois nela nada há acidentalmente, mas pode ser afirmada em termos *substanciais* e em termos de *relação*. A crítica de Anselmo a Roscelino, parece-nos, está, fundamentalmente, ligada ao fato de o primeiro não acreditar que o segundo tenha entendido que, no seio da Trindade, o que ocorre são relações: elas estão presentes pelo fato de que as pessoas são distintas, o que não significa que sejam mais do que um único e mesmo Deus.

Consoante Anselmo, Roscelino ou diz que há três deuses ou não compreende o que diz: admitindo três deuses não seria cristão; afirmando o que não compreende, não seria digno de crença. Para Anselmo, Roscelino não compreende as Sagradas Escrituras (parâmetro incontestável de verdade para o autor da EIV), pois Nelas é dito que há um só Deus. Se Roscelino procede erroneamente, então, é preciso combatê-lo, não, a partir das Escrituras, mas através da razão; é precisamente isto que se propõe Anselmo. Adverte, contudo, que falará apenas do *Pai e do Filho*, uma vez que estas duas pessoas são facilmente distinguíveis uma da outra pelos nomes que lhe são próprios, enquanto que o Espírito Santo não é estranho ao Pai e ao Filho, pois ambos são espíritos e também santos. Para Anselmo, basta o exame destas duas pessoas, uma vez que o que se descortina da relação entre elas (a unidade substancial e a pluralidade de pessoas) vale para as três.

Para Anselmo, a análise das pessoas divinas mostra, de um lado, o que é *comum* a elas e, de outro, o que é *próprio* de cada uma: é próprio do Pai ser o genitor, ser aquele que

engendra e é próprio do Filho ser o filho, aquele que é engendrado. A divindade, contudo, é comum a ambos e os atributos comuns são ditos atributos divinos, por exemplo, a onipotência e a eternidade, que são comuns ao Pai e ao Filho. Já o que é próprio de uma das pessoas, deve ser significado, fazendo-se referência à pessoa específica, por exemplo, o ser gerador (é próprio do Pai) ou o ser gerado (é próprio do Filho). Anselmo questiona se Roscelino, ao dizer que as duas pessoas são duas coisas, estaria fazendo referência ao que é próprio de cada uma ou ao que é comum a elas. Para Anselmo, nada obsta que o Pai e o Filho sejam chamados duas *coisas* (*res*), desde que estas sejam entendidas na perspectiva da *relação* e não de uma diferenciação *substancial*. Roscelino, consoante Anselmo, ao referir-se às Pessoas divinas entendendo-as como se fossem três anjos ou três almas, não estaria falando de uma pluralidade ou distinção de pessoas, a partir do que é próprio de cada uma, pois Roscelino, uma vez que se refere a estes *nomes* (anjos ou almas), designa-os segundo a substância e não, segundo a relação. Assim procedendo, afirma uma *pluralidade*, estabelecendo uma *distinção* entre substâncias. Eis o seu erro consoante Anselmo.

Demonstrado o erro, Anselmo a partir do capítulo VI até o X da EIV, trata de uma presumível objeção por parte de Roscelino: se há uma unidade na Trindade, por que, então, o Pai e o Espírito Santo não se encarnaram junto com o Filho[16]? Anselmo vai mostrar, primeiramente,

[16] "Aperte dicit aut patrem et spiritum sanctum cum filio esse incarnatum, aut tres illas personas esse tres res separatas. Quam nimirum separtionem talem existimat, ut nec pater nec spiritus sanctus sint in filio. Nam si aliae duae personae sunt in filio et filius in homine, illae quoque sunt in homine. Unde putat consequi, cum tres personae simul sint in eodem homine:si sunt una res, nullatenus personam filii posse in homine ipso incarnari sine aliis duabus personis.Personas tamen tres esse non negat, nec filium esse incarnatum". EIV VI, 21, 11 – 18.

as razões pelas quais apenas o Filho se encarnou e, depois, por que era mais conveniente a encarnação da segunda pessoa da Trindade em vez das outras. Começa afirmando que tudo o que Deus *é,* está sempre e em toda a parte (*semper e ubique*). Acrescenta que Deus é o Bem Supremo (o que não é negado por Roscelino). Ora, um tal Bem, em virtude de ser superior a qualquer outro, não pode admitir igualdade ou superioridade, pois, se houvesse outro bem que lhe fosse igual ou superior, não seria o Bem Supremo. Logo, Deus, que é o Bem Supremo só pode ser um só e único *(unum et solum*).

Anselmo mostra que o Pai e o Filho não constituem duas substâncias diversas, mas possuem uma única essência. É, precisamente, a distinção que torna possível que apenas uma das pessoas tenha assumido a humanidade. O entendimento da encarnação do Filho só é possível, consoante Anselmo, quando se compreende que a união de Deus com o homem se realizou *na unidade da sua pessoa* e não, como pensa Roscelino, *na unidade de sua natureza*. É por não entender isso que Roscelino incorre em erro (*claudicat in incarnatione filii dei*).

Resta ainda esclarecer o motivo pelo qual foi o Filho e não outra pessoa a se encarnar. Embora sem tratar, profundamente, da questão na EIV, coisa que fará no *Cur Deus homo*, Anselmo não deixa de dar uma resposta, apelando para argumentos de conveniência. Diz ele que, se o Espírito Santo tivesse encarnado, então Ele (Espírito Santo) é que seria o *Filho do Homem*. Teríamos, então, dois filhos na Santíssima Trindade: o filho de Deus e o filho do Homem, o que seria confuso, além de provocar uma certa desigualdade entre as pessoas, pois há maior dignidade em ser filho de Deus do que em ser filho do homem. Se, por sua vez, o Pai tivesse encarnado, também haveria inconvenientes, pois se o Pai fosse o filho da virgem, então, duas pessoas da Trindade tomariam o nome de netos: de fato, o *Pai* seria o neto dos pais da virgem e o *Filho* seria o

neto da virgem, apesar de não ter nenhuma relação direta com ela. Anselmo apresenta ainda uma última razão – a mais importante - para justificar a encarnação do Filho: o encarnado deveria rogar pelo gênero humano. Ora, é mais de acordo com o espírito humano que o filho rogue junto ao pai.

Encaminhando-se para o final de sua exposição, Anselmo mostra ainda como não há, em Jesus Cristo, a presença de duas pessoas: trata-se de uma única pessoa com duas naturezas[17], pois o Verbo, que se fez carne, assumiu uma outra natureza, não uma outra pessoa: *assumpsit naturam aliam, non aliam personam*[18]. A este respeito, diz Anselmo nada há o que censurar a Roscelino, pois em seus *escritos*[19] não haveria nada em contrário a tal verdade cristã. Prosseguindo em sua crítica, Anselmo dirá que Roscelino compreende muito mal a Trindade, uma vez que suas referências não se aplicam nem a Deus, nem às pessoas divinas, mas sim a algo semelhante ao que seriam várias pessoas humanas. Ora, como ele sabe que um homem não pode ser várias pessoas, pensa que o mesmo ocorra com Deus. Roscelino, segundo Anselmo, equivoca-se por não compreender que as três pessoas divinas são assim chamadas não por serem três coisas distintas, como três homens, por exemplo, mas apenas por possuírem alguma semelhança (*similitudinem*) com três pessoas distintas. Anselmo faz, pois, um apelo a Roscelino: se não

[17] Esta questão havia sido motivo de polêmica na Igreja primitiva até que o concílio de Calcedônia (451) afirmou a presença, em Jesus Cristo, de uma só pessoa, com duas naturezas.

[18] EIV XI, 29,4.

[19] A afirmação de Anselmo é: *De scriptis illius cui respondeo in hac epistola, nihil potui videre praeter illud quod supra posui.* (EIV XI, 30, 7 –8). A referência a *escritos* de Roscelino não deixa de ser estranha, pois como nota Gallonier (cf. Op. Cit. P. 273) Roscelino é um pensador de tradição oral, não sendo conhecidas obras mais sistemáticas que possa ter elaborado.

pode bem compreender a Deus, se se perde em suas análises equivocadas, ao menos deve crer no que é afirmado pela autoridade[20].

Num último esforço para combater Roscelino, Anselmo novamente faz uso de uma analogia, a fim de mostrar como também numa das coisas criadas se pode encontrar *até certo ponto* aquilo que Roscelino nega na divindade. Fala Anselmo de uma fonte, um riacho e um lago, todos recebendo o nome de Nilo[21]. São três, mas, ao mesmo tempo, são um só. A fonte, o riacho e o lago constituem um mesmo Nilo. Trata-se de um mesmo rio, uma mesma água. Não são três Nilo, não são três águas, não são três naturezas, igualmente, não são três fontes, três rios ou três lagos. Mesmo tratando-se de algo imperfeito, Anselmo julga ver na analogia do Nilo a presença de três coisas que se dizem de um todo inteiro e completo e um todo inteiro e completo de três coisas. Após este exemplo com algo material, o autor finalizará seu escrito buscando elucidar a compreensão da Trindade, a partir de questões espirituais, tais como a *eternidade* e a *onipotência* divinas. A ideia central que embasa a argumentação dos dois últimos

---

[20] "sed credat aliquid in illa esse quod in istis esse nequit, et acquiescat auctoritati Christianae nec disputet contra illam". EIV XIII, 31, 8-9.

[21] Esta analogia, certamente inspirada em Agostinho (*cf. The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy p. 635*), será retomada por Anselmo no *De Processione Spiritus Sancti* IX, 203 –205. Como mostra Galonnier, Abelardo não pensa ser totalmente procedente a comparação levada a cabo por Anselmo, pois no caso do Nilo, cada um dos elementos sucede temporalmente o outro, enquanto que na Trindade, as três pessoas não são separadas temporalmente. Galonnier ressalta, porém, que, ao estabelecer a comparação, a intenção de Anselmo não é outra senão mostrar de que forma se pode conceber que um é dito de três e três de um: *"en démontrand que l'unité – au sens de continuité – de l'eau et de sa course n'empêche pas la triplicitè de la source, de la rivière et du lac, Anselme est persuadè qu'il donne à mieux saisir par l'intelligence que l'unité de la divinité, mais que Trinité et Unité sont inséparables.* Galonnier, op. Cit. P. 274.

capítulos da EIV é de que independentemente do número de vezes que a eternidade se *repete* na eternidade, não há mais do que uma e mesma eternidade. Esta ideia da repetição talvez seja, como considera Galonnier, [22] o momento em que Anselmo ataca mais diretamente a tese de Roscelino. Vejamos como ele procede.

Começa afirmando que Deus é a simples eternidade e não se pode pensar em várias eternidades, pois, se assim fosse, estariam fora uma da outra ou, então, estariam uma na outra. Ora, como nada está fora na eternidade, então, a eternidade mesma não pode estar fora da eternidade. Se as diversas eternidades se encontrassem uma fora da outra, estariam em lugares e tempos diversos, o que é contrário à eternidade. Logo, não pode haver várias eternidades uma fora da outra.

Mas, ao dizer-se que estão uma na outra, deve-se saber que seja qual for o número de vezes que a eternidade é repetida na eternidade, não há mais do que uma só e mesma eternidade, pois uma natureza repetida em si mesma, constitui uma perfeita unidade, sendo mais digna e perfeita do que uma outra que admitisse a pluralidade de si mesma. Sendo assim, a pluralidade é incompatível com a natureza da eternidade, de tal forma que, independentemente do número de vezes em que a eternidade se repete na eternidade, há somente uma e mesma eternidade [23] .Neste ponto da argumentação de Anselmo, o comentador Alain Galonnier vê, como já dissemos, um dos pontos mais centrais do combate a Roscelino, pois, ao dizer que Deus se repete na Trindade, Anselmo está dizendo que *Deus é três vezes diferentemente o mesmo Deus*, pois a eternidade se repete no interior dela mesma. Ora, a repetição *possibilita a pluralidade interior* e, ao

[22] Cf. Galonnier. Op.Cit. p. 274 –5.

[23] "quapropter quotienscumque repetatur aeternitas in aeternitate, semper una eademque et sola aeternitas est". EIV. XV, 33, 26 – 7.

mesmo tempo, *exclui a pluralidade exterior,* mantendo, desse modo, a simplicidade ou indivisibilidade, isto é, a *unidade*[24]. Raciocínio semelhante faz Anselmo em relação a outro atributo divino, como a onipotência[25], pois a onipotência na onipotência não é mais do que uma única onipotência. Logo, a eternidade e a onipotência são simples, isto é, sem partes da mesma forma que o ponto é sem partes.

Podemos perceber que na EIV, o encadeamento das razões necessárias vai levar o autor a concluir em conformidade com a *autoridade*: assim como a *essência* divina conserva uma unidade eterna e numérica, a *natureza* divina guarda uma inseparável pluralidade, percebida nas relações entre as pessoas da Trindade. Anselmo conclui seu texto, especificando que, apesar da diferença de significado dos termos *pessoa* e *substância*, não há diferenças entre gregos e latinos a propósito destas verdades da fé. Por fim, recomenda, a quem desejar maiores detalhes sobre os pontos tratados, a leitura do *De Trinitate* agostiniano e do seu *Monológio*.

A crítica de Anselmo à posição de Roscelino em torno do problema dos universais nos leva a concluir que, mais do que tratar simplesmente da questão, o que faz Anselmo é mostrar de que forma a razão deve ser utilizada por aquele que crê. O que ocorre na EIV, não é diferente do que se passa nas demais obras anselmianas, onde os diversos temas estão todos relacionados ao único grande tema que perpassa toda sua reflexão: as relações entre a fé e a razão. Para Anselmo, a fé é o ponto de partida para a reflexão. A fé não aparece como algo que limita a razão, mas como a bússola que orienta o pensamento, a fim de que não se perca no mar revolto do procedimento dialético. Na concepção de Anselmo, a Revelação não é impedimento para a razão dialética, mas garantia de que

[24] Cf. Galonnier. Op. Cit. P. 274.

[25] Cf. EIV XV, 33, 28 – 34, 8.

está sendo bem conduzida. Por isso, entende que aquele cristão que está firme em sua fé, é negligente se não buscar as razões da mesma. A busca é, pois, necessária, mas esta busca não pode estar desvinculada da Revelação e da Autoridade. Aí está o erro[26] de Roscelino e de todos os dialéticos que, equivocamente, fazem uso da razão pela razão mesma. Toda a obra de Anselmo é um exemplo claro de que o esforço racional não deve recuar diante das dificuldades que lhe são impostas pela grandiosidade do objeto em questão, mas a continuidade do esforço não significa que o autor entenda a dialética como um fim em si mesma.

Não é na EIV que se pode encontrar uma resposta mais específica ao problema dos universais, por parte de Anselmo. É bem verdade que, em nenhuma de suas obras há uma abordagem exaustiva e exclusiva em torno do problema. No *Monologion*, contudo, podemos vislumbrar uma resposta bem mais elaborada do que na EIV; Anselmo, de fato, ao indicar a presença das coisas criadas na mente divina, estabelece uma diferença ontológica fundamental entre o que poderíamos chamar de o *ser derivado* de todas as coisas e o *ser por Si* da Substância Suprema, isto é, Deus. Com isso, Anselmo quer mostrar que as criaturas são, em verdade, contingentes e relativas, uma vez que não encontramos nelas mesmas a razão última de seu existir. Assim sendo, elas precisam reportar-se à

[26] "At the time of his maturity Anselm's interest in the formal character of thought depended more and more on its function for the philosophical interpretation of faith. Anselm did not discuss Roscelin's position in the school and his reationship to Boethius or Isidore. He concentrated on those features which expressed for him Roscelin's mentality, the starting-point of a philosophy which excludes all possibiltity of religious truth as basis of thought". LIEBESCHÜTZ, H. *Western Christian Thougth from Boethis to Anselm* in ARMSTRONG, A. H. (ed). The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval, p. 636.

divindade criadora, a fim de ser e permanecer. Na verdade, um é o ser das coisas enquanto criadas, outro o seu ser na mente divina.

Uma tal análise em torno do estatuto ontológico da coisa criada não está presente na EIV. Na epístola, a celeuma em torno do problema do estatuto dos universais serve, na verdade, de pretexto a fim de que Anselmo possa mostrar de que forma a dialética pode ser um instrumento adequado para confirmar as verdades reveladas. Não se trata de menosprezar a razão. Anselmo, em momento algum de sua obra adota uma postura de desprezo para com o exercício racional, como postulavam os inimigos do procedimento dialético. O que há em Anselmo é uma relação, diríamos hierárquica, onde a fé está acima da razão, mas isto não implica em submissão da razão à fé. De fato, *o encadeamento das razões necessárias*, se bem conduzido, não poderá contradizer a fé. O que pode ocorrer é a percepção da insuficiência do esforço racional, tendo em vista a *grandeza* do objeto em questão, mas mesmo aí o esforço racional não se deve deter; antes, deve avançar sempre mais. O interessante em Anselmo é que o esforço, apesar dos limites do intelecto, nunca é em vão, desde que ciente de que a Verdade a ser buscada é inesgotável, o que não quer dizer que não seja, de algum modo acessível à razão humana. Por isso, o uso da razão sempre aparece como um *esforço*, pois não é algo a que se possa dedicar sem empenho. Há, pois dois erros a evitar. Um deles é a *soberba* em pensar que a dialética tem todas as respostas; o outro é a *negligência* em recusar a busca das razões da fé. Por ser assim, o esforço dialético deve respeitar o que é prioritário: antes de lançar-se ao desafio dialético, é preciso estar amparado na firmeza da verdade estabelecida pela Revelação. Roscelino, segundo Anselmo, esforçou-se em vão, pois não estava suficientemente preparado.

Diante da argumentação anselmiana e sua crítica a Roscelino, permanece uma questão: se o esforço racional

pressupõe a fé, então para que lançar-se ao desafio dos complexos argumentos dialéticos? Parece-nos poder dizer que, em Anselmo, o fruto do rigor lógico tem como escopo proporcionar ao crente a alegria de ver, confirmado pelo rigor racional, o que é objeto de sua certeza inquebrantável. Num momento em que a dialética era vista com certa desconfiança, Anselmo quer mostrar não apenas a Roscelino, mas a todo aquele que anseia por colocar sob as luzes da razão o que é objeto da fé, que o rigor lógico pode e deve ser buscado, pois a fé não é impedimento à razão, nem estabelece limites à dialética. É preciso, contudo, estar preparado para fazê-lo. O preparo implica não apenas na adequada formação lógica, mas, igualmente, a solidez na fé. Roscelino e antes dele Berengário pareciam mostrar que a dialética não levava a caminhos seguros diante da verdade revelada. Anselmo, - ao contrário de Pedro Damião, o qual, por vezes, não consegue evitar o temor à razão dialética – quer mostrar que a dialética, mesmo quando aplicada às verdades da fé, não precisa ser objeto de temor, pois pode constituir-se em genuína satisfação intelectual. A EIV muito mais do que resolver um problema suscitado pela questão dos universais, quer mostrar ao ambiente intelectual em que está inserida, este ponto de vista favorável à madura e rigorosa integração entre a *fides*, *ratio* e *auctoritas*.

Referências Bibliográficas

ANSELMO. *Opera Omnia - S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi* – ad fidem codicum recensuit Franciscus Salesius Schmitt. Edimburgi: Thoman Nelson et Filios, 1946-51.

ANSELME DE CANTORBERY. *L'oeuvre de Saint Anselme de Cantorbery*, *sous la direction de Michel Corbin* - textos da edição de F. S. Schimitt com introdução, tradução e

notas por M. Corbin e Alain Galonnier. Vl. 3 Paris: Cerf, 1988. outros

ANSELME DE CANTORBERY. *L'oeuvre de Saint Anselme de Cantorbery*, *sous la direction de Michel Corbin* - textos da edição de F. S. Schimitt com introdução, tradução e notas por M. Corbin e outros. Vl. 6 Lettres 1 à 147. Paris: Cerf, 2004.

SAN ANSELMO. *Obras Completas de San Anselmo*. Edición bilingue por P. Fr. Julián Alameda. 2 vols. Madrid: BAC, 1952 e 1953.

GILSON, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

LEITE JÚNIOR, Pedro. *O Problema dos Universais*. A perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockhan. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

LIEBESCHÜTZ, H. *Western Christian Thougth from Boethis to Anselm* in ARMSTRONG, A. H. (ed). The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Cambridge: C.U.P. 1995 pp. 635-6.

MARENBON, John. *Early Medieval Philosophy*. 2 ed. London/New York, 1991.

SCHIMITT, F.S. "Cinq recensions de l'Epistola de incarnatione verbi de S.Anselme de Cantorbéry" in *Revue Bénédictine* 51, 1939, p. 275 – 287.

VIRTUDES MORAIS, COMUNIDADE ÉTICA E POLÍTICA*

*Marcelo Perine**

1. Um debate atual no âmbito da filosofia moral

Em texto memorável escrito em 1976, Eric Weil perguntou se seria preciso de novo falar de moral (Cf. WEIL, 1982). A pergunta não pretendia ser meramente retórica, pois um rápido olhar para bibliografia filosófica dos últimos 50 anos revela que o tema da moral foi conduzido ao centro das discussões filosóficas [1]. As perspectivas ético-morais tornam-se, paradoxalmente, dominantes na reflexão filosófica contemporânea, apesar das constantes proclamações do fim ou da morte da filosofia (Cf. LIMA VAZ, 1991, p. 677-691)[2].

---

* Uma primeira versão deste texto foi publicada em: AGUIAR, O. A.; PINHEIRO, C. de M.; FRANKLIN, K. *Filosofia e direitos humanos*. Fortaleza: Editora UFC, 2006, p. 33-52. Agradeço aos editores a permissão de reelaborá-lo para este volume em homenagem ao Prof. Agemir Bavaresco.

* Professor do Departamento de Filosofia da PUC-SP. mperine@gmail.com

[1] Sobre os debates no campo da ética ou da moral até os anos 1990, cf. RASMUSSEN (1990).

[2] A respeito dos diferentes caminhos que a filosofia tomou diante da questão sobre o seu destino a partir do século XX, cf. BAYNES; BOHMAN; MCCARTHY (1987).

A vaga ética que invadiu o solo cultural da civilização ocidental, contudo, não nos deve conduzir ao diagnóstico ilusório de que, afinal, estaríamos saindo da crise em que estávamos mergulhados desde as primeiras décadas do século XX, pois o que passamos a ter no final do século foi um novo perfil de crise[3]. O diagnóstico de Lima Vaz aponta nessa direção:

> Todos os problemas de sobrevivência e convivência, incluindo-se os que se situam no terreno das relações conflituosas entre o Primeiro e o Terceiro Mundo, são perfeitamente equacionáveis, têm suas constantes e variáveis conhecidas e as soluções estão dentro das possibilidades da humanidade atual. Não é, pois, no terreno da produção dos bens materiais e da satisfação das necessidades vitais que a crise profunda se delineia. É no terreno das razões de viver e dos fins capazes de dar sentido à aventura humana sobre a terra (LIMA VAZ, 1995, p. 55).

As últimas décadas da produção filosófica testemunham um renovado interesse pelo tema das *virtudes*. Esse interesse se traduziu, concretamente, no expressivo número de livros e artigos publicados a respeito, como se pode verificar por uma pesquisa em instrumentos especializados tais como o *Philosopher's Index* ou o *Répertoire Bibliographique de la Philosophie*. Esse interesse pelo tema das virtudes contrasta com o interesse dominante na primeira metade do século XX, na qual a maioria dos filósofos morais focalizava a sua atenção sobre o tema do *dever*. A pergunta dominante era sobre o que significava dizer que um ato era devido, ou ainda, como as pessoas podiam saber o que era o dever ou quais eram os seus deveres. A discussão moral não versava sobre o caráter virtuoso, mas

[3] Sobre o novo perfil da crise da modernidade permito-me remeter a dois artigos meus: PERINE (1990 e 1992A).

sobre o que era uma conduta devida. Era o que constatava Julia Annas:

> Na última década muita atenção tem sido dada a uma opção ainda não marcada em mapas anteriores – a da assim chamada ética das virtudes. Filósofos começaram a considerar seriamente a ideia de que a moralidade pode estar, de modo muito importante, relacionada com a visão que o agente tem de sua própria vida, com a felicidade e com a virtude. E, uma vez que estas noções são centrais nas teorias antigas, houve um crescimento de interesse sério pelas teorias éticas antigas, particularmente a de Aristóteles (ANNAS, 1993, p. 4).

É no mínimo curiosa a constatação de Julia Annas na continuação do texto citado acima:

> Teorias antigas centram-se sobre as noções de felicidade, de virtude e das deliberações do agente sobre sua vida como um todo. Essas são noções que reconhecemos em nossas deliberações éticas cotidianas sem qualquer dificuldade. Apelamos todo o tempo ao modelo de alguns projetos e valores na vida de uma pessoa tomada como um todo, para a noção de uma vida que é satisfatória, e para qualidades ou disposições das pessoas que são admiráveis ou deploráveis. Provavelmente não usamos a palavra 'virtude' frequentemente, ou de nenhuma forma, mas é claro que não se segue disso que não reconhecemos virtudes e vícios; poucos usam a palavra 'deontologia' igualmente, mas isso não quer dizer que não possamos reconhecer deveres e obrigações. Quando lemos sobre as virtudes em Aristóteles, ou sobre o prazer em Epicuro, certamente parece que, a despeito de tudo, entendemos o que é dito sem fazer força, que sabemos como usar, e ampliar o uso, desses mesmos conceitos (ANNAS, 1993, p. 5).

Muitos filósofos expressaram crescente insatisfação com as discussões morais estabelecidas por esses debates,

polarizados entre a versão teleológica do utilitarismo e a deontologia, predominantemente centrados nos atos, ignorando o caráter do sujeito moral propriamente dito e, por isso mesmo, insuficientes para captar a diversidade da experiência moral (Cf. FRENCH; UEHLING; WETTSTEIN [Eds.], 1988). Foi por volta dos anos 1960 que o interesse pelas virtudes começou a entrar na cena filosófica contemporânea. Em 1958, Elizabeth Anscombe publicou na revista *Philosophy*, um texto polêmico intitulado: "Modern Moral Philosophy", que pode ser tomado como marco inicial da renovação do interesse pelo tema da virtude (Cf. ANSCOMBE, 1969, p. 175-195). A partir daí, muitos filósofos morais passaram a resistir à tendência dominante que reduzia o foco da problemática moral à escolha entre as duas tradições dominantes e conflitivas, ou seja, a tentativa kantiana de construir a moralidade a partir de uma desenraizada razão pura-prática, e o projeto utilitarista de reduzir a ética a um complexo cálculo das consequências. Os trabalhos de Philippa Foot, James D. Wallace, Alasdair MacIntyre, Bernard Williams e de Martha C. Nussbaum, entre outros, abriram uma terceira via: a renovação da antiga teoria das virtudes[4]. A ideia predominante nesses filósofos é que o foco da moderna filosofia moral não é o dever, mas a virtude, não apenas como um tópico longamente negligenciado, mas como a pedra angular para a renovação e até mesmo para a reconstrução de uma adequada teoria moral. Segundo alguns críticos, Elizabeth Anscombe e Alasdair MacIntyre poderiam ser considerados os dois mais avançados teóricos da virtude no final do século XX (Cf. RICH, 1991, p. 270).

Essa renovação, contudo, não é isenta de problemas. Para seus críticos, a teoria das virtudes não é mais que uma sofisticada tentativa de ocultar a inevitável

[4] Sobre os trabalhos desses filósofos, cf. PENCE (1984) e BARON (1983; 1984 e 1985).

queda nas falácias do naturalismo ético; para seus defensores, sua principal vantagem consiste, precisamente, em superar o abismo entre fato e valor por uma sistemática reflexão sobre as condições para a vida boa e feliz, enraizadas nas características biológicas e sociais dos seres humanos. Elizabeth Anscombe, por exemplo, defende uma posição radical com relação à virtude ética, segundo a qual se poderia até mesmo dispensar a ideia de obrigação em favor da ideia de virtudes[5]. MacIntyre, por sua vez, defende uma visão mais moderada, segundo a qual a ideia de obrigação é secundária com relação à de virtudes, e que esta é mais importante do que a de dever em vista de prover uma base racional para a moralidade (Cf. MACINTYRE,1984)[6].

Note-se que o interesse estritamente filosófico pelo tema das virtudes não se desenvolveu isoladamente. As pesquisas nas áreas da sociologia (cf. BOLTANSKI, 1990), da psicologia Cf. FLANAGAN, O.; RORTY, A. O. [Eds.] 1990), da pedagogia (Cf. CARR, 1991) e da ciência política (Cf. POCOCK, 1981 e 1988), por exemplo, são igualmente expressivas nos últimos anos do século passado. Muitos

---

[5] Ela escreve, por exemplo: "that the concept of obligation, and duty - *moral* obligation and *moral* duty, that to say - and of what is *morally* right and wrong, and of the *moral* sense of 'ought', ought to be jettisoned if this is psychologically possible; because they are survivals, or derivatives from survivals, from an earlier conception of ethics which no longer generally survives, and are only harmful without it". (ANSCOMBE, 1969, p. 175). Falando sobre a noção de "morally ought", ela escreve: "It would be most reasonable to drop it. It has no reasonable sense outside a law conception of ethics; [os filósofos modernos]... are not going to maintain such a conception; and you can do ethics without it, as is shown by the exemple of Aristotle. It would be a great improvement if, instead of 'morally wrong', one always named a genus such a 'unthruthful', 'unchaste', 'unjust'". (ANSCOMBE, 1969, p. 183).

[6] Sobre filosofia moral de MacIntyre, cf. CARVALHO (2000, 2011 e 2013). Ver também: PERINE (1992B).

cientistas políticos chegam a afirmar que o sucesso das políticas públicas depende em grande parte da existência e do adequado desenvolvimento das virtudes individuais[7]. Mesmo entre os partidários da democracia liberal há quem coloque a ênfase muito mais sobre as virtudes dos cidadãos do que sobre as instituições aptas a organizar os interesses em competição (Cf. GALSTON, 1988).

O desenvolvimento dessa volumosa produção intelectual e acadêmica tem, na sua raiz, profundas e inquietantes experiências práticas. Em quase todos os quadrantes do Ocidente defrontamo-nos com a crescente preocupação com a predominância dos interesses particulares, tanto na vida pública como na vida privada, e com o difuso temor a respeito dos funestos sintomas da fragmentação e da privatização das sociedades, ao mesmo tempo causa e consequência da diluição do *ethos* aglutinador das diferentes formas de vida até bem pouco tempo relativamente unificadas[8].

Compreende-se, no interior desse quadro apenas esboçado, que a reação da filosofia moral na primeira metade do século XX tenha centrado as suas forças sobre o tema do dever, numa tentativa, sem dúvida honesta, de fazer frente às tendências desagregadoras em ascensão. Ademais, depois da sistematização kantiana na idade da crítica, nenhuma outra tentativa filosófica de fundação da moralidade teve o sucesso que esperava. O gigantesco esforço hegeliano para suprassumir a "moralidade" no conceito de "eticidade" pode ser lido como o voo da ave de Minerva. Contudo, para usar ainda de uma metáfora hegeliana, o trabalho escondido da toupeira continuava

---

[7] Esta é a tese defendida pelo presidente da "American Political Science Association". (Cf. WILSON, 1991).

[8] Ver as agudas análises de Lipovetsky sobre a que foi chamada da "a era do vazio" (LIPOVETSKY, s.d.).

sendo feito nos subterrâneos da história e no entrelaçamento dos fios da liberdade.

É forçoso reconhecer que o esforço da reflexão filosófica fracassou em grande parte na sua insistência sobre o dever (Cf. LIPOVETSKY, 1994). Mas é preciso igualmente conceder que esse esforço não foi totalmente vão. Não é uma ilusão retrospectiva afirmar que a reflexão filosófica sobre o dever está na origem de uma renovada disposição para crer que na ausência de certas virtudes tradicionais, tanto os ideais políticos que estão na origem dessas sociedades, como as políticas públicas por eles inspiradas tendem ao fracasso. Iniciativas de expressão cada vez mais universais como o pacifismo e o movimento ecológico dão testemunho de que a "consciência média do nosso tempo" (cf. WEIL, 2012, p. 286-327) não está totalmente obnubilada pelo individualismo dominante, mas está imbuída de uma aspiração crescente por uma forma de vida digna em todos os níveis, que não renuncie às autênticas conquistas da modernidade, mas que não tenha de pagar o altíssimo preço dos seus desvios e das suas perversas consequências. A complexidade e a gravidade dos problemas sociais e políticos com os quais a modernidade se defronta apresentam-se como imperativos irrenunciáveis para a reflexão filosófica, particularmente no campo da filosofia moral e da filosofia política (Cf. POOLE, 1991).

Levar a sério esses desafios e, de modo especial, levar a sério as virtudes é aceitar certos imperativos teóricos e práticos. Em qualquer teoria moral é sempre possível encontrar um lugar para a virtude, entendida como a permanente e efetiva disposição para realizar o que é requerido pela teoria moral. Assim, encontramos concepções da virtude associadas a certas regras deontológicas ou a certos preceitos utilitários. Porém, as teorias morais que sustentam a centralidade da virtude defendem uma inversão nessa relação. Inspirando-se em

Aristóteles, elas sustentam que, em determinada situação, a atitude correta a ser assumida pelo agente moral não é definida por relação a uma regra ou a um preceito, mas àquilo que uma pessoa virtuosa faria se dispusesse dos fatos pertinentes. Essa ênfase no particular implica a necessidade de virtudes cognitivas, tais como atenção, imaginação, inventividade moral[9] e capacidade de julgar, aptas a capacitar o agente moral para captar acuradamente as exigências éticas das situações em vista de agir apropriadamente (Cf. NUSSBAUM, 1985).

Como quer que se entenda teoricamente a virtude, ela comporta inegavelmente consequências práticas para as estruturas sociais, legais e políticas que contribuem para a formação do indivíduo. É possível acreditar que o respeito pela lei moral seja algo inato em nós como um "fato da razão", como afirmava Kant, e é possível crer que certos resultados utilitários possam ser alcançados por meio da correta, isto é, racional organização das instituições, mesmo na ausência de motivações utilitárias, como sustentava Mill. Mas é impossível acreditar que as virtudes possam ser realizadas efetivamente sem dar a devida atenção aos contextos no interior dos quais elas devem ser exercidas e desenvolvidas. Nesse sentido, Aristóteles permanece a referência obrigatória nas discussões contemporâneas. Não é acidental o fato de que grande parte das recentes tentativas de recuperação da teoria das virtudes tome a forma de reinterpretações e reapropriações das pioneiras discussões aristotélicas do tema na *Ética a Nicômaco*[10].

É evidente que não se pode falar da "virtude" ou de "virtudes" como se se tratasse de uma incontestável e homogênea tradição. O ponto de partida, por exemplo, pode ser teológico ou filosófico. A perspectiva filosófica,

---

[9] Sobre o conceito de "inventividade moral", cf. WEIL, 2011, p. 219-222.

[10] Ver o "estado da questão" em: DENT (2003).

por sua vez, pode contemplar uma inspiração cristã, como a que encontramos no monumental esforço de Tomás de Aquino para introduzir Aristóteles no interior da tradição cristã[11], ou pode remeter-se a uma inspiração liberal, cuja característica original consistiu na tentativa de libertar a filosofia do ônus da tradição teológica (Cf. MACINTYRE, 1991).

Mesmo no interior de uma perspectiva não teológica, profundas diferenças permanecem entre as diferentes teorias contemporâneas da virtude. A maioria delas, porém, converge na unânime rejeição da exigência kantiana de compreensão da moral independentemente de considerações relativas à "natureza humana" ou às "circunstâncias" no interior das quais o agente moral se encontra. Embora os teóricos da virtude simpatizem com o esforço kantiano de encontrar um fundamento autônomo para a moralidade, as conclusões a que ele chegou parecem-lhes inadmissíveis. Este fato torna compreensíveis as tentativas pós-kantianas de recuperação de Aristóteles, pois, como sugere o Estagirita, a nossa moral reflete nossas emoções, nossa constituição corporal e nossa socialidade, e não apenas nossas capacidades racionais: as virtudes humanas são virtudes de uma "natureza composta", situada entre animalidade e a divindade[12].

As virtudes humanas, portanto, são duplamente situadas e essa dualidade se reflete nas diferentes maneiras de compreendê-las. Se se considera "natureza humana", tende-se a compreender as virtudes como "bens intrínsecos", isto é, como disposições que constituem nossa excelência ou desenvolvimento na condição de seres

---

[11] Uma das mais bem sucedidas tentativas contemporâneas de "repensar" a apropriação tomásica de Aristóteles encontra-se na obra de Josef PIEPER (2001).

[12] Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, X, 8, 1178 a 8-21. Cf. também MACINTYRE (1999).

humanos. Se se consideram as "circunstâncias", a tendência é de compreender as virtudes como "bens instrumentais", isto é, disposições que nos capacitam a realizar bem as específicas tarefas apresentadas pelas situações. Essas diferentes compreensões das virtudes se refletem, por exemplo, nas diferentes concepções da educação do ser humano enquanto tal e do lugar que deve ser atribuído à comunidade social e política na formação do cidadão. Em Aristóteles, por exemplo, encontramos a distinção entre o "bom cidadão", cuja virtude pode diferir no interior de comunidades políticas diferentes, e o "bom homem", cuja virtude é a mesma em qualquer lugar[13].

Na recente investigação filosófica encontramos partidários das diferentes concepções das virtudes. Martha C. Nussbaum, por exemplo, defende a tese de que as virtudes devem ser entendidas como bens intrínsecos e universais do ser humano, mesmo que, em certa medida, elas devam ser consideradas no interior do campo de gravidade criado pelas particularidades locais (Cf. NUSSBAUM, 1988). Outros teóricos da virtude, como Alasdair MacIntyre, opõem o "localismo" das virtudes fortemente integrado nas tradições e práticas das específicas comunidades ao que consideram a falsa universalidade e perigosa abstração das teorias deontológicas e utilitaristas (Cf. MACINTYRE, 1984 e 1991).

2. Um debate atual no âmbito da filosofia política

Os ideais da Revolução Francesa, que estabeleceram definitivamente a modernidade política no Ocidente, foram diferentemente valorizados nesses dois

[13] Cf. ARISTÓTELES, *Política*, III, 4, *passim*.

últimos séculos pelas ideologias dominantes[14]. Porém, o ideal da "fraternidade" ou, com outra palavra, o da "comunidade" parece ter sido o menos valorizado dos três. Depois da Segunda Guerra mundial o ideal da comunidade parece ter sido relegado ao esquecimento. No interior do pensamento político atual, a grande parte dos filósofos liberais contemporâneos só evoca a comunidade como derivada da liberdade e da igualdade. As concepções liberais da política não incluem nenhum princípio autônomo de comunidade, tal como a comunidade nacional, de língua, de cultura, de religião, de história ou de forma de vida[15].

Entretanto, nas duas últimas décadas do século XX a noção de comunidade parece ter renascido na corrente de filosofia política – o comunitarismo – que afirma a necessidade de valorizar a comunidade, tanto quanto se valorizou a liberdade e a igualdade. Diferentemente da preocupação marxista com a comunidade, o comunitarismo contemporâneo surgido a partir dos escritos de Michael Sandel, Michael Walzer, Alasdair MacIntyre e Charles Taylor, entre outros, não fala de revolução e de construção de uma sociedade socialista, mas considera que "a comunidade já existe na forma de práticas sociais e de tradições culturais comuns e de uma mesma compreensão da realidade" (KYMLICKA, 2003, p. 292). Não se trata tanto de construir a comunidade *ab ovo*, mas de respeitá-la e protegê-la. Mais do que a Marx esses pensadores, em suas críticas ao liberalismo moderno, se aproximam da crítica hegeliana à teoria liberal clássica, cujo eixo estava na denúncia do caráter formal e individualista daquela concepção, esquecendo-se que as ações humanas se inscrevem em práticas históricas concretas e em relações

[14] Sobre o lugar da Revolução Francesa na formação da nossa modernidade, ver: LIMA VAZ (1989).

[15] Para o que se segue ver: KYMLICKA (2003).

particulares estreitamente ligadas às comunidades às quais pertencem os seres humanos, bem como aos papéis sociais e políticos particulares que nelas ocupam (Cf. HEGEL, 2010, p. 164-165). Para os novos comunitaristas a filosofia política deve dar maior atenção às práticas e às compreensões partilhadas no interior de cada sociedade e, em vista disso, é preciso modificar os princípios liberais tradicionais de justiça e de direitos.

Nesse sentido, é exemplar a análise que Alasdair MacIntyre faz do Liberalismo transformado em tradição moral do nosso tempo. Posto que uma tradição de pesquisa não é apenas um movimento coerente de pensamento, mas "um movimento ao longo do qual seus adeptos tornam-se conscientes dele e de sua direção e, de modo autoconsciente, tentam participar de seus debates e dar prosseguimento às suas pesquisas" (MACINTYRE, 1991, p. 351), o Liberalismo moderno pode ser considerado uma tradição, apesar de ter inscrito na sua certidão de nascimento o projeto de libertar os homens da tirania da tradição. Para a compreensão do Liberalismo como tradição é da maior importância ter presentes duas coisas: primeiro, que o projeto liberal de fundar um tipo de ordem social, no qual os indivíduos pudessem emancipar-se da contingência e da particularidade da tradição, pelo recurso a normas genuinamente universais e independentes da tradição, não foi apenas e nem principalmente um projeto de filósofos, mas da sociedade liberal moderna e individualista. Em segundo lugar, é preciso ter presente que a própria história do Liberalismo mostra que a sua continuidade é parcialmente definida pelo caráter interminável do debate sobre aqueles princípios e normas universais, de modo que aquilo que para o Liberalismo nascente era um erro a ser remediado rapidamente, "tornou-se, pelo menos aos olhos de alguns liberais, um tipo de virtude" (MACINTYRE, 1991, p. 361).

Segundo MacIntyre é inegável que o Liberalismo tem uma concepção do bem e do que outrora se chamava virtude. A sua novidade está em que o bem passou a ser concebido exclusivamente em termos de preferências pessoais expressas em primeira pessoa, como formulação de razões para agir e, portanto, como premissas para o raciocínio prático. Ora, essa transformação ocorreu devido a uma reestruturação do pensamento e da ação, de modo harmônico com os procedimentos nos domínios públicos do mercado e da política individualista liberal. MacIntyre, contudo, não afirma que os procedimentos no domínio público tenham sido a causa e a psicologia do indivíduo o efeito. O que ele propõe é que um exigiu o outro e que, ao se cruzarem, definiram um novo artefato social e cultural, o 'indivíduo', de modo que, ao contrário das tradições anteriores, "no raciocínio prático da modernidade liberal é o indivíduo enquanto indivíduo que raciocina" (MACINTYRE, 1991, p. 365).

Intimamente ligada a essa concepção do raciocínio prático está a concepção liberal da ordem justa, que pode ser assim formulada: "o supremo bem do Liberalismo é a manutenção continuada da ordem social e política liberal, nada mais, nada menos" (MACINTYRE, 1991, p. 370). A astúcia do Liberalismo consiste em que, tendo uma teoria do bem humano, ele só pode oferecer argumentos decisivos em favor da sua concepção de bem pelo recurso a premissas que já pressupõem essa teoria, de modo que a inconclusividade dos debates no Liberalismo, quanto aos princípios fundamentais da justiça liberal, reforça a visão de que a teoria liberal é mais bem compreendida, não como tentativa de encontrar uma racionalidade independente da tradição, mas como a articulação de um conjunto historicamente desenvolvido de instituições e formas de atividade, isto é, como a voz de uma tradição (MACINTYRE, 1991, p. 371). Ora, o problema que se apresenta aqui é de saber se somos obrigados a tragar o

Liberalismo como a última, a mais elevada e, segundo suas pretensões, a única forma de conceber o bem humano e, portanto, de conceber também a justiça e a racionalidade prática.

Unidos na crítica ao Liberalismo, pode-se distinguir, segundo Will Kymlicka, três correntes dentro do comunitarismo:

> Alguns comunitaristas pensam que a comunidade *substitui* a necessidade de princípios de justiça. Outros consideram que a justiça e a comunidade são perfeitamente compatíveis, mas acham que, para apreciar corretamente o valor da comunidade, precisamos modificar nossa concepção da justiça. Estes últimos se dividem em dois grupos. Um sustenta que a comunidade deve ser visada como a *fonte* dos princípios de justiça (que a justiça deve fundar-se sobre as compreensões partilhadas da sociedade, e não sobre princípios universais e a-históricos); o outro afirma que a comunidade deveria desempenhar um papel cada vez maior no *conteúdo* dos princípios de justiça (a justiça deveria dar mais importância ao bem comum e menos aos direitos individuais) (KYMLICKA, 2003, p. 293).

Qualquer que seja a posição assumida pelos novos comunitaristas, além da crítica comum ao Liberalismo e a suas instituições, parece que se encontra na base de todos esses projetos filosóficos uma compreensão da sociedade humana como *comunidade ética*. Embora diferentemente compreendido nas diversas correntes do pensamento político atual, o conceito de comunidade ética tornou-se central na discussão contemporânea, principalmente quando se trata da relação entre ética e política (Cf. LIMA VAZ, 1997**,** p. 138-151). Segundo Marco Olivetti, a comunidade ética pode ser compreendida como um "modo de vida em sociedade no qual as relações intersubjetivas são regradas por leis concebidas como leis

públicas" (OLIVETTI, 1982, p. 324-343). Mesmo sem explorar todas as implicações dessa definição, é importante ter presente que uma das particularidades da lei moral consiste em poder coexistir com a sua inobservância sem, contudo, perder seu caráter e sua força prescritiva. Essa compreensão da lei moral nos remete a uma relação diferente entre *lei* e *existência*, pois o fato inteligível que está implicado na lei, isto é, a comunidade ética, aparece como a própria condição de possibilidade de inobservância da lei. Isso se dá porque a comunidade ética constitui a condição de possibilidade do fato empírico da transgressão. Temos aqui uma verdadeira relação de fundação, uma condição real de possibilidade do fato empírico-real do comportamento transgressor, que, justamente, pressupõe aquela condição no momento mesmo em que a transgride[16].

É a compreensão da comunidade ética como condição de possibilidade da lei moral que abre a via de superação do caráter *privado* da moral, típico da cultura liberal moderna, tanto em sua vertente empirista como na vertente racionalista e crítica. Na perspectiva empirista, dado que o *moral sense* não pode ser mediatizado, isto é, não pode ser formulado como lei, ele está condenado ao confinamento no sujeito que o experimenta privadamente. Na perspectiva racionalista-crítica, que visa ao dever moral como passível de ser formulado numa lei universal, a moral também é privatizada, pois essa lei não é uma lei pública, mas permanece inscrita no interior do sujeito humano. É certo que essa lei manda que se considere a humanidade como um fim, mas ela permanece uma lei privada, a ser reiterada pelo sujeito racional, em particular. O *reino dos fins* de que fala Kant não é a comunidade ética, como se a entende aqui, na qual as relações são regradas pela lei moral

[16] Retomo aqui e nos dois parágrafos seguintes a reflexão desenvolvida em: PERINE, 1994, p. 77-97.

compreendida como lei pública. O reino dos fins é o resultado da observância, por parte de cada sujeito moral, da lei moral que o constitui na sua intimidade.

Na filosofia contemporânea coube ao pensamento dialético mostrar que a aspiração e a exigência insatisfeita da ética moderna é, justamente, a do seu caráter público, vale dizer, a aspiração e a exigência de realização da ética no direito público e pelo direito público ou, o que é o mesmo, na política e pela política, exigência e aspiração que encontraram sua expressão paradigmática na luta à morte pelo reconhecimento na *Fenomenologia do Espírito* e na *Sittlichkeit* da *Filosofia do Direito* de Hegel. Quando nos perguntamos se é possível e se devemos buscar uma mediação entre a universalidade abstrata que postula o princípio do reconhecimento do outro sujeito, mesmo permanecendo encerrado no privado, e o reconhecimento intersubjetivo real, que sacrifica a pessoa à subjetividade coletiva, não estamos formulando uma questão moralizante ou simplesmente retórica: esta questão, que é uma verdadeira questão moral, está implicada no desenvolvimento histórico da cultura moderna, pois o processo de diferenciação que a caracteriza foi posto em movimento pela exigência de chegar a essa intersubjetividade constitutiva da esfera moral, e que, contudo, ainda não foi concebida de maneira adequada (LIMA VAZ, 2000, p. 67-95).

Conclusão

O debate em torno da comunidade ética no âmbito da filosofia política abre espaço para o cruzamento com o debate sobre as virtudes no âmbito da filosofia moral. É nesse cruzamento que uma compreensão da virtude como

prática[17] permite ver que a tarefa do ser humano moral, ou seja, a tarefa de ser virtuoso, é uma tarefa eminentemente política. Com efeito, se se entende a virtude como "uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício tende a fazer-nos capazes de realizar aqueles bens internos às práticas e cuja carência nos impede efetivamente de realizar qualquer um desses bens" (MACINTYRE, 1984, p. 191), então fica claro que a vida moral com seu ideal de virtude só pode ser concebida e realizada na comunidade humana entendida como comunidade ética, tal como a definimos acima. Eric Weil sustenta que não é uma hipérbole afirmar que a política, se pretende se compreender e realizar seu conceito, é *a moral em marcha*, e que a moral é *essencialmente* política, posto que nessa compreensão da virtude e da comunidade humana não é o laço entre moral e política que está em questão. O que está em questão é, como diz Weil, "a questão do sentido ou, transpondo o problema em linguagem política, o fim da ação, de toda ação, fim para a política, fim também para a moral" (WEIL, 2011, p. 281). Mas isso não acarreta para o ser humano moral ter de fazer da política uma profissão. Acarreta, contudo, como exigência irrenunciável, a criação de um "estilo ético de fazer política", segundo uma feliz expressão de Henrique de Lima Vaz (1985).

A grave crise política a que o Brasil foi arrastado atualmente exigiria aqui uma retomada vigorosa do urgentíssimo problema das relações entre moral e política. Para quem pretendeu apenas fazer o estado da questão,

[17] Segundo MacIntyre, prática é "qualquer forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa, estabelecida socialmente, mediante a qual se realizam os bens internos a essa forma de atividade no curso da tentativa de realizar aqueles padrões de excelência que são apropriados a essa forma de atividade, e que a definem parcialmente, tendo como consequência a sistemática ampliação da capacidade humana de realizar a excelência, assim como das concepções humanas dos fins e dos bens nela envolvidos" (MACINTYRE, 1984, p. 187).

basta a tentativa de situá-lo no seu contexto. Política e moral, se não se recusam a se encontrar, se não se reduzem, uma ao hedonismo individualista, a outra ao maquiavelismo inescrupuloso, como diz Eric Weil,

> são a busca livre da liberdade do homem em vista do sentido, busca de uma consciência mais clara e de uma ação mais consciente, de uma consciência mais coerente e de uma ação mais clara, sem que jamais coerência e consciência possam se tornar totais, sem que jamais os homens deixem de ser, ao mesmo tempo e indissoluvelmente, desejo e liberdade, arbitrários e em busca da justiça, violência e razão (WEIL, 1982, p. 253).

Nesse tempo de crise, assistimos a um perigoso desequilíbrio entre essas duas vertentes da dimensão ética do ser humano, seja com o predomínio do político sobre o ético, da política sobre a moral, seja com a tentativa de moralizar a política movido pelo insensato desejo de fazer justiça, mesmo que o mundo pereça. A consciência da urgência de certas tarefas políticas, tornada ainda mais clarividente pela dolorosa descoberta de que nenhum partido pode pretender ao monopólio da ética no exercício da política, explica apenas em parte o fascínio que o discreto charme da política exerce na cena contemporânea. Os exibicionismo midiáticos, os oportunismos hipócritas e os revanchismos rancorosos, por resistirem à razão, tendem a esquecer que as mais modernas e mais odiosas formas de totalitarismo, caracterizadas por Merleau-Ponty como "aventuras da dialética", justificaram sempre em nome da urgência política as mais horrendas formas de violência que a história conheceu. Quando o descompasso entre a consciência moral e o curso do mundo é muito acentuado, é preciso temer que a barbárie já se tenha estabelecido dentro dos muros da cidade!

O desafio ético-político de fazer com que a justiça não seja incompatível com a capacidade de agir de maneira

clarividente em política implica a supressão das alienações às quais estamos submetidos, pois são elas que impedem o exercício efetivo da vontade ética no domínio do político. Mas a supressão das alienações não pode ser confiada exclusivamente à política. A política pode preparar, dispor, facilitar a transformação do mundo em vista da justiça. Ela não pode fazer que os seres humanos sejam justos.

Numa conferência de Jacques D'Hondt intitulada "A ética no mundo como ele vai", lemos o seguinte:

> Num mundo em que as intenções inteligentemente premeditadas conseguissem atingir o seu fim pela ação, sem desvios demasiado graves, isto é, objetivando-se sem resíduos significativos e sem acréscimos inoportunos, a política enquanto tal não teria mais lugar. Soaria então a hora dos moralistas! Que aqueles que condenam a ética à morte, permitam-lhe pelo menos ser enterrada de pé, para responder mais depressa ao apelo dessa ressurreição (D'HONDT, 1984, p. 34).

Pessoalmente, tenho razões para crer e esperar que no fecundo cruzamento de uma renovada concepção da ética das virtudes com uma audaciosa compreensão da comunidade ética se criem as condições para uma ressurreição da ética e da política em nosso tempo e em nosso país. Para que essa fé e essa esperança não caiam no vazio enquanto essa ressurreição não ocorre, resta-me, como amante do saber, o *exercício da compreensão*, e como cidadão, a *prática da honestidade*. Com efeito, Eric Weil sustenta que a possibilidade da não violência no interior das comunidades humanas depende da honestidade, e que a escolha da não violência é o que permite ao filósofo viver segundo a convicção de que a realidade compreendida não é mais a mesma de antes da compreensão.

Acompanho, de longa data, a trajetória de Agemir Bavaresco e tenho o privilégio de contá-lo entre os amigos que admiro. No final do *Fedro* Platão afirma que "entre os

amigos tudo é comum". Estou convencido de poder partilhar com Agemir Bavaresco aquela condição de possibilidade do exercício da cidadania, pois a honestidade é, entre muitas, uma das marcas verdadeiramente notáveis de seu caráter, exemplarmente refletido em sua prática cidadã. Quanto ao amor pela sabedoria, a sua produção acadêmica e a sua capacidade de formação constituem um testemunho eloquente da transformação da realidade pelo exercício da compreensão.

Referências bibliográficas

ANNAS, J. (1993). *The Morality of Happiness*. New York-Oxford: Oxford University Press.

ARISTÓTELES (1998). *Política*. Edição bilíngue. Trad. António C. Amaral e Carlos de C. Gomes, Lisboa: Vega.

ARISTÓTELES. (1999). *Ética a Nicômacos*. Trad. M. da Gama Kury, Brasília: Editora UNB.

ANSCOMBE, E. (1969). *The Is-Ought Question*, ed. by W. D. Hudson, London: Macmillan, p. 175-195.

BARON, M. (1983A). On De-Kantianizing the Perfect Moral Person. *Journal of Value Inquiry*, 17, p. 281-293.

_____. (1983B). On De-Kantianizing the Perfect Moral Person. *Journal of Philosophy*, 81, p. 197-220.

_____. (1985). Varieties of Ethics of Virtue. *American Philosophical Quarterly*, 22, p. 47-53.

BAYNES, K.; BOHMAN, J.; MCCARTHY, T. (1987). *After Philosophy: End or Transformation?* Cambridge (MA): MIT Press.

BOLTANSKI, L. (1990). *L'amour et la justice comme compétences*. Trois essais de sociologie de l'action. Paris: Métailié.

CARR, D. (1991). *Educating the Virtues*. New York: Routledge.

CARVALHO, H. B. A. de (2000). Alasdair MacIntyre e o retorno às tradições morais de pesquisa racional. In OLIVEIRA, M. A. de (Org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*, Petrópolis: Vozes, p. 31-64.

_____. (2011). *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre,* Teresina: EDUFPI.

_____. (2013). *Hermenêutica e filosofia moral em Alasdair MacIntyre*, Curitiba: Editora CRV.

D'HONDT, J. (1984). "L'éthique dans le monde comme il va", *Justifications de l'éthique***.** XIXe Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française. Bruxelas: Editions de l'Université de Bruxelles, p. 23-40.

DENT, Nicholas J. H. (2003). Virtude. Ética da virtude. In CANTO-SPERBER, Monique (Org.), *Dicionário de ética e filosofia moral*, vol. 2, São Leopoldo: Unisinos, p. 762-769.

FLANAGAN, O.; RORTY, A. O. (Eds.) (1990). *Identity, Character, and Morality: Essays in Moral Psychology*. Cambridge: MIT Press.

FRENCH, P. A.; UEHLING, TH. E.; WETTSTEIN, H. K. (ed.) (1988). *Midwest Studies in Philosophy*, n. 13: *Ethical Theory: Character and Virtue*. Notre Dame: Notre Dame University Press.

GALSTON, W. A. (1988). Liberal Virtues. *American Political Science Review*. 82, p. 1277-1290.

HEGEL, G.W.F. (2010). *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Trad. P. Meneses et allii, São Leopoldo: Unisinos, Recife: UNICAP, São Paulo: Loyola.

KYMLICKA, W. (2003). Comunitarismo. In CANTO-SPERBER, Monique (Org.), *Dicionário de ética e filosofia moral*, vol. 1, São Leopoldo: Editora Unisinos, p. 292-298.

LIMA VAZ, H. C. de (1985). "Democracia e sociedade". In JAGUARIBE, H. (Ed.). *Brasil, sociedade democrática.* Rio de Janeiro: José Olympio, p. 480-485.

_____. (1989). Destino da Revolução. *Síntese Nova-Fase*, 45, p. 5-12.

_____. (1991). Morte e Vida da Filosofia, *Síntese-Nova Fase*, 55, p. 677-691.

_____. (1995). Ética e Razão Moderna, *Síntese-Nova Fase*, 68, p. 53-85.

_____. (1997). *Escritos de Filosofia III*. Filosofia e cultura. São Paulo: Loyola.

_____. (2000). *Escritos de filosofia V. Introdução à ética filosófica 2*. São Paulo: Loyola.

LIPOVETSKY, G. (s.d.). *A era do vazio.* Ensaio sobe o individualismo contemporâneo. Trad. Miguel S. Pereira e Ana L. Faria, Lisboa: Relógio d'Água.

_____. (1994). *O crepúsculo do dever.* A ética indolor dos novos tempos democráticos. Trad. F. Gaspar e C. Gaspar, Lisboa: Dom Quixote.

MACINTYRE, A. (1984). *After Virtue. A Study in Moral Theory.* 2nd. ed., Notre Dame: University of Notre Dame Press.

_____. (1991). *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Trad. M. Pimenta Marques, São Paulo: Loyola.

_____. (1999). *Dependent Rational Animals*. Why Human Beings Need the Virtues. Chicago and La Salle: Open Court.

NUSSBAUM, M. C. (1985). Finely Aware and Richly Responsible: Moral Awareness and the Moral task of Literature. *Journal of Philosophy*. 82, p. 516-529.

_____. (1988). Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach. *Midwest Studies in Philosophy*, 13, p. 32-53

OLIVETTI, M. (1982). Le problème de la communauté éthique. In *Qu'est-ce que l'homme? Hommage à Alphonse de Waelhens*, Bruxelas: Fac. Univ. Saint-Louis, p. 324-343.

PENCE, G. E. (1984). Recent Work on Virtues. *American Philosophical Quarterly*, 21, p. 281-297.

PERINE, M. (1990). Modernidade e crise moral (Editorial), *Síntese Nova Fase*, 50, p. 5-11.

_____. (1992A). A modernidade e sua crise. *Síntese Nova Fase*, 57, p. 161-178.

_____. (1992B). Virtude, justiça, racionalidade. A propósito de Alasdair MacIntyre, *Síntese. Nova Fase*, 58, p. 391-412.

_____. (1994). Precisamos de uma nova moral? *Impulso. Revista de Ciências Sociais e Humanas*. 7/4, p. 77-97.

PIEPER, J. (2001). *Las virtudes fundamentales*. Tr. Juan G. Cremales, Madri: Ediciones Rialp.

POCOCK, J. G. A. (1981). Virtues, Rights, and Manners: A Model for Historians of Political Thought. *Political Theory*, 9, p. 353-368.

_____. (1988). Symposium: The Republican Civic Tradition. *Yale Law Journal*, 97, p. 1493-1723.

POOLE, R. (1991). *Morality and Modernity*. New York: Routledge.

RASMUSSEN, D. (Ed.) (1990). *Universalism vs. Communitarianism: Contemporary Debates in Ethics*. Cambridge (MA): MIT Press.

RICH, G. P. (1991). The Anscombe-MacIntyre Attack on Modern Moral Phi1osophy. In ADKINS, A. W. H.; LOWRENCE, J. K.; IHARA, C. K. (eds.). *Human Virtue and Human Excellence*. New York: Peter Lang, p. 269-303.

WEIL, E. (1982). *Philosophie et Réalité*. Derniers essais et conférences. Paris: Beauchesne.

_____. (2011). *Filosofia moral*. Trad. M. Perine, São Paulo: É Realizações.

_____. (2012). *Lógica d filosofia*. Trad. Lara C. de Malimpensa, São Paulo: É Realizações.

WILSON, J. Q. (1991). *On Character*. Washington: American Enterprise Institute.

BIOÉTICA: ANÁLISE DA DECISÃO (METODOLÓGICA) ACERCA DA MORTE DIGNA

*Noêmia Chaves**

Introdução

O objetivo deste artigo é evidenciar o caráter metodológico perpassado na discussão acerca da morte digna. Considerando que morrer dignamente é uma questão que desloca o seu eixo da pergunta ao indivíduo autônomo acerca do *por que* e a fixa no *como* morrer. Em face disso questionamos: a quem se aplica o direito de morrer com dignidade?

A fim de responder a esse problema, no primeiro momento identificaremos quem está apto a escolher os métodos que conduzem à morte digna. Em seguida identificaremos como os deslocamentos políticos incidem sobre o modo como se morre: se com sofrimento ou com menos sofrimento. Consequentemente, tornaremos claro que, o ser humano tem por fim fruir uma vida saudável, sem sofrimento e o máximo que pode ser feito no tocante ao fim da vida é escolher o método, para se morrer.

Aqui, não argumentaremos acerca do direito de morrer, uma vez que a morte será, sempre, encarada como um fato. Defenderemos, porém, que todo ser humano tem o direito de fruir uma vida digna sem sofrimentos evitáveis. Nosso argumento gira em torno do direito à vida digna, a

* Professora no Núcleo de Disciplinas Integradas das Faculdades Interamericana de Porto Velho – UNIRON. nc_eutimi@hotmail.com

qual aparecerá, nessa análise, sustentada pelo tripé político, social e legal. Tal estrutura nos conduz então, a lançar luz aos fatores políticos que tornam a vida humana digna e, consequentemente, torna as pessoas capazes de escolher o método como elas desejam ser tratadas no âmbito da saúde e da morte no ambiente institucional. É necessário lembrarmos que a educação está na base desse processo por escolhas e métodos. É a educação o caminho conducente à vida digna e aos seus significados, bem como é a educação a promotora de melhorias materiais capazes de influir sobre o tratamento e os métodos pleiteados no fim da vida.

1. Quem pode escolher (metodologicamente) morrer com dignidade?

Ao iniciar essa discussão lançamos mão da advertência de Engelhardt Jr. a fim de justificarmos que, no tocante ao fim da vida, podemos minimamente, escolher o método para a partida final. Assim:

> É preciso que escrevamos nossas últimas palavras enquanto ainda estamos com boa saúde, porque é pouco provável que tenhamos oportunidade de escrevê-las na moderna unidade de terapia intensiva. Essa antevisão de nossas responsabilidades pode incluir a preparação de diretrizes prévias graças às quais outros indivíduos competentes poderão planejar seu tratamento no futuro, quando estiverem doentes e forem incompetentes.[1]

Posto isto, se faz necessário destacar que a morte, não obstante, o avanço da biotecnologia, ainda mantém seu status de fato natural de modo mais persistente, até, que a geração da vida. Se por um lado gerar filhos, hoje, depende

[1] Cf. ENGELHARDT, JR, H. T. **Fundamentos da bioética.** Trad. José A. Ceschin. São Paulo: Loyola, 1998. p. 420.

diretamente da vontade das mulheres e dos direcionamentos biotecnológicos; por outro lado, morrer continua sendo um fato para todos os seres vivos, não obstante o avanço biotecnológico. Mas é este mesmo processo biotecnológico caudatário da previsão metodológica da morte: a única espécie capaz de escolher *o modo* como deseja morrer é a espécie humana. Em face dessa evidência surge como corolário outra, a saber: somente pessoas com autonomia podem escolher o modo como desejam morrer. É o poder de escolha metodológica que se coloca em discussão e não a dignidade na hora da morte, uma vez que a morte como fato, nos iguala a todos os seres vivos, enquanto a dignidade é uma categoria restritiva à ordem dos racionais e capazes.

Sendo assim, emerge o caráter restritivo da morte digna, uma vez que a escolha pelo modo como se deseja morrer depende de um agente autônomo, em determinada fase de sua vida. Mas o que caracteriza um agente autônomo? Para definir esse agente seguiremos a definição kantiana. Kant (1724 – 1804) identifica como autônomo aquele ser detentor de razão, vontade e com capacidade para legislar, ou seja, ser autônomo significa ter consciência ética e rigoroso respeito às leis[2], tanto a lei natural quanto a lei civil. Estando a pessoa submetida a essas leis, ela é capaz de escolher os métodos conducentes a uma morte digna. Apenas para lembrar, o grupo ao qual se denominam

[2] Cf. KANT, I. ...o respeito pela lei é aquela mola propulsora que pode dar um valor moral à ação. É a nossa própria vontade, na medida em que agisse tão somente sob a condição de uma legislação universal possível por suas máximas, é esta vontade possível para nós na ideia, que é o objeto propriamente dito do respeito, e a dignidade do homem consiste exatamente nessa capacidade de ser universalmente legislante, ressalvada a condição de estar ao mesmo tempo submetido a exatamente essa legislação. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Trad. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial, 2009. AK [439 – 440] p. 283-285 (Philosophia).

pessoas, é bastante restrito e, no quadro das sociedades liberais e democráticas as pessoas acham-se, ainda, condicionadas econômica e educacionalmente.

Diante disso outro problema se impõe: em se tratando da morte institucional não deveriam todos os seres humanos ter acesso aos métodos e meios que conduzem à morte digna? A fim de responder essa delicada questão é necessário tornarmos claro, em primeiro lugar que, em se tratando da morte no ambiente institucional, nossa abordagem orbitará em torno da morte motivada por doenças degenerativas e/ou debilidades cuja atenção hospitalar é uma constante, fato que retira a morte do âmbito privado e a lança para o âmbito público, uma vez que os recursos destinados a esse tipo de tratamento também advém da coletividade. Em segundo lugar, somos obrigados a reconhecer que a morte institucionalizada, bem como a escolha pelo método de sua efetivação não é uma decisão exclusiva do indivíduo, por mais autônomo que ele seja, mas tal decisão relaciona-se a uma coordenação de vontades (paciente, familiares e equipe médica) e de circunstâncias sociais, políticas e legais. Assim, não basta escolher morrer deste ou daquele modo, mas também deve se considerar o modo como o imaginário social torna aquilo que na morte de todo ser vivo é um fato em matéria simbólica, política e legal. É necessário, ainda, se reconhecer que existe uma moralidade e uma legalidade previamente estabelecida acerca do fim da vida biológica humana.

Posto isto, nossa pergunta volta e se amplia: quem pode escolher (metodologicamente) morrer com dignidade no ambiente institucionalizado? Para tentarmos uma resposta torna-se necessário compreendermos que o direito metodológico por uma morte digna no âmbito institucional acha-se intrinsecamente relacionado a duas variáveis, a saber: a condição econômica e a condição intelectual dos cidadãos e das cidadãs. Em uma pesquisa envolvendo oito

países europeus incluindo os Estados Unidos, Charles F. Andrain aponta que:

> Todos os países que apresentaram resultados estatísticos acerca da saúde das pessoas demonstraram correlação direta entre status sócio-econômico. Graduados que ganham duas vezes mais da metade da renda normal e que trabalham como profissionais sênior, executivos, diretores, administradores e empresários, apresentam melhor quadro de saúde. Do contrário, indivíduos que realizaram apenas a educação básica, ganham menos da metade da renda nacional e trabalham em locais insalubres e perigosos apresentaram quadro de saúde pior. Desde o nascimento, [a população com baixa renda e baixo nível educacional] mantêm altas taxas de mortalidade infantil.[3]

Tomando como referencia a pesquisa de Andrain, percebe-se o acentuamento desse quadro de desigualdade no Brasil, especificamente quanto ao acesso aos meios materiais conducentes à saúde. Tal acesso acha-se, intrinsecamente, relacionado às condições econômicas[4] e intelectuais dos usuários dos serviços de saúde institucionalizado, consequentemente, serão esses fatores, econômicos e intelectuais, que determinarão se os métodos

---

[3] Cf. ADRAIN, F. C. I all eight nations people's health shows a close correlation with socioeconomic status. University graduates who ears more than twice the median income and who work as professionals, senior, executives, managers, administrators, and employers enjoy the best health. By contrast, individuals who achieve only a primary education, earn one-half the median national income, and work in unskilled and semiskilled jobs suffer the worst health. Even at birth, they endure the highest infant morality rates. In: (**Public health policies and social inequality**. London: Palgrave, Macmillan, 1998. p. 193).

[4] Acerca da relação renda e saúde social ver: WILKINSON, R. **The impact of inequality: how to make sick societies healthier.** New York: New Press, 2005.

escolhidos tornarão a morte destes cidadãos e cidadãs, digna ou não. Apenas para fazer jus à estreita relação entre dignidade, saúde institucional e métodos, vale lembrar que na perspectiva de Charlesworth "a saúde básica é a condição do exercício da autonomia."[5]

Em um processo de abandono político em que o direito constitucional à educação é negligenciado temos um indicativo suficiente de que tal negligência tomará seu contorno mais forte no plano da saúde. Pois não podemos esquecer que a construção de sujeitos autônomos não prescinde da educação, afinal educação é atenção básica. E sendo assim, podemos afirmar que quanto melhor for a atenção educacional recebida pela sociedade, mais elaborada será a busca social por acesso à saúde e, consequentemente, a vida de todos e todas será mais digna, posto isto, os meios promotores de uma morte digna tornar-se-ão caminhos naturais para todos e todas e não uma exclusividade ou benesse para poucos.

Faz-se necessário entendermos, então, que o ato de se dirigir ou ser encaminhado a um hospital já é um indicador bastante claro de que aquele ser humano, gozando ou não de autonomia, deseja, ao fim de sua vida, um amparo especializado, ou seja, ele já escolheu um método: morrer assistido por especialistas. Tal fato óbvio perde sua força quando o tema da morte digna é polarizado apenas na legalidade, ou não, da eutanásia, deixando-se de lado o aspecto de relevância primordial, a saber: o que todo ser humano busca, para além da felicidade aristotélica, é uma vida digna, sem sofrimentos evitáveis e atendida em suas necessidades básicas no decorrer de toda sua existência.

---

[5] Cf. CHARLESWORTH, M. **Bioethics in a Liberal Society.** Cambridge: University Cambridge, 1993. p. 108.

2. Os deslocamentos políticos no âmbito da saúde e da morte digna: uma questão de método

Ao se abordar o direito à morte digna, percebemos um grave deslocamento de foco; a saber: pontua-se a autonomia do paciente e se cria a ilusão de que é ele, o paciente, quem delibera acerca dos meios conducentes tanto à saúde quanto à morte. Entretanto, algo tem de ser esclarecido, no âmbito da saúde institucionalizada o princípio que deve prevalecer é o da justiça[6]. Considerando que no âmbito institucional a saúde ou a morte deixam de ser categorias de ordem privada e passam para a ordem pública e nessa circunstância devem prevalecer os direcionamentos políticos e legais, os quais nem sempre atendem aos desejos dos usuários. Charlesworth destaca que:

> Toda estrutura sociocultural agrega custos e benefícios, os quais fecham certas possibilidades e abrem outras, permitem que certas coisas sejam realizadas e evita outras. Na grande estrutura hospitalar moderna e de alta tecnologia, isto se torna verossímil. Têm-se imensos benefícios, mas se tem também custos consideráveis. O hospital permite certo estilo de medicina para ser realizado e certo estilo de relacionamento entre paciente, saúde e cuidado, mas também inibe outros estilos de tratamento médico e de relações entre paciente, saúde e cuidado.[7]

---

[6] Sobre o princípio da justiça ver BEAUCHAMP, T. L.; CHILDRESS, J.F. **Pricípios de ética biomédica**. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2002. Cap. 6. Justiça.

[7] Cf. CHARLESWORT, M. All socio-cultural structure have a cost-benefit aspect in that they disclose certain possibilities and allow certain things to be done, but at same time close off other possibilities and prevent other things being done. This is true also of the large, modern and high-technology hospital. It has immense benefits but is also exacts considerable costs. It allows a certain style of medicine to be practiced

Em face do exposto por Charlesworth, rapidamente percebe-se que, 1) a escolha pelo método de morrer com dignidade não depende, como insinuamos anteriormente, apenas da autonomia do indivíduo, mas tal escolha acha-se restringida, também, ao escopo da política hospitalar. E, nesse aspecto, a escolha pelo método de morrer orbita apenas em torno do estilo da instituição em que se deseja receber o tratamento para a transição final. 2) critérios subjetivos, como religião e formação intelectual, adensam os critérios na hora dessa escolha, e 3) o fundamento objetivo econômico, manifesta-se como o motor principal na hora da escolha hospitalar: aqueles que possuem bom rendimento econômico podem pagar por um tratamento mais especializado, ou mesmo rejeitá-lo, enquanto outros acham-se submetidos aos direcionamentos políticos, e estes direcionamentos, no caso nacional, favorecem a *mistanásia*[8], ou seja, a morte com sofrimento e, portanto, iníqua. Considerando as variáveis assinaladas continuamos com Charlesworth e...

> Como podemos perceber o valor da autonomia pessoal também desenvolve um papel central, em uma sociedade liberal as pessoas podem, na medida do possível, terem alternativas reais e escolhas no cuidado com a saúde e também um grau real de controle sobre os arranjos dos recursos para saúde. Um sistema paternalista do tipo antigo, onde profissionais médicos controlam, efetivamente, a saúde e o paternalismo do novo tipo onde os gastos com a saúde, planejamento político e burocrático, estão, imensamente, controlando os investimentos na saúde em nome de

and certain patient-health-carer relationships to obtain, but it also inhibits other style of medical treatment and of patient- health-carer relationships. (**Bioethics in a liberal society**. p. 56).

[8] Sobre o conceito de *mistanásia* ver: MARTIN, L. **Eutanásia e distanásia**. file:///D:/LIVRO%202/ParteIIIeutanasia.htm. acessado em 26/05/2015.

> planejamento 'racional' de custos efetivos, não pode se enquadrar com valores de uma sociedade liberal.[9]

Facilmente percebe-se o problema levantado por Charlesworth; a saber, a incompatibilidade entre políticas públicas com interesses determinados e os valores subjetivos que devem reger uma sociedade liberal. Tal descompasso não se nos apresenta como uma novidade, afinal, nossa sociedade (entendida como uma sociedade liberal), tem no sistema político a organização, a distribuição e a alocação de recursos para saúde pública, entretanto, estamos longe de podermos escolher o modo como queremos ser cuidados e consequentemente morrer. Três pontos reforçam essa situação: primeiro, o baixo nível de escolaridade impede as pessoas de realizarem escolhas sobre recursos, para vida e para morte, pautados em valores éticos, epistemológicos, lógicos e legais; segundo, a desigualdade de renda [10] entre as pessoas impacta diretamente no estilo de vida, na alimentação, na habitação e, por conseguinte, amplia o campo das doenças; estas se tornam sanitárias, físicas e psíquicas. Terceiro, o baixo investimento de recursos públicos para saúde impede o acesso aos meios que a proporcionam, bem como, torna lasso o comprometimento institucional com a saúde. Ademais, o investimento em políticas de saúde preventiva

---

[9] Cf. CHARLESWORTH, M.. ...as we shall see, the value of personal autonomy also plays a central part, in that in a liberal society people should as far as possible have real alternatives and choices in health care and also real degree of control over the deployment of health resources. A paternalistic system of the old kind where medical professionals effectively controlled health care, and paternalistic of the new kind where health economists, policy planner and bureaucrats are increasingly controlling health care in the name of 'rational' cost-effective planning, cannot be squared with the values of a liberal society. (**Bioethics in a liberal society**. P. 111).

[10] WILKINSON, R. **The impact f inequality: how to make sick societies healthier**. New York: The New Press, 2005.

lança luz sobre os gastos em curto prazo em detrimentos dos benefícios em longo prazo. Em face desse quadro, é possível falarmos de morte digna?

Considerando o quadro da saúde nacional e o lócus da saúde institucionalizada marcado pela superlotação de leitos, escassez de profissionais em face da grande demanda populacional, dificuldade de acesso a exames refinados de média e alta resolução, somos obrigados a reconhecer que nossa sociedade atravessa o momento da *cacotanásia*[11], ou seja, estamos no mais efetivo momento da distribuição das doenças e das desigualdades e, portanto, apartados do debate acerca do suposto direito de morre com dignidade. Entretanto, torna-se necessário fazê-lo, uma vez que o tema da dignidade deve ser debatido e fruído no decorrer da vida e não matéria de discussão do fim da vida, apenas.

Fazendo luz à necessidade de se desenvolver ações políticas que promovam vida saudável e digna para todos e todas, em 18 de julho de 2014 o Conselho Nacional de Saúde – CNE apresentou sua Agenda Propositiva ao Governo e nesse importante documento pode-se perceber, nos itens de 4 (quatro) a 7 (sete), a exigência da atenção política no que tange a ações promotoras de vida digna. Desse modo a agenda solicita:

> 4. Ampliar a oferta de serviços e ações de saúde de modo a atender as necessidades de saúde, respeitando os princípios da integralidade, humanização e justiça social e as diversidades ambientais, sociais e sanitárias das regiões.
>
> 5. Garantir o acesso universal e igualitário a serviços e ações de qualidade por meio da manutenção e ampliação da rede pública de saúde, como espaço de cuidado, de formação de pessoal e de trabalho.

[11] BERLINGUER, G. **Bioética cotidiana**. Trad. Lavínia Bozzo Aguilar Porciúncula. Brasília: UNB, 2004. p. 104.

> 6. Reduzir as desigualdades de acesso por condição de renda, gênero, raça, geração e condição de vida, respeitando os direitos humanos, as escolhas das pessoas e suas práticas e saberes em saúde.
>
> 7. Valorizar o acesso ao local de cuidado mais próximo da moradia e ou do local de trabalho.

Na agenda não foram estabelecidas diretrizes para a questão da morte [digna] institucionalizada, mas demonstra o quanto temos de refletir sobre o modo como dirigimos nossas ações políticas e como elas incidem sobre a qualidade dos tratamentos que recebemos. Ou seja, o método para fruirmos uma vida saudável e termos uma morte menos sofrida encontra seu lócus na questão política, e, em se tratando de cuidado institucional a política se apóia no princípio da justiça distributiva. Lembrando que: "em uma sociedade liberal a saúde básica é vista como uma das condições indispensáveis para o exercício da autonomia individual"[12]

Pelo que temos apresentado até aqui, percebe-se o deslocamento político, no que tange a morte institucionalizada. A questão da morte digna acha-se centrada no princípio da autonomia do paciente quando deveria estar voltada para o princípio da justiça distributiva. Do mesmo modo é necessário reconhecermos que o deslocamento moral ou iníquo ou ainda, para quem assim o preferir, indigno não está centrado na morte em si, mas no sofrimento infringido ao ser humano, quando este busca auxílio e não o encontra. Sofrer em uma maca ao relento é indigno, não receber atenção básica adequada é indigno; enquanto morrer permanece, sempre, como fato.

---

[12] Cf. CHARLESWORTH, M. …in a liberal society basic health is seen as one of the indispensable condition for the exercise of personal autonomy. (**Bioethics in a liberal society**. p. 109).

Não se escolhe morrer com dignidade, mas apenas e em poucos casos se pode escolher *como* morrer; se com mais sofrimento ou se com menos sofrimento [13]. Entretanto, se tem o direito de viver sem sofrimentos evitáveis. Na hipótese de se reconhecer que sua existência não permite uma equação positiva entre sofre e fruir pode-se apelar para métodos que conduzem à morte. Reconhecendo-se que isto só pode ocorrer mediante a consciência do sofrimento na vida e em vida e ainda, respeitando-se os direcionamentos políticos, sociais e legais que regulam toda a existência humana societária. Portanto, a questão em voga é para conquistarmos saúde e vida digna, e para que assim seja, é necessário o suporte político, social e legal. A vida sustentada nesses três pilares pode ser identificada como digna ou não, na hipótese de não ser digna o máximo que se pode fazer é escolher o melhor método para se *sair do tempo e entrar para a eternidade*.[14]

Considerações finais

Embora esse artigo se iniciasse com a proposta de evidenciar o caráter metodológico que atravessa a discussão acerca da morte digna, fomos levados a demonstrar o óbvio: a morte como fato. Isso, de certo modo deslocou nossa perspectiva da investigação, uma vez que se tornou claro que o problema da morte digna, quando esta tem seu lócus no ambiente hospitalar/institucional não está, apenas, centrada na autonomia do indivíduo, mas, sobretudo, torna-se tema da justiça distributiva e, portanto, recebe contorno público e não privado.

---

[13] CHAVES, N. S. **Bioética: Morte e sofrimento humano**. Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP). v. 15, p.105 – 121, 2010.

[14] Cf. KANT, I. **O fim de todas as coisas**. Em: A paz perpétua e outros opúsculos. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70. p. 103.

Na verdade não se escolhe morrer com dignidade, posto que, morrer é um fato. O máximo que se pode conseguir é ter acesso aos meios que conduzem a uma morte com menos sofrimento. Uma vez que a morte institucionalizada acha-se submetida aos direcionamentos políticos e legais é o princípio da justiça distributiva que será aclarado e não o da autonomia do indivíduo. Do mesmo modo, as instituições hospitalares impõem seu perfil aos seus pacientes, clientes e usuários. Assim, no ambiente institucionalizado, a morte não se relaciona com o desejo do paciente, mas com os direcionamentos políticos e legais que regulam a vida e a morte como faces simbólicas e sociais.

Ao buscar os serviços de saúde institucionalizado o paciente já realizou sua escolha e tal processo encontra-se estritamente relacionado aos fatores econômicos e educacionais, os quais não são determinantes para se escolher morrer com dignidade, mas, apenas, para se ter acesso a tratamentos mais eficientes os quais possam conduzir à morte com menos sofrimento.

Referências bibliográficas

Agenda Propositiva do Conselho Nacional de Saúde – CNS

ANDRAIN, C. F. **Public health policies and social inequality**. London: Palgrave, Macmillan, 1998.

BEAUCHAMP, T. L.; CHILDRESS, J.F. **Princípios de ética biomédica**. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2002.

BERLINGUER, G. **Bioética cotidiana**. Trad. Lavínia Bozzo Aguilar Porciúncula. Brasília: UNB, 2004.

CHARLESWORTH, M. **Bioethics in a Liberal Society.** Cambridge: University Cambridge, 1993.

CHAVES, N. S. **Bioética: Morte e sofrimento humano**. Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP). v. 15, p.105 – 121, 2010.

ENGELHARDT, JR, H. T. **Fundamentos da Bioética.** Trad. José A. Ceschin. São Paulo: Loyola, 1998.

KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Trad. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.

_____, **O fim de todas as coisas**. Em: A paz perpétua e outros opúsculos. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

MARTIN, L. **Eutanásia e distanásia**. file:///D:/LIVRO%202/ParteIIIeutanasia.htm. acessado em 26/05/2015.

WILKINSON, R. **The impact of inequality: how to make sick societies healthier.** New York: New Press, 2005.

UM SUJEITO FUGAZ: INTERDISCIPLINARIDADE E A MANUFATURA DA OPINIÃO PÚBLICA

Norman R. Madarasz[*]

Na margem filosófica do Dilúvio, o nome que mais pronuncia, nestes últimos tempos, a palavra *interdisciplinaridade* é porventura o do coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Agemir Bavaresco. Certamente, tens boas razões. A interdisciplinaridade não é, e nunca foi, um mistério para a filosofia, mesmo que era uma palavra que se murmurava apenas na época da desarticulação da filosofia. Estruturalmente a filosofia é interdisciplinar, uma das atividades do filósofo sendo a de vigiar a pesquisa conduzida pelos rivais de outros cursos. Que esta sede pelo saber costuma intensificar as bases já existentes do desentendimento entre disciplinas é suficiente para deixar qualquer um convicto que nem o laboratório escapa da opinião pública.

Os cientistas costumam desprezar os tios filósofos pela ingerência e pelo questionamento crítico nos seus procedimentos demonstrativos e laboratoriais. Thomas Kuhn levou broncas por causa das suas análises do trabalho científico, em que observava que as características pragmáticas que homogeneízam os afazeres dos cientistas

[*] Professor de Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Norman.madarasz@pucrs.br

fazem deles não mestres, mas servidores, do paradigma vigente que governa uma dada ciência.[1] Nesta imagem, a comunidade dos egos racionais acabou deixando enxergar os valores primitivos de meros animais humanos. Quando outras estratégias filosóficas buscam saber mais ainda sobre os detalhes do âmbito experimental, a "comunidade cientifica" se mostra mais desconfiada ainda. Bruno Latour apanhou especialmente neste caso, na vasta "revolta" contra uma tradição inteira, a francesa, de pesquisa filosófica, conduzida, apenas para lembrar, na vizinhança de alguns dos maiores cientistas em atividade, além dos cafés com os quais o jornalismo filosófico tende a confundi-la.[2]

Quando filósofos se reuniam para analisar domínios distintos da opinião, certamente não é para emitir generalizações e *non sequitur*, mas para compilar referências e romper com metáforas e disposições metafísicas, diz respeito às estratégias políticas latentes na atividade, isto é, a *indústria* de pesquisa. Que a "revolta" contra tais práticas seja geralmente de má fé se confirma pelo fato conveniente que ninguém se lembra, nem sequer passa tempo consultando, *Imposturas científicas,* organizada por Baudoin Jurdant, uma obra de refutações vindas de epistemólogos e cientistas de um livro que visou manipular a opinião pública para apagar a ousadia de propostas filosóficas sobre ciência e interdisciplinaridade.[3] Entre Kuhn e Latour se

---

[1] Khun, 2003.

[2] Latour, 1988.

[3] *Impostures scientifiques : Les malentendus de l'Affair Sokal,* sous la direction de B. Jurdant. Paris : Éditions de la Découverte, 1998. Na apresentação do livro na página da editora, encontra-se o seguinte depoimento : « le positivisme revendiqué par Sokal et Bricmont cache en fait une profonde incompréhension des auteurs qu'ils attaquent et une surprenante ignorance des enjeux politiques et philosophiques majeurs révélés par les travaux sur les « sciences dures » des chercheurs des « sciences douces ». Il était donc indispensable de démonter les

formou uma nova subdivisão científica, a sociologia da ciência. A filosofia, comprometida à sua estrutura interdisciplinar *gerativa*, perdeu mais uma parte dela mesma. Mesmo no que tangue as "*science wars"* como mostra bem o nosso coordenador, o domínio da opinião pública não é nada tão simples que estimular consumo e crescimento econômico, ou, quando convém, o contrário.

No entanto, a interdisciplinaridade ainda gera convicções benéficas na filosofia que amenizam a hostilidade presente no espaço institucional da pesquisa diz respeito à participação ativa dos amorosos da sabedoria. Nos poucos anos que tive o privilégio de trabalhar por perto do professor Agemir Bavaresco (doravante, abreviado AB), consegui detectar nos seus enfrentamentos aquela astúcia famosa de Ítaca, de qual filósofos raramente se afastam, e isso para melhor infiltrar, espalhar marcas, mas também manter *intato* os edifícios de saberes, alguns deles situados em lugares retraídos do mundo. Para o filósofo, a interdisciplinaridade é um estilo de vida, lidado às vezes a altos custos, quando autoridades, certas conhecidas e outras apenas *re-,* venham lembrando a sagacidade neokantiana de (se) impor limites a suas ambições de conhecimentos. A filosofia anda perdendo suas partes internas, profundas e radicais. Algumas destas raízes crescem em arvores, certas, como a ética aplicada, florescendo em arco-íris empolgantes. Não

impostures et les malentendus de l'affaire « Sokal » : tel est l'objectif de ce livre, qui réunit des contributions originales de chercheurs de divers horizons - physiciens, philosophes des sciences, anthropologues... Non sans humour, ils entendent faire partager au lecteur leur commune passion pour la science telle qu'elle se fait (beaucoup plus intéressante que la science mythique de certains scientifiques), et plaident pour une réconciliation entre philosophes et physiciens, pour en finir enfin avec la « guerre des sciences »». Disponível em <http://www.editionsladecouverte.fr/catalogue/index-Impostures_scientifiques-9782707155214.html>

infrequentemente, as nascentes disciplinas exatas se mostram ingratas a incluir a fonte filosófica da sua relevância social novamente adquirida, digo incluir *explicitamente*.

Se fora legitimo reclamar da raridade das propostas feitas aos filósofos nos diversos chamados para suplementação teórica *interdisciplinar*, é porque a interdisciplinaridade represente *outra coisa* para o filósofo. Representa menos o que uma pesquisa empírica, isto é, "científica", implique mais geralmente para a sociedade, do que *como* a filosofia deve se relacionar com campos de pesquisa cujo objetivo, muitas vezes explicitamente declarado, é se desfazer, neutralizar e apagar traços filosóficos na metodologia dita científica. Na perspectiva da pesquisa científica ortodoxa, aquela que domina hoje tanto nos laboratórios e nas agências de fomento, quanto na mídia, a filosofia seria "boa" para a arte, a religião ou a autoajuda. Diz respeito à pesquisa científica, se entende *a priori* que a filosofia continua se comportando como um espinho no dorsal do progresso, mesmo quando consiga se superar e entender algo dos assuntos. A interdisciplinaridade não é gentil com a filosofia. No mesmo gesto, ela agita o filósofo para se colocar em frente à luta pela relevância social da pesquisa científica.

I

No intento de entender melhor como a filosofia se sai num mundo interdisciplinar pós-humanista, é saudável visitar os frutos do trabalho que conduza o nosso festejado colega coordenador e pesquisador, frutos estes recentemente recolhidos no livro *Opinião pública, contradição e*

mediação: leituras hegelianas.[4] Antes de entrar no detalhamento critico próprio ao trabalho filosófico, o objetivo de AB é provocar os filósofos mais sérios para defender a racionalidade da opinião. Desde Sócrates e Platão, a grande área da *doxa* é alvo de provocações, intervenções e sabotagem. Nela, a verdadeira e radical pele democrática se torna pública, ou retrai no silêncio. Na altura da prepotência ocidental, os advogados da democracia costumam condenar a desconfiança platônica com a o governo do *demos* por ser um totalitarismo germinal, convenientemente omitindo o projeto da *Politeia* a aboliria a escravidão e conceder a igualdade dos sexos.

Ora, é certamente possível simpatizar com uma revolta teórica feita contra o sistema democrático de governança que levou Atenas, não obstante a morte prematura de Péricles, a sua perdição na Guerra do Peloponeso. Ressoa um eco até hoje, na mesma cidade, das lutas em torno da democracia que exigem que seja explicitado o Estado em que se governará em nome do público: o Estado financeiro da União Europeia, ou aquela que solicita a voz e a ação do público, defendido pelo Presidente Alexis Tsipras e Ministro Yanis Varoufakis, o último um *filósofo*. Mais um exemplo de interdisciplinaridade, tal como a pratica a filosofia. A força da opinião, contam gerações de pensadores políticos, é sempre perigosa. A governança pela opinião livre é condenada até por John Stuart Mill, quando não despenteava a convicção dos Straussianos da Rand Corporation. Respeitar a opinião implique um chamado à cidadania para que esta assuma as suas responsabilidades. Já que eram tão poucos os momentos na história em que uma semelhança de tal experiência existiu, a luta é para que não

[4] BAVARESCO, A. *Opinião pública, contradição e mediação: leituras hegelianas*. Porto Alegre: Edipucrs/Editora Fi, 2015. (Doravante colocarei o número de páginas deste livro diretamente no corpo do texto.)

se deixa que o imprevisível seja tratado como um impossível, nem que a alegria de engajar com o primeiro desça à perversão fomentada pelo segundo.

Portanto, é significativo que uma das expressões pela qual AB tem concentrado o desenvolvimento da sua pesquisa sobre interdisciplinaridade é a formação da opinião pública em Hegel. O contexto em que esta teoria foi elaborada historicamente decorre do trabalho sistemático de uma fundamentação política e epistemológica em que se reitera a tese segundo a qual a lógica dialética demonstra a inserção da liberdade na ordem racional do Estado. Ler e pensar com Hegel é reforçar a expressão direta, contida no espírito absoluto, da *liberdade* em seu desenvolvimento interno. É a liberdade que justifica toda a atenção investida no absoluto. É também o que problematiza as reduções apressadas para travar esta filosofia em uma classificação de idealismo epifenomenal. A inversão desta caraterização, por mais que representa uma possibilidade da obra hegeliana, é também o gesto que visa apagar o modo em que liberdade se deve pensar: de forma imanente à organização subjetiva do âmbito político, ao invés de se fundamentar de antemão numa categoria do indivíduo, aliás tão manipulada pelo consumismo a ter perdido seu sentido.

Para o radical que defendeu os princípios da Revolução Francesa, o absoluto podia apontar ao progresso digno do Esclarecimento apenas se, de fato, superava a proposição kantiana de autonomia, ainda tão tímida na sua busca de um viés para se expressar na forma da razão pública. A *publicidade* designa, de fato, a liberdade vivida no espaço público, mas não sem pena, e nem sem custa. Na carta "Resposta à pergunta: o que é Esclarecimento?" (Kant, 2008), Kant cerne pela primeira vez a conexão entre autonomia e publicidade, cuja consequência é menos o reforço do indivíduo que o do Estado por meio de uma valorização mais ampla da sociedade. AB salienta como

Hegel aprofunda esta tese ao fazê-lo parte da lógica dialética do Estado, cuja consequência é *forçar* o reconhecimento objetivo da autonomia pelo poder principial. (92) Não se trata de uma defesa baseada no respeito da sabedoria de um Príncipe, ou do seu gosto, como parece ser em Kant, mas de um passo que necessita exteriorização, já que faz parte da efetividade dialética do Estado racional.

Ao integrar o arquetípico "estado da natureza" no modelo dialético da sociedade burguesa para descrever o seu campo comercial e mercantil, Hegel considera que a autonomia em si não salva a condição humana da devastação de um âmbito livrado a suas próprias leis, que isto seja na forma de um mercado. A financierização do comércio é a sopa orgânica da gestação da ilegalidade. A opinião pública terá então uma dimensão regulativa, sendo uma intervenção no campo dos negócios, para exigir que os direitos dos produtores sejam tão valorizados, se não mais, que os dos fabricantes. Se esta implicação interpretativa fora correta, AB tem razão a localizar na defesa da liberdade da imprensa, na secção 319 da *Filosofia do Direito*[5], o elemento estratégico que rejeita tantas afirmações sobre a finalidade do pensamento de Hegel, que seria a de "justificar a realidade estatal existente na Prússia." (34). *A fortiori*, não se pode afirmar que Hegel relegou o seu projeto original de promover a efetividade da liberdade em segundo lugar.

A determinação lógica da opinião pública na *Filosofia do Direito* a situa como uma contradição (73), o que não diminui a seriedade da opinião enquanto opinião (78-79). Para Hegel, aquilo que justifica a reforma do Estado, o que na dialética será defendida em termos de *necessidade,* é a liberdade enquanto espirito absoluto. Isto sendo dito, não

[5] Hegel. *Princípios da Filosofia do Direito***.** Trad. R. Derathé. Paris, Vrin, 1993. (Doravante, *PhdD*).

há como falar de liberdade fora de instâncias históricas da manifestação da opinião como fenômeno. (65) Por isso, AB pode constatar que "a opinião pública é um fator importante da liberdade formal subjetiva dos cidadãos." (69) No mais, a liberdade como valor atribuído à opinião pública independentemente da questão epistêmica da *doxa*, constitui um argumento forte para que qualquer Estado racional tenha o bom senso a reconhece-la, pois manter o fluxo comercial em circulação depende de liberdade. Fundamentalmente, conceder a liberdade é um primeiro passo para evitar que o mal-estar social possa conduzir o espirito da cidadania a se tornar contra a estrutura política de uma sociedade.[6] Tal posição, salienta AB (83), vincula a opinião pública à "independência" da sociedade.[7]

Desta forma, a liberdade, se fora suscetível de se concretizar politicamente, passa necessariamente pela opinião. AB descreve a potencialidade desta liberdade na seguinte maneira: "A liberdade de opinar tem o direito de dizer *não* a isso que acontece historicamente. Ela tem o direito e o dever de questionar e de transformar o existente pelo poder contraditório da opinião. Tem o direito de não aceitar o que tentam lhe impor a rede informática ou todo sistema dos meios de comunicação." (94) Estas afirmações parecem se sustentar historicamente, *ex post facto*. Como chave de leitura de Hegel, são certamente atraentes, o que não resolve inteiramente a surpresa criada em voltar ao terreno hegeliano para buscar a justificação da liberdade. A relação entre Estado e sociedade, até na sua dimensão formal, parece apontar a trajetórias divergentes em que o Estado tende a restringir o crescimento diversificado da sociedade, ainda mais quando o pensamento liberal tem conseguido apagar a categoria de classe econômica e cultural. No campo, o que se constata é que a comunicação

[6] Hegel, *PhdD*, 317, Ad. 82.

[7] Hegel, *PhdD*, 318.

da opinião pública é filtrada pelos poderes do senado e da assembleia, além de o do executivo, em que os princípios econômicos vigentes acabam desvirtuando a opinião da sua fonte subjetiva de expressão *em nome do parlamentarismo republicano*.

A opinião pública representa a promessa de que cada animal humano possa ter direito a expressar-se sem pena e sem ameaça a sua segurança, e que isto é bom para a sociedade. Os apólogos da forma democrática de governança certamente valorizam o direito da opinião livre, mesmo se se mostram menos preocupados a tratar da verdade, cuja conotação é usada para projetar medos de um fanatismo em formação. AB explique de forma convincente porque é razoável separar a dimensão da verdade daquela da opinião: "A opinião pública não é a verdade política absoluta, mas ela guardará, sempre, a força da impaciência, para desestabilizar toda reificação histórica dada, pois o que move o mundo é a contradição, e a opinião pública, ela mesma, é uma contradição, que torna efetiva a paciência do conceito." (69)

A contradição na opinião é diz respeito a sua configuração objetiva no mundo. A "substância" do conteúdo de uma opinião é suscetível de ser verdadeira, mesmo que, devido à natureza mesma da opinião, ela se torna tão facilmente falsa. A substância ou "princípio substancial" do conteúdo, no entanto, se expressa por meio da éticidade, ou a *vida ética*, "que se exprime na família, na sociedade e no Estado." (78) Sendo assim, ela também é divergente da contingência do seu modo de aparecer. Apesar de veicular a verdade, a dialética não determina o conteúdo a se manifestar de modo outro que simplesmente formal. Ademais, a contradição está presente na opinião no lugar do entrelaçamento forçado entre universal e particular. Para se tornar pública, a opinião será entendida por Hegel, de acordo com AB, como universalmente distribuída entre os cidadãos, mesmo que a sua

manifestação em vozes políticas é necessariamente particular.

A formalização idealizada parece ainda faltar da instância concreta desta externalização. Apontaremos uma omissão significativa nesta discussão, denominada pelo conceito forjado pelos hegelianos ditos de esquerda, a "*Gattungswesen",* que parece se expressar de antemão antes que se apresenta qualquer a ação de uma Constituição que consagra "a racionalidade desenvolvida e realizada". (79) Antes do formalismo de um constitucionalismo relativo ao momento histórico, não obstante a substituição da coerção violenta pela "inteligência e as sólidas razões," (79) a articulação genérica de uma forma de sujeito político falta. Por mais "exteriorizado" o momento da Constituição é, os atores agem por espontaneidade frente à contingencia da história. Cognitivamente, encontram-se muitas vezes no nível de estados mentais não completamente conscientes, já que estão dedicados a construir algo profunda e radicalmente novo. É um momento a qual AB presta sabidamente uma atenção merecida, mesmo si é o conceito que falta. (74, em referência à *FdD*, § 316 Ad.)

Na força assimétrica da exteriorização do fenômeno em Hegel, a doxa supera a verdade como processo epistemológico genérico em ato. Nestas instâncias transformadoras veiculadas pela dialética, parece as vezes que aqueles mais perturbados sobre como lidar com o doxa do espaço público são os próprios filósofos. Além de responsabilidade, mais especificamente vinculada a agir em nome e junto com uma verdade a construir, a opinião não deixa de se manter uma função de cidadania determinante, momento em que ela se manifesta como radicalmente política. Ser desprovido do direito de se expressar, até sobre as maiores fofocas, compromete a dignidade do cidadão. Seria lindo se a filosofia tivesse apenas a tratar, na consideração da "opinião", daquele distanciamento de que ela sempre se justificava, ou em nome de um *skolè*

privilegiado, examinado por Bourdieu (1997). Mas a expressão equivale a um ato. Por isso, a opinião pública politizada fará que o filósofo tenha outro destino, se ele não se satisfizesse a incarnar apenas um sujeito fugaz.

Valorizar a opinião, seja na sua forma coletiva, não é apenas um gesto a favor do sentimento *popular* necessário para que a filosofia não se assenta ao lado do poder, uma das oscilações que proporciona a sua vida prática já que sonhar de lidar uma revolução tenha passado da moda. Apesar da desconfiança levantada por governadores e presidentes sobre o filósofo, o compartilhamento de um mesmo discurso superior, codificado e irônico poderia fluir sem obstáculos para gaguejar palavras de ordem sobre crescimento econômico, austeridade, redução de direitos, e os efeitos nefastos de impostos sobre grandes fortunas e demais rendimentos da alta burguesia. Na verdade, a confluência dos interesses do filósofo e da opinião pública se encontra tal nitidamente nos discursos mais críticos do poder. A perspectiva hegeliana salientará que existe uma história por trás desta convergência suscetível de receber uma formalização. Desta forma, ela merece ser levada até o público.

A tese de AB é que a teoria da opinião pública em Hegel desenvolve uma posição original, a saber, ela efetiva a verdade da opinião pela mediação da política. (61) Uma das posições que a filosofia dialética tem dificuldade a localizar é a de que a política tem uma capacidade estrutural a produz verdades singulares, especificas a seu domínio. É vero que, empiricamente, a política representa, além dos seus mergulhos costumeiros na corrupção e no autoritarismo, ambos atos criminais por cima, um jogo a confundir a sociedade com meia-verdades, em que a visada parece ser confundir a opinião pública a se investir em revoltas esporádicas levantadas contra assuntos secundários, para melhor deixar inalcançável a política econômica. Na política, produzir a verdade é

plausivelmente a construção de modo de governança, de uma base comunitária, de um conjunto de instituições, ou até dissolver a polaridade estado-sociedade. Não é claro, no imediato, como fomentar condições mínimas de bem-estar contribuía a criar cidadãos críticos potencializados para realizar atos de inclusão universal. Mas se a verdade fora a norte desta prescrição para afastar a política do seu estado atual no neoliberalismo parlamentarista, em que ela nada mais é que uma indústria a produzir o falso, então é razoável se focar sobre a capacidade que a opinião tem estruturalmente para se pensar em termos de verdade.

Ainda se pergunta como AB justifica seu retorno sobre análises feitas por Habermas quem teria, na compreensão liberal das teses de "democracia radical", descartado as teses de Hegel sobre opinião pública definitivamente. Lembra-se que Habermas rejeita a tese segunda a qual a opinião pública representa, seja como fase dialética, a contradição para efetivar a "eticidade" (*Sittlichkeit)* meramente num modelo político monárquico. (60)[8] De acordo com Habermas, a opinião pública não é do controle da *esfera público* enquanto vigoram as leis de um Estado não democrático. No entanto, a esfera pública, em que circularia um princípio ético do diálogo e da comunicação, oferece uma possibilidade mediante uma transformação social. Como o reconhece AB, "para Habermas, a solução considerada é de tomar como ponto de partida a mutação estrutural e a evolução da esfera pública e, a partir de lá, elaborar um conceito de opinião pública rigoroso sobre o plano teórico, verificável ao nível empírico e que satisfaça as exigências das normas constitucionais do Estado social." (59) AB considera esta solução nos termos de um ideal, "*idealtípico*", em que falta uma verificação histórica diz respeito a sua viabilidade real.[9]

---

[8] Habermas, 1992, p. 249-254.

[9] A expressão é de Eley. Cf. J. Habermas. *op. cit*. p. 3-10,

De fato, AB argumenta que a crítica habermasiana é apenas uma entre mais duas teses que não captam integralmente "a concepção verdadeiramente original sobre o assunto" (61). Se o argumento de Habermas for deficiente por causa da idealização que se faz da sociedade, então a concepção que AB denomina "*liberal*" da opinião pública (mas que deve ser entendido nas suas consequências *anti*democráticas) é mais parcial ainda já que argumenta em favor de restringir a esfera pública a uma vanguarda seleta que vigia sobre este espaço caótico em que rodaria a desordem. Se trata essencialmente da tese que W. Lippman apresentava em *Public Opinion.*[10] Por outro lado, a concepção *"institucional*" faltaria também de discernimento já que sobrepõe na opinião pública uma filtragem por meio de partidos e outros grupos de interesse que falam em nome de sectores parciais do público. A correção que AB oferece a estas três posições é firmemente radicada na progressão da lógica dialética imanente a um modelo de Estado em que se realiza a liberdade do Espírito:

> A *teoria hegeliana da opinião pública* mediatiza as três posições – a opinião subjetiva ou individual, a opinião institucional e o modelo "idealtípico" – a partir da consciência imediata contraditória do fenômeno de opinar, elevando a opinião a um saber dialético, depois mediatizando a liberdade de opinar pelo poder da ideia de comunicação dialética, e enfim, *efetivando a verdade da opinião pública pela mediação política* (61, minha ênfase).

A saliência da análise, e a determinação da verdade política nela, volta a depender da *efetividade,* a *Wirklichkeit.*

É por salientar a força moral da progressão dialética decorrendo da manifestação progressiva da liberdade que AB vem investindo fortemente sobre a potência da

[10] Lippman se preocupava que "the common interests very largely elude public opinion entirely, and can be managed only by a specialized class whose personal interests reach beyond the locality" (p. 310)

Wirklichkeit. De acordo com Hegel, "a efetividade é a unidade da essência e da existência; nela a essência desprovida da figura e o fenômeno inconsistente, ou o subsistir desprovido da determinação e a variedade desprovida da subsistência tem sua verdade."[11] Por mais que esta leitura da conceptualidade dialética condiciona a configuração do Estado à lógica dialética, ao invés de a exemplos empíricos na história, é difícil enxergar a forma de governança em que são, ou seriam, preservadas as conquistas decorrendo da mediação dialética. Sem tal prescrição, não parece justificado defender um projeto de fundamentação da política de um Estado em que a liberdade da expressão política (o antigo conceito grego de *isegoria*) não se reforça pelo ato cívico da redistribuição igualitária da riqueza. Dito de outra forma, assim que se analisa a opinião pública enquanto esfera de predação por grupos de interesse que entendem que a estabilidade da dominação política passa pelo controle da opinião, a opção fundacional a seguir parece ser ou recair na crítica de Habermas, ou mais ainda, optar por um modelo de transformação radical da sociedade em que não se pode prever o funcionamento das novas instituições no processo transformacional, tampouco como a opinião pública o apoiaria.

Portanto, a *Wirklichkeit* demonstra uma promessa *criadora*. Ela é o ato pelo qual o que ocorre passa de existir apenas em uma forma imediata, não refletida, para se atualizar num fenômeno pelo processo de externalização, uma variação sobre a operação dialética de *suprassunção*. Para dize-lo nas minhas palavras, a opinião pública será, nesta leitura meticulosa da lógica dialética feita por AB, um *acontecimento* cuja externalização se conjuga em um processo de subjetivação dotado da capacidade a inaugurar a alteridade no domínio especifico da política.

---

[11]Hegel, 1981, II p. 227, *apud* AB, 62-63.

No entanto, por mais que AB reconhece na tese hegeliana a dedicação à liberdade, um ponto falta de ser explicitado, a saber, a dimensão da luta e a sua posição referente ao liberalismo. Pois, se a *Wirklichkeit* procede dialeticamente a externalizar o imediato assim que se configura um acontecimento entre essência e existência, assegurando desta forma o fundamento ético da suprassunção, a questão ainda permanece de saber como, na dialética, Hegel localiza a obstrução posta à transformação pela repetição do mesmo. É significativo que a permanência do paradigma de opinião pública em Habermas confirma a atribuição de um elemento estruturalmente necessário à opinião pública que é a *comunicação,* em que se visa a rearticulação do âmbito do direito a partir da figura do outro. Para AB, a dialética aponta formalmente a uma reiteração íntima, mas formal, da opinião pública e do Estado por mediação da liberdade imanente ao espírito. De acordo com a análise do seu orientador de tese de doutorado, B. Bourgeois, "a teoria da opinião pública é elaborada, conforme uma relação íntima com o espírito do povo, com o Estado e em conformidade com o processo do espírito." (90) [12] No entanto, se a teleologia dialética se realiza na repetição, força é de constatar que a crítica inicial de Habermas contra a autonomia da opinião pública permanece mesmo no contexto rearticulado da "democracia", por fundamentar o seu conceito de alteridade apenas numa concepção vigente do direito.

É louvável que AB não deixa separada a sua reavaliação da teoria hegeliana da opinião pública de um levantamento de teorias não apenas de comunicação, mas

[12] Em nota, AB remete a B. Bourgeois. *Enc.* III, Apresentação, p. 7-89; e também do mesmo autor: *Dialética e estrutura na filosofia de Hegel.* In: *Hegel e a Dialética*, nº139-140 da Revista Internacional de Filosofia, Paris, PUF, 1982, p. 163-182.)

de *telecomunicação* e de *mídia* focadas em formatar a massa cerebral da *doxa* pública. A análise que Habermas fez da esfera pública apresenta duas possíveis caminhos para o pensamento político. Ou a esfera pública consegue configurar os parâmetros ainda não manipulados da opinião pública e se dispõe à educação política, ou a esfera pública é logo investida pelas mesmas forças de grupos de interesse que neutralizam a extensão genérica de um sujeito universal em formação. Salienta-se então que, de a perspective política, a opinião pública não é nada sem a dimensão da luta para transformar o conjunto de doxa em verdades. No entanto, a abrangência da intervenção e do controle da opinião pública por instâncias distintas do Estado nas democracias atuais é tal que nem o debate teórico consegue se afastar por inteiro dos seus moldes semântico-pragmáticos. Se torna necessário contestar postulados teóricos sobre a independência formal da opinião pública, seja eles dialéticos.

De forma análoga, é possível contestar leituras em que é isolado outro conceito destinado a delimitar a doxa na decorrência da aprendizagem pragmática socialmente fomentada, como é o caso em leituras liberais do conceito do *habitus* em P. Bourdieu. Em projetos de fundamentação epistemológica e política, o habitus é suscetível de ser tomado de forma extensiva à opinião e a esfera públicos. No entanto, se for o caso, seria extraído do modelo social mais abrangente que Bourdieu desenvolve, e Habermas tenta mitigar. O habitus não designa um espaço social diferenciado, mas implique uma inscrição corporal de esquemas inconscientes proveniente da *sociedade,* e não de uma fantasia de estado de natureza em que o corpo se prestaria a ser entendido como puro objeto biológico.[13]

[13] Como explique L. Wacquant, o habitus "é dotado de inércia incorporada, na medida em que o habitus tende a produzir práticas moldadas depois das estruturas sociais que os geraram e na medida em que cada uma de suas camadas opera como um prisma por meio do

Em Bourdieu (1972), por exemplo, o habitus necessita o filtro conceitual de "campo", e na progressão da sua obra das subdivisões do conceito de "capital", para dar conta das subdivisões políticas, comerciais e financeiros subsequentes às quais o habitus se transforma, sobretudo em sociedades mais avançadas. Em suma, a existência isolada tanto da esfera pública quanto do habitus é impossibilitada pela potência transformadora da figura do Estado no processo de efetivação dialética e pelo crescimento de racionalidade circulando entre os agentes da opinião pública. A ambiguidade da posição dialética na opinião pública porventura obriga a seguir os passos de AB e examinar uma abordagem da comunicação que tenha diretamente a ver com os interesses do poder. Nesta extensão do seu trabalho de pesquisa, se encontra integralmente a exigência para que a filosofia se transforme de modo interdisciplinar para capta-la em suas mais radicais operações.

II

Ao se interessar à teoria de "agenda-setting", principalmente vinculada ao pesquisador conservador estadunidense, Maxwell McCombs, AB adota uma tese polémica como se fosse para chegar mais rapidamente as suas implicações insuportáveis. A tese principal do *agenda-setting* afirma que "*issues emphasized in the media frequently become the issues identified as most important by the public*."[14] A título de exemplo de "puro" agendamento, McCombs ressalta o caso dramático do aumento da saliência do tema da droga no noticiário e, por decorrência, no público nos

qual as últimas experiências são filtradas e os subsequentes estratos de disposições são sobrepostos (daí o peso desproporcionado dos esquemas implantados na infância)." (Wacquant, 2007, p. 67).

[14] McCombs/Stroud, p. 68.

EUA, tendência na mídia que não encontrava uma mudança na incidência real de uso de drogas nos meses em que foi feito o estudo.[15] Numa afirmação particularmente bem formulada, AB captura a circulação gerativa no agendamento ao postar que: "Se considerarmos que o agendamento é um processo interativo, causal, notamos que essas duas formas de agenda estão intrinsecamente ligadas: uma vez que a pauta é estabelecida pela mídia, rapidamente ela espalha-se pelo meio social onde encontrará um receptáculo para a disseminação da informação anteriormente definida."(72) Em (McCombs/Stroud, 2014), visa ainda mais "entender" o comportamento do indivíduo exposto às diversas informações veiculadas pela televisão, numa teoria causal em que a sensibilidade é analisada na luz da psicologia cognitiva. Desta forma, a *agenda setting theory* de McCombs articula uma teoria objetiva dos efeitos produzidos pela mídia sobre a opinião pública. Ao mesmo tempo, os seus estudos de casos fornecem informações valiosas para instrumentalizar a manipulação política e econômica da opinião pública.

As implicações desta forma de pesquisa interdisciplinar apontam a algo que N. Chomsky, num livro escrito em coautoria com E.S. Hermann, denominará o projeto de "*Manufacturing Consent*". O título é emprestado ao antecessor de McCombs, o autor Walter Lippman, autor do famoso *Public Opinion*. Para entender quanto o argumento de McCombs é saliente para se pensar a relação entre Estado e espaço público, a seguinte observação de Chomsky sobre o poder dos firmes de publicidade e de propaganda serve o bastante: as empresas de publicidade comercial destinada ao mercado televisual são por muitos as mesmas que se ocupam da propaganda política nos Estados-Unidos, ao passo que "*a mass movement without any*

[15] McCombrs, 2009, p. 45. [Bavaresco et al, 2013, p. 71].

major media support, and subject to a great deal of active press hostility, suffers a serious disability, and struggles against grave odds."[16] A história especifica de cada país deve auxiliar em determinar qual política de telecomunicações lhe convém melhor. Portanto, não há nenhuma determinação estrutural, em que um país seria fadado a se tornar mais autoritário em decorrência de serviço de televisão controlado diretamente pelo governo, ou pelas "leis do mercado livre". O Canadá certamente oferece um exemplo em que coexistem canais públicos e privados nacionais, os canais públicos sendo geralmente mais progressivos que as linhas políticas dos governos federais. Uma democracia só pode crescer em complexidade ao difundir um movimento de massa doméstico, o que necessita decisões políticas para impedir o domínio de conglomerados de telecomunicações sobre a opinião pública.

A tese básica de McCombs demonstra parâmetros conceituais suficientemente estreitos para reivindicar uma objetividade analítica. A teoria não tem pretensões normativas, o que significa também que não visa estabelecer uma posição de confronto com a política televisual moldada pelos ideais do *Free Press,* constitutivos dos valores fundamentais da ideologia dos Estados-Unidos. Uma perspectiva crítica da agenda setting terá que visar o que a teoria oculta: ao invés de se perguntar sobre quais assuntos são vistos como "mais importantes" pelo público, terá que saber quais assuntos tem *seguimento e desenvolvimento* na mídia, e quais não. Para contextualizar a papel da mídia nos momentos específicos da política belicosa de respectivas "*Administrations"* em Washington D.C., o pesquisador filosófico que integra uma abordagem interdisciplinar poderia bem rastrear a cumplicidade dos

[16] N. Chomsky and E. Herman, "A Propaganda Model", excerpt from *Manufacturing Consent.* Montreal: Black Rose Press, 1988. Disponivel em: < http://www.chomsky.info/books/consent01.htm>.

principais veículos midiáticos com o State Department e o Pentagon, embora não necessariamente com a Casa Branca.[17] Parece-nos que tal caminho levará a analisar o modo de escolha, de desinformação e de censura, uma psicologia complexa do *expert* (ou a contrapartida francesa de *technocrate),* que opera por trás desta visão continuísta entre mídia e público que caracteriza o "agenda-setting".

No modelo de produção e funcionamento de propagando que Chomsky e Herman desenvolvem em *Manufacturing Consent*, eles dissecam cinco filtros que organizam uma rede descentralizada, mas cujo objetivo é comum: manter a opinião pública fechada e desconfiada a qualquer intervenção alheia das normas autodeclaradas pela própria estrutura em rede. Estes filtros são organizados conforme a distribuição seguinte: 1) Propriedade privada e lucro na mídia de massa; 2) Publicidade e propaganda; 3) Estratégias em relação às fontes da informação; 4) Produção de *flak* (boatos, provocações a intimidar os leitores/espetadores, meia-verdades) e a reação dos anunciantes; 5) O anticomunismo como mecanismo de controle.[18] Embora todos estes filtros estão explicitamente em jogo nas tentativas de golpe midiático atuais para derrubar uma presidenta democraticamente eleita, por uma imprensa que não cansa de proclamar a sua "liberdade", focaremos aqui apenas no segundo filtro e no conjunto do modelo.

---

[17] Tal trabalho representa em modo general o compromisso de Noam Chomsky na sua militância política desde a invasão do exército norte-americano do Vietnam do Sul em 1965. Numa intervenção recente, ele volta a justapor depoimentos jurados feitos por funcionários do Estado diz respeito às ações de agressão militar com a maneira em que foram feitas as reportagens no principal jornal do país, *The New York Times*. N. Chomsky, "Noam Chomsky Reads the New York Times -- Explains Why 'Paper of Record' Is Pure Propaganda", in *Alternet,* May 20, 2015. Disponível em < http://www.alternet.org/media/noam-chomsky-reads-new-york-times-explains-why-paper-record-pure-propaganda>.

[18] Chomsky and Hermann, 1988, pp. 3-31.

Trata-se de um exemplo claro que refuta a tese específica da lógica em rede segundo a qual a rede seria formalmente ilimitada em sua conectividade. Uma rede, embora teoricamente aberta a relações alomórficas, não é menos fechada que um espaço enclausurado. A noção de *expert,* ou de *tecnocrata,* esconde na sua formação profissional uma concentração de valores não apenas dominantes, mas dominadores, que é sistematicamente desqualificada quando vier à tona em discussões na mídia. Ao falar "em nome da opinião pública", o repórter, jornalista, e demais "comentarista", sistematicamente se mescla nela. Tecer uma rede de amizades no poder "faz simplesmente parte da profissão". Nesta perspectiva, o acesso de classes mais pobres aos serviços de qualidade é um "custo" excessivo para o orçamento do Estado, que demonstra um controle "racional e razoável" de despesas que apenas "governos repletos de promessas e irresponsáveis" não respeitam. O destaque na imagem televisual dado ao expert, agora incarnado na figura do jornalista que acompanha as forças militares em casos de conflitos e guerras, é co-extensivo à ocultação de sua função a formatar uma imagem em que o assentimento do público à brutalidade de invasões de territórios é realizado. Quanto mais é representada a inocência e a fragilidade do jornalista, como prova que ele também "faz parte do público cuja opinião está sendo comunicada", tanto mais é exitosa a suspensão da violência dos interesses particulares envolvidos numa ação destinada a apagar uma revolta.

Uma parte importante da formação do *expert* decorre dos princípios neoliberais pela qual se enquadra a sua *mentalidade*. Esta formação garantiria a independência parcial do profissional da "imprensa livre", desnecessitando, como argumentam Chomsky e Hermann pela segunda filtragem do seu modelo de propaganda, um comando central sobre a opinião pública, como teria sido o caso na Alemanha nazista com o Ministro J. Goebbels. No

entanto, no modelo de propaganda que Chomsky e Hermann articulam diz respeito à produção de informações políticas e econômicas em tempos democráticos nos Estados-Unidos, e nem tanto na época pós-primeira guerra do Iraque em que o Pentágono conseguiu, por meio do Canal CNN, um controle quase total sobre notícias transmitidas ao público.

Até que ponto existe esta concentração sobre a produção informacional é um assunto porventura controverso, mas apenas na mídia. Numa investigação esclarecedora da recepção do livro *Manufacturing Consent* de Chomsky e Hermann no momento em que apareceu a tradução na França,[19] os "experts" franceses da mídia televisual e de imprensa não davam trégua a tratar os autores de fomentadores de "teorias de conspiração". Não era suficiente que Chomsky e Hermann deixavam claro a metodologia empírica por trás da pesquisa presente no livro, e se declaram explicitamente contra teorias conspiratórias, os experts ainda continuavam alegando que a tese defendida pelos autores aponta para a existência de um comando central nos Estados-Unidos em que decisões seriam tomadas sobre a produção de informações. Como mostram S. Halimi e A. Rindel (2007), a finalidade do tratamento era criar confusão nos telespectadores, mesmo se ainda junto com o ideal do princípio da liberdade da imprensa. No entanto, não se pode esquecer que os conglomeradores da telecomunicação mantem os princípios empresariais fora da imagem. Mais significante ainda, as opiniões estruturais críticas sobre o modo de operação destas empresas nunca aparecem livremente nas televisões "livres". Ademais, os grupos privados já são conhecidos por publicarem propaganda enganosa para impedir que sejam instituídas agências públicas de produção de notícia, com um orçamento competitivo. Em

[19] Halimi e Rindal, 2007.

suma, a estratégia de produzir críticas arbitrárias feitas sobre livro críticos da estrutura e da política midiáticos é a de minimizar o impacto do livro sobre a opinião pública, como foi o caso na França com a publicação de *Manufacturing Consent*. Ao caracterizá-lo como desprovido de seriedade, encontramos uma tática de uso também não tão infrequente no Brasil quando a elite plutocrata busca desestabilizar o governo centrista em poder.[20]

III

A questão metodológica que se deve perguntar, a partir do desafio interdisciplinar levantado à filosofia, é em quais parâmetros analisar este problema? Pois, sem a devida definição destes parâmetros, os resultados poderiam ser de nulo interesse. Será que é possível pensar a teoria da agenda num âmbito estreito, sem ver nela a imbricação da opinião pública numa manifestação especifica da formação da comunidade que passa pela técnica e a exploração? Seja como for, a liberdade que Hegel promovia, por meio da defesa da imprensa, deve ser cuidadosamente afastada da liberdade instrumental que a imprensa e a mídia têm veiculado nas democracias liberais.

Um dos erros nas histórias da imprensa apresentadas no prisma da ideologia liberal é que a agenda

[20] É interessante notar que no plano da mídia brasileira no uso do termo "propaganda", não existe uma distinção entre *comercial advertisement (ou "commercials"), political advertisement* e *political propaganda*. Pergunta-se se na circulação do termo "propaganda" no espaço público se entende a diferença formal e funcional destes significados encapsulados numa palavra só. Ao sugerir que sua ocultação decorreria de uma decisão vinda de um comando central, certamente sofreremos a mesma parodização do argumento que Chomsky e Hermann foram alvos na França. É bom saber também que os Estados-Unidos trocarem o termo "propaganda" para "informação" apenas após o uso comum feito pelos governos nazista e comunistas na Europa do primeiro termo.

decorre das conquistas liberais. Ora, a partir do âmbito atual do funcionamento da imprensa (e das técnicas da agenda) é possível ver que a "liberdade" de funcionamento é um conceito ambíguo, usado menos em nome de valor universal, bem que seja identificado como tal, que para avançar os interesses do poder financeiro. Não existe, no Brasil, um jornal de esquerda de grande distribuição. Os efeitos se medem pela superfície de desequilíbrio social como função da desigualdade econômica, mas também no coeficiente de idiotices pronunciados na imprensa sobre complots diversos de uma orientação política de esquerda que nunca se recuperou desde o fim do AI-5.

Não obstante, AB parece otimista diz respeito à força dialética de exteriorização pela qual a opinião pública se manifesta. "Nenhuma violência pode parar, indefinidamente, o poder de contradição da opinião, imanente a todo o processo logico-histórico enquanto a Idea da comunicação dialética." (93) No entanto, este otimismo não se estende completamente quando um risco de guerra cível passa a ameaçar um país. Nenhum humano vivo tem uma frequência de ouvido suficientemente afinada para escutar a lamentação dos mortos que lutaram, *em nome da opinião pública*, por uma relação mais profícua entre o Estado e a vontade soberana do povo e dos grupos que o compõem integralmente. Neste sentido, Hegel parece se posicionar à distância suficiente para não ter que levar até a efetividade o lugar em que o sangue das lutas se mescla com as cores e os valores da opressão.

Contudo, será que tal distância convém à filosofia? Será que a interdisciplinaridade serve à filosofia se ela deixa a questão estrutural da telecomunicação separada da estrutura econômica, quando a criação de conglomerados segue uma lógica semelhante à formação de quadrilhas? Interrogado sobre a crise brasileira atual, o jurista argentino, Raul Zaffaroni, culpa diretamente o poder midiático e aponta para o risco que este apresenta à democracia. De

acordo com ele: "Penso que a invenção da realidade por parte dos meios de comunicação, especialmente os televisivos, está afetando a base do Estado de Direito. E cria um perigo grave para a sua sobrevivência."[21] A melhor ameaça à democracia vem dos conglomerados da mídia conforme o modelo de propaganda articulado por Chomsky e Herman. Acrescenta Zaffaroni,

> a primeira medida tem que ser a proibição constitucional dos monopólios ou oligopólios televisivos. Sem pluralidade midiática não podemos ter democracia. O que os meios monopólios ou oligopólios estão fazendo na América Latina é trágico. Nos países onde existem altos níveis de violência letal, eles a naturalizam. Sua proposta se reduz a atentar contra as garantias individuais. Nos países onde a letalidade é baixa, eles buscam exacerbá-la. Clamam pela criação de um aparato punitivo altamente repressivo e, definitivamente, também letal.[22]

Ao analisar devidamente a relação entre produção de propaganda e a representação da doxa, o assunto que pesa como um cassetete na opinião pública, mas é inalcançável pela mídia televisual, é a violência policial e política. As "lições" de 2013 não precisavam ser "apreendidas", pois são repetidas num refrão que fascina, porventura hipnotiza, tudo na estratégia de neutralizar a expressão da opinião pública quando ela surge na praça pública. Atacas pelas forças de segurança a professores em greve se espalham do Rio de Janeiro a São Paulo até Curitiba. Como escreve o professor Gabriel de Santis

---

[21] *A diferença é que a operação 'Mãos Limpas' não visava um golpe de Estado:* Juristas brasileiros enviaram perguntas sobre a 'lava-jato' a Raúl Zaffaroni, o maior penalista da América Latina, que criticou as delações premiadas.'. Martín Granovsky, de Buenos Aires - Especial para Carta Maior. 05/05/15. Acesso em 20/06/2015. http://linkis.com/wordpress.com/Nvu1w

[22] Ibid.

Feltran, sobre a violência policial nos subúrbios de São Paulo que passam despercebidas pela mídia,

> *a dimensão letal das atividades policiais*, que só faz aumentar em São Paulo, como em outras partes do país, parece ser apenas a ponta do iceberg num conflito social muito mais intenso. As coisas mudam, São Paulo tem mudado muito. Como comunidade política, entretanto, temos aprendido muito pouco com tanta mudança.[23]

Não parece mais possível vincular a mídia televisual a uma função que reflete ao invés de fabrica a opinião pública, a não ser de outra forma que de conceber a doxa, ao invés do mercado, como cumprindo a permanência da estrutura do estado da natureza dentro do Estado do Direito. No entanto, a mensagem de AB, *apud* Hegel, é que quando se apaga a independência da opinião pública, se apaga simplesmente a liberdade.

A liberdade não é um conceito de antemão contextualizado na natureza. Portanto, compreende-la necessita uma situação social mais específica que tem existido para que seja ampliada além dos meros parâmetros do mercado econômico. Pois, a liberdade jurídica sem a liberdade econômica é uma contradição, ou mera ideologia. A transição entre meios de comunicação e modelizações sociais em termos de rede, isto é, uma transição conforme a continuidade de uma rede sem escala, erradica a liberdade formal no imediato, pois a lógica das patentes não reconhece o corpo humano como propriedade inalienável do seu sujeito. Por isso, quando AB afirma que

> a teoria de Damásio sobre o eu neural conectado em redes sociais é um bom exemplo de que é possível tratar temas clássicos mantendo uma tensão teórico-prática que evita, em nível epistemológico, tanto o

[23] http://blogdaboitempo.com.br/2015/06/16/sao-paulo-2015-sobre-a-guerra/

> reducionismo biológico como o normativismo apriorístico pessoal ou social, construindo um diálogo interdisciplinar entre naturalismo e normatividade, que, classicamente, era entre ciências empíricas e ciências humanas (119).

Toda uma discussão estratégica parece ausente. Falta a discussão sobre quem detém esta nova forma de propriedade assegurada pela distribuição em rede e como se distingue informação visada de meros boatos. Uma coisa está clara: o crescimento dos conglomerados da telecomunicação anula a tese que prega autoritarismo quando haja intervenção estatal nas empresas da telecomunicação. Se a detenção dos meios de comunicação pelo poder público arisca o autoritarismo, a privatização destes meios por conglomerados autoriza o aniquilamento da liberdade política imanente a um sujeito irredutível em formação. Antes de defender que teses normativas sejam aplicadas a condições já existentes, vale contemplar as teses eliminativistas tais como formadas na epistemologia para aplicá-las nos mesmos termos à política.

No posicionamento teórico singular a eliminativismo a primeira concessão que se deve fazer diz respeito às pretensões à verdade das produções midiáticas. A lógica dos "boatos" merece uma análise de caráter epistêmico, e poderia, com pesquisa empírica e estática, informar sobre a frequência *provável* que as suas produções divergem o suficiente da verdade para deixar de ser considerado tal. A conclusão virá provavelmente reforçar a convicção de que não há diferença substancial entre boato e notícia quando estes são de natureza política e econômica. Para se convencer, serve de se lembrar a descrição da prática jornalista feita por um dos comentaristas do jornal *Le Monde,* Daniel Schneidermann, *« Être journaliste, c'est ne croire rien ni personne, savoir que tous mentent, qu'il faut tout vérifier*

en permanence".[24] A lição a tirar, ontem, hoje e amanhã, é que, frente às informações políticas e comerciais sem fundamento que parecem ser atípicas, a disposição do cidadão crítico, debatendo com as correntes aparentemente divergentes na opinião pública, deve ser *melhor* que a do jornalista. O seu moto deve ser: Não e nunca acreditar. Este processo demonstra uma transferência singular da crença até um conhecimento que se reforça ao se entrelaçar com a não crença.

A liberdade que poderia ser vinculada a uma tese eliminativista estendida até a política é aquela sendo contemplada aqui. Se deve finalmente se reconhecer nisso: duvidar da natureza da mídia é o primeiro passo na progressão da liberdade efetiva pelo qual se tornar explicita a estrutura econômica responsável por reforçar e naturalizar a desigualdade vigente entre gêneros e classes num dos principais poderes econômicos do mundo. Para as necessidades do pensamento radical no Brasil hoje, os escritos de AB nos conduzem de uma época supostamente dourada, a do romantismo alemão, para conecta-la novamente a nossos tempos de calote e de encolhimento democrático. Nestes termos, a interdisciplinaridade serve bem à filosofia.

Referências bibliográficas

BAVARESCO, A. *Opinião pública, contradição e mediação: leituras hegelianas*. 1 ed. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

BAVARESCO, A., PORTO, T.P., SILVA, W.A., "Teoria de agenda, representação e redes sociais", in *Revista Helius,* No. 1, Julho-Dez. 2013, pp. 65-69.

BOURDIEU, P. *Méditations pascaliennes*. Paris : Éditions du Seuil, 1997.

[24] Schneidermann, 1999, p.41.

_____. *Sur la télévision.* Paris: Editions Liber/Raisons d'agir, 1996.

_____. *The Field of Cultural Production. Essays on Art and Literature.* Chicago: University of Chicago Press, 1993.

_____*Esquisse d'une theorie de la pratique.* Geneve, Lib. Droz, 1972.

BOURGEOIS, Bernard. "Dialética e estrutura na Filosofia de Hegel". In *Hegel e a Dialética*, Revista Internacional de Filosofia, nº 139-140, Paris, PUF, 1982, p. 163-182.

CHOMSKY, N. *Letters from Lexington: Reflections on Propaganda*, Paradigm Publishers 2004.

_____*Media Control, the Spectacular Achievements of Propaganda* (1997).

_____ "Consentimento sem consentimento: a teoria e a prática da democracia", in *Estudos avançados*, vol.11 no.29 São Paulo Jan./Apr. 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141997000100014>

CHOMSKY, N. and E. Hermann, *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media.* New York: Pantheon Books, 1988.

DAMÁSIO, António, R. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano.* 2ª ed. Trad. Dora Vicente & Georgina Segurado. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GOODE, L. *Jürgen Habermas. Democracy and the Public Sphere.* Ann Arbour, Mich.: Pluto Press, 2005.

HABERMAS, Jürgen. *O espaço público.* Trad. Marc B. Launay. Paris: Payot, 1992.

HAMILI, S. et A. RINDAL, «La Conspiration : Quand les journalistes (et leurs favoris) falsifient l'analyse critique des médias », in Jean Bricmont et Julie Frank (sous la direction de), *Chomsky*, Cahier de L'Herne, Paris, 2007, pp. 233-243. Disponível em < http://www.homme-moderne.org/societe/media/halimi/conspiration.html#note47>.

HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica***.** Trad. P.-J. Labarrière e G. Jarczyk, I (*O Ser*, 1972), II (*A doutrina da Essência*, 1976), e III *(Lógica subjetiva ou doutrina do Conceito*, 1981). Paris, Aubier.

_____*Princípios da Filosofia do Direito***.** Trad. R. Derathé. Paris, Vrin, 1993.

Impostures scientifiques : Les malentendus de l'Affair Sokal, sous la direction de B. JURDANT. Paris : Éditions de la Découverte, 1998.

KANT, I. (2008) "Resposta à pergunta: que é Esclarecimento?". Tradução de Luiz PauloRouanet. Brasília: Casa das Musas. Disponível em: <http://www.uesb.br/eventos/emkant/texto_II.pdf >.

KUHN, T. *O Caminho desde a* Estrutura. Ensaios filosóficos, 1970-1993, com uma entrevista autobiográfica. São Paulo: Editora UNESP, 2003 [2000]

LATOUR, B. *Science in Action: How to follow Scientists and Engineers through Society*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1987.

LIPPMANN, W. *Public Opinion*. Boston: Free Press, 1997 [1922].

McCOMBS, M. and N. STROUD, Psychology of Agenda-Setting Effects Mapping the Paths of Information

Processing, in Review of Communication Research 2014, Vol.2, No. 1., pp. 68-93.

SCHNEIDERMANN, D. *Du journalisme après Bourdieu*, Editions Fayard, 1999.

SINGER, P. *Hegel*. Trad. de Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2003.

WACQUANT, L. "Esclarecer o Habitus", In: *Educação & Linguagem*, Nº 16, JUL.-DEZ. 2007, pp. 63-71.

THE CURIOUS HISTORY OF HEGEL, ANALYTIC PHILOSOPHY AND THE RETURN OF MODAL METAPHYSICS

Paul Redding[*]

In the case of Russell in particular, it was the new logic that he was developing on a model provided by Gottlob Frege that was to be the instrument for liberation from the influence of Hegel. From its inception, however, Russell's logic was criticised by C. I. Lewis for having an inadequate notion of logical consequence, and Lewis developed the discipline of *modal logic* to provide a more adequate account. It was not until the second half of the century, however, that the discipline of modal logic took off, bringing in its wake a metaphysical problem of how to avoid an extravagant and counter-intuitive consequence for treating modal notions *realistically*—a position embraced by David Lewis with his Leibnizian idea of a plurality of *possible worlds*.

In this paper, I suggest that the most plausible metaphysical position that domesticates the idea of *possible worlds*—the minimally metaphysical version of "actualism" embraced by Robert Stalnaker—is, in important respects similar to Hegel's domestication of Leibniz's version of

[*] Professor of Philosophy at University of Sydney. paul.redding@sydney.edu.au

possible worlds. Ironically, an internal dialectic within analytic philosophy has led back to its original arch-enemy.

1. The Early Analytic Revolt Against Idealism and its Fate

Seemingly, many of the Europeans alive at the end of the nineteenth century were to experience the passage from December 31, 1899 to January 1, 1900 as more than a simple transition from one day to the next. The new century was to be the *century of the new*: radical experimentation in the arts was on the horizon, and new sciences were starting to illuminate the world in astonishingly novel ways. Among the young alive in the last decades of the nineteenth century who felt the need to escape the oppressive weight the past were two philosophers at Cambridge, Bertrand Russell and G. E. Moore. For them, this past was one dominated by two giants of German philosophy from an earlier era, Kant and Hegel. An application for a fellowship written by Moore in 1898 launched the pair's rebellion against idealism,[1] Russell later describing the feeling as one of "great liberation, as if I had escaped from a hot-house on to a wind-swept headland."[2]

The eventual outcome of the revolt sparked by Moore was a style of philosophy that came to be called "analytic", and a prominent target of the early analytic critique was Hegel. Russell had quickly become a major player in the revolutionary developments taking place in logic at the time, and he quickly used the new logic to attack the old philosophy. Hegel, Russell claimed, had fallen prey to a series of fundamental logical errors upon

[1] Bertrand Russell, *My Philosophical Development* (London: Allen and Unwin, 1959), p. 42.

[2] Ibid., p. 48.

which his elaborate metaphysical system had been built: he had uncritically conflated the logical structure of *thought* with the subject–predicate grammatical structure of the sentences *expressing* thought. This was a feature of logic that had been basically accepted since the time of Aristotle, but it was one that Gottlob Frege had recently destroyed by treating predicate *concepts* in the way that mathematicians treated *functions*. For those following the new *scientific* path any return to the idealist philosophy of the nineteenth century would be unthinkable. It would be like returning to the ancient earth-centered conception of the cosmos after the revolution brought about by Copernicus, Galileo and Newton. This has been pretty much a dogma of analysis ever since.

By the mid-twentieth century, "analytic philosophy" had come to dominate much of the English-speaking world, and by the end of that century its influence extended well beyond. Already by the 1950s, however, cracks were starting to open up within the core of the new philosophical approach. One major problem concerned the extension of the resources of the new logic *beyond* the realm of mathematical truths for which it had been designed. Mathematical truths are truths about "timeless" abstract objects, not changeable things in time and space. For objects of the empirical subject to change, knowledge relies on perceptual experience in ways that seem irrelevant for knowledge of mathematical objects. Russell had assumed that the new logic could be extended from the domain of knowledge of mathematics to that of knowledge of the spatio-temporal world, and that it could be assimilated with the empiricist outlook of British philosophy before its flirtation with idealism in the 19th century. By middle of the twentieth century, however, this assumption was starting to appear more problematic than Russell had thought.

A major turning point here, targeting the weaknesses of Russell's attempts to link empiricism and the new logic, was a series of lectures given in London in 1957 by the American philosopher, Wilfrid Sellars. Originally entitled, "The Myth of the Given", these were later published as "Empiricism and the Philosophy of Mind",[3] but the phrase "Myth of the Given" nevertheless passed into the philosophical lexicon as capturing the purported "myth" at the heart of programs like that proposed by the early Russell. Sellars argued that the way Russell and others had tried to incorporate sensory knowledge into the logical framework of knowledge just didn't work, and, while arguing in a conventionally "analytic" manner, he touched on the similarity of *his* critique to the critique of traditional empiricism found in Hegel. With this, Sellars planted the seeds for an unexpected revival of Hegelian philosophy *within* analytic philosophy, [4] the two contemporary philosophers who have done most to develop this quasi-Hegelian variety of analytic philosophy being Robert Brandom and John McDowell. Here, however, rather than retrace the steps of their respective journeys, I want to consider a different, but, I believe, complimentary route from Russell's logical revolution to a position in contemporary analytic philosophy that has similar Hegelian features. This is a route that emanates from *modal logic*, a discipline that has become established as a major movement not only within logic, but also within areas such as linguistics and computer science. This may sound anachronistic, but as Arthur Prior, a major figure in the early development of this area pointed out, modern modal

[3] Wilfrid Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, with an Introduction by Richard Rorty and a Study Guide by Robert Brandom (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997).

[4] Paul Redding, *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

logic is not so much a *new* discipline but a *new look* at *ancient* one:[5] like logic itself, modal logic originates with Aristotle, a figure with whom Hegel was certainly familiar. Besides this, however, a few historical facts about the origins of *modern* modal logic will be worth noting.

2. The return of modal logic

Modern modal logic, as the logic of necessity and possibility, is generally thought of as having started with the work of American philosopher C. I. Lewis around the time of the First World War. Lewis developed of a number of systems of modal propositional logic motivated by his criticism of features of the logic that *Russell* had recently developed.[6] In particular, Lewis was critical of Russell's notion of "material implication", in which the idea that *p* implies *q* is meant to be understood in terms of relations among the truth values of the respective propositions involved. In general terms, for Russell, the sole condition for proposition, *p*, implying another, *q*, comes down to the fact of it's *not the case* that *p* is true and *q* false (or alternatively, that either *not-p* or *q* is true). For Lewis this simply did not capture the meaning of "implies": to say that *p implies q* is to say something about the way the *meanings* of *p* and *q* are related: *q* has to in some sense *follow from*, be *deducible from*, *p*. But on Russell's approach, any *false* proposition, say, "Sydney is the capital of New Zealand", can be said to *imply* any other proposition at all, say, "birds evolved from dinosaurs". In the place of material implication Lewis substituted what he called *strict implication*,

[5] Arthur Prior, "Precursors to Tense Logic", in *Past, Present and Future* (Oxford: Oxford University Press, 1967), 15.

[6] Especially the work co-authored with Alfred North Whitehead, *Principia Mathematica*, 3 vols (Cambridge: Cambridge University Press, 1910, 1912. 1913).

equating *p* implies *q* not with the *falseness* of *p* and not-*q*, but with the *impossibility* of *p* and not-*q*, thus introducing the modal idea of impossibility.

While Russell had thought of the new logic as effecting a radical break with his idealist forebears such as Bradley and McTaggart, Lewis saw his own philosophical reflections on logic as *continuous* with that of his idealist forebears, especially Josiah Royce, the American "absolute idealist".[7] Understood *extensionally*, in the manner of Russell, a judgment's contents can be thought of with no reference to the mind: with only the resources of logic and set theory, worldly individuals, properties and relations can be regarded as providing the "content" of judgments. Intensionalist notions are harder to dissociate from the mind's activities, however. And while the next phase of the development of modal logic *did* involve an attempt to extend an *extensional* truth-value semantics to modal claims, the very intelligibility of this move came under great strain creating one of the major metaphysical disputes of the last decades of the twentieth century.

This further step in the development of modern modal logic concerned so-called "possible-world semantics", an approach emerging in the 1950s and 60s. While many contributed to this area, the most well-known breakthroughs were those of Saul Kripke's development of a "model-theoretical" semantics for modal logic. Kripke developed mathematical "models" for the interpretation of propositional modal logic, extending ideas from Alfred Tarski and others from normal (or "classical") logic to modal logic. That is, Kripke models were mathematical devices to allow truth-conditional semantics to be extended from claims about *what is the case* (as in classical logic) to claims about *what might be* the case (as in modal logic). But

[7] For a good account, see Murray G. Murphey, *C. I. Lewis: The Last Great Pragmatist* (Albany: State University of New York Press, 2005).

this move created a *mammoth* philosophical problem. So conceived, modal logic seemed to require that we think of claims about possible but *non-actual* objects as having definite truth-values, but how can such propositions have truth values if there are no objects, the properties and relations of which can *make* those claims true or false? How could there be a fact of the matter as to whether *unicorns* do or don't have the same number of teeth as horses, if there are no unicorns? The most famous and controversial answer here was that given by David Lewis.[8] Kripke had referred to elements in his model as "possible worlds", and seizing on this, Lewis declared possible objects to be *just as real* as actual ones as they were the inhabitants of alternate *parallel concrete worlds*—worlds *like our own* but spatio-temporally disconnected from it. Besides the actual world we live in, there exist an infinite number of possible worlds. The only thing *special* about the actual world is that it is the world in which we *happen to be*.

Lewis's metaphysics of possible worlds provided fodder for debate in analytic metaphysics for the next decades, and we will return to it and how critics reacted to it. I'll suggest that one critical response to Lewis goes in a distinctly Hegelian direction however. But for the moment, I want to stay with Kripke who had been influenced in thinking about *modal* logic by a New Zealand philosopher working on a logic for *tensed* (rather than timeless) sentences—Arthur Prior. Prior likened the ways in which modal claims seemed to be relativized to "worlds" to the way *tensed* claims were relativized to *times*. As Aristotle had noted: at one moment "Socrates is sitting" is true, but at another, after he has stood up, it is *false*. This link between *modal* logic and *tense* logic that is found in ancient discussions has become a familiar feature of the general domain of *modal logics*. In an early paper Prior had described

[8] David K. Lewis, *On the Plurality of Worlds* (Oxford: Blackwell, 2001).

the effective inventor of modern tense logic as the *Hegelian philosopher*, John Findlay.[9] What's more, Findlay's suggestion of a logic of tense had appeared in a paper from 1941 engaging with the views on time by the earlier Hegelian John McTaggart, one of Russell's early targets. We could say, then, that modern modal logic had thoroughly Hegelian origins. But has the link to Hegel persisted? The answer to this, I believe, is *Yes*!

3. Hegel and "Modal Actualism"

David Lewis's metaphysics of parallel worlds provided an answer to the question of how a truth-functional semantics could be applied to modal claims but it was an answer that came at a tremendous cost—belief in the reality of possible worlds. While many have thought of this metaphysical picture as close to a *reductio ad absurdum* of the original project of truth-functional "possible-world semantics", others have wanted to hold onto the advantages of possible-world semantics while not accepting Lewis's metaphysics. But if possible worlds are not to be understood along the lines suggested by David Lewis, how are they to be understood? We might start here with a suggestion by C. I. Lewis.

As we have seen, C. I. Lewis substituted for Russell's "material implication" his own idea of "strict implication", equating *p* implies *q* with the *impossibility* of *p* and not-*q*, or, as he otherwise put it, with the idea that "p is inconsistent with the denial of q". *Consistency*, Lewis claimed, is a meaning-related or *intensional* notion: a consistent set of propositions cannot be simply equated with a group of propositions that are "concurrently true-in-fact". Rather, "any set of mutually consistent propositions may be said to define a 'possible situation' or 'case' or 'state of affairs', and

[9] Prior, "Precursors to Tense Logic", 1.

a proposition may be 'true' of more than one such possible situation—may belong to more than one such set". "Whoever understands 'possible situation', he added, "thereby understands 'consistent propositions' and vice versa."[10]

It is effectively this idea that turns up in the work of those modal "actualists" who oppose David Lewis's "possibilist" way of thinking about possible worlds. Actualists treat "possible worlds" as possible *states* of the world (there *is* only one world, the actual one) and, like C. I. Lewis, identify possible world-*states* with "maximal sets of consistent propositions". Possible world-states are thus abstract objects (sets of propositions) abstracted from the (concrete) actual world. In terms of the modern distinction, Hegel was clearly an actualist. Possibility, Hegel tells us in his *Logic*, is the "reflection-into-itself" of the actual that, "in contrast with the concrete unity of the actual, is taken and made an abstract and unessential essentiality".[11] It is only in imaginative picture thinking (*Vorstellungen*) that we are "disposed to see in possibility the richer and more comprehensive", as in the plurality of worlds pictured by Leibniz or David Lewis. "In real truth, however, if we deal with them as thoughts, actuality is the more comprehensive, because it is the concrete thought which includes possibility as an abstract element".[12] There are a variety of forms of contemporary actualism, however, and

[10] C. I. Lewis, *Survey of Symbolic Logic* (Berkeley: University of California Press, 2018), 333.

[11] G. W. F. Hegel, *Logic: Being Part One of the Encyclopaedia of The Philosophical Sciences* (1830), trans. William Wallace with a foreword by J. N. Findlay (Oxford: Oxford University Press, 1975), § 143.

[12] Ibid., § 143 addition.

here I want to focus on the version advanced by Robert Stalnaker.[13]

In Stalnaker's hands, possible-worlds semantics when applied to the *contents* of belief states produces a picture in which the belief states of individuals are complexly bound up with those of others in ways that are very suggestive of what Hegel discusses in terms of the notion of "spirit" constituted by relations of "reciprocal recognition".[14] Here, however, I want to focus on the sense in which both converge in terms of the metaphysical picture of *actualism*.

The actualist needs a way of thinking of judgments about merely *possible* states of affairs as having truth values without the existence of *truth-makers* for those judgments, and a solution here is available in the form of a technique used in Russell for the semantics of classical logic—I will call it "Russell's translation". Russell needed a way of assigning a *truth value* to statements about *non-actual* objects—his example was "the present King of France". He did this by treating the sentence "the present King of France is bald" as *not about* some non-actual French monarch, but as a general statement about *what exists.*[15] That is, the claim becomes something like "What exists includes something that is both *the present King of France* and

[13] Robert C. Stalnaker, *Ways a World Might Be: Metaphysical and Anti-Metaphysical Essays* (Oxford: Oxford University Press, 2003); *Our Knowledge of the Internal World* (Oxford: Oxford University Press, 2008); *Mere Possibilities: Metaphysical Foundations of Modal Semantics* (Princeton: Princeton University Press, 2012).

[14] See especially Stalnaker, *Our Knowledge of the Internal World*, chs 3 and 3A, and *Context* (New York: Oxford University Press, 2014), Ch. 5. Stalnaker's account, I believe, maps neatly onto the interpretation of Hegel's *recognitive* theory of spirit that I have set out in *Hegel's Hermeneutics* (Ithaca: Cornell University Press, chs 5–7).

[15] Bertrand Russell, "On Denoting", *Mind* vol. 14, no. 56 (1905), pp. 479–93.

bald". On this analysis, "the present King of France is bald" *has* a truth value—it is *false*—despite the fact that there is no particular *present king of France* to make it true or false. It is false in virtue of the simple fact that there *is nothing* that answers to both descriptions. But we are not likely to think that it is *necessarily true* that there is no present King of France. Had the reign of France's last monarch, Louis-Philippe, turned out differently, there might have been a King of France at the time that Russell wrote.

Transposed to the "possible worlds" framework, the sentence would now be said to be false *in the actual world* but true at those possible states that include present French Kings, and everything now hangs on how we think of those alternative world-states at which the sentence is *true*. The possibilist (David Lewis) thinks of these as *real* (worlds, rather than world-states) and thus thinks of the sentence as picking out a variety of concrete French monarchs found in those worlds, in the same way that, say, a sentence about the current president of the US represents an actual person, Barak Obama, in the actual world. But the actualist (Stalnaker) does not. There is no question of *representation* of *possibilia*—the only representable stuff in the universe for the actualist must be *actual*. As for the sentences "about possibilia", there is nothing further than the abstract proposition asserted; there is nothing, apart from the universe itself, to which the sentence points or which it represents, in the sense of being true or false *of*. But the sentence itself, thanks to Russell's translation, can be thought of as *having* a truth value, as capable of truth or falsity, in lieu of any object able to *make* it true or false.

Russell had criticized Hegel for thinking of all judgments on the model of subject–predicate sentences, and Russell's translation was his way of converting these into sentences with a different logical form—Russell thought, their *true* logical form. Hegel, in fact, had been familiar with the underlying idea of the Russell translation,

as it had been used before him by G. W. Leibniz and, following Leibniz, by Hegel's own logic teacher, Gottfried Ploucquet.[16] In particular, Hegel had accepted its use for thinking about certain types of judgments he called *reflective judgments*—judgments about *posited* but not *directly perceived* objects. But Russell was right about Hegel's Aristotelianism in one sense: Hegel did not want to abandon the traditional subject-predicate analysis in *all* contexts, and stuck to the subject-predicate structure for judgments about particular objects that could be perceived—a class, obviously, limited to *actual* objects.[17] In the case of actual objects, such as the current US president, I can point to them and say "*that man* is the current US president", but obviously I can't do that with "the present King of France". Stalnaker describes this situation as one in which only *some* of the existentially quantified statements that result from Russell's translation are accompanied by *singular* judgments that function as their "witnesses". As with Hegel, for Stalnaker it is their link to *particular actual objects* that makes such *witness judgments* logically irreducible to the type of quantifiable general judgments that result from Russell's translation.

Analytic philosophy had been introduced with an agenda of radical reform within philosophy. Russell's "theory of descriptions", at the heart of which is what I have called the "Russell's translation", a way of translating "*de re*" judgments about *particular objects* into quantifiable and general "*de dicto*" ones—general because they are

[16] Hegel explicitly discusses Leibniz and Ploucquet in *Science of Logic* (G. W. F. Hegel, *The Science of Logic*, translated and edited by George di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), pp. 602–8. For further on the significance of this for Hegel see my "The Role of Logic "Commonly So Called" in Hegel's *Science of Logic*", *British Journal for the History of Philosophy,* vol. 22, no. 2 (2014), pp. 281–301.

[17] See my account of Hegel's treatment of "judgments of existence [Dasein]" and "judgments of reflection" in "The Role of Logic "Commonly So Called" in Hegel's *Science of Logic*", 288–93.

judgments about existence as a whole—was one of analytic philosophy's defining features. One reading of the history of analytic philosophy throughout the twentieth century is that this desire for "scientific philosophy", along with the over-generalisation of Russell's translation of the *de re* to the *de dicto* meant to serve this desire, has led to one of the most extravagant and counter-intuitive metaphysical theories in the history of philosophy. David Lewis's extravagant metaphysical theory of the reality of possible worlds is just the sort of metaphysical theory that analytic philosophy was meant to avoid. It would be an irony if the solution to the problem of avoiding this was to be found in the approach of the philosopher excommunicated from analysis at its outset, G. W. F. Hegel.

4. Idealism as Actualism

That "idealism", and especially Hegel's *absolute* idealism, comes out as a philosophical position with modest metaphysical commitments with which one may counter some extravagant metaphysical positions within contemporary analytic philosophy may come as a shock. A common view, especially among analytic philosophers, is to regard Hegel as *a very extravagant* metaphysician who postulated an extremely counter-intuitive metaphysics—one in which reality is ultimately *a great mind*. But this view has been seriously contested among Hegel scholars for the last three or four decades, and while there are indeed ongoing disputes among interpreters over *the exact* nature of Hegel's metaphysical commitments, few now accept the traditional view of Hegel and maintain some sort of *revisionist* view. Some see Hegel as a philosopher in the style of Kant, and so critical of the all pre-Kantian attempts to establish metaphysical knowledge of "things in themselves". On such a reading, the picture of reality as "in itself" a great mind is thus ruled out. Others, critical of what they

see as that view's over-assimilation of Hegel to Kant, want to re-establish metaphysical commitments on Hegel's behalf, but the commitments that are generally appealed to here bear little resemblance to the traditional views attributed to Hegel in which reality is a giant mind.[18] I want to suggest, however, that the idea of Hegel's idealism as a version of *modal actualism* captures the best of these opposing revisionist views.

Acutalism can be opposed to a *simply* empiricist approach that identifies reality with what is directly perceivable, as the actualist takes modality to be a fundamental dimension of reality. That it is meaningful to talk about, say, how things *might have been* but are not, is a conception that can seem difficult to reconcile with the empiricist position. Moreover, the actualist can appeal to the notion that causal explanations require meaningful counter-factual propositions: to say that events of type *a* cause events of type *b* is *not* to simply to that type *b* events regularly *follow* type *a* ones, but that *were* some *a* type event not to have happened, the correlated *b* type event *would not* have happened. The inability to capture this type of reasoning as used in science was central to C. I. Lewis's original criticism of Russell's extensionalist logic and so to the re-emergence of modal logic.

Hegel tries to capture these modal features of reality by describing the actual as containing existence as "reflected into itself", thereby making the actual greater than the "immediate" or simple existences revealed in empirical experience. For her part, the modern modal actualist tries to capture this by describing the actual as

[18] In the first camp one finds interpreters such as Robert Pippin, Terry Pinkard and William Bristow; in the latter, Robert Stern, Ken Westphal and Jim Kreines. For a general survey of current approaches see my entry "G. W. F. Hegel" in the *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/hegel/>.

containing *general propositions* that are the contents of thoughts about alternative states of the actual, and this is done in such a way to avoid commitment to particular objects responsible for the truth or falsity of those propositions—a strategy allowed by what I've called Russell's translation, but this now leads to the question of the ontological status of those abstract propositions. What sort of existence do *they* have? And, more specifically, do they depend for *their* existence on the existence of *minds*? If so, does this not entail the traditional view attributed to Hegel of reality as a giant mind? I want to suggest that an affirmative answer to the former questions do not have this unwelcome consequence.

Some analytic philosophers motivated by a naturalistic spirit have been reluctant to talk about abstract propositions, preferring to talk about *sentences,* the tokens of which are concrete spatio-temporal entities. Were propositions *to be* no more than sentences, it would be obvious that the existence of propositions are "mind-dependent", or at least dependent on *speakers* of languages. Stalnaker, however, resists this identification of propositions with sentences. [19] *Sentences*, like *mental* representations, are *representations*; but propositions are the abstract *contents* of such representations rather than representations *themselves*. They are the contents to which we appeal in *explaining* the representational properties of those (linguistic or mental) representations.[20] Nevertheless,

[19] Like Stalnaker, Hegel does not conceive of thought contents as linguistic, clearly separating the *grammatical* structure of linguistic expressions of thought from the *logical* structure of the content of thought.

[20] C.f., Stalnaker, "I emphasized in a number of places that propositions and possibilities are not representations—not things *with* truth conditions but truth conditions themselves. It is essential that they not be explained as representations if they are to play the right role

this still suggests that, like the representations themselves, such propositions are speaker- (or thinker-) dependent. We would have no reason to postulate propositions (and so possibilities) as part of the world if that world did not include actual speakers and thinkers. In *this sense,* propositions are thus mind- or speaker-dependent, and while we might think of this as a typically "idealist" claim, this does this commit the actualist to any counter-intuitive anti-naturalist idea of the world as, somehow, deeply "mind-like". Actualism has by-passed the assumptions on which this worry is based.

The traditional worry about idealism is that when we think of how the world is "in itself"—that is, in abstraction from the capacities that allow *us* empirical real subjects to know and understand it—we find that *it* is still mysteriously mind-dependent. This mind is then, typically, thought of as the mind of God. Leibniz, for example, had thought of the actual world as resulting from a choice made by God from an array of possible worlds. This was a choice made in accordance with God's benevolent nature, and therefore the actual world had to be *the best* of the possible worlds. But Hegel's critique of Leibniz here is parallel to Stalnaker's critique of David Lewis, whose pluralism of worlds might be thought of as Leibniz's realm of possibilities from which God has chosen the actual, but with all reference to God removed. The actualist is not tempted by the project of trying to figure out whether the world "in itself" might contain propositions without there being minds able to entertain those propositions. We can entertain thoughts about possible states of the world that do not contain us, but the actualist insists, when we do so we entertain these thoughts *from the point of view* of the actual

in the explanation of intentionality." Robert Stalnaker, *Mere Possibilities,* 128.

world and with the resources we find in it, and this world does contain minds in virtue of containing *us*.

To question whether there *really* exist minds in the actual world is to question whether we *really* have minds, and the actualist can ask why we should take this possibility seriously. After all, may we not appeal, like Descartes, to the idea of activities such as questioning, denying, demanding reasons and so forth, as paradigmatically mental activities? *Actualism*, we might think, is a way of taking Descartes' common-sensical point about doubting as a mental activity *without* drawing Descartes' dualist metaphysical conclusions, and here there is a parallel with Kant, whose questions about the mind were directed to the grounds of its representational activities. Thus the actualist poses the question of what it is about mental or linguistic representations that enables them to function representationally, and answers this in terms of the nature of the contents of those representations—propositions, bypassing all talk of non-material substances. And so if the actual world contains minds, it contains propositions, as postulated in our best attempts to explain what minds are and how they work. But it may be the case that propositions are not needed in our explanations of events in the rest of the world, and if so, we can see the limitations of at least certain sorts of naturalist theories of the mind. Such theories think of "nature" as a realm without minds, and ask for explanations of mindedness in terms of what is found in nature. But here the mindless world is not the actual world but a *merely possible* one that, the actualist insists, can only be understood from the perspective of the actual world, a world that includes minds.

For Hegel read as a modal actualist, the presence of creatures such as us in the world gives to the actual a dimension beyond that which immediately exists—it contains propositions and possibilities not contained in nature. The actual can thus be thought of as "manifesting"

something "beyond" nature, and this looks like the picture found in classical metaphysics as the classical metaphysician had thought of what exists as a "manifestation" of something beyond. For Plato, for example, this was the realm of ideas, a realm that later became identified with the mind of God. Hegel holds onto the idea of what exists as a manifestation, but it is *not* a manifestation of "an other". It is a "manifestation of itself",[21] that is, of the actual as that which exists with that internal "reflection" of itself that we think of the possibilities that we are able to entertain in thought, and act upon. Hegel's description of these capacities of these otherwise natural creatures is "geistig", *spiritual*. The possession of such *geistig* capacities mark them off from the rest of nature, and the presence of these creatures in the actual world means that we cannot understand this world completely in terms of the resources we bring to understanding nature.[22] And actions informed by *geistig* capacities can transform the natural world in ways that "objectify" those capacities, leading to historical changeable and institutionalisable human practices that are contexts within which new subjects become minded: what Hegel called "objective spirit [*Geist*]".

All in all, to understand Hegel's idealism as a variety of modal actualism is, I suggest, to understand it as a distinctly *metaphysical* account, as in keeping with the aims of the interpretation of Hegel that I have elsewhere called "the revised metaphysical view".[23] At the same time, this idealism-as-actualism view is critical of those aspects of traditional metaphysics of which Kant was critical—the

[21] Hegel, *Encyclopaedia Logic*, § 142.

[22] This makes Hegel's approach close to the "hermeneutic" approach of the human sciences conceived as *Geisteswissenschaften*. I have explored Hegel in this context in my *Hegel's Hermeneutics* (Ithaca: Cornell University Press, 1996).

[23] Redding, "G. W. F. Hegel".

aspects that aim at a view of the world "as it is in itself"—and so it has similarities to the rival "post-Kantian" view of Hegel. Moreover, it aims to do this without falling into a trap awaiting Kant—the trap of thinking that there is a type of *metaphysical* knowledge (a view of the way the world is "in itself") of which we actual beings are incapable, and of which only a Godly mind *would* be capable. This was a view that Kant inherited from Leibniz, differing with Leibniz only over the question as to whether *we* finite creatures could get close to that knowledge. Metaphysical knowledge, for the idealist-as-actualist Hegel, just *is* knowledge of the fully actual as it contains the internally "reflected" possibilities available to actual thinkers and agents. Understood in this way, metaphysics is neither reducible to empirical knowledge, nor is it about a world "beyond" the empirical. It is knowledge of the actual world, known from the perspective of the actual world and so available to actual thinkers and agents within it.

Bibliography

HEGEL, G. W. F. *Logic: Being Part One of the Encyclopaedia of The Philosophical Sciences* (1830), trans. William Wallace with a foreward by J. N. Findlay (Oxford: Oxford University Press, 1975).

HEGEL, G. W. F. *The Science of Logic*, translated and edited by George di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

LEWIS, C. I. *A Survey of Symbolic Logic* (Berkeley: University of California Press, 1918).

LEWIS, David K. *On the Plurality of Worlds* (Oxford: Blackwell, 2001).

MURPHEY, Murray G. *C. I. Lewis: The Last Great Pragmatist* (Albany: State University of New York Press, 2005).

PRIOR, Arthur. *Past, Present and Future* (Oxford: Oxford University Press, 1967).

REDDING, Paul. *Hegel's Hermeneutics* (Ithaca: Cornell University Press, 1996).

REDDING, Paul. *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

REDDING, Paul, "G. W. F. Hegel", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/hegel/>.

REDDING, Paul. "The Role of Logic "Commonly So Called" in Hegel's *Science of Logic*", *British Journal for the History of Philosophy,* vol. 22, no. 2 (2014), pp. 281–301.

RUSSELL, Bertrand. "On Denoting", *Mind* vol. 14, no. 56 (1905), pp. 479–93.

BERTRAND RUSSELL, *My Philosophical Development* (London: Allen and Unwin, 1959).

SELLARS, Wilfrid. *Empiricism and the Philosophy of Mind*, with an Introduction by Richard Rorty and a Study Guide by Robert Brandom (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997).

STALNAKER, Robert C. *Ways a World Might Be: Metaphysical and Anti-Metaphysical Essays* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

STALNAKER, Robert C. *Our Knowledge of the Internal World* (Oxford: Oxford University Press, 2008).

STALNAKER, Robert C. *Mere Possibilities: Metaphysical Foundations of Modal Semantics* (Princeton: Princeton University Press, 2012).

STALNAKER, Robert C. *Context* (New York: Oxford University Press, 2014),

WHITEHEAD, Alfred North and Bertrand Russell, *Principia Mathematica*, 3 vols, (Cambridge: Cambridge University Press, 1910, 1912. 1913).

IN PROGRESS... I HOPE: FROM PEDIATRICS TO PSYCHOANALYSIS TO...

Paulo L. R. Sousa [1]

Everybody knows aboutthe myth of procrustes. He lived near the city of Eleusis and there he started his criminal career. He would force his victims to lie down in his terrible bed. If the victim was too short, the giant would stretch him. If the victim was too long, he would cut him off. In any case, Procrustes's bed would establish "the" measure, the law. Fortunately, Theseus put an end to this obsession: he made the giant undergo the same "normalizing" treatment. A way of looking at this myth is: Theseus imposed his own "bed" to Procrustes, closing a vicious circle from which escape was impossible. There will always be a master's bed where the impotent other needs to lie. Procrustes's obsession—and Theseus's solution—is a lesson to take into consideration in all matters of life, including psychoanalysis.

Psychoanalysts may in some ways be "Procrustes." We are so nar- cissistic that it is difficult to allow the patient to have a "free" space. We all carry stories internally such as those of Procrustes, Narcissus, and other giants. They become barriers we have to face in everyday life, particularly in psychoanalysis. To face and even attenuate this problem, I would like to invite you to express your views about my work. I hope you will see this invitation as

[1] Professor da Escola de Medicina e Psicologia na Universidade Católica de Pelotas (UCPel).

an anti-Procrustean pres- ent the way I see myself, and feel free to offer their comments, which could help to put my ideas into perspective. It could also be a way to contemplate William James's view that "whenever two people meet there are really six people present. There is each man as he sees himself, each man as the other person sees him, and each man as he re- ally is" (quoted from Gabbard, 2000). Since "who we really are" is essentially unconscious, psychoanalytic encounters will be a search throughout interchanges between the first two James's topics: the view the psychoanalyst has of himself in confrontation to the patient's view. I must emphasize the fragility of the ego's reconnaissance of himself. The consequence for clinical psychoanalysis of this awareness would be not take the ego as an evidence, but as a supposition.

Ego productions are, therefore, under suspicion. How do I know who is speaking when I speak? According to James's point of view, it is difficult to find out which of the ego versions is actually in action at a given time, and also which one corresponds to the main actor some- time later. "One part of me is permanent/The other suddenly reveals itself" is a verse of Ferreira Gullar, a Brazilian contemporary poet who tells us of the constant movements and uncertainties of the ego, its numerous false connections and misjudgments. "Movement" of the ego is one of the reasons I intend to work in this text in a "several-hand" manner, using eventual convergencies/divergencies expressed by the readers.

Now, let me introduce some idiosyncratic aspects of Brazil and of Latin America. First, as my country and its people might be unknown to you, I will acquaint you with a few Brazilian authors and intellectuals that I hope will be of interest to you. Second, I will present the con- text in which Brazilian psychoanalysis has developed, since I believe this is crucial for the understanding of my

professional life. And finally, I will focus on some theoretical and clinical ideas I have been working on for the past 30 years.

In addition, I discuss colleagues' views that were shared with me ad libitum. I expect that the final result will provide you with a sharper vi sion of a Brazilian psychoanalyst at his work in progress (I hope).

The first writer, Millôr Fernandes, has been working in the fields of philosophy, political criticism, theater, literature, cartoons, haiku poems, and translations of literary masterpieces by Shakespeare, for example. Fernandes offers us a critical position toward every- thing and everybody including himself as well as any kind of established institution. All this is undertaken in a *Brazilian way* (a concept that I will explain later). I believe that all Brazilian psycho- therapists should read Fernandes's writings. In one of them, he says that "every man when born is original but at death is a copy" (Fernandes, 1994, p. 8). Keeping this in mind might help psychoanalysts do their best work. When I talk with a patient, am I repeating what other significant people said? Can I—or you—be Freudian? What does it mean to think that I am Freudian or Kleinian or Lacanian? Isn't it a kind of plagiarism?

In my view, the work of a psychoanalyst is so attached to his or her way of being that strictly speaking only Freud could be Freudian. This does not mean that we cannot share some concepts about the unconscious, transference, and the like. The difference is to be found in the idiosyncratic way each psychoanalyst uses it at work. Freud warned us that his analytic method was structured to conform to his own personal ity. He also stressed the need for every analyst to adapt the practice of psychoanalysis to his or her peculiar way of being. Then to say "I" is al- most entirely a slip (Silva, 2004). When I say "I," no one knows whom or what I am talking about. The only way to approximate ourselves to a "true" version of the "I" is

through looking at the other, in a kind of mirror—a talking and evanescent mirror—always trying to be more and more veracious. This attempt provides the possibility of cure and a bridge to transference.

The Brazilian Way

It is difficult to explain in English the Brazilian way of being. Many of you might think of Brazil as limited to the Amazon forest where people live with a naive happiness. They are partially right. This is a young country whose economy and political stability are emerging. Several of our oldest institutions are still relatively young. However, in contrast to the abject poverty in which many live, some of our institutions rival those found in developed countries. The Universidade de São Paulo, for instance, is currently one of 30 universities listed in the Index of Scientific Information (ISI), which ranks intellectual production worldwide. This is only one example; there are many areas in which Brazilians excel. However, we admit that we are a peripheral country in many ways and that we are a nation of many contradictions and inequalities.

On the other hand, living south of the Equator has its bewildering side: García Márquez (1982), in his lecture at the Swedish Academy on the occasion of the Nobel prize award, spoke about Latin America. He told the audience an anecdote about a Peruvian general who ordered a state funeral for his own leg, which he had lost in a battle! Such things create an atmosphere of surprise and curiosity, which are the components of the free thinking so necessary for writers, poets, and psychoanalysts. He then said that his way of writing—"fantastic realism"—is proper and "real" in these latitudes.

Brazil has produced a roster of writers, poets, and psychoanalysts who are mostly unknown to the American

public. Machado de Assis (1839–1908), our greatest novelist, in *Quincas Borba* (1891) has captured the fictive nature of our imperial politics at the end of the 17th century. He shows an ironic and allegorical approach to the colonization of Brazil by the Europeans: Imagine a field of potatoes and two starving tribes. There are only enough potatoes to feed one of the tribes, who will then get the strength to cross the mountain and reach the other slope, where there are potatoes in abundance. But, if the two tribes peacefully divide up the potatoes from the field, they won't de- rive sufficient nourishment and will die of starvation. Peace, in this case, is destruction; war is preservation. One of the tribes will exterminate the other and collect the spoils. This explains the joy of victory, anthems, cheers, public recompense, and all other results of warlike action. If the nature of war were different, those demonstrations would never take place, for the real reason that man only commemorates and loves what he finds pleasant and advantageous, and for the reasonable motive that no person can colonize an action that actually destroys him. To the conquered, hate or compassion; to the victor, the potatoes.

It is amusing the way Machado de Assis chooses to express the victory. In Portuguese, the word *potato* has a lot of connotations. In the excerpt, the last phrase contains the paradox of winning potatoes or a false victory, indicating a stupid war, a war for nothing.

Machado de Assis is also ironic with regards to the European culture and philosophy: one of his characters, Quincas Borba, was a philosopher who called his dog Quincas Borba, a duplicity that leads to confusion about who is talking—the philosopher or the dog?

To help you understand the idiosyncratic way Brazilians see the world, I will also introduce a few contemporary Brazilian and South American intellectuals who combine creativity, originality, kind- ness, and warm

irony. Brazilians have a special talent for transforming tragedy into comedy. Millôr Fernandes's work, cited earlier, is a paradigm of the Brazilian way of thinking and being. In his *Biblia do Caos* ("Bible of Chaos," 1994) we find some witty passages, such as, "Deliver me from justice—from the malefactors I rather deliver my- self," "Why is it that God promises rewards only to the just? Because the unjust fend for themselves," "In today's Brazil, a nightmare is better than waking-up," "I thought I would die before hearing this, but the other day a psychoanalyst told me, with a psychoanalyst's face: money is a phallus symbol."

A friend of mine, Donaldo Schüler, recently translated Joyce's *Finnegans Wake* (1939) into Portuguese, which must have been quite an adventure. He also prepared a special edition for children of the same book. Does the reader remember Joyce's word with 101 letters to tell us the Finn's fall of the stair?

rumdanbufhgtmungtonjhymdrrongndrtoytmdkgcmsloptuemntro
dtrughtlfnchothsjentuppilgmnsewqkartusngmtsnfdporntdpltnsw
elrbmundbltmynsdfrntpoftnfltormfrnwlgummcnbyndrtlmgndftl

It is almost impossible to translate Joyce, but this kind of "impossible" work carried out by Schüler was done with passion, dedication, and joy in a typical Brazilian way—*jeito brasileiro,* as we say.

Luis Fernando Verissimo, a writer from the South, created a character in his book *Analista de Bagé* ("The Psychoanalyst from Bagé," 1997) whose "technical" resources are both "Freudian" and ex- tremely idiosyncratic. The psychoanalyst from Bagé is a gaúcho born in the heroic Southern border of the country (Bagé) and his methods seem to resemble at the same time "Freudianism" and Gauchismo (a symbol of the macho man), an "impossible" combination. Verissimos's creation is much more than a funny cartoon. It is a paradigm

showing that it is possible to import valuable knowledge and recreate it—instead of only repeating it. The *Analista de Bagé* claims he is an orthodox Freudian but uses, for instance, a peculiar technical strategy for neuroticism: the *joelhaço* ("knee punch") directed to the testicles of the "patient." The patient is "forced" to have an insight and to abandon his inhibitions. Beyond the "absurd" situation, Verissimo shows that a Southern Brazilian psychoanalyst can have an original, proper, and idiosyncratic way while maintaining "Freudian principles." Through this literary tool, one can express the necessity of facing the constant re-creation (renovation) of ourselves as persons and, consequently, as psychoanalysts. It can also help us to show that as- similation, creation, and re-creation of concepts is an interminable task—the interminable psychoanalyst, to paraphrase Freud.

Psychoanalysis in this latitude is touched by our way of being and seeing the world.

Brazilian Psychoanalysis

At the time of this writing, Brazil had 180 million souls, a gross internal product of U.S. $493 billion (ranked as the 15th country, but rep- resenting less than 1% of the worldwide gross internal product), and a per capita income of U.S. $2,789 (which puts my country in 78th place). These figures point to a high level of social inequality.

To give you an idea of Brazilian social and political conditions, consider the following:

1. Our geographical position below the Equator, our large and varied country (largely tropical, but temperate in the southern part even with some snow in the harshest winters).
2. The first part of our history (which totals 500 years,

starting as a colony of Portugal) and the recent history of dictatorship (from the 1960s to the 1980s).
3. Our emergence as a quasi-industrialized nation (among the 15 more developed countries in the world).
4. Our tremendous social inequalities (with most of our people living in poverty).
5. Our brave men from the northern part (the *Nordestino*) of the country surviving in the arid *sertão* hinterland.
6. Our brave men from the southern part (the *Gaúcho*) of the country with their passion for horses and battles.
7. The existence of diversified political and religious beliefs.
8. Our fascination with foreign people—perhaps a "cultural torticollis"—their wealth, power, knowledge, and supposed wisdom.

The question I ask myself is: Are we able to produce some original psychoanalytic thinking in the face of these peculiar conditions? Can we really contribute to progress in the psychoanalytic field or is our destiny to repeat Freud and other foreigners forever and adopt all ideas that reach us from abroad? The dilemma here is: We believe that we have little to say to the powerful North. At the same time, we are tempted to invent Brazilian versions of Freudian thought. Results of the attempts to solve this dilemma have been timid until now. Probably what is lacking in Brazilian psychoanalysis is the belief that deeply exploring our own "backyard" is a way to find original contributions.

Themes I Love Pediatrics—The First Step

The first station on my journey to psychoanalysis was pediatrics. It was the pediatrics of the 1960s, which had an exclusively somatic approach to the child. My first professional crisis emerged when I realized that the

"official" pediatrics conceals a wide dominion of interpersonal relationships with the power to lead to suffering by the child. If children are exposed to good emotional conditions, they will be healthier. Such an obvious assertion was novel 40 years ago. That the pediatrician should also see adults in his office—an emergent "family pediatrics"—was then a disturbing idea. Pediatricians such as Harrington (1965), and I (1972) were beginning to work in this direction. Winnicott was then almost unknown to Brazilian pediatricians.

This crisis took me to psychoanalysis where I discovered that psychoanalysts have a different way of seeing and talking to children. This discovery made me move, with my family, to Buenos Aires where we stayed for seven years. Buenos Aires, the largest city of Argentina, was then an important center of psychoanalysis. A few European psychoanalysts had immigrated to Buenos Aires in the 1940s and a boom occurred in the 1960s. Melanie Klein's thoughts were then mainstream. Southern Brazil was especially influenced by Argentinean psychoanalysis until the early 1990s. Then a shift occurred toward a plurality of authors.

One bridge that led me into psychoanalysis was my doctoral the- sis, "Progeria—Premature Aging in Children—A Ten-Year Follow- Up Study of Two Twin Brothers." It was a shift of direction from pediatrics to psychoanalysis. The study started with medical and bio- logical approaches to this extremely rare disease (no more than 100 cases have been reported so far worldwide) (Sousa et al., 1971). How- ever, serial observations of the boys and their families using the Kleinian paradigm to interpret their play, drawings, and dialogues led to a psychoanalytic approach to the disease. The most astonishing finding was that the boys could be considered mentally healthy de- spite their severe physical handicaps. They reported having fantasies common to most children;

they dreamed of growing up and having a family, and they had the same conflicts and anxieties as their brothers. Of course, their peculiar physical aspect (they were bald and very short, and their skin looked aged) combined with the curiosity they generated was an extra source of anxiety and suffering. In their intimacy, they appeared to be spontaneous and often happy. They both died at the age of 18 by myocardial infarction, a common cause of death for those suffering from this disease.

Another essential step from pediatrics to psychoanalysis was my own analysis, which was carried out by Angel Garma, a Spanish col- league that pioneered psychoanalysis in South America.

The 1970s were a difficult time in Argentina and many other South American countries as dictatorships spread to the area. Nevertheless, it was a period of arduous work and close friendships. My two daughters grew up in Buenos Aires and immersed them- selves in the intense cultural life that flourished in spite of the military rule. The decision to go back to Brazil was a difficult one, but the dispute over the Falkland Islands and personal matters precipitated our return.

Psychoanalysis—The Second Step

Upon our return to Pelotas, Southern Brazil, in the beginning of 1982, I resumed my work at the Catholic University of Pelotas. I also started to turn into reality an old dream of mine that I shared with a friend and colleague (Sergio Abuchaim, M.D.) to create an International Psychoanalytic Association (IPA) psychoanalytic study group with the plurality and freedom of thought we had found at the Argentinean Psychoanalytic Association.

Starting a psychoanalytic study group in a small and relatively isolated city in the Brazilian South was an exercise of "patience and self-denial," both of which are

recommended by Freud for the clinical work. Perseverance, confidence, and the friendship of several colleagues from the Uruguayan Psychoanalytic Association and the Brazilian Psychoanalytic Society of Río de Janeiro were behind the success of the task.

Almost 20 years later—in 2004, at the New Orleans International Congress—the Pelotas Psychoanalytic Society became a member of the International Psychoanalytic Association. At the same time, my experience with patients and seeing their suffering inspired me to search for new ways of treating mental illness. Research on the clinical encounter was a leading theme throughout my life. In the fol- lowing paragraphs I will summarize the concepts, thoughts, and questions regarding the clinical encounter I have been most inter- ested in.

Doing Psychoanalytic Things with Words

Psychoanalysts agree that they are doing things when they talk to the patient. They follow Austin's (1962) theory of speech acts, which points that words have different forces that produce different effects both in the speaker and in the listener. Classically, we have (a) a locutionary act, as the usual sense *of* saying something, (b) an illocutionary act, as an act carried out *in* saying something (commanding, stating), and (c) a perlocutionary act, as some consequences upon be- havior, thoughts, feelings of the listener or of the speaker.

Now I'll discuss some themes related to words in action in psycho- analysis.

On Questions

In the past years there has been a growing interest in the psychodynamics of questions and their potential capacity for psychic change. In a se ries of papers and

communications (Sousa, 1997, 1998a, b, 1999; Sousa et al., 2000a, b, c, d, e, f, 2001a, b, 2002, 2003), I argued that questioning is a reliable tool in the psychoanalytic dialogue and that several colleagues use questions in psychoanalytic sessions even though they are not interested in the formal study of questions. We are now working on some ideas on the philosophical edge of questioning that seems to have clinical relevance to psychoanalytic treatments.

I with colleagues (Sousa et al., 2003) argued that psychoanalytic dialogues are Socratic. Maieutic, from Greek *maieutikos,* of midwifery, was a form of dialogue introduced by Socrates to clarify the ideas of others. Two phases are described: (1) "refutation" (*élenchos*) operates as the *pars destruens* of the method, through which Socrates induced his listener to recognize his own ignorance. Formulating se- quential questions especially directed to contradictions, obscurities, and lack of meaning, Socrates exhorted the interlocutor to find new definitions of the theme being debated. (2) This would be the way of reaching the part of the dialogue when his interlocutor would think of himself as ignorant. Socrates stressed that ignorance had an effect over the soul that stimulates purification and truth. Helping truth to come to light depended on Maieutic, the final moment of dialectics, completing the Socratic spiritual obstetric art (Reale and Antiseri, 1990).

The Socratic method could become an important part of the Freudian method. Since questioning is probably more significant than is usually recognized, therapeutic dialogues need to be constantly evaluated as speech acts. In practical terms, the evaluation occurs often throughout implicit questions such as, "Did the other listen to what I said?" "How did I explain it?" "What did the other understand?" "What are the other's reactions or nonreactions to my person?" "How did I respond to it?" "Is it time to talk?" "Or to be silent?" "Or to rest from in-

quiring?" "Or to be active in inquiring?" (Sousa et al., 2003).

Erotetic Logic

Focusing on the interface of psychoanalysis and erotetic logic (the logic of questions) we find that questions are relevant interventions both in lay and psychoanalytic dialogues. The question "What is a question?" seems to be almost totally ignored by both psychoanalysts and logicians. The dialogical structure of ordinary talk is reinforced by meaningful questions and correspondent sensitive answers. In psychoanalytic talk the free-associative model reinforce a monologue-like form of communication. We will all possibly agree that the psychoanalytic process may be seen as a dynamic process that activates monologue-like and dialogical structures throughout intra- psychic and intersubjective experiences.

Anything we say or write is always a question regarding some- thing, and we are always aiming at answering this question, al- though we may realize this fact—questions do exist—only in an *après coup*. Language is a kind of response to this and, as such, a kind of rationality in treating them, that is, an effort to reach a solution, if this is present in the act of communication. Interrogatives provide a linguistic model of rationality and simultaneously an out- line of a possible deep structure of discourse. In linguistic research it is observable that interrogation may appear in an interrogative sentence, but it is not only present in this form of communication. We all remember some examples of interrogative sentences where affirmation, although disguised, constitutes the structural core of the interrogation. This kind of question does not demand an answer, but it is still an interrogation, in a rhetorical or argumentative way. It is remarkable that an explicit interrogation may suggest hidden conclusions

without openly saying so. Therefore, any question generates the necessity to think not only about the answer but also about the question itself (Meyer, 1981).

Reality is never perceived as a closed totality. Each time we want to explore reality we need to choose what is our interest among all co- existing possibilities. This is the only way to assess it. Interrogations may be seen in this context as a "knowledge operator" that allows us to arrive at the final propositions to be externalized.

One of the fundamental properties of interrogation we want to stress is that an interrogative sentence may function as an expression of command ("Would you please keep quiet?") and also as an affirmation ("Who does not know that interest separates us whereas intelligence bring us together?"). This perspective points out that the linguistic comprehension of interrogation is beyond an exclusive theory of syntax. To ask means to perform different linguistic acts with the objective of achieving a certain task: "to ask is questioning" ("interroger, c'est questionner") (Apostel, 1981, p. 23). As a speech act, a question involves different forms of action: (a) it is an interpersonal act that may influence all the persons involved in the dialogue (a model of "dual" interrogation); (b) it involves an effort to change something (e.g., to bring forth a response); (c) it implies a reciprocate adaptation of different and independent systems, that is, the interlocutors involved; (d) it has deducible presuppositions linked to certain assertions as true utterances.

Body and Language as Clinical Instruments

An essential problem in psychoanalysis is the antinomy subject– world or subject–reality relationship. Analysts deal with this issue in their daily tasks. Matte-Blanco (1975) considers this antinomy as the axis of his last monograph, where he sees the term *antinomy* in its ordinary

sense, namely, a relationship existing between different elements that are mutually opposed, noncompatible, nontolerant (p. 70).

I share this criterion, considering this contradictory relationship as the basis of exploration, and I would add that the analyst creates instruments and tools that allow exploring such relationships; in other words, our tools are created so that they may investigate reality as well as our relationship with reality.

For a long time now it has been understood that this is not an immediate or direct relationship, but rather that it is indirectly or, more precisely, only through strategies, that we can build our notion of what is in itself inconceivable reality. Each notion we build is a theory, and "theories decide what we may observe," as rightfully stated Einstein to Heisenberg (Watzlawick, 1981).

Conversely, some clinical recommendations warn us that we should always operate within the rated capacity of a unit's design for purposes of preserving its life. In the case of the psychoanalytic tool, we should only work at the maximum operational level. This implies assuming a most particular attitude, where the analyst is located at the extreme corner of a paradox: he or she lives an exploratory struggle to build his tool, but at the same time, while the tool is being built, he or she must distrust its capacity and test it with all the strength in his or her mind. This assumed paradox is the minimum functional condition of the psychoanalytic process. It involves operating with the highest bearable uncertainty level one can deal with, adjusted to any changes that may occur over the session.

In his *Outline of Psychoanalysis* (1938), Freud referred to this issue when he asked what is actually psychic or, in other words, what is essential as a source of experience with reality. His reply is well known. He starts with acknowledging that conscious processes are nonclosed series, incomplete in themselves, and that is therefore

necessary to admit that there are processes that take place simultaneously to those that are usually considered psychic (conscious), namely somatic processes. These somatic processes are most likely inferences, articulate assumptions departing from conscious expressions, and this is where psycho- analysis "explains the supposedly somatic concomitant phenomena as being what is *truly psychical* . . . [and] disregards the quality of consciousness... which is the second fundamental hypothesis [of psycho- analysis]" (p. 158, italics added). A little later in the same chapter, he states, "The only distinction would be that, with regards to the terminal organs of sensation and feeling, the body itself would take the place of the external world" (p. 162). Thus, it seems that Freud considers that in its experience with reality the psychic apparatus conceives the body as some sort of advanced researcher. In contact with the enigmatic experiences with reality, the body issues messages, which may be only slightly inferred, assumed, construed, and adds, "In this way, we construct ...a sequence of conscious events, complementary to the unconscious psychical processes" (p. 159).

Here is where the analyst finds a viable source of inferences through his or her research on somatic concomitants, motivated in the meeting that occurs in the analytic session, and poses them in therapeutic field. Yet, according to Freud (p. 162), this gives origin to an additional difficulty that "is the work of the function of speech, which brings material in the ego into a firm connection with mnemenic residues of visual, but more particularly of auditory perceptions." Under the strength of language, perceptive processes may be strongly motivated from the in- side, thus causing these internal processes (ideas, presentations) to also become conscious, which then demands a "reality test" (p. 162) de- signed to establish a distinction between the inside and the outside, for which we know there is something that may not be

changed.

Body and language are designed as a source of experience with reality. Authors generally concur on these issues. Aulagnier (1975), for instance, has posed several useful questions for clinical work: What is the potential and limit of the changes that the psychic apparatus and its presentation ability may impose on reality? Does "unchangeable" in reality mean that it may not be presented or only that it may not be spoken? Are somatic signs the only way to express what may not be spoken? At the same time, the author suggests reverting the direction of questions and questioning the power and limitations of the changes that reality imposes on the psychic apparatus and how the unchangeable in the psychic operation imposes changes on reality.

I am referring to these useful questions only to emphasize my opinion that, given the infinite potential of the experiences created in the analytic field, it is the analyst's duty to assign priority to his or her analytic tool in the field and to take into consideration (as an object of analysis) the effects of such privilege, both on himself or herself and on the patient.

Overload of Metaphors and Euphemisms: Effects of the Instrument on the Analyst

If we have in mind what might be called the "Borgian menace," the analyst could find more easily his way in his clinical work. Facing an audience of psychoanalysts, J. L. Borges (1979) stated, "Every word is, in fact, a metaphor." And I would add a "menace," because his words clearly point to the fact that, since it is impossible for us *not* to metaphorize, we should at least try to do it correctly.

Of the field of research on metaphors (see Spence, 1992), I must mention two issues: (a) the way we

implement our psychoanalytic understanding of clinical phenomena throughout our theoretical models and (b) the way we wish to convey our experiences to our colleagues. The narrative of clinical experiences with others implicates the in- creasing use of metaphors and euphemisms. This fact, which is, on one hand, unavoidable during the exchange of ideas, tends, on the other hand, to detour us from the crude reality of the bipersonal experience of clinical work and takes us to overuse metaphors and euphemisms.

Even if metaphor refers to "transportation" and euphemism to something "promissory" or "what sounds good," we should contemplate the paradox that trying to state the clinical facts locates us both nearer to and further from the clinical experience. This is the particular wealth of the "Borgian menace" for psychoanalysts.

Let us glance at Freud's work. Our daily term *transference* mitigates the tragic strength of the therapeutic relationship. In the theoretical (metaphoric) field, Freud refers to transference as a *cliché* of past circumstances that are repeated with the analyst. In the clinical field he adds, in a less metaphoric way, "Transference is, above all, a *calamity*" (italics added). It is worth noting that the first expression was "meant to be published," not the second (it was written in letter 19 to Pfister [Freud, 1963, pp. 35–36]). The most theoretical expression points to the nature of the transference notion but has the disadvantage of setting us apart from the strong features of our experience with the other. I do not think that the issue lies in choosing one or the other, but rather in being careful not to let one overlap the other. *Calamity* is, in fact, an interpretation of clinical events, namely, a metaphor, but it shows more expressive strength than *cliché*.

This brief reference is meant to stress the need to "dismetaphorize" and "diseuphemize" as much as possible our psychoanalytic discourse—to let, instead, the brutal

and passionate experience that emerges in the transference to be deeply examined by both patient and analyst. At the same time, to impede the proliferation of "soft" or "velvet-like" psychoanalytic versions, which are always more attractive to our eyes, our ears, and our hearts.

Is Psychoanalytic Training Psychoanalytic?

Fortunately psychoanalysts started to talk with other people. What I mean is that for decades we stood in a societal isolation, talking exclusively with psychoanalytic people. The possibility for critical views was then small. Nowadays our analytic criteria for what hap- pens inside psychoanalytic institutions help us see that (a) candidates are frequently treated in a childish way; (b) training psychoanalyses must have a "tailored" design (not a *prêt-a-porter* perspective). They should, for instance, follow the Freudian recommendation that if the patient is consistently better, the frequency of sessions should be di- minished (or augmented in the extreme situations); (c) theoretical studies should be far from Talmudic readings and should stimulate epistemological approaches such as "How has this knowledge been constructed?"; and (d) interdisciplinary approaches for crucial themes such as the unconscious, drives, the other, the self, suffering, and cure.

Words and Poetry in Action

Ai, palavras, ai, palavras,
O words, o words
que estranha potência, a vossa! *what a strange power you have!*
Ai, palavras, ai, palavras,
O words, o words
sois de vento, ides no vento,
you are windy, you go with the wind
. . .

Ai, palavras, ai, palavras,
O words, o words
mirai-vos: que sois agora?
look at yourself: what are you now?

This fragment is a free translation of Cecilia Meireles's (1994) (1901– 1964) poem *Das Palavras Aéreas* ("On Air Words"). She was a Brazil ian poet who expressed life, suffering, and melancholia in a beautiful way (see Nist, 1962). Her poetry inspires us to reflect on the "talking cure" and the nature of words. When Austin (1962) introduced the idea of doing things with words, he omitted the poetic field as one of the powerful examples of words in action. In my view, Austin contributions regarding locutionary, illocutionary, and perlocutionary action during talk could be better illustrated through poetry, in the sense that poetry is a manner of reinventing life (and dialogues), and "life is only possible if reinvented" (Meireles, 1994, p. 239) or, as suggested by Manoel de Barros (2003), another contemporary Brazilian poet, "All I do not invent is false."

Science, Theory, Epistemology

Science. Barthes (1973) in *Le Plaisir du Texte* quoted a Nietszchean thought that all things have an "absolute movement," and he illustrated that the tree we saw is not the tree we see one moment after. We remain calling it tree (as the same tree) because we stress the *form*. The reason is that our senses are not subtle enough to reach the "absolute movement" or the changing tree. Barthes extended the idea, pointing out that we would be scientific for an absolute lack of subtlety. This is a wonderful critical basement for our narcissistic use of sciences. "Evidence-based all," the postmodern scientific trend for all things, should be faced with the fact that it is difficult to

demonstrate the evidence of evidences, as the Portuguese philosopher Fernando Gil (1996) has recently argued.

Theory. Do you remember Freud's quotation of Goethe's *Faust?* "My worthy friend, gray is all theory,/And green alone Life's golden tree" (Mephistopheles in *Faust,* part I, scene 4). In analogy to the above paragraph, our theoretical flights must be monitored to the "perpetual green of experience" (Freud, 1924, p. 149). Of course, Freud has exalted the value of experience. Today we all agree that there are not theoretical-free experiences and that it is epistemologically difficult to define experience. Subjective-constructive biases are permanent challenges.

Epistemology. How do we know what we think we know? Epistemology is an attempt to understand how we construct knowledge. We must be aware that psychoanalytic theory might produce a feeling of knowing. But the "feeling" is different from actually knowing. A side-effect of this phenomenon may be premature interpretive actions toward the self or the other.

A related problem are the metaphors "we live by" (Lakoff and John- son, 1980). In the field of outcomes of psychotherapy, many authors have conducted their research under the belief that psychotherapy sessions are comparable with drug treatment. Some researchers have been pointing to the abuse of the drug metaphor as a strong bias perceived through epistemological analysis. The use of epistemological analysis directed to the critical approach of our knowledge is a new breath for researchers in several fields. In epidemiology—a hard discipline—authors rarely conduct epistemological analysis. Victora et al. (1997) stressed that the construction of suitable epidemiological designs re- quires the analysis of conceptual frameworks. A complex model—using not only statistical premises, but including social and biological backgrounds—offers more meaningful interpretations of data. Failure to take into account the necessity of

epistemological analysis "is com- mon in the epidemiological literature and leads to underestimation of the effects of distal determinants" (Victora et al., 1997, p. 224).

Epistemology focuses on the degrees of certainty and probability of a certain field of knowledge, searching for validation and logical foundation to affirm what we affirm. Epistemology has a variety of objectives: (1) to make the paradigm researchers use to construct observations and theories explicit, (2) to make the internal and relational coherence between theories clear, (3) to determine the levels of assurance of constructs (the problem of certainty and belief), and (4) to examine the mental activity (thinking, language, inference, use of reason, use of a priori and hidden prejudices) used to construct science.

Epistemological analysis should be considered a practical tool in the construction of knowledge. The quality of research and the quality of the findings are constant considerations for researchers.

Final Remarks

Freud had an advantage over us. He did not have "psychoanalysis" before him. He permanently had to invent a new form of encounter with the other—an encounter of love and hate. The difference he introduced into medical encounters was that, in "psychoanalysis" love and hate should be lived *and thinkable*. This means that love and hate shouldn't be acted out. His task was difficult. For preparing himself he read less of psychology and more of literature, archeology, humanities. In addition, he put himself in "psychoanalysis" with the support of a wide spectrum of correspondents. His challenge was to put Sigmund—his person—in true contact with the other.

Our Freudian inheritance may create an illusion: that "psychoanalysis" is there as a corpus able to be caught

and learned. This idea could make us fall under the illusion that we don't have to permanently in- vent each encounter with the other. An "invention" where the "I"—not the "psychoanalyst"—is the main participant with the other.

These considerations lead to the belief that we should be closer to Freud in the "invention" of ourselves as "analysts."

I hope my invitation to travel throughout psychoanalysis the Brazilian way has led you to a better understanding of the Brazilian culture and the work of a psychoanalyst in that context—and even to enjoy some Brazilian authors.

I believe that a pluralistic and complex approach to human phenomena is crucial to the development of psychoanalysis. The interface of other disciplines with psychoanalysis is challenging and promising. In particular, philosophy, linguistics, and literature have helped me to be emotionally available to the patient. However, neurobiology, computer sciences, and theology are also important fields for future research.

The area I see as the most exciting—and in which I hope my contributions have been the most original—is the one related to the study of questions. Erotetic studies and a Socratic approach to the psychoanalyst–patient relationship continue to interest me.

Acknowledgment

I am extremely grateful to Dr. Cintia Lombardi Nash, who was a permanent support and dedicated critic during the preparation of this manuscript. I hope our interchange of ideas has permitted you to see psychoanalysis in a Brazilian way.

REFERENCES

Apostel, L. (1981), De l'interrogation en tant qu'action [Of the question as action]. *Langue Française,* 52:23–43.

Aulagnier, P. (1975), *Violência da Interpretação* [Violence of the interpretation]. Río de Janeiro: Imago.

Austin, J. (1962), *How to Do Things with Words*. Oxford, England: Oxford University Press.

Barthes, R. (1973), *Le plaisir du texte* [The pleasure of text]. Paris: Seuil.

Borges, J. L. (1979), La metáfora [The metaphor]. *Boletin Asociación Psicoanalítica Argentina*.

de Barros, M. (2003), *Memórias inventadas* [Devised memories]. São Paulo, Brazil: Planeta.

Fernandes, M. (1994), *Biblia do Caos* [Bible of chaos]. São Paulo, Brazil: Objetiva. Ferreira Gullar, C. (2000), *Toda Poesia* [All poetry]. Río de Janeiro: José Olympio. Freud, S. (1924), Neurosis and psychosis. *Standard Edition,* 19:149–154. London: Hogarth Press, 1961.

_____(1938), An outline of psychoanalysis. *Standard Edition,* 23:144–207. Lon- don: Hogarth Press, 1964.

_____(1963), *Psychoanalysis and Faith: The Letters of Sigmund Freud and Oskar Pfister,* trans. E. Mosbacher. London: Hogarth Press.

Gabbard, G. O. (2000), *Psychodynamic Psychiatry in Clinical Practice*. Washington, DC: American Psychiatric Press.

García Márquez, G. (1982), *La soledad de América Latina: Brindis por la poesía* [The solitude of Latin America: Toast of poetry]. Cali: Corporación Editorial Universitaria de Colombia.

Gil, F. (1996), *Tratado da evidência* [Treatise of evidence]. Lisbon: Imprensa Nacional– Casa da Moeda.

Harrington, E. D. (1965), A major pitfall: Inadequate assessment of the patient's needs resulting in inappropriate treatment. *Pediatr. Clin. N. Amer.,* 12:141–173.

Joyce, J. (1939), *Finnegans Wake/Finicius Revém,* trans. D. Schüler. Cotia, SP: Ateliê, 2000.

Lakoff, G. & Johnson, M. (1980), *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chi- cago Press.

Machado de Assis, J. M. (1891), *Quincas Borba*. Oxford, England: Oxford University Press, 1998.

Matte-Blanco, I. (1975), *Unconscious as Infinite Sets: An Essay in Bi-Logic*. London: Duckworth.

Meireles, C. (1994), *Poesia Completa* [Complete poetry]. Río de Janeiro: Nova Aguilar. Meyer, M., ed. (1981), L'interrogation [The question]. *Langue Française,* 52:3–120. Nist, J. (1962), *Modern Brazilian Poetry: An Anthology*. Bloomington: Indiana University Press.

Reale, G. & Antiseri, D. (1990), *História da Filosofia* [History of philosophy], *Vol. 1*. São Paulo: Paulinas.

Silva, J. M. (2004), Reescandalizar Baudelaire [Rescandalize Baudelaire]. *Correio do Povo,* Porto Alegre, Brazil, July 4.

Sousa, P. L. R. (1972), Pediatria de Família [Pediatrics of the family]. *Pediatria Prática S. Paulo,* 23:177–191.

_____(1997), A pergunta—Sobre o ato de perguntar na sessão psicanalítica [The ques- tion—On the form of asking in the psychoanalytic session]. *Expressão Psi,* 1:5–14.

_____(1998a), A atitude interrogativa básica no diálogo

psicanalítico [The basic in- terrogative attitude on psychoanalytic dialogue]. *Fórum Psicanal.,* 1:7–46.

_____ (1998b), A atitude interrogativa básica e a ubiqüidade da pergunta no processo psicanalítico [The basic interrogative attitude and the ubiquity of the ques- tion in the psychoanalytic process]. *Psicanálise e Universidade,* 12:132–149.

_____ (1999), A pergunta III—Notas clínicas sobre os atos interrogativos em psicanálise, a partir da filosofia da linguagem—Ensaio transdisciplinar [The question III—Clinic notes on interrogative actions in psychoanalysis starting from philosophy of language]. *Expressão Psi,* 3:15–27.

_____ Pinheiro, G. N., Pinto, P. S. & Begeres, R. (1971), Progeria em gêmeos [Progeria in twins]. Proceedings of the 17th Brazilian Congress of Pediatrics, Belo Horizonte, Brazil.

_____Pinheiro, R. T. & Silva, R. A. (2000a), Devemos perguntar ao cliente em psicoterapia? Uma revisão sistemática. Part I: Metodologia e o trabalho pioneiro de Olinick [Should we ask a client in psychotherapy? A systematic review. Part I: Methodology and the pioneering work of Olinick]. *Expressão Psi,* 4:73–88.

_____(2000b), What is a question? Presented at meeting of the New England Psychoanalytic Society, June 26.

_____(2000c), What is a question in psychoanalysis? Poster session presented at meeting of the Society for Psychotherapy Research, Braga, Portugal, June.

_____(2000d), Questions as therapeutic tools: A multidisciplinary approach—Part I. A view from philosophy, literature, epistemology. Presented at Latin American meeting of the Society for Psychotherapy Research, Gramado, Brazil,

September 3.

_____(2000e), Questions as therapeutic tools: A multidisciplinary approach—Part II. A view from pragmatics and classical psychoanalysis. Pre- sented at Latin American meeting of the Society for Psychotherapy Research, Gramado, Brazil, September 3.

_____(2000f), O que é uma pergunta? Diálogos entre a Psicanálise e a Lingüística de Austin e Searle [What's a question? Dialogue about the psycho- analysis and linguistics of Austin and Searle]. *Linguagem & Ensino,* 3:29–48.

_____(2001a), What is a question? A multidisciplinary approach. Presented at 47th International Psychoanalytical Congress, Nice, France.

_____(2001b), Devemos perguntar ao cliente em psicoterapia? Uma revisão sistemática. Part II: Achados na literatura mundial. Conclusões [Should we ask a client in psychotherapy? A systematic review. Part II: Discoveries in the world literature]. *Expressão Psi,* 5:5–29.

_____(2002), On interrogation. *Linguagem & Ensino,* 3:172–184.

_____(2003), Questions about questions: A new view on an old prejudice. *Internat. J. Psycho-Anal.,* 84:865–878.

Spence, D. (1992), *Ametáfora freudiana* [The Freudian metaphor]. Río de Janeiro: Imago. Verissimo, L. F. (1997), *O Analista de Bagé* [The psychoanalyst from Bagé]. Porto Alegre: LPM.

Victora C. G., Huttly, S. R., Fuchs, S. C. & Olinto, M. T. A. (1997), The role of conceptual frameworks in epidemiological analysis: A hierarchical approach.

Internat. J. Epidemiol., 26:224–227.

Viegas, J., Sousa, P. L. & Salzano, F. (1975), Progeria in twins. *J. Med. Genetics,* 32:56–60.

Watzlawick, P. (1981), *La realidad inventada* [The devised reality]. Barcelona: Gedisa, 1993.

AGEMIR BAVARESCO E O CONCEITO HEGELIANO DE OPINIÃO PÚBLICA

*Paulo Roberto Konzen**

1. Apresentação

O presente trabalho tem a humilde pretensão de apresentar parte de toda minha gratidão pela enorme contribuição que o Prof. Dr. Agemir Bavaresco me propiciou ao longo de minha caminhada acadêmica e na elaboração de minha dissertação e tese, envolvendo, sobretudo, os conceitos hegelianos de opinião pública e liberdade de imprensa ou de comunicação pública (liberdade de expressão). Trata-se de modesta tentativa de agradecer e reconhecer o grande trabalho realizado pelo meu coorientador, colega pesquisador e em especial fraterno amigo. Para tal, faço uma compilação de partes de minha tese e de outras pesquisas que ressaltem a influência do nosso homenageado na compreensão do conceito hegeliano de opinião pública.

2. A importância do conceito hegeliano de opinião pública

Na minha tese[1], coorientado pelo Prof. Dr. Agemir

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). prkonzen@unir.br

Bavaresco, o objetivo era apresentar e analisar o conceito hegeliano de liberdade de imprensa ou de comunicação pública, exposto na obra de Hegel, em especial na sua *Filosofia do Direito*. Para isso, porém, antes era necessário expor e examinar os aspectos que permitem compreender toda a extensão e complexidade do citado conceito, sobretudo o conceito hegeliano de opinião pública, objeto principal de pesquisa do doutorado de Bavaresco. Ora, sobre isso, o Agemir escreve, na chamada "Apresentação" do meu livro, o seguinte:

> O livro intitulado *O Conceito de Liberdade de Imprensa ou de Liberdade de Comunicação Pública na Filosofia do Direito de G. W. F. Hegel*, de Paulo Roberto Konzen, é o resultado de uma rigorosa pesquisa, sob a criteriosa orientação do Prof. Dr. José Pinheiro Pertille, que culminou na inovadora tese de doutorado, defendida na UFRGS pelo autor. [...] O conteúdo da obra apresenta um verdadeiro tratado sobre a liberdade de imprensa hegeliana. O capítulo 1, entre outros, expõe de modo sistemático o conceito lógico da diversidade vinculado aos conceitos de diversidade humana, de cultura e opinião pública[2].

Além disso, o Prof. Dr. Horacio Martín Sisto[3], ao

---

[1] Cf. KONZEN, Paulo Roberto. *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. 462 p. Disponível em: http://media.wix.com/ugd/48d206_b587dd42de9c4ff28a758df3f973b3f1.pdf

[2] BAVARESCO, Agemir. Apresentação. In: KONZEN, Paulo Roberto. *O Conceito de Liberdade de Imprensa ou de Liberdade da Comunicação Pública na Filosofia do Direito de G. W. F. Hegel*. 2013. p. 13-14.

[3] Doutor em Filosofia. Professor Adjunto de *Filosofia Moderna* na *Universidad Nacional de General Sarmiento* (UNGS) <msisto@ungs.edu.ar>. Chefe de Trabajos Prácticos de Filosofía de la Historia na *Universidad de Buenos Aires* (UBA) <martin_sisto@filo.uba.ar>.

fazer a resenha do meu livro, em artigo publicado na Revista *Veritas*, afirma:

> À primeira vista o tema abordado por este livro poderia sugerir que o autor se concentrou em um aspecto muito limitado da filosofia de Hegel, como é a liberdade de imprensa e a liberdade de comunicação pública. Porém, na medida em que o leitor adentra na obra, pode observar que o autor desenvolve o tema como um ponto-chave e preciso de onde converge não somente a concepção política de Hegel em seu conjunto, mas também elementos fundamentais de sua concepção metafísica e antropológica. É por isso que Paulo [Roberto] Konzen começa o exame desde a relação entre categorias metafísicas como diversidade e igualdade, em seguida, considera a relação entre indivíduo e a comunidade da qual faz parte, para investigar o problema da liberdade e suas instâncias legais concretas[4].

Depois disso, ele ainda destaca:

> Konzen já adianta, para que um povo possa ter um discernimento adequado e correto da questão pública, que é um direito, é necessário que ele tenha a maior formação [ou cultura] (*Bildung*) possível. A liberdade de

[4] SISTO, Horacio Martín. "Resenha". *Veritas* **- Revista de Filosofia da PUCRS.** v. 59, n. 1, jan.-abr. 2014, p. 09-14. p. 9. [TP]: "A primera vista el tema abordado por este libro podría sugerir que el autor se ha concentrado en un aspecto muy limitado de la filosofía de Hegel, como es la libertad de imprenta y la libertad de comunicación pública. Pues bien, a medida que el lector se adentra en la obra, puede apreciar que el autor desarrolla el tema como un punto clave y certero en donde converge no sólo la concepción política de Hegel en su conjunto, sino también elementos fundamentales de su concepción metafísica y antropológica. Es por ello que Paulo [Roberto] Konzen comienza el examen desde la relación entre categorías metafísicas como diversidad e igualdad, considera luego la relación entre individuo y la comunidad de la que forma parte, hasta investigar el problema de la libertad y sus instanciaciones jurídicas concretas".

> comunicação favorece a mediação da diversidade, em particular através do seu efeito sobre a opinião pública, como veremos logo em sua relação com a formação [ou cultura][5].

Trata-se da reiteração clara da importância do conceito de opinião pública, já tão bem pesquisado por Bavaresco, e sua relação com todos os demais conceitos hegelianos. Ora, sobre tudo isso, Agemir apresenta como que uma síntese da minha pesquisa:

> Pode-se dizer que Paulo Roberto Konzen expõe no [seu] livro o estatuto lógico-político da liberdade de imprensa e de comunicação pública hegeliana em três momentos: (1) No seu *momento histórico*, Hegel vivenciou a contradição do "espírito do tempo" (lei de censura) e, simultaneamente, tornou explícita a normatividade lógico-política do princípio da liberdade de imprensa, como engajamento de sua trajetória filosófica, ou seja, usou sua metodologia dialético-especulativa, tematizada na diversidade da opinião pública. (2) A Modernidade é o momento de afirmação do *princípio da subjetividade*, conquistado na autonomia da maioridade do indivíduo, que Hegel garante através da diversidade da opinião e, ao mesmo tempo, forma, indiretamente, as opiniões das pessoas ou coíbe e pune, diretamente, as suas arbitrariedades ou seus excessos, permitindo que a sociedade autorregulamente a liberdade de opinião dos sujeitos e o Estado regulamente a liberdade de imprensa dos cidadãos. (3) O momento de *institucionalização do Estado moderno* caracteriza-se pela força de manter a contradição entre a subjetividade das opiniões dos cidadãos e a mediação da liberdade de

[5] Idem. p. 10 [TP]: "Konzen ya adelanta que para que un pueblo pueda tener un discernimiento propio y correcto de la cuestión pública, lo cual es un derecho, es necesario que tenga la mayor formación *(Bildung)* posible. La libertad de comunicación favorece la mediación de la diversidad, en particular a través de su efecto sobre la opinión pública, como veremos luego en su relación con la formación."

> imprensa através de organismos da sociedade e do Estado, principalmente das assembleias estamentais, que têm a função de informar e formar a opinião pública[6].

Enfim, na minha tese, através de uma rigorosa leitura e análise crítico-filológica, histórica e hermenêutica da obra de Hegel, sobretudo da sua *Filosofia do Direito* ou da sua Filosofia do Espírito Objetivo, procurei pesquisar e avaliar a relevância do conceito de "liberdade de imprensa" ou "liberdade de comunicação pública", vinculado ao conceito de "publicidade"; por exemplo, no processo de "suprassunção" ou de "mediação" da "diversidade", das "diferenças" e/ou dos mais variados "conflitos" possíveis na esfera pública, os quais são, a princípio, suprassumidos ou mediados, por Hegel, no âmbito do "Estado"[7]. Isto é, na sua *Filosofia do Direito*, o autor expõe e elucida os conceitos de liberdade de imprensa ou de liberdade de comunicação pública, de "liberdade de falar e de escrever", de "liberdade de pensamento e de ciência" e de publicidade, enquanto diferentes "meios" que são chamados ou conhecidos, normalmente, por liberdade de expressão ou, igualmente, por "imprensa livre", todos relacionados ainda com o conceito de "opinião pública". Aliás, a *Filosofia do Direito*, obra de Filosofia Política, desenvolvida no contexto de sua Filosofia do Espírito Objetivo, como uma das partes do seu Sistema Filosófico, é o desenvolvimento de sua teoria sistemática e dialético-especulativa das condições, subjetivas e objetivas, todas em

---

[6] BAVARESCO, Agemir. "Apresentação". p. 15-16.

[7] Respectivamente [na sequência, R.]: *Pressefreiheit*; *Freiheit der öffentliche Mitteilung*; *Öffentlichkeit*; *Aufhebung*; *Vermittlung*; *Verschiedenheit*; *Unterschieden*; *Streiten - Konflikten*; *Staat*.

vista da "efetividade" do "princípio" da "liberdade"[8].

A relevância da pesquisa deve-se ao fato de que o conceito de liberdade de imprensa é constitutivo e essencial na compreensão da *Filosofia do Direito* de Hegel, o que, porém, ainda não tinha sido objeto de específica e adequada pesquisa acadêmica. Além disso, a liberdade de imprensa é tema atual de constante debate e embate, pois se trata de elemento básico, por exemplo, no processo de constituição e de (in)formação da opinião pública e, ainda, na busca pela maior suprassunção ou mediação possível das muitas diferenças, sobretudo de cultura.

Em suma, no primeiro capítulo, busquei expor a preocupação hegeliana, no âmbito da "Filosofia Política" (*Politische Philosophie*), mais especificamente no domínio da "Filosofia do Direito" (*Philosophie des Rechts*) ou da "Filosofia do Espírito Objetivo" (*Philosophie des objektives Geistes*), com o problema da forma de "governo" (*Regierung*) ou de "Estado" (*Staat*) "não-livre" (*unfrei - nichtfrei*), sobretudo o Despotismo, que usa e abusa, entre outros, da falta de informação e de formação ou cultura para, por exemplo, promover a *Täuschung* (ilusão ou engano) dos indivíduos ou dos seus membros (tanto no âmbito familiar, social e/ou estatal). Para evitar isso, Hegel defende o "Estado orgânico" (*organisch Staat*), formado por um "povo culto" (*gebildete Volks*) ou uma "nação culta" (*gebildete Nation*), que "não se deixa enganar" (*sich nicht täuschen lasse*). Porém, diante disso, é necessário compreender os conceitos de "cultura/formação" (*Bildung*) e de "organismo" (*Organismus*), que, para Hegel, envolvem a "diversidade" (*Verschiedenheit*), a qual designa a mediação dos conceitos de "liberdade" (*Freiheit*) e de "igualdade" (*Gleichheit*), aspectos que se mostram na análise da liberdade

[8] R.: *Freiheit zu reden und zu schreiben*; *Freiheit des Denkens und der Wissenschaft*; *Mitteln*; *freie Presse*; *öffentliche Meinung*; *Wirklichkeit*; *Prinzip*; *Freiheit*.

enquanto propriedade em si do ser humano, constituindo a igualdade formal ou abstrata e, também, a desigualdade concreta dos indivíduos, por exemplo, no âmbito da sociedade civil-burguesa e do Estado. Por isso, é importante ter presente e analisar o conceito hegeliano de diversidade, apresentado na sua obra *Ciência da Lógica* e, igualmente, na sua *Filosofia do Direito*, que se vincula igualmente com o seu conceito de "natureza humana" (*Natur des Menschen*). Juntos formam o seu determinante conceito de diversidade humana, que se manifesta, especialmente, no conceito de "opinião pública" (*öffentliche Meinung*). Todos os dados, acima, estão ligados intrinsecamente com os conceitos de "saber" (*wissen*) e de "querer" (*wollen*), determinantes na definição de "vontade livre" (*freie Wille*), e já expõem elementos essenciais para que possamos de fato "apreender" (*begreifen*), posteriormente, o "conceito" (*Begriff*) de liberdade de imprensa ou de comunicação pública.

Assim, a tese buscou mostrar que a liberdade de imprensa ou de comunicação pública, em Hegel, apresenta-se como um dos principais e indispensáveis meios para a possibilidade de suprassunção de tais diferenças e conflitos. Ou seja, ele defende que um dos elementos constitutivos de sua concepção de ser humano livre, junto com a igualdade abstrata, é a diversidade mediada. Aliás, a liberdade de imprensa, em resumo, apresenta-se como um meio ou mecanismo fundamental para o desenvolvimento de uma unidade diferenciada ou pluralista. Isto é, a imprensa, em Hegel, serve de instrumento que possibilita a expressão, a articulação e a gerência de tal diversidade, em busca da maior suprassunção possível entre o viés público e o meramente privado dos indivíduos, das famílias, das corporações e/ou dos povos, além de elevar o seu grau de cultura.

Em síntese, segundo Hegel, a liberdade de expressão e de acesso à informação é um elemento capital

no processo de constituição e de formação da opinião pública e, também, na busca pela apropriada suprassunção ou, então, mediação das muitas diferenças e conflitos na esfera pública. A filosofia especulativa de Hegel emerge e se desenvolve no âmbito da vida, do discurso e tem como uma de suas finalidades a administração das oposições existentes, pois a oposição ou sua possibilidade está e sempre estará presente nas relações humanas, o que não é algo em si negativo, mas que depende muito de nossa capacidade de suprassumi-la ou mediá-la para, assim, fomentar o maior grau possível de formação ou de desenvolvimento tanto corporal quanto espiritual, aspectos que constituem a diversidade humana[9].

2.1. Resumo do Viés Sistemático e/ou Orgânico da Filosofia do Direito

Como sabemos, a *Filosofia do Direito* ou a Filosofia do Espírito Objetivo de Hegel divide-se em três partes: "Direito Abstrato ou Formal", "Moralidade" [ou Direito Moral] e "Eticidade" [ou Direito Ético]. Ora, segundo o autor, essa "ciência filosófica do direito" tem como objeto "a Ideia de direito", isto é, o "conceito" e a "efetivação" do direito. Assim, em primeiro lugar, afirma que o princípio da "vontade livre" é "a base do direito", tal como consta no § 4, da *Filosofia do Direito*. Depois, ainda grifa o termo direito e destaca que, no caso, não deve ser tomado "apenas" como "direito jurídico" (direito formal ou abstrato), senão que abrange "todas as determinações da liberdade". Com isso, é possível visualizar e compreender melhor a

[9] Diversidade não é propriamente antagonismo, mas se fala sobre a necessidade de "unidade na diversidade" ou de "diversidade na unidade". Ora, não falaremos aqui da suposta diferença entre "unidade *na* diversidade" e da "unidade *segundo* a diversidade" („Einheit *in* der Verschiedenheit" e „Einheit *nach* der Verschiedenheit").

abrangência e a importância do conceito de "direito"[10] no seu Sistema, sobretudo na Filosofia do Espírito Objetivo ou na *Filosofia do Direito*, em que se apresenta a vinculação intrínseca entre o lógico e o político[11], pois não se trata de uma obra propriamente de política, mas antes de filosofia política.

Além disso, em resumo, para Hegel, nas relações éticas, no âmbito da "vida ética" ou da "eticidade", o indivíduo é "membro", isto é, suas ações estão em "relação", "vinculação" ou "articulação" com as dos outros (isto é, são públicas [com outros membros ou cidadãos] ou não meramente privadas). Inclusive, em Hegel, todo "indivíduo" é: 1º "pessoa"; 2º "sujeito" e 3º "membro" de uma "família", de uma "sociedade civil-burguesa" e de um "Estado", neste enquanto "cidadão". Isso tudo se forma, ainda, a partir do "espírito do [de um] povo", do "espírito do tempo" e, também, do "espírito do mundo". Além disso, para Hegel, ele envolve [ou deveria envolver] uma

---

[10] R.: *abstrakten oder formellen Rechts; Moralität; Sittlichkeit; philosophische Rechtswissenschaft*; *die Idee des Rechts*; *Begriff*; *Verwirklichung*; *freie Wille*; *der Boden des Rechts*; *nur*; *juristische Recht*; *aller Bestimmungen der Freiheit; Recht*.

[11] Cf. ROSENFIELD, D. L. *Política e Liberdade em Hegel.* 1983. p. 14: "A FILOSOFIA POLÍTICA de Hegel foi tratada de forma inadequada por uma tradição cuja preocupação central era, sobretudo, destacar o que considerava ser o controle autoritário, ou até totalitário, do Estado sobre o indivíduo. Assim, Hegel foi tido por um filósofo da Restauração, por um defensor do Estado prussiano, por um ideólogo da burguesia ascendente etc. Pode-se dizer que sua filosofia política foi empobrecida à medida que a tornaram um simples pensamento político de seu tempo". Idem. p. 278: "ponto central da filosofia política de Hegel [são] as relações entre o lógico e o político". Cf. ROSENFIELD, D. L. Invertendo a inversão ou lendo Marx a partir de Hegel. 1984. p. 28: "Desconsiderar este componente lógico central da *Filosofia do Direito* tem como resultado a sua assimilação a um tratado político qualquer, mera representação 'ideológica' do existente". Cf. PERTILLE, J. P. *Faculdade do espírito e riqueza material.* 2005. p. 42: "necessidade de uma leitura "lógica" [da *FD*]".

"disposição de espírito ética", que é de "amor", no âmbito do "casamento" ou da família; de "honra", de "retidão", de "associação corporativa", na "corporação" ou na sociedade civil-burguesa; e de "disposição de espírito política", de "patriotismo", no âmbito do Estado. Enfim, assim, as "ações" dos indivíduos, enquanto "pessoas" jurídicas ou legais, "sujeitos" morais e "membros" ou "cidadãos" éticos, não são mais engendradas pela mera arbitrariedade subjetiva ou pelo mero temor a um senhor ou superior qualquer, enquanto autoridade suprema, mas, sim, engendradas propriamente pela sua racionalidade, envolvendo saber e querer próprios[12].

Assim sendo, destaca-se o fato de que o indivíduo é "membro" ou "elo" ([*Mit*]*Glied*) de uma família, de uma sociedade civil-burguesa e de um Estado; mas para ser livre em si e, também, para si, ele precisa saber e querer suas ações/opções, não sendo ou podendo ser, assim, enganado ou iludido e, como veremos a seguir, não sendo oprimido ou reprimido.

2.2. Povo (*Volks*) e Estado Orgânico (*organisch Staat*)

Inicialmente, cabe registrar que a filosofia política de Hegel não busca promover uma "massa indivisa" (*ungeschiedene Masse*) ou "multidão inorgânica" (*unorganische Menge*) [13]; isto é, nem uma unidade indiferenciada ou

---

[12] R.: *Sittlichkeit*; *Glied*, *Mitglied*; *Verhältnis*; *Beziehung*; *Gliederung*; *Person*; *Subjekt*; *Glied*; *Familie*; *bürgerliche Gesellschaft*; *Staat*; *Bürger*; *Volksgeist – der Geist eines Volkes*; *Zeitgeist – den Geist der Zeit*; *Weltgeist – Geist der Welt*; *sittliche Gesinnung*; *Liebe*; *Ehe*; *Ehre*; *Rechtschaffenheit*; *Genossenschaft*; *Korporation*; *politische Gesinnung*; *Patriotismus; Handlungen*; *Personen*; *Subjekten*; *Glieden; Bürgern*.

[13] Conceitos vinculados: mera pluralidade (*Vielheit*), muitos (*Vielen*), átomos (*Atomen*), amontoado (*Haufen*), agregado (*Aggregat*), populaça (*Pöbel*), massa (*Masse*), massa indivisa (*ungeschiedene Masse*), massa informe (*formlose Masse*), multidão inorgânica (*unorganische Menge*) etc.

homogeneização de uma população heterogênea, nem uma não unidade pluralista, tal como muitas leituras interpretativas já apresentaram. Antes, Hegel busca desenvolver um "Estado orgânico" (*organisch Staat*), uma "articulação" ou "organização orgânica" (*organische Gliederung*), uma "totalidade orgânica" (*organische Totalität*), enquanto "organismo" (*Organismus*), "povo" (*Volks*) ou "nação" (*Nation*). Afinal, em Hegel, o "Estado" (*Staat*) tem a função de "suprassumir" (*aufheben* [de "suprassunção" – *Aufhebung*]), de "mediar" (*vermitteln* [de "mediação" – *Vermittlung*]), de "administrar" ou de "governar" (*verwalten* [de "administração" ou de "governo" – *Verwaltung*]) as "diferenças" (*Unterschieden*) e/ou os "conflitos" (*Streiten, Konflikten*), de caráter público, dos seus "membros" (*Glieden*) e não propriamente eliminá-los – isso tanto na esfera da "família" (*Familie*) quanto na da "sociedade civil-burguesa" (*bürgerlichen Gesellschaft*), ambas constitutivas da "vida ética" ou da "eticidade" (*Sittlichkeit*). Enfim, o Estado deve mediar as "desigualdades" (*Ungleichheiten*), promover o justo "equilíbrio" (*Gleichgewicht*) entre ser "igual" (*gleich* [ter "igualdade" – *Gleichheit*]) e ser "desigual" (*ungleich* [ter "desigualdade" – *Ungleichheit*]); entre ser "diferente", "distinto" (*unterschiedlich* [ter "diferença", "distinção" – *Unterschied*]); e ser "diverso" (*verschiedlich* [ter "diversidade" – *Verschiedenheit*]), pois, segundo Hegel, cabe promover a "unidade" (*Einheit*) das diferenças, da diversidade, mas não "nivelar" ou "tornar igual" (*gleichmachen*) os diferentes membros (ou órgãos etc.), que constituem o e/ou um organismo estatal.

Trata-se, para Hegel, de evitar tanto a unilateralidade do estatismo, em que não há direito à diferença, bem como a unilateralidade do individualismo, em que não há universalidade ou unidade estatal. Em suma, o autor mostra os problemas da "mera massa indivisa" ou de "uma massa informe", da "multidão inorgânica" ou de "uma multidão dissolvida nos seus átomos", formada por

"os muitos" ou mera "pluralidade"; mas igualmente da mera "horda" ou "tribo". Afinal, em Hegel, o Estado não pode e/ou não deve ser uma massa indivisa nem uma multidão inorgânica, isto é, nem unidade indiferenciada nem não-unidade diferenciada, mas, em suma, uma "unidade" integradora da "diversidade"[14].

Para Hegel, um Estado não é "uma mera *multidão* atomística de indivíduos juntos"[15], nem um "agregado de pessoas privadas"[16], "um bando, uma multidão de átomos dispersos"[17]; pois "um poder ou atividade no Estado nunca deve aparecer ou exercer-se em figura informe, inorgânica, isto é, [derivada] do princípio da pluralidade e da multidão" [18]; todavia, deve ser um "governo como totalidade orgânica"[19] ou vir a ser "um todo orgânico"[20]. Segundo Hegel, "é da maior importância que ela [a grande massa do todo] se torne orgânica"[21].

Assim, para Hegel, "povo" ou "nação" difere de

---

[14] R.: *bloße ungeschiedene Masse*; *eine formlose Masse*; *unorganische Menge*; *eine in ihre Atome aufgelöste Menge*; *die Vielen; Vielheit*; *Horde*; *Stammes*; *Einheit*; *Verschiedenheit*.

[15] HEGEL. *FD*. 2010. *§ 273 A*. p. 259: *7/439* „ein bloßer atomistischer *Haufen* von Individuen beisammen".

[16] HEGEL. *ECF (III)*. 1995. § 544 A. p. 316: *10/341*. „Aggregat der Privaten".

[17] HEGEL. *FD*. § 290 Z *[TP]*: *7/460*. „ein Haufen, eine Menge von zersplitterten Atomen".

[18] HEGEL. *ECF (III)*. § 544 A, *p. 317*: *10/343* „eine Macht oder Tätigkeit im Staate muß nie in formloser, unorganischer Gestalt, d. i. aus dem Prinzip der Vielheit und der Menge erscheinen und handeln".

[19] HEGEL. *ECF (III)*. § 542, p. 313-314: *10/338*. „Regierung als organischer Totalität".

[20] HEGEL. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. [TP]: *12/66*. „ein organisches Ganzes".

[21] HEGEL. *FD*. § 290 Z [TP]: *7/460*. „ist es höchst wichtig, daß es [das Massenhafte des Ganzen] organisch werde".

mera "multidão", "massa", "plebe" ou "populaça" e "pluralidade" de indivíduos. Em Hegel, povo difere de mero aglomerado de indivíduos, pois significa antes uma comunidade politicamente organizada, um "organismo", que vive segundo "costumes" éticos, base de sua "constituição". Enfim, o ser humano não é tomado apenas em sua singularidade, mas como um entre muitos, um "membro" entre outros membros, seja no âmbito familiar, social ou estatal. Em suma, o Estado hegeliano quer ser um organismo, que só se efetiva e se fortifica pelo desenvolvimento de sua diversidade. Assim, trata-se de todo um agregado de partes orgânicas distintas, cuja diversidade, com diferenças intrínsecas e qualitativas, não apenas quantitativas, propicia que o organismo possa funcionar devidamente. No entanto, para tal, precisa haver apropriada "cultura": ser/ter "povo culto" e/ou "humanidade culta" [22], sem o que as diferenças ou a diversidade não são aproveitadas, pois, antes, geram conflitos, lutas, embates, guerras etc.

Aliás, o Estado hegeliano é um organismo vivo, que somente se concretiza pelo desenvolvimento de suas diferenças substanciais. Em cada uma das partes, o todo está presente, unidas em vista da efetivação de sua substancialidade. Assim, são partes distintas, mas orgânicas, membras de um só corpo, cuja diversidade é muito importante para que haja apropriada funcionalidade. Enfim, a saúde do organismo estatal depende da articulação e da gerência de tal diversidade, pois precisa haver o movimento, evitando a estagnação ou a massificação, e precisa haver a circulação, a fim de arejar e permear as diversas esferas, sempre em busca da maior mediação possível, por exemplo, entre o interesse público e os interesses privados. Além disso, permite a mediação e/ou a

[22] R.: *Volks*; *Nation*; *Menge*; *Masse*; *Pöbel*; *Vielheit*; *Organismus; Sitten*; *Verfassung*; *[Mit]Glied*; *Bildung*; *gebildete Volks*; *gebildete Menschheit*.

elevação dos distintos graus de formação ou de cultura.

2.2.1. Diversidade e Conceito de Opinião Pública na *Filosofia do Direito*

Vinculado ao conceito de povo encontra-se o conceito de opinião pública, o qual Hegel analisa nos §§ 316-319. Inclusive, para entender melhor tal ligação, convém visualizar e concatenar onde e como se dá o delineamento do conceito hegeliano de opinião pública. Vejamos, resumidamente, toda a trajetória de momentos: partindo do Sistema Hegeliano, passamos para [3] A Filosofia do Espírito, depois, para [3.2] O Espírito Objetivo, em seguida, para [3.2.3] A Eticidade e, posteriormente, para [3.2.3.3] O Estado; depois disso, para [3.2.3.3.1] O Direito Público Interno e, na sequência, para [3.2.3.3.1.3] O Poder Legislativo, que se subdivide em Câmara Alta, Câmara Baixa e, a princípio, em Estamentos – Povo (Opinião Pública [3.2.3.3.1.3.3]). Afinal, sabemos que O Direito Público Interno, para Hegel, subdivide-se em três poderes: a. O Poder do Príncipe (§§ 275-285), b. O Poder Governamental (§§ 286-297) e c. O Poder Legislativo (§§ 298-320). Diante disso, caberia saber se, enfim, o Poder Legislativo se subdivide ou não também em três, isto é, em Câmara Alta, Câmara Baixa e Estamentos – Povo (Opinião Pública)? Ou só em duas? Não é objetivo, desta obra, defender tal interpretação, mas mostrar que respeitando as demais tríades e contemplando os diferentes graus de envolvimento público, a saber, como representante dos cidadãos, como membro de estamento ou, então, como membro do povo, temos uma caracterização mais democrática, segundo a noção atual, de Poder Legislativo.

Contudo, agora, convém apenas observar tal

esquema complexo e interligado de momentos[23], em que a questão da opinião pública aparece como o último elemento de análise efetuada por Hegel sobre "c. O Poder Legislativo" (*c. Die gesetzgebende Gewalt*), o qual tem a função de "instituir" ou "pôr" ([*ge*]*setzen*) as "leis" (*Gesetzen*) e é, ainda, um dos três "poderes" (*Gewalten*) do Direito Público Interno de um povo ou de uma nação.

Sobre a questão da opinião pública, convém citar

---

[23] Vejamos a esquematização, lembrando que as subdivisões apresentadas entre aspas duplas oblíquas (« ») não são da autoria de Hegel, mas propostas pela tradução de Karl-Heinz Ilting da *Filosofia do Direito*, adotadas por Marcos Lutz Müller* na sua tradução da Terceira Seção. O Estado [*Dritter Abschnitt. Der Staat* (§§ 257-360)]:
{Apresentação §§ 257-258}; «A articulação da Terceira Seção § 259»;
A. O Direito Público Interno [*A. Das innere Staatsrecht* (§§ 260-329)];
«Introdução: A liberdade do singular e a organização do poder de Estado §§ 260-270»;
«A divisão do Direito Público Interno § 271»;
I. A constituição interna para si [*I. Innere Verfassung für sich* (§§ 272-320)];
{Apresentação §§ 272-274};
a. O poder do príncipe [*a. Die fürstliche Gewalt* (§§ 275-285)];
{Apresentação § 275}; «1. A soberania como personalidade do Estado §§ 276-278»; «2. O princípio monárquico: a personalidade do Estado como pessoa § 279»; «3. O princípio dinástico: §§ 280-281»; «4. Os direitos de soberania §§ 282-285»;
b. O poder governamental [*b. Die Regierungsgewalt* §§ 286-297];
{Apresentação § 286}; «1. O governo § 287-290»; «2. Os funcionários públicos §§ 291-297»;
c. O poder legislativo [*Die gesetzgebende Gewalt* (§§ 298-320)];
«1. As tarefas e os membros §§ 298-300»;
«2. O papel do elemento [formado] pelos estamentos §§ 301-304»;
«3. A câmara alta como segunda câmara §§ 304-307»;
«4. A câmara dos deputados §§ 308-311»;
«5. As funções políticas de um sistema bicameral §§ 312-315»;
«6. A opinião pública §§ 316-320».
* MÜLLER, M. L. "Nota preliminar a esta tradução". In: HEGEL. *FD - Estado*. 1998. p. 23: "O texto-base para esta tradução é o da edição crítica de Karl-Heinz Ilting [...], da qual foram tomados os títulos antepostos ao *caput* dos parágrafos e às novas alíneas das 'Anotações' (*Anmerkungen*), colocadas sempre entre aspas duplas oblíquas".

Agemir Bavaresco, intérprete brasileiro, autor de várias obras[24] sobre tal conceito hegeliano. Consideramos esse tema já elucidado e, assim sendo, apresentamos, aqui, um mero resumo dos principais aspectos:

> A opinião pública tem seu lugar lógico e legítimo na filosofia política: Hegel analisa-a na *Filosofia do Direito*, em sua terceira seção, que trata do Estado. Ora, ele aí situa a opinião pública justamente no interior da Constituição, na parte que fala do Poder Legislativo. O estatuto do político na sua totalidade da *Filosofia do Espírito* trata de uma análise filosófica da ideia de política, portanto de sua articulação no interior de um movimento ideal que constitui o lógico do político. Na medida em que a opinião pública faz parte desta totalidade lógica do político, ela é, portanto, um conceito político[25].

Dos aspectos expostos e bem analisados por Bavaresco, convém ressaltar, aqui, a preocupação hegeliana para com o conceito de opinião pública e a atualidade de tal análise, sobretudo com a questão da participação ativa, formada e informada dos cidadãos ou do povo nas questões públicas.

> Uma leitura superficial e rápida dos parágrafos 316 a 319 da *Filosofia do Direito*, onde Hegel trata, especificamente, da opinião pública, poderá levar a

---

[24] Dos textos de Agemir Bavaresco, escritos originalmente em francês (BAVARESCO, A. *Le mouvement logique de l'opinion publique: La theorie hégélienne*; ____. *La phénoménologie de l'opinion publique: La theorie hégélienne*; ____. *La théorie hégélienne de l´opinion publique* [2000]), cabe destacar as suas traduções em português (___. *O movimento lógico da opinião pública* [2011]; ___. *A fenomenologia da opinião pública* [2003]; ____. *A teoria hegeliana da opinião pública* [2001]), além do artigo que, de certa forma, resume sua extensa tese: "A contradição da opinião pública em Hegel" (2002).

[25] BAVARESCO, A. A contradição da opinião pública em Hegel. 2002. p. 40.

> concluir que ele a tem desconsiderado, ao ponto de defini-la como qualquer coisa de irracional, não-efetiva e, portanto, condenada a ser desprezada e excluída do processo do conceito lógico-político. Ao contrário, uma leitura que se quer séria compreenderá nesses parágrafos o movimento de mediação e de efetivação da opinião pública, através dos momentos fenomenológico, lógico e político.[26]

Assim, o autor cita, em especial, que "não se trata de legitimar, simplesmente, o que é imediatamente dado, através da opinião pública, mas [antes] de elevá-lo à sua determinação lógico-política"; fala também que "tanto histórica como sociologicamente, a opinião pública evoluiu, ao mesmo tempo em que mudava o espaço público", mas, "filosoficamente falando, constata-se que a análise que Hegel fez, já correta no seu tempo, permanece ainda hoje muito atual e constitui uma referência fundamental, para compreender o fenômeno da opinião pública"[27]. Em suma, Agemir Bavaresco nos mostra que, para Hegel, convém "descobrir a parte de verdade que contém a opinião pública", pois "o grande homem não é aquele que despreza ou louva automática e unilateralmente a opinião pública", mas, pelo contrário, o que "percebe com espírito político o que expressa o fundo substancial da opinião pública"[28].

Ora, sobre a questão da opinião pública e sua importância na análise das tendências atuais e da universalidade política em Hegel, Denis Rosenfield nos apresenta um resumo:

> Hegel, nos *Princípios da Filosofia do Direito*, foi um dos primeiros pensadores a estar particularmente atento a esse papel desempenhado pela opinião pública. Ele diz duas coisas que convêm levar em consideração [...]. A

[26] Idem. p. 13.

[27] Ibidem. p. 13, 15-16, 45-46.

[28] Ibidem. p. 31-33.

> primeira é a seguinte: a opinião pública é uma força que participa ativamente do processo político mediante a livre discussão de ideias. Ela traz, portanto, para a cena pública a questão da justificação, do fundamento e, inclusive, pode dar início a decisões políticas. [...] A segunda determinação [é que] o processo de elaboração de leis, segundo Hegel, deve levar em consideração a opinião pública, porém não deve subordinar-se a ela.[29]

Portanto, Hegel bem sabia que a opinião pública é uma força que participa ativamente do processo político, mediante o embate de ideias e, por isso, se ocupa, como poucos autores, em analisar os pormenores da difusão e da consolidação das ideias no âmbito público. Enfim, trata-se de questão atual e importante, que convém ser lembrada e analisada.

3. Considerações Finais

Ora, a questão da opinião pública em Hegel é abrangente e complexo, conforme pode ser observado na extensa tese de Agemir Bavaresco, que não pretendemos reproduzir aqui. Porém, apenas convém registrar que, para Hegel, a opinião pública "contém" ou pode conter tanto um "conteúdo verdadeiro" (§ 317), "o universal em si e para si, o substancial e verdadeiro" (§ 316), quanto o seu

[29] ROSENFIELD, D. L. *Lições de filosofia política*. 1996. p. 34-35. Idem: "[...] nos Estados contemporâneos, faz-se presente a tentativa de modelar a opinião pública pelo uso dos modernos meios de comunicação [...]. Nessa perspectiva, o fundamento de uma sociedade representativa, baseada no sufrágio, na opinião pública e no exercício daquilo que chamamos os direitos democráticos contemporâneos, é uma sociedade extremamente susceptível de desmoronar-se, de enfraquecer os seus laços, e o seu enfraquecimento se traduz pela modelagem do pensamento dos cidadãos. O problema aqui é o nexo que se estabelece entre uma determinada modelagem da opinião pública e a elaboração das leis que nela se baseia".

"oposto", a saber, o "particular e peculiar" (§ 317). Assim, na opinião pública "está" ou pode estar "tudo de falso e de verdadeiro", tudo o que é falso e tudo o que é verdadeiro, o que depende do grau de cultura ou de formação do povo. Por isso, para Hegel, a questão de ser "depreciado/desprezado" o que é meramente particular, peculiar e, também, a questão de ser "apreciado/respeitado" o que é universal, substancial, racional na opinião pública[30]. Aliás, apesar de poder envolver o singular, o particular e o universal, e nisso a existência da chamada contradição, a opinião pública quanto mais culta, com maior "*discernimento* da situação e do conceito do Estado e de seus assuntos", melhor será a "*capacidade de julgar mais racionalmente sobre isso*", isto é, tanto mais ela poderá ser respeitada ou apreciada e não ser desprezada ou depreciada, pois, segundo Hegel, assim a opinião pública manifestará "o universal em si e para si, o *substancial* e o *verdadeiro*"[31].

Assim sendo, destaca-se a relação essencial entre (1) ser livre, (2) saber ou conhecer (ou ter conhecimento, discernimento, racionalidade, formação/cultura) e (3) querer consciente, pois os três aspectos influenciam diretamente na questão da possibilidade da ilusão ou do engano, de não ser enganado ou iludido e, com isso, não ser oprimido ou reprimido. Ora, segundo Hegel, fundamentado nos seus conceitos de Estado livre e orgânico, que depende de povo culto, do espírito do povo, de sua cultura, que se manifesta, por exemplo, sobretudo na

---

[30] R.: *enthält*; *wahrhaften Inhalt; das an und für sich Allgemeine, das Substantielle und Wahre; Gegenteile*; *Besondere und Eigentümliche*; *ist*; *alles Falsche und Wahre*; *verachtet*; *geachtet*.

[31] HEGEL. *FD*. 2010. § 315. p. 290: *7/482* „*Einsicht* in den Zustand und Begriff des Staates e und dessen Angelegenheiten. [...] *Fähigkeit, darüber vernünftiger zu urteilen*". Idem. § 316. p. 291: *7/483* „an und für sich Allgemeine, das *Substantielle* und *Wahre*".

opinião pública, a qual depende da publicidade, enquanto um dos meios da imprensa, podemos ver que sem a liberdade de imprensa, o princípio da liberdade perde um dos seus baluartes, um dos seus paladinos, por ser instrumento ou meio de proteção e de promoção da liberdade em geral. Resumindo, inclusive de forma inversa da exposta por Hegel, quanto mais existe informação (via imprensa/publicidade) maior a possibilidade de a opinião pública ou de a população ser apropriadamente culta (ter cultura, formação), ser consciente e, com isso, tanto mais pode ser responsável por suas ações e, assim, também mais pode ser racional e livre, por exemplo, o cidadão, o poder legislativo, as leis, a Constituição e, enfim, o Estado. São aspectos que se encadeiam, enquanto verdadeiros elos vinculados uns com os outros, que só juntos mostram a complexa conexão ou corrente interligada de dados exposta por Hegel.

Referências Bibliográficas

BAVARESCO, Agemir. Apresentação. In: KONZEN, Paulo Roberto. *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. p. 13-16.

_____. A contradição da opinião pública em Hegel. In: *Amor Scientiae: Festschrift em homenagem a Reinholdo Aloysio Ullmann*. Draiton Gonzaga de Souza (Org.). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 13-49.

_____. *A fenomenologia da opinião pública:* a teoria hegeliana. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. *A teoria hegeliana da opinião pública.* Porto Alegre: L&PM, 2001.

_____. *O movimento lógico da opinião pública*. São Paulo: Loyola, 2011.

D'HONDT, Jacques. Teoria e prática políticas em Hegel: o problema da censura. In: Revista *Contradictio*. Trad. de Agemir Bavaresco e Paulo Roberto Konzen. Curitiba, 2009. v. 2, n. 1. p. 101-144.

HEGEL, G. W. F. *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 Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Apresentações de Denis Lerrer Rosenfield e de Paulo Roberto Konzen. Recife, PE: UNICAP; São Paulo: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* [*ECF*] *(1830): III – A Filosofia do Espírito*. Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Fenomenologia do Espírito [FE]*. Trad. de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl Heinz Efken e José Nogueira Machado. Vol. único – 7ª ed. rev. Petrópolis, RJ: Vozes – Bragança Paulista: USF, 2002.

_____. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Berlin: Talpa Verlag, 2000.

_____. *Hegel Werke*. Seitenangabe der Textvorlage Hegel Werke in zwanzig Bänden, Suhrkamp Verlag, 1970. Berlin: Hegel-Institut, Talpa Verlag, 2000. CD-ROM.

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

_____. 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.

_____. G. W. F. Hegel, J. A. Schumpeter, F. A. Hayek e D. L. Rosenfield: Análise dos Conceitos de Liberdade e de Responsabilidade. In: *Revista Opinião Filosófica*, 2010. p. 49-71.

_____. O conceito de Estado e o de liberdade de Imprensa na Filosofia do Direito de Hegel. In: *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, nº 6, 2007. p. 1-24.

_____; BAVARESCO, Agemir. Cenários da Liberdade de Imprensa e Opinião Pública em Hegel. In: *Kriterion*, v. 119, 2009. p. 63-92.

_____; _____. Panorama Histórico da Recepção de Hegel no Brasil. In: UTZ, Konrad; BAVARESCO, Agemir; KONZEN, Paulo Roberto (Org.). *Sujeito e Liberdade:* Investigações a partir do Idealismo Alemão. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012. p. 98-128.

_____; _____. Tradução de D'HONDT, Jacques. Théorie et pratique politiques chez Hegel: le problème de la censure. In: *Contradictio*, Curitiba, 2009. v. 2, n. 1. p. 101-144.

_____; _____; COSTA, Danilo V.-C. R. M. As Leituras da Filosofia do Direito de G. W. F. Hegel: Entre Hermenêutica e Recepção. In: *Veritas*, v. 55, 2010. p. 83-105.

_____; _____; SORDI, Caetano. Irrupções impacientes, mediações pacientes: Hegel, Mill e a opinião pública contemporânea. In: *Anais do IV Seminário Nacional de Ciência Política*: Teoria e Metodologia em Debate. Porto Alegre: UFRGS, 2011. p. 1-15.

_____; _____; _____. Mídias, Democracia e Opinião Pública: Diagnósticos, Teorias e Análises. In: BAVARESCO, Agemir; VILLANOVA, Marcelo Gross; RODRIGUES, Tiegüe Vieira (Org.). *Projetos de Filosofia II*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012. p. 8-39.

_____; PERTILLE, J. P. As Diversas Interpretações sobre a Filosofia do Direito de G. W. F. Hegel. In: *Ágora Filosófica* (UNICAP. Impresso), v. 1, 2011. p. 51-80.

MÜLLER, Marcos Lutz. Nota preliminar a esta tradução. In: HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio. – Terceira parte: Eticidade, Terceira seção: o Estado.* Trad. de Marcos Lutz Müller. Textos Didáticos nº 32. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1998.

PERTILLE, José Pinheiro. *Faculdade do espírito e riqueza material:* face e verso do conceito de Vermögen na filosofia de Hegel. Tese de Doutorado. Porto Alegre: UFRGS, 2005.

ROSENFIELD, Denis Lerrer. Invertendo a inversão ou lendo Marx a partir de Hegel. In: *Filosofia Política* 1. São Paulo: L&PM, 1984. p. 25-41.

_____. *Lições de filosofia política*. Porto Alegre: L&PM, 1996.

_____. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SISTO, Horacio Martín. Resenha. In: *Veritas* - Revista de Filosofia da PUCRS. v. 59, n. 1, jan.-abr. 2014, p. 09-14. Disponível em: http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/16507/11354

O ESPECULATIVO NAS LINHAS FUNDAMENTAIS DA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL*

*Pedro Geraldo Aparecido Novelli**

Introdução

Por ocasião da publicação de sua obra "Fenomenologia do Espírito" Hegel recebeu a solicitação de seu editor de escrever um prefácio. Ele se manifesta sobre esse episódio no próprio prefácio à obra citada dizendo que se trata de algo vão e inútil porque o que seria apresentado no início somente poderia ser compreendido ao final da obra. Ao final a verdade do começo aparece, mas também no começo a verdade já está presente. Mas, qual a dificuldade do começo? Numa outra obra "Ciência da Lógica" Hegel indica que seria adequado começar pelo mais simples, ou seja, o ser. Começar pelo ser ou tão somente a ideia de um começo pareceria indicar que se trataria de um marco zero ou de um ponto de partida que seria tomado como o quê já se encontraria aí. Os versículos

---

* Texto publicado parcialmente nos Seminários Hyperaphofasis em 2013 com o título O especulativo na Filosofia do Direito.

* Professor do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista (UNESP / Campus de Marília/SP). penovelli@gmail.com

iniciais do Gênesis exprimem o fato de que "no princípio o espírito pairava sobre as águas", mas como o espírito e as águas foram parar lá? Ora, eles sempre estiveram lá! Contudo, a eternidade aí afirmada é a eternidade reconhecida. A escrita e a verbalização que afirmam a presença perene do que sempre esteve lá se daria pelo próprio espírito e pelas águas em sua determinação no ser aí. Poderia não ser assim? As águas não seriam a revelação do espírito e vice-versa? O que seria o ser senão o que é? Esse seu ser tão somente pensado já não seria ele feito o que é? Em outras palavras a apreensão do ser em sua generalidade, universalidade, pureza, indeterminação já não seria também apreendê-lo em sua especificidade, particularidade, impudência e determinação?

Nesse sentido qual o papel do prefácio da Filosofia do Direito de Hegel? Há boas indicações de que ele é muito mais um posfácio porque resulta e proporciona a presença dos resultados. Como isso se daria? É precisamente o esforço de apresentar algumas pistas de possível compreensão que se objetiva considerar e empregar, não se sabe se de forma bem sucedida, o especulativo que aparece mencionado no prefácio da obra citada. O que isso poderia significar? As pistas pretendidas não poderiam deixar de ser especulativas e especulativamente desenvolvidas. Assim, a tentativa de se determinar o especulativo não deixa de passar pela sua indeterminação ou pelo processo pelo qual o especulativo é o que é, isto é, o processo ou a relação entre o pensar e o ser. A diferença que permite a identificação de um e de outro se traduz pela perspectiva da totalidade ou da consideração do ser e do pensar enquanto um e o mesmo. O especulativo aparece na Filosofia do Direito objetivado nas formas e conteúdos da liberdade, mas sua subjetivação não está ausente. A presente reflexão não vai além dos limites do prefácio e não espera ser mais do que seu prefaciar.

I

No prefácio das "Linhas fundamentais da filosofia do direito" Hegel afirma que "(...) este compêndio (Grundriß) diverge de um Kompendium (Kompendium) habitual, inicialmente pelo método que constitui seu fio condutor".[1] A versão portuguesa com tradução de Orlando Vitorino pelas Edições 70 emprega *ensaio* para Grundriß e resumo para Kompendium. A tradução inglesa por T. M. Knox pela William Benton e Encyclopaedia Britannica sugere *manual* e *compendium* respectivamente para os termos originais. O dicionário alemão Langenscheidts Großwörterbuch Deutsch als Fremsprsche (1999) define Grundriß como uma apresentação técnica geral de um dado tema e Kompendium como um manual sintético. Essas considerações iniciais são significativas porque a compreensão que Hegel tem de Grundriß (compêndio, ensaio, manual [!]) é determinante para o modo como sua filosofia do direito deve ser tomada. A diferença entre Grundriß e Kompendium encontra-se precisamente no método que orienta um e outro. Nas palavras de Hegel "Mas o que é aqui pressuposto é a maneira filosófica de progredir de uma matéria a outra e de demonstrá-la cientificamente [;] esse modo especulativo de conhecimento em geral distingue-se essencialmente de outro modo de conhecimento".[2] Deve-se ressaltar aqui que o método não se encontra separado da coisa como uma forma que condiciona um conteúdo que lhe é estranho. Isso poderá ser explorado posteriormente no próprio prefácio aqui em questão. O que Hegel pressupõe e é o que orienta a escrita assim como a leitura do texto das "Linhas

---

[1] G.W.F. Hegel. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio. Trad. Paulo Meneses ... [et al.]. Sao Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2010, p. 32.

[2] Op. Cit., p. 32.

Fundamentais" já foi apresentado detalhadamente na "Ciência da Lógica", porém no início da Enciclopédia de Berlin[3] também se esclarece que todo pressuposto é o que foi posto e não esteve aí nem se constituiu por si. Assim, o que a razão abarca é sempre ela mesma o que não significa que saiba disso imediatamente. O pressuposto é a maneira filosófica de progredir de uma matéria a outra que alude a outras maneiras do fazer filosófico, maneiras estas que expõem a singularidade da maneira hegeliana. Outras maneiras não deixam de ser filosóficas, porém não seriam senão momentos que culminariam no que é mais completo. A maneira de progredir não é a do abandono, do ir além, do deixar de lado e ainda para trás. A progressão de uma matéria à outra é a da suprassunção (Aufhebung) que se dá pela diferença na identidade e pela identidade na diferença ou da passagem de um a outro porque se reconhecem não sendo o mesmo até a compreensão de que são o mesmo, ou ainda, não alheios um ao outro. A maneira de progressão filosófica especulativa também exige a demonstração ou o mostrar aí no ser aí cientificamente. A demonstração não é de uma ciência formal, nem de uma ciência das formas puras, mas de uma ciência das formas do pensar que exprime a si mesmo como seu conteúdo. A filosofia não é o pensar da ciência nem a ciência é o agir da filosofia. A filosofia é ciência e a ciência é a filosofia. Essa integração ou relação de complementariedade exprime a rejeição hegeliana a toda e qualquer separação. A separação clássica entre forma e conteúdo não possui sentido algum, pois coisa alguma pode ser separada de seu conteúdo e muito menos o pensar que no ato de si mesmo abstrai o mundo de si o que, para Hegel, é abstrair-se de si mesmo. Nesse sentido o método de uma ciência não é uma técnica abstrata que se aplica sobre um dado conteúdo, mas é a

[3] G.W.F. Hegel. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio. Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995, § 1.

explicitação da presença do pensar, do racional num certo domínio da ciência. Não se trata de se conformar ao que é, mas de reconhecer que o que é não pode não ser de um modo ou de outra expressão do pensar ou racionalidade manifesta. Ao afirmar que o modo especulativo de conhecimento distingue-se essencialmente de outro modo de conhecimento, Hegel não somente reconhece outras formas de conhecimento, mas também afirma a racionalidade do que é, pois não é tarefa da filosofia revelar novas verdades nem expressar opiniões e tecer afirmações que estabeleçam a contradição entre compreensões diferentes. A filosofia parece ser a única ciência que indica o que é como racional não por causa da filosofia, mas enquanto realização do racional. Na medida em que a filosofia reconhece seu afastamento histórico do mundo, do que é para si, ela deixa o isolamento de seu ser em si na direção do em si para si. Em outras palavras a filosofia deixa assim de ser pensar sobre o mundo e para o mundo como um dever ser para ser a fala do mundo e no mundo. Este, por sua vez, reconhece-se como o que é pensado e se alça à universalidade de si mesmo na qual é o que é. Novamente não se trata de atribuir valor de existência ao que quer que seja, mas de reconhecer que o que é vivido não é fruto de vontades alheias, e sim de vontades que nem sempre se sabem nem se assumem como autoras de si mesmas. Daí, a filosofia que é a fala do mundo e no mundo tem o direito nas suas manifestações como a lei, as instituições jurídicas, etc que por vezes parecem muito mais depor contra o direito e escondê-lo do convívio humano. A filosofia não inventa aqui coisa alguma, mas conceitua o que é. Conceituar é fazer entrar no que são as relações do pensar. É tomar consciência da racionalidade tanto dos conteúdos quanto das formas. A razão encontra-se, portanto, em curso na realidade como o pensar que age.

Na medida em que se toma a Filosofia do Direito de Hegel como filosofia prática sua exposição precisa ser

compreendida segundo o que já foi apresentado na Ciência da Lógica. "Eu desenvolvi, em detalhe, a natureza do saber especulativo em minha Ciência da Lógica (...).".[4] Portanto, a Filosofia do Direito não pode ser lida nem compreendida linearmente como uma progressão que avança tão somente pelo viés cumulativo. Os momentos que se contrapõem não podem ser entendidos em seu isolamento de autossuficiência e por uma relação de exclusão. A racionalidade não é contraposta pela realidade porque nem a racionalidade pode ser tomada como irreal nem a realidade como irracional. A relação entre as partes e o todo aparece como o esforço hegeliano para não ceder ao encanto de nenhum extremo. Assim, não há o que não poderia ser abarcado pela racionalidade e, de igual modo, a racionalidade não poderia ser posta aparte da realidade. O próprio Hegel insiste que seu *compêndio* precisa ser tomado como a realização do espírito em sua objetividade, pois a objetivação do espírito não é tão somente outra coisa que não ele mesmo, mas também é o próprio espírito nesse seu outro. O texto das "Linhas Fundamentais" não é um tratado sobre o espírito ou o que estaria ligado a ele, mas é o espírito mesmo tratado enquanto o que também é. Em outras palavras a expressão pela qual a ciência se faz não é algo outro que ela mesma, mas sim a ciência mesma. "è sob esse aspecto que eu gostaria também, principalmente, que este tratado fosse tomado e julgado. Pois é da ciência que nele se trata e, na ciência, o conteúdo está essencialmente ligado à forma."[5] Para Hegel a consideração do que é tão somente pelo lado do conteúdo ou de que o que é, é somente aí no conteúdo não passa de arbitrariedade que separa, isola e exclui o que, na verdade, somente pode ser adequadamente compreendido quando tomado em relação. A Filosofia do Direito de Hegel não se resume a exaltar os

[4] Op. Cit. p.. 32.

[5] Op. Cit. p. 32.

usos e costumes de um povo, por exemplo, como se aí residisse a totalidade do que é. Usos e costumes também encerram a unilateralidade e fragmentação do que é, pois as opiniões aí veiculadas são a expressão de subjetividades. Por outro lado, a redução pura e simples ao pensar como atividade primeira e última do homem pode conduzir, aliás, conduziu à rejeição do real. Esse é o altruísmo reconhecido por Hegel em Kant e Fichte para citar alguns exemplos. Segundo Hegel, estes pretendem colocar no centro da realidade política, por exemplo, a filosofia como elemento transformador. Essa é a pretensão de resolução pelo viés unicamente subjetivo que foge do mundo e se refugia na interioridade do puro pensar. Para Hegel tal puro pensar não é mais do que um pensar vazio de uma filosofia que constrói teorias para o que está diante de si e que considera desprovido de moral, de compreensão política, religiosa, etc. "Principalmente se tem múltipla ocasião de surpreender-se com o tom e a pretensão que ali se dão a conhecer, isto é, se passa como se apenas, até agora, tinham faltado no mundo esses zelos propagadores de verdades, como se a couve cozida e recozida nos trouxesse verdades novas e eruditas e como se fosse aquilo em que é preciso penetrar em primeiro lugar e principalmente sempre 'na época atual".[6] Ao contrário da perspectiva intelectualista que atribui racionalidade ao natural após a intervenção humana, o especulativo em Hegel, não parte de pressuposto algum, mas do nada, ou melhor, do ser indeterminado, ou do todo no qual as possibilidades se encontram disponíveis. Nesse sentido o natural já é racional em si e não pode não sê-lo sob o preço de não poder ser reconhecido como real ou, o que é o mesmo, como a si mesmo.

Se especulativamente se reconhece que o real é racional, de igual modo não se toma o real em sua

[6] Op. Cit. p. 33.

imediatidade como a última determinação. É evidente, conforme afirma Hegel nas "Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito" que "(...) sobre direito, eticidade, Estado a verdade é tão antiga (...) familiar (...)"[7] que essa realidade é imediatamente apreendida, mas não basta encontrar-se na posse do racional, mas se faz necessário também apossar-se do mesmo ou vivê-lo no conceito. "(...) o espírito pensante não se satisfaz com o possuir da verdade, e pelo conteúdo, já em si mesmo racional, conquistar também a forma racional com isso, que ele apareça justificado para o pensamento livre, o qual não permanece no dado (...)." [8] A assunção do racional no que é aí se dá como atitude livre que se empenha no demorado esforço para construir o longo e fatigante trabalho da filosofia. Desse modo o sujeito pensante participa da realidade objetiva ou de si mesmo querendo e sabendo-se no seu objeto. Especulativamente o sujeito sai de si para encontrar-se no seu outro fazendo com que sua objetivação seja sua subjetivação e realizando-se na totalidade de sua subjetivação na sua mesma objetivação.

Muito embora a lógica especulativa que orienta todo o ordenamento de sua Filosofia do Direito que não deixa nada fora do alcance do racional, Hegel também se mantém firme na disposição de opor-se a toda separação entre o pensar e o ser, isto é, a aceitação racional do real não significa que este seja já plena realização e suficiente no que apresenta. "O comportamento simples do ânimo ingênuo é manter-se com uma convicção confiante na verdade publicamente conhecida e construir, sobre esse fundamento estável, sua maneira de agir e sua firme posição na vida."[9] Hegel adverte que contra tal atitude pesa

[7] Op. Cit. p. 33.

[8] Op. Cit. p. 33.

[9] Op. Cit. p. 34.

a multiplicidade de opiniões que, embora contenham e expressem em si a abrangência do racional, por outro lado, permanece nessa mesma multiplicidade que não conduz à unidade do universal. Que o real se apresente através de uma pluralidade de manifestações é algo que Hegel não deixa de reconhecer e que, aliás, ele já chamou a atenção anteriormente ao enfatizar o esforço necessário para o empreendimento filosófico, porém o real tem a sua variedade fundada na unidade do universal. Por isso, para Hegel, aqueles que se comprazem tão somente nessa pluralidade de opiniões e jamais chegam à unidade são os mesmos que rejeitam a submissão à determinação que o universal exige. Nas palavras de Hegel as árvores podem esconder a floresta e é somente pela ótica do sistema que organiza e até harmoniza é que as particularidades podem obter seu próprio reconhecimento e ultrapassar tanto a indeterminação quanto a arbitrariedade. O especulativo não permanece nem no universal nem no particular, mas na relação dinâmica que se dá entre ambos porque não se perde em generalidades o que o força à sua determinação e realização e também não descansa no que tudo engloba porque igualmente se faz no seu ser aí. Essa permanente insatisfação da satisfação e a concomitante satisfação da insatisfação é o ir sempre além do que é, assim como o homem que não se entrega nem se contenta no que é e tem e se projeta para adiante. Especulativamente o universal não se esgota na particularidade e esta, por sua vez, não se basta a si mesma enquanto tal. A universalidade não pode ser senão relação que se ultrapassa e se realiza em si mesma, porém o mesmo não comporta a particularidade que ao pretender esgotar-se em si mesma não promove senão o que Hegel afirma em suas "Lições sobre a História da Filosofia". "Assim como quando um corpo físico é corrompido, cada ponto obtém para si uma vida que é sua, o que, contudo, é somente a vida despedaçada dos vermes, assim aqui a vida estatal é despedaçada na vida das pessoas

como sujeitos privados."[10] Desse modo sob o ponto de vista do especulativo a particularidade experimenta a perda de si enquanto si ao mesmo tempo em que perder-se é experimentar a existência no universal no qual ao integrar-se a tudo a particularidade passa a viver o todo. Por isso, na Filosofia do Direito de Hegel tão grande e impressionante quanto à liberdade é o medo da morte. "Mas, a dificuldade ulterior provém de que o homem pensa e de que procura no pensamento sua liberdade e o fundamento da eticidade. Mas esse direito, tão elevado, tão divino que seja, perverte-se no ilícito, quando apenas esse vale para o pensamento e o pensamento apenas se sabe livre à medida que se afasta do que é universalmente reconhecido e válido e soube inventar algo de particular."[11] A realidade pensada é o pensamento realizado e não somente a abstração do real. A liberdade realizada é aquela que suprassume o pensar e o ser ou aquela que se efetiva somente na medida em que enfrenta o medo de sua perda no mundo, nas determinações históricas que assume. O especulativo não cria um mundo para si, mas é o mundo que se tem porque o mundo que se tem é o mundo que é. O especulativo não vive num mundo que deve ser, mas está e é no mundo, aí, com todas as suas características, até mesmo as indesejáveis. Por isso, Hegel é enfático ao afirmar que a atitude que vê o real em curso como desprovido do pensar é a mesma atitude que se arvora com autoridade suficiente para "agora", e como Hegel insiste, "um agora que é um sempre", apresentar o modo como o real deve ser compreendido e até conduzido. Sob esse aspecto parece que pela primeira vez a razão será encontrada na realidade e será igualmente a realidade.

---

[10] G.W.F. Hegel. Vorlesungen über die Geschcichte der Philosophie. Herausg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, p. 384/317.

[11] Hegel. 2010, p. 34.

II

Ao relacionar a liberdade de pensamento e do espírito com a liberdade de se expressar diversamente, Hegel expõe, parece-me, novamente a unilateralidade no tratamento dado tanto à liberdade de pensamento quanto do espírito, e ao apontar tal insuficiência ele também mostra como especulativamente o tema em questão merece ser considerado. Aqueles que tomam a filosofia como mera expositora do racional presente na natureza e que aí veem a presença do racional, ou seja, como algo que lhe é inerente não deixam de pressupor que tal racionalidade é auto-fundante e também não necessita de qualquer relação com um sujeito conhecedor, no caso o homem, para que se constitua enquanto tal. Por outro lado, esses mesmos são os que veem a realidade humana desprovida de racionalidade e carente da intervenção humana para que se torne, então, campo do pensar. Ora, por que o natural seria por si só compreensível e o humano não? Hegel vê aqui o desconhecimento de que se trata sempre da racionalidade se manifestando mesmo quando afirma que em tal e tal situação encontra-se presente e em tal e tal situação está ausente. A Filosofia do Direito de Hegel ainda assusta muito porque trata do que um certa tradição filosófica, histórica, cultural, etc segundo a qual o que é elevado, como o divino, talvez a maior expressão do elevado, não se traduz nas ditas coisa insignificantes do cotidiano ou não é senão um discurso aos homens no qual esses podem ou não se reconhecer. Hegel pretende que o discurso filosófico não seja outro que não o discurso humano, exigente, mas sempre humano porque a razão não abandona a si mesma em momento ou circunstância alguma.

Para Hegel, tomar o real somente pela perspectiva da imediatidade, isto é, sem que se percorra o longo e acidentado caminho do conceito e do pensamento, significa ceder à crença de que qualquer um e de qualquer modo

poderia ser capaz de apreender o verdadeiro porque este brotaria precisamente de cada um que se interessasse por ele. A verdade do que é, racional e real, residiria na subjetividade autônoma. Esta construiria o verdadeiro conforme sua opinião, pois o verdadeiro em si seria inatingível. Afirmar que o verdadeiro é inatingível é um problema para o especulativo, pois como é que ele poderia ser conhecido enquanto verdadeiro. Seria pelo fato de ser inatingível? Deus é porque não se pode chegar até ele? O ser é por não ser acessível? O inatingível aparece como o que é o que é por ser o que é, ou seja, inatingível. Desse modo, o ser é pelo fato de ser. No entanto, se o inatingível é o que é por ser inatingível, então como é que se deixa atingir como inatingível? Poderia não ser, por conseguinte, uma projeção da consideração que o toma como tal? E essa consideração não faria, por ser o que é e como é, sempre aferições projetadas e caracterizadas pela suspeita? Por isso, Hegel vê que por aí não se vai senão na direção do que é parcial, superficial e que tudo entende como válido e não válido o tempo todo, pois a lei que norteia tudo é a da arbitrariedade e a da indeterminação. Se não há repetição da superficialidade aqui do que Hegel critica, talvez se possa pensar que o especulativo vê o inatingível como atingível pela qualificação que lhe é atribuída de inatingível. O inatingível atingido como inatingível passa a ser o inatingível atingido sem perder de vista que o atingido também permanece inatingível por que não se esgota na determinação assumida e o mesmo inatingível não deixa de ser o que é nessa mesma determinação. O reconhecimento do inatingível é o concomitante reconhecimento de que ele é atingido e nesse ato revela a presença e a ação do que atinge. Esse vê, reconhece e, depois, nega ter visto e afirma desconhecer. Não faz senão reafirmar o que realizou e abdicar de si. O agir mediato da razão não permite que se faça o que bem se entende, mas exige que se entenda bem o que quer se faça. Não se trata de negar qualquer

reconhecimento ao momento da imediatidade, mas se trata sim de reconhecer muito bem esse momento, seus limites e suas possibilidades. Além do mais se faz necessário sempre lembrar que a razão não se encontra ausente do que é imediato. "(...) a superficialidade consiste em deixar esse edifício [ético] formado fundir-se no caldo do coração, da amizade e do entusiasmo."[12] Além disso deve-se ainda mencionar que abdicar do esforço para atingir o verdadeiro pelo caminho da razão é também identificado por Hegel como uma arbitrariedade (Willkür) que se apavora diante ou da infinitude ou da finitude. O pavor diante da infinitude busca refúgio na particularidade ou no turbilhão da contingência como se tudo fosse sempre passageiro, descartável e imediato. Por outro lado, o apavoramento diante do finito ironiza as determinações particulares da vida e se afasta de todas elas na direção de um absoluto que, contraditoriamente, porém não no sentido especulativo, não abarca tais momentos da finitude.[13] As ditas perspectivas se veem como racionais e, de fato, são, mas, talvez especulativamente, também não são porque permanecem somente num aspecto, num momento, numa parte e não conseguem a universalidade que, em Hegel, tem e é o racional.

Uma outra forma de pseudoracionalidade ou pseudorealidade que atribuiria autoridade ao sentimento e à sua abordagem é a identificação com a piedade apelando à santidade divina e à Bíblia. Em tais aspectos a realidade do divino seria enclausurada ou teria sua maior e melhor expressão. Novamente a universalidade do pensar é particularizada não enquanto necessidade para sua efetivação, mas na medida em que a totalidade, o alcance do universal é abandonado. Mesmo assim, talvez

[12] Hegel. 2010, p. 36.

[13] S. Kierkegaard. Either/Or. Trans. Walter Lowrie. New York: Doubleday, 1959.

especulativamente, adverte Hegel que "Mas na medida em que ela (a piedade) é de uma espécie correta, abandona a forma dessa região (que despreza a ordem ética e a objetividade das leis), tão logo que, saindo de seu interno, entra na luz do desdobramento e da riqueza revelada da ideia e traz, a partir de seu serviço divino interno, a veneração frente a uma verdade e a uma lei sendo em si e para si elevadas acima da forma subjetiva do sentimento."[14] Chama a atenção a expressão empregada por Hegel " piedade de uma espécie correta" (rechter Art) cuja definição é dada por Hegel em como seria seu procedimento ou ela é o que faz e no que faz. O que faz é "elevar-se acima da forma subjetiva do sentimento" e a partir deste sem ignorá-lo constituir a participação na luz e na riqueza da ideia. A luz da ideia é a clareza sobre a totalidade racional-real e sua riqueza é a da integração entre pensar e ser.

A crítica continuada de Hegel à superficialidade daqueles que rejeitam a determinação da ordem ética e do próprio pensamento se caracteriza também na aversão à lei, pois esta não contempla arbitrariedade alguma nem indeterminação que se regre pelo casuísmo. A adesão à arbitrariedade e à indeterminação é a abominação da lei, pois a toma como um "entrave" (Fessel). Essa é a compreensão da liberdade que desconhece limites e que se esvai de si porque não se vê senão em si. Se manifesta novamente aqui a perspectiva movediça do especulativo que tem nos limites não barreiras intransponíveis, mas as determinações do ser e do pensar. Trata-se precisamente do limite do infinito porque engloba o finito, assumindo-o, jamais o descartando. Assim, contraditoriamente (especulativamente?) a liberdade, em Hegel, se dá pelo reconhecimento dos limites o que não os caracteriza como um entrave, mas na promoção (Förderung) visto que o em

[14] Hegel. Op. Cit. p. 37.

si se vê e se assume no para si. Também contraditoriamente Hegel faz notar que a aversão à lei se mostra na fala sobre o espírito, mas aí é que o espírito mais se cala e com a pretensão de promulgar a vida acaba por instaurar a morte. Por isso, a hostilidade à lei é uma afirmação do egoísmo mesmo mencionado o povo. Espírito, vida, povo são negados porque a universalidade não é afirmada na sua determinação porque esta é vista como um impedimento que é sentido, sim, sentido, como não agradável aos sentidos. A razão não se encontra ausente aqui e, precisamente por isso, é que não se deixa perder na indeterminação nem na arbitrariedade do que é sentido. Nessa linha Hegel identifica a lei à senha que os antigos hebreus davam uns aos outros para que pudessem reconhecer amigos e inimigos. A senha é a determinação que faz com que o que é explicitado, como no caso da lei, que se saiba com o alcance do universal o que é o mesmo para todos. Mais do que isso se explicita o que predomina e que se repete não aleatoriamente e sem qualquer identificação, mas de modo a permitir objetivamente a ação pela qual os sujeitos respondem.

A superficialidade, segundo Hegel, tomou conta inclusive da própria filosofia. "Visto que, então, a rabulice do arbítrio se apossou do nome da filosofia e foi capaz de transpor um grande público para a opinião de que semelhantes aspectos seriam filosofia (...)."[15]. Por um lado, Hegel se opõe ao fazer filosofia de qualquer modo, principalmente sem o rigor que o pensar por si só exige. Por outro lado, a filosofia parece encontrar seu lugar de universalidade por ser a expressão da universalidade na vida do Estado. De certa forma a filosofia seria o próprio pensar do Estado e este, por sua vez, teria na filosofia a sua realização pensante. Não se trata aqui do Estado empiricamente dado na história, mas também sim porque a

[15] Hegel. 2010, p. 38.

filosofia se determina nessas construções. Talvez se possa dizer que a filosofia sempre fala ao Estado e pelo Estado e não defende o Estado senão porque este é a universalidade historicamente realizada.

A degradação na qual a filosofia foi jogada, segundo Hegel, é a da sua insignificância e inutilidade, pois seu exercício histórico se dissociou e se distanciou da vida e da vida em seu sentido mais imediato e também universal. No entanto, o afastamento e distanciamento da filosofia, não são senão sua concomitante aproximação porque o que ela considera não é outra coisa que não seja as próprias essência e existência, isto é, o pensar e este, por sua vez, não pode afastar-se nem se distanciar do que quer que seja. Por isso, Hegel aponta o desprezo atribuído à filosofia em duas direções distintas, mas complementares. A primeira se traduz pela desconsideração da filosofia como capaz de se manifestar sobre o cotidiano, pois suas preocupações seriam de outra natureza confundindo-se com o diletantismo e a retórica vazia. Nesse sentido a filosofia não conduz a lugar ou estado algum e suas investidas sobre o real não passam de mero ensaio intelectual. A segundo direção é a da filosofia pretensiosa de conhecer verdades e realidades não reservadas à razão. A possibilidade de se determinar o que é e o que não é, de se estabelecer as diferenciações que fundam parâmetros e resultam no reconhecimento da eticidade em curso é posta como inviável. "Pois essa suposta filosofia, declarando que o conhecimento da verdade é uma busca insensata, nivelou todos os pensamentos e todas as matérias, assim como o despotismo dos imperadores romanos igualou nobres e escravos, virtude e vício, honra e desonra, conhecimento e ignorância (...)."[16] Se a filosofia não tem nada a ver com a vida cotidiana, então teria ela algo a ver com uma outra realidade? A importância ou quase exclusividade dada ao

[16] Hegel. Op. Cit. p. 40.

aqui e agora é indiferente ao que a filosofia possa ou tenha a dizer sobre um além e aquém. De igual forma o fato da filosofia ser identificada com o que se encontra além e aquém não recebe credibilidade alguma. Assim, a filosofia seria trazida para as questões terrenas, mas como aí também não opera coisa alguma sua existência não seria mais do que tolerada conforme as palavras do próprio Hegel. Uma perfumaria que se não produz bem algum pelo menos também não provoca mal algum sendo algo com o qual ou sem o qual tudo permanece tal qual. É precisamente na contradição entre o ser posto para fora do aqui e agora e do mesmo modo fora do alcance do além e aquém, ou seja, nessa dupla negação é que a filosofia é afirmada. A mesma duplicidade negadora se dá no fazer filosófico que não se sabe feitor do real e na compreensão daqueles que não veem o que fazem senão como oposição à filosofia.

A tradição filosófica que, para Hegel, se afastou do mundo e de suas questões, contraditoriamente, talvez de forma especulativa, é a mesma que por suas características acabou por se aproximar do mundo, ou ainda mais, possibilitou que o mundo se tornasse ciente de si e de suas mais vivas e reais preocupações. Aquela filosofia que se atinha ao além e ao aquém e que era tomada como diletantismo e mero exercício intelectual revelou-se completamente inútil e desinteressante ao mundo. Isso manifestou ao próprio mundo o que lhe convinha e o que, de fato, lhe dizia respeito. Assim, uma filosofia que aparentemente não encontrava eco no mundo fez com que a atitude filosófica autêntica, isto é, aquela que é e se encontra no mundo, fosse desenvolvida no mundo e pelo mundo. E quanto mais a superficialidade (Seichtigkeit) se propagava mais ela fundava a profundidade da filosofia e da sua exigência de presença no mundo, com o mundo e pelo mundo. Este, por sua vez, seria levado ao conhecimento e ao reconhecimento de si enquanto

construção filosófica e construção da própria filosofia. É nesse aspecto que a filosofia se apresenta ou até deve ser reconhecida como a consciência do mundo que não pode saber de si senão filosoficamente. Entende-se aqui o termo filosoficamente como o conhecimento e o reconhecimento de si enquanto atividade pensante realizada e atividade real pensada. Ora, o mundo jamais deixou de ser pensamento, mas nem sempre teve a consciência disso e do que isso significava. Como se fosse possível, muito embora se tenha desejado fazê-lo e até acreditado que isso teria acontecido, delegar o pensar a outros que não os mesmos habitantes do mundo. Como se o pensar pudesse ser abdicado como contingência e aspecto meramente acessório. "É justamente essa posição da filosofia para com a efetividade, a qual se referem os mal-entendidos, e assim volto ao que observei anteriormente, de que a filosofia, porque ela é o indagar do racional, é precisamente por isso o apreender do presente e do efetivo, não o estabelecer de um além, sabe Deus onde deveria estar, - ou do qual bem se sabe dizer de fato onde está, a saber, no erro de um raciocinar vazio, unilateral."[17]

A mesma insuficiência especulativa, adverte Hegel, encontra-se na República de Platão identificada como um ideal vazio (leeren Ideals). Platão fala ao mundo e do mundo apreende a sua insuficiência e incompletude e atendendo ao anseio que desse mesmo mundo se ergue ele oferece o alargamento do real. No entanto, para Platão o mundo não é capaz de comportar tal alargamento, pois nele reina de forma inevitável a corrupção do ser e do pensar. Daí, a solução platônica passa pela moralidade que resolve tudo subjetivamente. Mesmo assim e novamente, parece-me, que de forma contraditória e ou especulativa o direcionamento platônico na direção da subjetividade na qual tudo poderia ser conforme o sujeito deseja, se manifesta o que Hegel aqui denomina de princípio (Prinzip)

[17] Hegel. Op. Cit. p. 41.

que é colocar na ideia a suprassunção que marca o universal. Muito embora ainda a ideia seja aqui tomada como se contrapondo ao real ainda assim ela é compreendida como o que seria real e fora da qual não se poderia considerar nem mesmo um fora. Certamente o clímax da contradição especulativa se dá pela afirmação hegeliana de que "O que é racional, isto é efetivo, e o que é efetivo, isto é racional ("Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig"[18])."[19] Uma tal afirmação se diferencia da compreensão platônica pelo fato de ser temporal, por dialogar com a história realizada e também ainda se realizando. Conforme M. Riedel[20] a Filosofia do Direito de Hegel é a afirmação da unidade do conceito e da realidade, da teoria e da práxis. Isso significa que Hegel não empreende um fazer filosófico que se caracterize pela formalidade. Não se trata de uma filosofia na qual o sujeito cognoscente formule a possibilidade e as condições do conhecimento do real. Portanto, Hegel não opera a distinção que separa como independentes o conceito e a realidade. De igual forma Hegel não permanece na descrição da realidade dada como se isso ocorresse por ela mesma. Ao contrário das duas tendências acima citadas Hegel empreende a exposição do conceito como sendo a própria exposição da realidade.[21] Hegel compreende a realidade como a história em curso o que condiz com a igual exigência do conceito que também seja movimento perene, mas que se determina constantemente

[18] G.W.F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staaswissenschaft im Grundisse. Nach der Ausgabe von Eduard Gans. Herausg. und mit einem Anhang von Hermann Klenner. Akademie Verlag: Berlin, 1981, S. 25.

[19] Hegel. 2010, p. 41.

[20] M. Riedel. Herausgeber. Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie. Band 1. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1975, Einleitung, S. 11-12.

[21] C. Taylor. Hegel. Frankfurt am Main, 1978, S. 297-299.

para sua efetivação. A completude que se obtém da inter-relação entre infinito e finito é a característica da consciência livre, que por ser livre, possui o alcance do infinito e a delimitação da finitude. Essa é a consciência que em tudo e todos se dá e se reconhece mesmo quando nega e rejeita porque é precisamente aí nesse encontro-confronto que se efetiva enquanto o que é e reconhece. "O que é efetivo é racional. Mas, deve-se saber, distinguir, o que é de fato efetivo. Na vida comum tudo é efetivo, mas [na filosofia] há uma distinção entre o mundo da aparência e da efetividade. O efetivo tem também uma existência externa, que apresenta arbitrariedade e contingência. (...) Os homens sempre serão perversos e depravados, mas isso não é a ideia. Na superfície as paixões avassalam em toda parte, mas isso não é a efetividade da substância. O temporal e o transitório certamente existem e podem nos causar bastante tensão, porém apesar disso juntamente com a particularidade do sujeito e seus desejos e inclinações, não é a verdadeira efetividade."[22] Não deixa de ser digno de menção e, em certa medida até curioso que uma filosofia que pretenda apossar-se do universal tenha sua efetivação na temporalidade. Contraditoriamente, quiçá especulativamente, é pela assunção da determinação da temporalidade, e como o próprio Hegel diz, "a consideração do presente" (die Gegenwart) como o que encerra o imanente e o eterno que se evita a queda no vazio que desconsidera o que é em benefício do que deveria ser.

III

Na linha de uma compreensão contraditória e, como aqui se entende, especulativamente, a ideia é tomada, parcialmente, como tão somente ideia no sentido de um

[22] G.W.F. Hegel. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, 2, 110-111.

opinar ou do que representa, torna presente, mas não é o que *re-presenta*, Hegel indica que a filosofia como o que é o pensar e o realizar avança no que é ainda mais provocador insistindo que a ideia é o ser e o pensar. "(...) nada é efetivo senão a ideia,"[23] Mesmo a tomada da ideia por uma representação encerra o desconhecimento do alcance disso porque se afirma uma certa universalidade que poderia conter em si a particularidade multifacetada. É também merecedor de atenção o fato de que uma pretensa delimitação da ideia a situe no aqui e agora precisamente como Hegel a compreende. Aparece nesse sentido a parcialidade subjetiva que se quer limitada em si ao mesmo tempo em que enseja que sua delimitação seja uma delimitação universalmente válida. Se, como a ideia, em Hegel, é a efetivação e nada mais possa sê-lo, por isso ela é real e o real é a ideia, ocorre então a suprassunção das compreensões estanques e separadas e, como se sabe, não pela recusa das mesmas, e sim pela sistematização delas. Desse modo, a ideia eleva em si o que a determina e sem o qual não pode ser toda a efetivação. "Pois o racional, que é sinônimo da ideia, entrando ao mesmo tempo em sua efetividade na existência externa, surge numa riqueza infinita de formas, de fenômenos e de configurações e reveste seu núcleo com a casca colorida, em que a consciência inicialmente se aloja, à qual apenas o conceito atravessa, a fim de encontrar a pulsação interna e sentir ainda sua batida mesma nas configurações externas."[24]

Diante da multiplicidade que o real apresenta Hegel parece estabelecer uma delimitação tanto de interesse quanto de competência da filosofia. Há situações e aspectos sobre os quais a filosofia não deveria se deter, pois, talvez se possa assim entender, ela não se encontra tecnicamente preparada para tanto. Se a filosofia se ocupa do pensar e se

[23] Hegel. 2010, p. 42.

[24] Hegel. Op. Cit. p. 42.

esse é a totalidade do que, então não pode ser negado no que quer que seja, porém isso não significa nem que precise se deter sobre tudo nem que possa fazê-lo com pertinência. Assim, a particularidade é adequadamente considerada em sua relação com a universalidade o que não exige que ela mereça ser considerada em seus mais ínfimos detalhes. Aliás, essa é a crítica de Hegel à pretensão de Fichte de que o Estado deveria exigir dos seus membros o uso de identificação inclusive fotográfica. Que os indivíduos devam viver a limitação da moderna vida ética sim, mas os aspectos técnicos nesse sentido não merecem tamanha consideração. E quanto aos limites da filosofia? Muito embora ela possa se manifestar sobre tudo, contudo, ela não tem a função de determinar o que fazer ou o que se deve fazer. Em suas Lições sobre a Filosofia da História na passagem dedicada ao Novo Mundo Hegel é incisivo ao afirmar que a filosofia não faz previsões e o filósofo não é nenhum profeta. A filosofia, acrescenta Hegel, concentra-se sobre o que foi e o que é, nos quais a efetividade pode ser reconhecida. A filosofia não faz o mundo, mas o mundo se faz na filosofia na medida em essa é a reconciliação (Versohnung) do mundo consigo mesmo enquanto atividade também racional. Além do mais a filosofia, segundo Hegel, e no caso específico da Filosofia do Direito, é a exposição da liberdade e, desse modo, não é o cerceamento das ações fundadas na particularidade. A liberdade não é algo que se possa ter, mas é a própria substância do que é e nem mesmo uma filosofia que se funde na liberdade pode arrogar-se detentora da mesma. Pode certamente chamar insistentemente a atenção sobre seu cerceamento e as práticas que pretendem colocá-la como contingência. "Assim, esse tratado, enquanto contém a ciência do Estado, não deve ser outra coisa do que a busca para conceituar e expor o Estado como um racional dentro de si. Enquanto escrito filosófico, é preciso que ele esteja o mais distante de dever construir um Estado, tal

como ele deve ser; o ensinamento que pode residir nele não pode tender a ensinar ao Estado como ele deve ser, porém antes como ele, o universo ético deve vir-a-ser conhecido."[25]

O conhecimento do universal ético produz o desconhecimento do universal ético porque o que é e se tem aparece como insuficiente e pede a instauração do que deveria ser e se ter. Parece que, talvez especulativamente, o que é ou a realidade em curso se nega diante da suficiência oferecida pelo dever ser, mas é nesse movimento de saída, de abandono, de superação de si que o que é, a realidade vigente, se conhece e, pela primeira vez (?), se reconhece como o que é e tem sido, possibilitando assim sua suprassunção como o que deveria ser no que é e tem sido. "Hic Rhodus, hic saltus"[26] Contra a indeterminação e a arbitrariedade, é sobre o aqui e o agora que a filosofia se detém jamais empreendendo fuga de onde se encontra. Que o que é e tem sido não seja suficiente tem sua origem, fonte e fundamento em si mesmo num seu outro que não lhe é nem estranho nem alheio, pois que é ele mesmo. Consequentemente sua resolução não há de ser buscada quem sabe onde e por quem, mas aí mesmo e pelos sujeitos aí que são seus iguais autores. A filosofia se ocupa do efetivo que é finito e marcado pela imperfeição, portanto, lugar do defeituoso porque o efetivo é a realização do racional e para o racional. Contraditoriamente, talvez especulativamente não é a ordem política em si, por exemplo, no Estado que Hegel preza, mas essa mesma ordem enquanto imanência da universalidade que ultrapassa a particularidade e o específico contingentes que são, mas mesmo assim momentos necessários do universal. Daí, a tarefa da filosofia é reconhecer o que se afirma mesmo nas manifestações negativas do que é. Aí não cabe à

[25] Hegel. Op. Cit. p. 42.

[26] Hegel. Op. Cit. p. 43.

filosofia juízo algum de valor sobre o que é na medida em que ela não se pauta pelo que deve ser, mas assume o dever ser no que é. De certa forma parece que não cabe uma ética na filosofia hegeliana, porém, embora não se tenha aqui espaço suficiente para tal consideração, a exposição do que é pela filosofia não deixa intacto o que é e tem sido.[27] Prova disso é que o que é não se resume no que veio a ser, mas se abre também enquanto o que virá a ser.[28]

A "apreensão de seu tempo em pensamentos"[29] é o que Hegel entende que a filosofia é e faz. A contradição entre o pensar e seu tempo, da infinitude e da finitude, revela ainda mais o conteúdo do pensar que não se aparta de si na medida em que agarra seu tempo, seu aqui e agora. O pensar que se pretende adiante de seu tempo caracteriza-se pela opinião que tudo aceita e a tudo se acomoda. É vazia de si por ser vazia de seu tempo, de sua história, pois o que é pensado é o que é feito e o que é feito é o que é pensado. A filosofia é esse pensar do pensar porque é a ciência para tanto que atenta para si ao atentar para a história, sua história.

O especulativo exige que o ser e seu aparecer sejam compreendidos como um sistema o que evita que qualquer um dos elementos envolvidos nessa relação seja preterido em benefício do outro. Não se trata, porém de um reconhecimento que se dê facilmente porque tanto um elemento quanto o outro oferecem resistência em se deixarem suprassumir para que se afirmem e confirmem na relação. Perder-se entra em cena para que o ganhar a si mesmo se efetive. Está envolvido aqui o deixar de ser no

---

[27] M. Riedel. Between Tradition and Revolution. The Hegelian transformation of political philosophy. Trans. Walter Wright. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

[28] G.W.F. Hegel. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995, § 385.

[29] Hegel. 2010, p. 43.

ser no outro para vir-a-ser em si. É um viver que se entregando à morte conquista-se novamente como vida. Esse é o drama da razão "enquanto espírito autoconsciente e (...) enquanto efetividade"[30] que se vê no seu ser outro e, que sem isso, permanece, por um lado, vazia por não assumir sua efetividade e, por outro lado, prisioneira do imediato que não cede lugar ao conceito. Na medida em que a razão se reconcilia consigo mesma na reconciliação com seu momento outro é que a efetividade é reconhecida em sua especificidade sem, contudo, ser alheada da racionalidade. Essa é, para Hegel, a tábua de salvação da filosofia que se refugia na subjetividade porque se abre para a contingência, que por mais insuficiente que possa ser, atua como palco da efetivação do sujeito.

O reconhecimento de que a razão é a forma e o conteúdo do que é, ou dela mesma, é a reconciliação de tudo o que até então foi e tem sido compreendido separadamente e por si só. E, não seria ainda bastante repetir que não se tem aqui o estabelecimento de uma compreensão tranquila nem fácil, pois o racional não opera necessariamente o que é consensual nem o que é digno de louvor. Daí, a dificuldade de se compreender que o que é não é o que deveria ser, mas é o que é e o que é não é obrigatoriamente o melhor nem o pior, mas é o melhor possível. "Assim como a razão não se contenta com a aproximação, enquanto essa não é nem fria nem quente e, por isso, vem a ser vomitada, tampouco se contenta com o frio desespero que admite que nessa temporalidade as coisas vão bastante mal ou, quando muito, imediatamente, mas que justamente não há nela nada melhor, e apenas por isso teria que se manter em paz com a efetividade; é a paz mais calorosa com ela que o conhecimento proporciona."[31]

---

[30] Hegel. 2010, p. 43.

[31] Hegel. Op. Cit. p. 44.

Assumindo nessa reflexão que o método compreendido por Hegel permeia o texto da Filosofia do Direito mostrando como cada momento se confronta com um outro e estabelece o que é, evidencia-se que o tempo todo o especulativo permanece crítico a toda presença insurgente de um dever ser. Por isso, ao se referir sobre a atuação da filosofia Hegel afirma que ela chega sempre muito tarde. Não somente tarde, mas muito tarde (zu spät). A ciência filosófica é, de fato, um desenvolvimento tardio do pensar se tomarmos a sério a precedência do mito e da tragédia gregas para exemplificar. O pensamento sempre esteve presente e não poderia jamais se atrasar em relação ao que se considera que se lhe oporia. No entanto, a ciência do pensar, a filosofia, não se deu senão historicamente, porém após sua efetivação e ciência de si Hegel insiste que mesmo assim ela não se antecipa ao que é como o que determina o que deve ser. A chegada tardia da filosofia sugere uma consideração madura do pensar que é capaz de fazer e de atuar sem que necessite da tutela ou chancela do que quer que seja. A filosofia também não se encontra na posse do que é enquanto dever ser, mas pretende, isto sim, apossar-se do que é. Também por isso, chega a filosofia tarde demais porque ao buscar apreender o que é não o faz determinando o que deve ser, mas empenhando-se em agarrar o é, e este ela reconhece que especulativamente é processo do qual, aliás, ela não se encontra apartada. A demora em demasia da filosofia apontada por Hegel se dá ainda porque sua manifestação ocorre precisamente ao tomar em conta o processo, o vir-a-ser do que é. Assim, faz-se necessário que a filosofia aguarde a determinação do que é para que a identifique enquanto tal. A filosofia, por fazer parte do processo não o assiste passivamente, pois se assim o fizesse, então se colocaria como algo que se manifesta de fora sendo este fora um espaço de ciência do que é. Como parte do processo a filosofia é envolvida, marcada e arrastada pelo que é, precisamente porque

participa do que é como o tapete feito, desfeito e refeito de Penélope mencionado no início do texto da Filosofia do Direito. A filosofia é a ciência do que é porque participa do que é e ao ser envolvida e marcada ela é o pensar desse seu tempo. Ao ser arrastada ela participa igualmente do que é, mas procura atentar para onde a corrente a leva e por onde ela também passa. A filosofia não é somente o Sísifo que empurra a pedra montanha acima, mas é ainda o Sísifo que desce a montanha atrás da pedra.

Ao encerrar as considerações do prefácio Hegel indica que aí se está ainda numa abstração, no em si, visto que "(...) este prefácio, como prefácio lhe cabia, de toda maneira, apenas falar exterior e subjetivamente do ponto de vista do escrito, ao qual precede". [32] Coerente com a compreensão especulativa o que se tem aqui é exterior e subjetivo, portanto, insuficiente, ou melhor, quase que tão somente formal como o que se quer aplicar ao que é como o que deverá ser. Não é de se estranhar as tantas polêmicas provocadas já pelo Prefácio logo após a publicação do texto da Filosofia do Direito de Hegel.

Conclusão

A ideia de método apresentada no prefácio à Filosofia do Direito somente pode ser adequadamente compreendida, conforme indica o próprio Hegel, se isso for buscado em sua Ciência da Lógica. Nessa obra fica claro que o método não é uma antecipação em relação ao que se procura conhecer e ou determinar. Por outro lado, o método, também segundo Hegel, não é tão somente uma derivação, no caso, de um objeto dado que um sujeito deseja conhecer. Um método que não somente não se antecipa, mas também não seja um resultado ou consequência, isto é, que não se deixe caracterizar nem

[32] Hege. Op. Cit. p. 44.

unicamente pela perspectiva subjetiva nem objetiva, destoa de forma marcante da compreensão de método até então assumida pelos contemporâneos de Hegel. Certamente destoa também de que se compreende método na atualidade apesar do que Hegel apresentou no século dezenove. O método que não reside em nenhuma polaridade é aquele que se põe pela relação contraditória entre os pólos. O sujeito constitui sua abordagem metodológica no encontro, na contemplação do objeto. Nem um nem outro dizem um para o outro como ser, mas um e outro se dizem pelo outro. Não são duas falas surgidas de pontos independentes, mas, sim, duas falas que se constituem uma pela outra através da relação que as identifica e diferencia ao mesmo tempo. É na relação e pela relação que sujeito e objeto aparecem enquanto o que são, ou melhor, vem a ser, pois antes da relação o que se pode ter é a indeterminação da determinação e, posterior à relação o que se tem é a determinação da indeterminação. Nesse sentido o método, segundo Hegel, não é nem a determinação do que é nem a adequação também ao que é. O método é a construção de si no fazer para si. É o caminho que se faz caminhando. É o construir de si enquanto constrói para além de si.

O prefácio da Filosofia do Direito não é um método para o restante da obra, mas também é. Não é um método porque o que ele enuncia já é um resultado ou o que foi obtido. É um método porque ele somente pode ser compreendido após o transcurso da obra com um todo. O prefácio explicita que enquanto determinação ele precisa ser tomado como o que veio a ser e não como preparação para o que está por vir. O prefácio também explicita que ele se desdobra no que se segue a ele negando-o como pronto e acabado e afirmando-o como síntese do processo que o desenvolve. Então, as controvérsias provocadas pelo prefácio por ocasião de sua publicação em 1821 poderiam denotar tanto sua incompreensão quanto sua mais precisa

compreensão ou porque ele somente se revelaria no seu desdobrar ao longo da obra, mas também seu desdobramento revelaria ainda mais seu caráter constrangedor. Por isso, a antecipação do prefácio não passa, na verdade, da exposição das conclusões que na Filosofia do Direito de Hegel são postas no devir da história universal.

Referências bibliográficas

HEGEL, G.W.F. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Resumo. Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

HEGEL, G.W.F. Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staaswissenschaft im Grundisse. Nach der Ausgabe von Eduard Gans. Herausg. und mit einem Anhang von Hermann Klenner. Akademie Verlag: Berlin, 1981,

HEGEL, G.W.F. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito. Trad. de Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Edições Loyola, 2010.

HEGEL, G.W.F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Herausg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, 2,

KIERKEGAARD, S. Either/Or. Trans. Walter Lowrie. New York: Doubleday, 1959.

RIEDEL, M. Between Tradition and Revolution. The Hegelian transformation of political philosophy. Trans. Walter Wright. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

RIEDEL, M. Herausgeber. Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie. Band 1. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1975,

TAYLOR, C. Hegel. Frankfurt am Main, 1978.

Agradecimentos

Ao Prof. Agemir Bavaresco[33] pelo seu trabalho que tem facilitado o acesso à leitura da obra de Hegel.
A Profª Sônia Ursini pela presença na elaboração do presente texto.

[33] Habetis sanctus?

O SISTEMA DAS AUTOCONSCIÊNCIAS: DA EPISTEMOLOGIA GENÉTICA A UM IDEALISMO ESPECULATIVO

*Ricardo Pereira Tassinari**

1. A questão do sistema dos seres humanos e seus comportamentos

Nesta seção, introduzo a noção de sistema de seres humanos e seus comportamentos para, a partir daí, colocar uma das questões centrais deste artigo: como compreender o sistema de seres humanos e de seus comportamentos? Essa questão me ajudará a explicitar parte do caminho filosófico que segui das ciências e da epistemologia a uma metafísica e ontologia idealista especulativa.

Pode-se considerar que, em relação à compreensão do mundo que nos cerca e, em especial, em relação ao conhecimento científico, o método de construção de modelos tem sido um dos mais usuais e dos mais profícuos[1].

---

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual Paulista (UNESP / Campus de Marília). GIPHIE – Grupo Interinstitucional de Pesquisa Hegel e o Idealismo Especulativo. GEPEGE – Grupo de Estudo e Pesquisa em Epistemologia Genética e Educação. CLE–AO – Grupo Interdisciplinar Auto-Organização do Centro de Lógica, Epistemologia e História das Ciências. Site Pessoal: www.marilia.unesp.br/ricardotassinari.

1 Sobre a Ciência Contemporânea e a noção de modelo, veja Tassinari,

Por exemplo, na Física, fala-se desde modelos atômicos (por exemplo, o *Modelo da Bola de Bilhar* de Dalton, *Modelo do Pudim de Passas* de Thomson, *Modelo Planetário* de Rutherford, dos modelos quânticos, desde o *Modelo de Bohr* até os atuais), até os modelos astronômicos e cosmológicos (que vão desde os da antiguidade até os modelos quânticos-relativísticos de hoje em dia). Existem ainda inúmeros outros usos dos modelos nas ciências da Natureza, como na Química (modelo da *Tabela Periódica* de classificação periódica dos átomos, iniciado por Mendeleev, modelos de ligações e de reações químicas, etc.) e na Biologia (os modelos anatômicos e fisiológicos, desde as primeiras descrições anatômicas da antiguidade, passando pelo revolucionário *Modelo da Circulação Sanguínea* de William Harvey (1628), Modelo Chave-Fechadura de Emil Fischer (1894), os modelos bioquímicos atuais, etc.).

Pode-se dizer, ainda, que devido a esse desenvolvimento ter chegado ao ponto de, em alguns casos, possibilitar uma descrição extremamente precisa (e até matemática) do Universo que nos cerca, como na Física, na Química e em alguns casos da Biologia, tal tipo de estudo gerou, em alguns, a esperança de vir a compreender o homem na mesma medida, e, assim, motivou o uso de modelos na compreensão do ser humano, bem como o surgimento de ciências contemporâneas como a Psicologia, a Sociologia, a Economia, etc.

Nesse cenário, o filósofo da Ciência Gilles-Gaston Granger chega até a considerar a construção de modelos como um dos principais critérios de demarcação da ciência da empiria. Granger escreve:

> O conhecimento científico do que depende da experiência consiste **sempre** em *construir esquemas ou modelos abstratos dessa experiência*, em explorar por meio da lógica e das matemáticas, as relações entre os

2011a.

> elementos abstratos desses modelos, para finalmente deduzir daí propriedades que correspondam, com uma precisão suficiente, a propriedades empíricas diretamente observáveis (GRANGER, 1994, p. 70-71, grifo meu em negrito).

A própria construção de modelos pode ser considerada um dos principais métodos adotado por Piaget para a constituição de sua teoria, em especial, na Psicologia Genética que, como se verá mais adiante, têm seus métodos cada vez mais semelhantes aos da Biologia. Em seu livro *Piaget: Modelo e Estrutura*, Ramozzi-Chiarottino analisa, detalhadamente, essa questão; e, em especial, escreve que:

> […] Jean Piaget se propõe a tarefa de proceder diante do fenômeno "comportamento inteligente" como o físico diante dos fenômenos atômicos e eletrônicos. Não podendo observar o fenômeno senão em seus efeitos, lança-se à tarefa de explicá-lo através da criação de um modelo de sua estrutura (RAMOZZI-CHIAROTTINO, 1972, p. 4-5).

É importante salientar, no entanto, que a pluralidade de modelos não leva, necessariamente, a uma unidade do conhecimento científico e que um dos momentos de grande sistematização dessa diversidade de modelos foi o do surgimento da Teoria Geral dos Sistemas (ou Sistêmica, como é atualmente denominada) proposta por Karl Ludwig von Bertalanffy (1901–1972) em 1945. Há uma profunda admiração do trabalho de von Bertalanffy por Piaget e do trabalho deste por aquele, e Piaget cita von Bertalanffy em diversas passagens de sua obra, bem como tem seus trabalhos citados por von Bertalanffy.

Von Bertalanffy escreve:

> Há consenso unânime de que "sistema" é um *modelo* de natureza geral, isto é, um análogo conceitual de certas características um tanto universais de entidades

> observadas. O uso de modelos ou de construtos analógicos é o procedimento geral da ciência (e mesmo do conhecimento habitual) […] (VON BERTALANFFY, 1977, p. 55).

De forma geral, a Teoria Geral dos Sistemas constitui uma teoria não dos sistemas de um tipo específico, como os físicos, químicos, biológicos, psicológicos, sociológicos, etc., mas de princípios universais aplicáveis aos sistemas em geral, e, nesse sentido, possibilita ter em vista a unidade do conhecimento. Von Bertalanffy escreve:

> […] a teoria dos sistemas consiste numa ampla concepção que transcende de muito os problemas e exigências tecnológicas, é uma reorientação que se tornou necessária na ciência em geral e na gama de disciplinas que vão da física e da biologia às ciências sociais e do comportamento e à filosofia. É uma concepção operatória, com graus variáveis de sucesso e exatidão, em diversos terrenos, e anuncia uma nova compreensão do mundo, de considerável impacto. O estudante de "ciência dos sistemas" recebe um treinamento técnico que torna a teoria dos sistemas originariamente destinada a superar a ultra-especialização corrente – mais uma das centenas de especialidades acadêmicas (VON BERTALANFFY, 1977, p. 7).

Quanto à noção de sistema, von Bertalanffy a define como:

> Um sistema pode ser definido como um complexo de elementos em interação. A interação significa que os elementos *p* estão em relações *R*, de modo que o comportamento de um elemento *p* em *R* é diferente de seu comportamento em outra relação *R'*. Se os comportamentos em *R* e *R'* não são diferentes não há interação, e os elementos se comportam independentemente com respeito às relações *R* e *R'* (VON BERTALANFFY, 1977, p. 84).

Sobre a noção de sistema, pode-se considerar, com Bresciani F. e D'Ottaviano, que:

> Um sistema pode ser inicialmente definido como uma entidade unitária, de natureza complexa e organizada, constituída por um conjunto não vazio de elementos ativos que mantêm relações, com características de invariança no tempo que lhe garantem sua própria identidade. Nesse sentido, um sistema consiste num conjunto de elementos que formam uma estrutura, a qual possui uma funcionalidade (BRESCIANI F.; D'OTTAVIANO, 2000, p. 28-29).

A partir desse contexto, no qual os modelos e a noção de sistema desempenham um papel central na compreensão do mundo, incluindo o do ser humano, pode-se perguntar: Como compreender o sistema dos seres humanos e de seus comportamentos? Mais ainda: Como compreendê-lo levando em consideração que esse próprio ser humano é capaz de construir modelos do mundo que o cerca e a respeito de si próprio?

Note-se então que, no caso da questão assim colocada, os elementos do sistema são os seres humanos.

Quanto à funcionalidade do sistema, de acordo com Bresciani F. e D'Ottaviano:

> As atividades desenvolvidas pelos elementos do sistema caracterizam as funções do sistema. O exercício dessas funções caracteriza a funcionalidade do sistema, ou seja, um sistema é uma estrutura cujos elementos exercem funções (atividades); é uma estrutura em funcionamento, caracterizando-se, portanto como uma estrutura com funcionalidade (BRESCIANI F.; D'OTTAVIANO, 2000, p. 39).

Assim, o sistema se caracteriza pelas funções (atividades) de seus elementos que, no caso da questão aqui colocada, são os comportamentos dos seres humanos; e elas dependem do conhecimento de cada um dos elementos do sistema, isto é, dos conhecimentos dos seres

humanos que o compõe.

Assim, a questão anterior se torna: Como compreender o sistema dos seres humanos (elementos do sistema) e de seus comportamentos (atividades dos elementos do sistema) levando em consideração que esses comportamentos (atividades dos elementos) dependem do conhecimento de cada ser humano (elemento) a respeito do mundo que o cerca e a respeito desse próprio sistema (que se busca aqui compreender)?

A busca de resposta a essa questão explicita então a seguinte circularidade:

(1) o sistema é caracterizado por seu funcionamento;
(2) o funcionamento do sistema, neste caso, depende da *compreensão* que os elementos têm a respeito do sistema;
(3) a compreensão que os elementos têm do sistema é a compreensão a respeito de si próprios, em especial, nas interações uns com os outros (funções ou atividades dos elementos do sistema);
(4) assim, o *processo de compreensão* está no cerne do funcionamento e da constituição desse sistema;
(5) para compreender tal sistema se deve então *compreender o processo de compreensão*;
(6) assim, o processo de *autocompreensão* (de compreender a si próprio e de compreender o sistema) está no cerne desse funcionamento e da constituição do próprio sistema.

Essa circularidade (e a necessidade de compreensão do processo de compreensão) é essencial ao conhecimento do homem e não dá para ser desconsiderada sem que, com isso, o que é próprio dos seres humanos deixe de ser considerado. Está sempre presente, no comportamento humano, a possibilidade de se pensar sobre si próprio (decorre daí, por exemplo, os complexos de superioridade ou inferioridade, a moral de cooperação, na medida em que me penso em relação ao outro, o "conheça te a ti mesmo",

aforismo grego escrito no pórtico do Oráculo de Delfos e que leva Sócrates à Filosofia, etc.) e, além disso, a grande maioria dos seres humanos adultos se comportam considerando sua compreensão do mundo que o cerca, incluindo nela a compreensão das compreensões que os outros têm do mundo, dos outros e de si próprios (por exemplo, no dia a dia, julgamos que as pessoas farão tarefas, na medida em que julgamos que elas as compreendem).

Note-se ainda que esse texto só existe e a questão anterior só pode ser respondida devido à existência desse processo de autocompreensão.

Assim, para responder a questão de como compreender sistema de seres humanos e seus comportamentos, tem-se que compreender esse processo de autocompreensão.

Colocada então a questão que me ajudará a explicitar parte dos fundamentos do caminho filosófico que segui (das ciências e da epistemologia a uma metafísica e ontologia idealista especulativa), vou então, na próxima seção, tecer algumas considerações a respeito da obra de Jean Piaget, um dos maiores estudiosos do processo de compreensão humana, no sentido de vir a analisar tal processo de autocompreensão que está no cerne do funcionamento do sistema dos seres humanos e seus comportamentos, para, posteriormente, mostrar como tal análise e suas consequências me possibilitou trilhar aquele caminho.

2. Como compreendemos o mundo que nos cerca? A Obra de Jean Piaget

Penso que dentre os maiores estudiosos da constituição do conhecimento humano, em especial do conhecimento científico, está Jean Piaget. Piaget é praticamente o fundador de duas áreas do conhecimento denominadas por ele "Epistemologia Genética" e

"Psicologia Genética".

Segundo Piaget:

> O que se propõe a epistemologia genética é pois pôr a descoberto as raízes das diversas variedades de conhecimento, desde as suas formas mais elementares, e seguir sua evolução até os níveis seguintes, até, inclusive, o pensamento científico (PIAGET, 1983a, p. 3).

E a questão central da Epistemologia Genética é, segundo Piaget:

> [...] como aumentam os (e não o) conhecimentos? Por quais processos uma ciência passa de um conhecimento determinado, julgado depois insuficiente, a outro conhecimento determinado julgado depois superior pela consciência comum dos adeptos desta disciplina? Todos os problemas epistemológicos são então encontrados, mas na perspectiva histórico-crítica e não mais de improviso, nas de uma filosofia (PIAGET, 1973a, p. 33).

Deve-se diferenciar, como faz o próprio Piaget, a Epistemologia Genética da Psicologia Genética:

> A Psicologia Genética é a ciência cujos métodos são cada vez mais semelhantes aos da biologia. A epistemologia, em compensação, passa, em geral, por parte da filosofia, necessariamente solidária a todas as outras disciplinas filosóficas e que comportam, em conseqüência, uma tomada de posição metafísica (PIAGET, 1973a, p. 32).

A Epistemologia Genética é instituída formalmente com a publicação por Piaget do primeiro volume da obra *Introduction à L'épistémologie Génétique*, em 1950 (quando Piaget tinha 54 anos). Anteriormente, Piaget dedicava-se à Psicologia Genética visando o estudo científico da gênese das estruturas necessárias ao conhecimento.

Se Piaget leva tanto tempo para fundar a

Epistemologia Genética, não é porque os problemas filosóficos (relativos ao conhecimento) lhe interessassem menos que os científicos (pois, como escreve o próprio Piaget, 1983b, p. 72, "Quanto a mim, decidi-me consagrar-me à filosofia assim que a conheci"), mas devido a um rigor de pensamento que exige de si que primeiramente se responda as principais questões de fato sobre a gênese das estruturas necessárias ao conhecimento (lembre-se também que Piaget era biólogo de formação e se inspirou nos métodos das ciências naturais para construir a sua epistemologia; *cf.* Piaget, 1950, p. 5). Nesse sentido, Piaget escreve:

> [...] todas as epistemologias, mesmo antiempiristas, suscitam questões de fato e adotam posições psicológicas implícitas, mas sem verificação efetiva, enquanto esta se impõe com método certo (PIAGET, 1973a, p. 12).
>
> O primeiro objetivo que a epistemologia genética persegue é, pois, por assim dizer, de levar a psicologia a sério e fornecer verificações em todas as questões de fato que cada epistemologia suscita necessariamente, mas substituindo a psicologia especulativa ou implícita, com a qual em geral se contentam, por meio de análises controláveis (portanto, do modo científico que se denomina controle) (PIAGET, 1973a, p. 13).

Pode-se dizer que esse apoio experimental às discussões epistemológicas é uma das maiores contribuições de Piaget para as discussões atuais em Epistemologia e em Teoria do Conhecimento.

Mais ainda, pode-se ver a obra de Piaget, constituída de dezenas de livros e centenas de artigos, como um vasto e detalhado estudo da gênese das estruturas necessárias ao conhecimento, seja do ponto de vista experimental seja do ponto de vista teórico, em especial, da gênese das estruturas necessárias ao Conhecimento

Científico (como, por exemplo, as noções de espaço, tempo, causalidade, conservação dos objetos, da substância, atomismo, quantidades físicas e matemáticas, lógica, geometria, etc.).

Ramozzi-Chiarottino (1984, Cap. 2), uma das maiores estudiosas do pensamento de Piaget na contemporaneidade, argumenta que a obra de Piaget pode ser vista como um "kantismo evolutivo", declarado pelo próprio Piaget (1998, p. 218).

Considerando de forma geral os argumentos de Ramozzi-Chiarottino, pode-se, por um lado, considerar a obra de Piaget como um "kantismo" na medida em que Piaget se aproxima de Kant ao mostrar como as estruturas necessárias ao conhecimento (como as de espaço, tempo, causalidade, permanência do objeto, conservação da substância, etc.) condicionam *a priori* a percepção dos dados da sensibilidade pelo sujeito; e, por outro lado, pode-se adicionar ao termo "kantismo" o adjetivo "evolutivo", para salientar que essas estruturas *a priori* (no sentido de que são logicamente anteriores às observações do sujeito e que condicionam o que é percebido) são construídas (lembre-se novamente aqui que a epistemologia de Piaget é uma epistemologia biológica). Como escreve Ramozzi-Chiarottino em relação ao *a priori*:

> A possibilidade de estabelecer relações lógicas permanece, no entanto, como condição *a priori* (em sentido lógico) de todo conhecimento possível. Aí está a razão pela qual Piaget afirmou que o seu *a priori* é construído. Não podemos confundir a anterioridade no espaço e no tempo com a anterioridade lógica, que significa *condição necessária* para que algo ocorra (RAMOZZI-CHIAROTTINO, 1988, p. 14).

Sob o *a priori*, o próprio Piaget escreve:

> Entretanto, não se deve rejeitar tudo na tese apriorista. Certamente, o *a priori* nunca se manifesta sob a forma

> de mecanismos inatos inteiramente montados. O *a priori* é obrigatório […] Há no próprio funcionamento das operações sensório-motoras, uma procura de coerência e organização: ao lado da incoerência de fato, própria dos procedimentos sucessivos da inteligência elementar, devemos, então, admitir a existência de um equilíbrio ideal, indefinível a título de estrutura, mas evolvido neste funcionamento. Tal é o *a priori*: não é nem um princípio, do qual os atos reais possam se deduzir, nem uma estrutura, da qual o espírito possa tomar consciência como tal, mas um conjunto de relações funcionais, implicando a distinção dos desequilíbrios de fato e de um equilíbrio de direito (PIAGET, 1994, p. 296-297).

Nas obras de Piaget, a explicitação e explicação da construção do *a priori* se dá tanto do ponto vista do indivíduo quanto do ponto de vista histórico-crítico, tendo diferentes formas durante essa construção (*cf.* por exemplo, Piaget e Inhelder, 1986), e assim não se trata apenas da atualização das formas de um "sujeito transcendental" kantiano; nesse sentido, deve-se salientar que as teorias do conhecimento de Kant e Piaget são bem distintas quanto ao detalhe.

Por outro lado, Piaget também mostra, em sua obra, como a questão da gênese das estruturas necessárias ao conhecimento está diretamente relacionada ao aumento da capacidade de compreensão do que é a realidade, ou ainda, do mundo que nos cerca e de nós próprios (aliás, afirmar essa correlação é quase um pleonasmo). A complementaridade entre, por um lado, a capacidade e forma de compreensão do mundo que nos cerca e de nós próprios e, por outro, as estruturas necessárias a ela, foi estudada por Piaget desde os inícios da Psicologia Genética até o fim de sua vida.

Assim, compreender essa complementariedade, na medida em que permite compreender o processo de autocompreensão, ajuda a responder a questão central

"como compreender sistema de seres humanos e seus comportamentos?".

Foi justamente um aprofundamento na busca de compreensão dessa complementariedade que me levou a um caminho filosófico das ciências e da epistemologia a uma metafísica e ontologia idealista especulativa. Tal complementariedade será explorada na próxima seção.

3. A Epistemologia Genética e o objeto como um ser essencialmente intelectual

Nesta seção, exponho, em linhas gerais, um dos principais resultados da Epistemologia e Psicologia Genéticas que me fizeram ir das ciências e da epistemologia a uma metafísica e ontologia idealista especulativa: a relação entre a percepção dos dados da sensibilidade e as estruturas necessárias ao conhecimento, como, por exemplo, as noções de espaço, tempo, causalidade, conservação do objeto, da substância, os números, etc.

Tratando da percepção, Piaget escreve:

> O "significado" das percepções objetivas, como a da montanha que vejo da minha janela ou do tinteiro na minha escrivaninha, são os próprios objetos, definíveis não só por um sistema de esquemas sensório-motores e práticos (fazer uma ascensão, molhar a minha caneta no tinteiro) ou por um sistema de conceitos gerais (um tinteiro é um recipiente... etc.), mas também por suas características individuais: posição no espaço, dimensões, solidez e resistência, cor sob diferentes iluminações etc. Ora, estas últimas características, embora sejam percebidas no próprio objeto, supõem uma elaboração intelectual extremamente complexa: para atribuir, por exemplo, dimensões reais às pequenas manchas que percebo como sendo uma montanha ou um tinteiro, tenho de situá-las num universo substancial e causal, num espaço organizado etc. e, por consequência, construí-las intelectualmente.

> O significado de uma percepção, isto é, o próprio objeto, é, portanto, um ser essencialmente intelectual: ninguém "viu" jamais uma montanha, nem mesmo um tinteiro, de todos os lados ao mesmo tempo, numa visão simultânea de todos os seus diversos aspectos de cima, de baixo, de leste e de oeste, de dentro e de fora etc.; para perceber essas realidades individuais como objetos reais é preciso, necessariamente complementar o que se vê com o que se sabe. […] todo e qualquer objeto concreto é o produto de elaborações geométricas, cinemáticas, causais, etc. […] (PIAGET, 1975, p.184).

Saliente-se, inicialmente, que Piaget chega e esses resultados não porque *simplesmente* adota essa ou aquela posição filosófica, mas principalmente a partir das análises de seus experimentos (*cf.* as observações e análises de Piaget, 1975 e 2008).

É importante, também, lembrar, de início, na análise que será aqui realizada, que apesar da afirmação de que "o significado de uma percepção, isto é, o próprio objeto, é [...] um ser essencialmente intelectual" e de que "todo e qualquer objeto concreto é o produto de elaborações geométricas, cinemáticas, causais, etc.", Piaget se opõe a ser classificado como idealista e se coloca como um naturalista não idealista. Em uma descrição sumária no fim da Introdução de *A Epistemologia Genética*, Piaget escreve:

> Em poucas palavras se encontrará nestas páginas a exposição de uma epistemologia que é naturalista sem ser positivista, que põe em evidência a atividade do sujeito sem ser idealista, que se apoia também no objeto sem deixar de considerá-lo como um limite (existente, portanto, independentemente de nós, mas jamais completamente atingido) e que, sobretudo, vê no conhecimento uma elaboração contínua […] (PIAGET, 1983a, p. 5).

Entretanto, os resultados anteriores a que chega Piaget têm características próprias de um idealismo, em especial, muito próximas a de um idealismo transcendental, como o de Kant, na medida em que, como afirma Piaget, "todo e qualquer objeto concreto é o produto de elaborações geométricas, cinemáticas, causais, etc.".

Kant escreve:

> Compreendo por *idealismo transcendental* de todos os fenômenos a doutrina que os considera, globalmente, simples representações e não coisas em si e segundo a qual, o tempo e o espaço são apenas formas sensíveis da nossa intuição, mas não determinações dadas por si, ou condições dos objetos considerados como coisas em si. A este idealismo opõe-se um *realismo transcendental*, que considera o espaço e o tempo como algo dado em si (KANT, 2001, p. A 369).

Ou seja, na medida em que para Piaget, como para Kant, os fenômenos, o espaço e o tempo, ao invés de serem considerados "como algo dado em si", são considerados como dependentes de noções *a priori*, os resultados de Piaget citados anteriormente mostram características próprias de um idealismo.

Entretanto, como se viu, Piaget adota uma posição naturalista não idealista, diferente de Kant, e considera que o sujeito epistêmico, o sujeito do conhecimento, é um sujeito biológico, um sujeito-organismo[2], que constrói, por exemplo, as noções de espaço e tempo e não considera o espaço e o tempo como algo dado em si.

Por outro lado, é importante observar que, como consequência dos próprios resultados descritos anteriormente, na relação sujeito-objeto, um organismo

2 Lembro aqui a insistência de Marçal (2009) no uso desse termo para "salientar a continuidade entre as formas biológicas de funcionamento e as da cognição" (p. 10), que, no mesmo sentido, usei em outros trabalhos (veja, por exemplo, Tassinari, 2011b).

também é para o sujeito epistêmico "um ser essencialmente intelectual". Em certo sentido, é por isso que Kant adota a posição idealista transcendental, pois sabe que mesmo a noção de organismo é do sujeito que conhece (e ainda, hoje, sabe-se que, segundo a Epistemologia Genética, ela é construída!). Como consequência dos resultados anteriores, assim como os fenômenos, o espaço e o tempo não podem ser considerado como algo dado em si, organismos (como concebidos por nós hoje) não podem ser considerados como algo dado em si, pois, neste caso, se ultrapassa uma mera análise do conhecimento na relação sujeito-objeto (a que Kant, por certa coerência investigativa, restringe-se ao se declarar idealista transcendental) e se projeta a própria crença sobre a Realidade, no caso de Piaget, uma crença naturalista (biológica). Entretanto, para não alongar demasiadamente este trabalho, não me aprofundarei muito aqui na crença naturalista de Piaget, apenas discutirei alguns aspectos dela na medida em que eu tecer algumas de minhas próprias considerações filosóficas a respeito dos resultados expostos por Piaget.

Das análises piagetianas, tem-se então o seguinte resultado teórico-experimental anteriormente citado: "o significado de uma percepção, isto é, o próprio objeto, é [...] um ser essencialmente intelectual" e "todo e qualquer objeto concreto é o produto de elaborações geométricas, cinemáticas, causais, etc.", ou seja, das estruturas do sujeito do conhecimento.

Colocando em termos mais diretos, tem-se que, se se levar a sério esses resultados, então o que você, caro leitor, está observando agora, como, por exemplo, este objeto a sua frente em que está escrito estas palavras, bem como as demais coisas que você julga existir, é "um ser essencialmente intelectual".

Para dar um exemplo da História das Ciências, os resultados anteriores permitem compreender porque, apesar de o espaço e o tempo não serem absoluto, como

mostram hoje as Teorias da Relatividade Restrita e da Relatividade Geral, Sir Isaac Newton, depois de ter explicado (e compreendido) de forma matematicamente rigorosa e precisa as leis do movimento de todos os corpos observáveis (terrestres e celestiais) do Universo afirma que:

> O tempo absoluto, verdadeiro e matemático flui sempre igual por si mesmo e por sua natureza, sem relação com qualquer coisa externa, chamando-se com outro nome "duração" […] O espaço absoluto, por sua natureza, sem nenhuma relação com algo externo, permanece sempre semelhante e imóvel; […] (NEWTON, 1987, p. 159).

Newton assim o faria porque projetaria suas estruturas espaciais e temporais construídas por ele na própria realidade física e veria nela sua própria capacidade de explicação matemática.

Certamente, no universo newtoniano, não existia a relatividade do espaço e do tempo a um referencial, como mais tarde será estabelecido pelas Teorias das Relatividades, da mesma forma que o que se julga ser o Universo hoje, quase certamente não se manterá no futuro. Como lembra Piaget (1983a, p. 57): "[…] se a física não está concluída, o que é evidente, também o nosso próprio universo não está concluído, o que a epistemologia não raro esquece".

Ora, nesse sentido, tudo o que se observa é o produto de elaborações ("geométricas, cinemáticas, causais, etc.") e não as próprias coisas em si mesmas. Mais ainda, o que hoje se considera como o próprio Universo é também "um ser essencialmente intelectual". Ou seja, daí pode-se concluir que:

O Universo é um ser essencialmente intelectual!

Segundo o naturalismo de Piaget (e também o idealismo transcendental de Kant) esta frase significa que o que se conhece do Universo é um ser essencialmente

intelectual (e não que o próprio Universo em si é um ser essencialmente intelectual) e não haveria contradição (pelo menos explicita) em sua posição.

Mas, levando ela ao extremo, tem-se que assumir que tudo aquilo *que se vive como Realidade* é um ser essencialmente intelectual: o que você está vivendo agora como o lugar em que está, as coisas que você está vendo, as pessoas tais como você as conhece, etc., tudo isso são objetos essencialmente intelectuais.

Mais ainda, considere-se a questão: o que era para nós a Realidade, o Universo, ou ainda, a Totalidade das coisas, quando, por exemplo, tínhamos 1 mês de idade?

Sobre isso Piaget escreve:

> […] a inteligência sensório-motora conduz a um resultado igualmente importante no que respeita à estrutura do universo do sujeito, por mais restrito que seja nesse nível prático: organiza o real construindo, pelo próprio funcionamento, as grandes categorias da ação que são os esquemas do objeto permanente, do espaço, do tempo e da causalidade, substruturas das futuras noções correspondentes. Nenhuma dessas categorias existe no princípio […].
>
> […] o universo inicial é um mundo sem objetos, que consiste apenas em "quadros" móveis e inconsistentes, os quais aparecem e, logo, reabsorvem totalmente, e ora não retornam, ora ressurgem em forma modificada ou análoga (PIAGET; INHELDER, 1986, p. 18-19).

Portanto, quando tínhamos por volta de 1 mês de idade, nada do que julgamos hoje existir existia para nós e, consequentemente, esse conjunto de objetos que você está vendo, ouvindo, em suma, sentindo agora, e que julga ser mais real do que qualquer outra coisa, na verdade, só é julgado real hoje por causa de uma construção intelectual.

Observe-se que se considerarmos que tais objetos são parte de nossa consciência (já que para Piaget, 1973b, p. 63, "[...] a consciência constitui um sistema de significações

cujas duas noções centrais são a designação e a 'implicação' entre significações", e tais objetos são os significados designados por suas percepções), então podemos afirmar que tudo o que o julgamos existir está em nossa consciência, ou de forma mais pessoal: tudo o que você julga existir está em sua consciência![3]

Mais ainda: tais resultados implicam que a própria noção de existência dos objetos é um ser essencialmente intelectual.

Logo, tem-se, como conclusão desta seção, que:

O Universo, ou ainda, a Totalidade, (para nós) é (sempre) um ser essencialmente intelectual!

De posse desse resultado, voltemos então a analisar a questão inicial deste trabalho, o que será feito na seção a seguir.

4. Como são possíveis os diversos sistemas filosóficos?

Retorno, nesta seção, ao tema inicial deste trabalho introduzido na Seção 1, "Como compreender o sistema dos seres humanos e de seus comportamentos?", considerando o que foi exposto nas seções anteriores, para mostrar uma perspectiva diferente em Teoria do Conhecimento que leva a perguntar "Como são possíveis os diversos sistemas filosóficos?" e para mostrar a necessidade de se constituir uma filosofia que seja capaz de considerar, em uma visão de totalidade, como são possíveis os diversos sistemas científicos e filosóficos, a partir de um pensar que pensa o próprio pensar.

3 Tal resultado de que "tudo o que você julga existir está na sua consciência" será útil na exposição do conceito de autoconsciência, na Seção 5, para a consideração do sistema dos seres humano e seus comportamentos, segundo a proposta que será feita de uma filosofia idealista especulativa.

A questão final colocada, na Seção 1, foi: Como compreender o sistema dos seres humanos e de seus comportamentos levando em consideração que esses comportamentos dependem do conhecimento de cada ser humano a respeito do mundo que o cerca e a respeito desse próprio sistema?

Em especial, chegou-se a conclusão (Seção 1, Item 6) que o processo de *autocompreensão* (de compreender a si próprio e de compreender o sistema) está no cerne do funcionamento e da constituição do próprio sistema de seres humanos de seus comportamentos e que, para responder a questão de como compreender o sistema de seres humanos e seus comportamentos, tem-se que compreender esse processo de autocompreensão.

Na busca de compreender tal processo de autocompreensão, recorreu-se, na Seção 2, à Epistemologia Genética de Jean Piaget, o que levou a um dos principais resultados da Epistemologia Genética, o da relação entre a percepção dos dados da sensibilidade e as estruturas necessárias ao conhecimento, de cuja análise, realizada na Seção 3, decorreu a conclusão de que "O Universo, ou ainda, a Totalidade, (para nós) é (sempre) um ser essencialmente intelectual".

Utilizando então tais resultados para responder a nossa questão inicial, da compreensão do sistema de seres humanos e de seus comportamentos, tem-se que tal sistema será sempre, para nós, um ser essencialmente intelectual, pois sempre completaremos "o que se vê com o que se sabe".

Em especial, o que o sistema dos seres humanos e de seus comportamentos é para cada um de nós, depende das diversas teorias científicas e filosóficas que elaboramos para o compreender.

Temos assim que:

(1) Nós, enquanto sujeitos epistêmicos, vivemos em um

Universo e em uma Totalidade, essencialmente intelectual;

(2) No interior de nossas estruturas subjetivas, reconhecemos outros seres humanos, então, para compreender a estrutura objetiva do sistema temos que compreender as estruturas subjetivas dos seres que compõem esse sistema; ou seja, a própria estrutura subjetiva dos seres humanos são constitutivas das estruturas objetivas do Universo e da Totalidade.

(3) Mais ainda, como visto (Seção 1, Item 6), o processo de *autocompreensão* (de compreender a si próprio e de compreender o sistema) está no cerne do funcionamento e da constituição do próprio sistema de seres humanos de seus comportamento, que faz parte das estruturas objetivas do Universo ou da Totalidade.

(4) Se considerarmos que o fazer filosófico e científico (de teorias filosóficas e científicas) é fruto de um pensar que pensa o próprio pensar (resultado do processo de autocompreensão), que se estabelece a si próprio objetivamente, e se considerarmos que só conhecemos a Totalidade na medida em que "construímos" teorias filosóficas, então a questão da possibilidade do saber filosófico e a questão da existência dos diversos sistemas filosóficos possíveis se tornam questões centrais aqui (além da questão da possibilidade do conhecimento científico e sua constituição); dizendo de outra forma, trata-se aqui de se perguntar, não como Kant, "Como é possível a matemática pura? Como é possível a física pura?", ou como Piaget, "como aumentam os (e não o) conhecimentos [científicos]?", mas sim: como são possíveis os diversos sistemas filosóficos?[4]

4 Nesse sentido, responder a questão "como são possíveis os diversos sistemas filosóficos?" deveria ser, ao meu ver, uma das questões

(5) Por fim, como somos elementos do sistema dos seres humanos e de seus comportamentos, então para compreender o funcionamento do próprio sistema só nos resta constituir uma filosofia[5] que seja capaz de considerar, em uma visão de totalidade, como são possíveis os diversos sistemas científicos e filosóficos, a partir de um pensar que pensa o próprio pensar.

Na seção seguinte, introduzirei alguns elementos em vista da constituição de uma tal filosofia, para posteriormente propor um projeto de pesquisa filosófico mais geral.

5. A Epistemologia Genética e a Ideia

Terminamos a seção anterior, considerando que, como somos elementos do sistema dos seres humanos e de seus comportamentos, então para compreender o funcionamento do próprio sistema só nos resta constituir uma filosofia que seja capaz de considerar, em uma visão de totalidade, como são possíveis os diversos sistemas científicos e filosóficos, a partir de um pensar que pensa o próprio pensar. Nesta seção, teço algumas considerações tendo em vista a constituição de uma tal filosofia para, na seção seguinte, propor um projeto de pesquisa mais geral inspirado na Filosofia Especulativa Hegeliana para

fundamentais em Teoria do Conhecimento, na medida em que respondê-la implica em explicitar as estruturas que possibilitam aos seres humanos elaborar as diversas concepções do mundo que nos cerca e de nós próprios, as diversas filosofias.

5Penso que se trata aqui de constituir um conhecimento filosófico e não propriamente científico (como caracterizado na Seção 1). Sobre uma possível distinção entre conhecimento científico e conhecimento filosófico e sobre o porquê aqui proponho a constituição de um conhecimento filosófico e não propriamente científico, veja Tassinari, 2007.

compreender o sistema dos seres humanos e de seus comportamentos.

Como exemplo inicial de uma filosofia que trate do processo de autocompreensão, considere-se, por exemplo, um filósofo materialista que proponha que tal processo de autocompreensão seja o resultado do funcionamento de um organismo formado por reações bioquímicas de átomos. Note-se, entretanto que até que se mostre como efetivamente, isto é, nos seus devidos detalhes, como tais reações são capazes de formar um organismo com capacidade de autocompreensão, tal proposta é uma apenas uma suposição e um princípio interpretativo da Totalidade adotado pelo filósofo materialista. Por exemplo, muitos filósofos materialistas fazem essa pressuposição sem se dar conta das dificuldades (insuperáveis, a meu ver, como indicarei mais adiante) de se explicar a capacidade humana de reconhecer verdades da Aritmética em termos desse funcionamento.

Em relação à elaboração de uma filosofia, é importante notar que, na maioria das vezes, em certos momentos da construção de nossa compreensão do mundo que nos cerca, assumimos certos pressupostos que, depois, com a construção realizada, não são mais considerados pressupostos por nós, pois nos parecem ser justificados por nossas observações, sem percebermos o quanto, como diz Piaget, completa-se "o que se vê com o que se sabe", ou ainda, com o que se julga saber: assim julgamos que esses pressupostos são retirados do mundo que nos cerca sem nos apercebermos que somos nós quem os colocamos lá, como no caso do espaço e tempo, discutido anteriormente no exemplo em História das Ciências.

Minha proposta é, pois, aqui, a de fazermos uma tomada de consciência da existência desses pressupostos e, principalmente, de que são pressupostos, e desenvolver uma outra possibilidade de princípios ou pressupostos, pelo menos para que se possa comparar duas visões de mundo

diferentes ou, mais especificamente, duas posições ontológicas e metafísicas diferentes.

Neste contexto, algumas pessoas me perguntam: mas como você demonstra os princípios de uma filosofia? Penso que, neste caso, não se percebe que não se demonstra um princípio (pois senão não seria um princípio) e que se julga, novamente, que os pressupostos ou princípios podem ser encontrados no mundo que nos cerca sem nos apercebermos que somos nós quem os colocamos lá (pois, como vimos, o Universo, ou melhor, a Totalidade para nós é "um ser essencialmente intelectual"). Assim, bem entendido, não quero neste trabalho, mostrar que *necessariamente* se deve assumir a posição aqui proposta, mas sim mostrar apenas a *possibilidade* de se assumir essa proposta (que é diferente da de Piaget).

Trato a seguir de algumas posições de Piaget (de forma sumária, devido a extensão deste artigo, reservando mais detalhes para publicações posteriores) no sentido de explicitar a existência de alguns de seus pressupostos filosóficos e de introduzir a possibilidade de outra interpretação filosófica.

Piaget, ao final de sua análise do conhecimento matemático, quase no fim do livro *A Epistemologia Genética*, conclui que:

> […] Sem dúvida a hipótese platônica [de preexistência de um mundo ideal das possibilidades dos objetos matemáticos] é irrefutável no sentido em que uma construção, uma fez efetuada, pode sempre ser considerada, por isso mesmo, ter sido eternamente predeterminada no mundo dos possíveis considerando-se este como um todo estático e acabado. Mas como esta construção constituía o único meio de acesso a tal universo de Ideias, ela se basta a si mesma sem que haja a necessidade de hipostasiar seu resultado (PIAGET, 1983a, p. 61).

Vemos então claramente aqui uma opção filosófica

de Piaget. Pois, se "a hipótese platônica é irrefutável", como admite Piaget, então não é possível demonstrar que ela é falsa (o que não implica dizer que ela é verdadeira), não existe necessidade lógica de recusá-la, e isso segundo os próprios dados teórico-experimentais da Epistemologia Genética e da Psicologia Genética (se existisse tal necessidade lógica, Piaget teria refutado a hipótese platônica); mais ainda, Piaget mostra o porquê ela é irrefutável: "uma construção, uma fez efetuada, pode sempre ser considerada […] no mundo dos possíveis […]"; logo, podemos concluir: ela é uma interpretação *possível*.

Tal possibilidade leva a considerar um outro ponto de vista frente a própria análise que Piaget propõe, como será exposto a seguir.

Piaget inicia a seção que consta o trecho citado anteriormente delimitando que:

> De maneira geral, o problema colocado pela epistemologia genética é de decidir se a gênese das estruturas cognitivas não constitui senão o conjunto das condições de acesso aos conhecimentos ou se ela atinge suas condições constitutivas. A alternativa é então a seguinte: corresponderá a gênese a uma hierarquia ou mesmo a uma filiação naturais das estruturas, ou descreve ela apenas o processo temporal segundo o qual o sujeito as descobre a título de realidades preexistentes? Neste último caso isto equivaleria a dizer que essas estruturas eram pré-formadas, seja nos objetos da realidade física, seja no próprio sujeito, como a priori, seja ainda no mundo ideal dos possíveis num sentido platônico (PIAGET, 1983a, p. 60).

Penso que Piaget tem razão ao dizer que esse processo de gênese das estruturas cognitivas gera novidades *para o sujeito* e que, como citado anteriormente, "[...] esta construção constituía o único meio de acesso a tal universo de Ideias". Penso que o processo de conhecimento

(incluindo a constituição das estruturas a ele necessárias) é de fato autoconstitutivo e é nesse sentido que falamos anteriormente (Seção 4, Item 4) de um pensar "que estabelece a si próprio objetivamente".

Entretanto, essa autoconstituição não contradiz o fato de que é *possível* considerar um Universo das Ideias possíveis que contém inclusive o que o sujeito constrói por si próprio e para si próprio (como disse o próprio Piaget, isso é "irrefutável"). Ou seja, as duas opções propostas por Piaget ("corresponderá a gênese a uma hierarquia ou mesmo a uma filiação naturais das estruturas, ou descreve ela apenas o processo temporal segundo o qual o sujeito as descobre a título de realidades preexistentes?") não se excluem *necessariamente* uma a outra, como ele assume.

Mais ainda: nossa própria noção de possível (constituída por nós, seres humanos adultos capazes de nos colocar essas questões) exige que consideremos que, se algo se construiu, então *existia* a *possibilidade* de ser construído (por isso Piaget é obrigado a admitir que "uma construção, uma fez efetuada, pode sempre ser considerada [...] no mundo dos possíveis"). Assim, tal possibilidade é condição da construção e não é o caso de se concluir, como o faz Piaget, que "ela [a construção] se basta a si mesma sem que haja a necessidade de hipostasiar seu resultado [a possibilidade]".

A questão de que a construção "basta a si mesma" sem a necessidade de que seu resultado exista se torna mais problemática quando o resultado dessa construção envolve o infinito.

Por exemplo, consideremos o conjunto dos números naturais $N = \{0, 1, 2, 3, 4, \ldots\}$. Como tal objeto, constituído de infinitos elementos, é o resultado de uma construção finita? Como esse objeto pode ser considerado o resultado de finitas construções?[6] (E note-se que já no

6 Note-se, em especial que o resultado de uma união de finitos

Período Operatório Concreto a criança tem a noção de que a sequência dos números naturais não tem fim).

Mais ainda, como considerar que as verdades aritméticas que podemos compreender são o resultado de um processo de construção finita se os resultados de incompletude obtidos por Gödel implicam (*cf.* Tassinari e D'Ottaviano, 2007 e 2009) que não existe uma teoria formal ou algoritmo capaz de descrever o conjunto dessas verdades?

Piaget (1983a, p. 60) evoca os teoremas de Gödel contra o platonismo matemático de preexistência dos objetos matemáticos no mundo dos possíveis. Mas, o próprio Gödel era platonista e defendia essa corrente em detrimento das outras em Filosofia da Matemática; em especial, Gödel julgava que foi em parte por ter tal concepção que ele chegou a seus resultados de incompletude, justamente os que Piaget utiliza em sua argumentação. Sobre as implicações filosóficas dos resultados de incompletabilidade da Matemática, Gödel ressalta:

> Correspondente à forma disjuntiva do teorema principal sobre a incompletabilidade da matemática, as implicações filosóficas serão *prima facie* disjuntivas também; no entanto, sob qualquer uma das duas alternativas elas são decididamente muito contrárias à filosofia materialista. Ou seja, se a primeira alternativa ocorre, esta parece sugerir que o funcionamento da mente humana não pode ser reduzido ao funcionamento do cérebro, que para todos os efeitos é uma máquina finita com um número finito de partes, a saber, os neurônios e as suas ligações. Então, aparentemente, é-se levado a tomar algum ponto de vista vitalista. Por outro lado, a segunda alternativa, em que existem proposições matemáticas absolutamente indecidíveis, parece refutar a visão de que a matemática

conjuntos finitos é um conjunto finito.

> é apenas uma criação nossa; para o criador, necessariamente, sabe-se todas as propriedades de suas criaturas, porque elas não podem ter quaisquer outras [propriedades], exceto aquelas que ele lhes deu. Portanto, esta alternativa parece implicar que os objetos e fatos matemáticos (ou, pelo menos, algo neles) existem objetivamente e independentemente de nossos atos e decisões mentais, isto é, [parece implicar] uma forma ou outra de Platonismo ou "realismo" para com os objetos matemáticos (Gödel, 1995, p. 311-312).

Ou seja, falta então à Piaget explicitar melhor os detalhes de seu construtivismo em Filosofia da Matemática, em especial, falta mostrar como somos capazes de conceber os infinitos objetos infinitos da Matemática[7].

Assim, voltando a questão epistemológica mais geral e sua relação com as diversas ontologias e metafísicas *possíveis*, não existe contradição em admitir (1) que o sujeito epistêmico constrói seu conhecimento e (2) que o resultado dessa construção preexista em um mundo dos possíveis (como admite Piaget, isso é "irrefutável").

A posição filosófica a que cheguei foi, pois, a conjunção destas duas proposições, chamando de *Ideia* (com inicial maiúscula) a Totalidade desse mundo dos possíveis, incluindo nele as possibilidades de explicações científicas e filosóficas, as relações entre elas e as correlações com os fenômenos observados

7 O conjunto dos números naturais é apenas um dos infinitos objetos infinitos da Matemática atual. Dentre esses, além do conjunto dos números racionais, reais, complexos, etc., pode ser considerado o conjunto das partes dos naturais, o conjunto das partes deste último conjunto, e assim por diante, ao infinito; bem como, pode se considerar a união de todos os conjuntos dessa sequência e, a partir daí, seu conjunto da partes, o conjunto das partes deste último conjunto, e assim, por diante, ao infinito; sempre se repetindo essa forma de progressão: sequência de conjuntos das partes e união da sequência infinita.

perceptivamente. Piaget (1983b, p. 208) nos diz: "[...] pode haver muitas sabedorias, mas só há uma verdade." Ora, a proposta aqui é que a Ideia seja considerada justamente essa única verdade. Assim, se a raça humana deixar de existir, nem por isso a Ideia (ou a Verdade) deixa de existir; deixa de existir apenas para essa raça humana...

O termo "Ideia" designa, pois, a Totalidade ou Verdade existente por ela própria, com suas estruturas objetivas e que só será reconhecida (por nós) através de nossas construções a respeito dela e, portanto, como um ser essencialmente intelectual, com a natureza de suas estruturas idêntica a natureza das estruturas subjetivas.

Vou chamar de *idealismo absoluto* a posição filosófica que considera a existência da Ideia assim definida.

Diferente do naturalismo de Piaget e também do idealismo transcendental de Kant, o idealismo absoluto considera que, não apenas o que se conhece da Totalidade e da existência é um ser essencialmente intelectual (e, portanto, de mesma natureza que as estruturas subjetivas), mas Totalidade e existência em si próprias (com suas estruturas objetivas) são seres essencialmente intelectuais (com a *natureza* de suas estruturas idêntica a natureza das estruturas subjetivas)[8].

Quanto mais construímos nosso conhecimento, mais conhecemos a Ideia, exatamente porque nossa compreensão atual, se bem estabelecida, tem também nela a compreensão das construções anteriores e suas diferenças com a atual; assim, nossa compreensão contém as explicações científicas e filosóficas que fazíamos anteriormente e suas superações. Como dizia Espinosa

8 Note-se então que sob a suposição da existência da Ideia, a oposição idealidade-realidade, ou entre as naturezas das estruturas subjetivas e objetivas, estaria então superada, pois a Ideia é a unidade de ambas. Estaria também superada a questão: como podemos conhecer os objetos? Podemos os conhecer pois as estruturas subjetivas e as estruturas objetivas têm a mesma natureza.

(1983, p. 163, frequentemente citado por Hegel, de quem falaremos adiante), "*Verum index sui et falsi*" (a Verdade é norma de si e da falsidade).

Julgo que tal suposição é compatível com resultados da Epistemologia Genética e da Psicologia Genética (mas não com toda crença e princípios naturalistas que acompanham a posição filosófica de Piaget), na medida em que, como visto, tal proposta foi feita a partir da análise de tais resultados.

Em relação à pergunta central da Epistemologia Genética

> como aumentam os (e não o) conhecimentos? Por quais processos uma ciência passa de um conhecimento determinado, julgado depois insuficiente, a outro conhecimento determinado julgado depois superior pela consciência comum dos adeptos desta disciplina? (PIAGET, 1973a, p. 33).

A interpretação aqui assumida propõe que esses processos são feitos por meio das *superações*[9] das estruturas subjetivas anteriores pelas estruturas subjetivas posteriores, com um aumento das correspondências de nossas estruturas subjetivas (parciais em termos da estrutura última da Ideia) com as estruturas objetivas (estruturas últimas da Ideia).

Nesse sentido, pode-se considerar que o sujeito epistêmico só adquire (parcialmente) as estruturas objetivas da Ideia na medida em que ele as reconstrói (parcialmente) como estruturas (subjetivas) suas. Em termos dos objetos formais (matemáticos), por exemplo, o sujeito epistêmico só adquire (parcialmente) as suas estruturas objetivas (ou seja, as estruturas matemáticas que podem vir a ser conhecidas por qualquer sujeito que tenha capacidade para

9 Termo relativo à noção hegeliana de *aufhebung*, usada às vezes no contexto da Epistemologia Genética (*cf. e.g.*, Ramozzi-Chiarottino, 1988, p. 18, e Montoya, 2006, p. 120, e 2009, p. 28).

tal) presentes na Ideia, na medida em que ele as reconstrói (parcialmente) como estruturas operatórias (subjetivas) suas. Em termos da causalidade, para dar um segundo exemplo, o sujeito epistêmico só adquire (parcialmente) as estruturas objetivas de causalidade na Ideia (que regula a compreensão dos comportamentos dos objetos) na medida em que ele as reconstrói (parcialmente) como estruturas operatórias (subjetivas) suas, que são atribuídas aos objetos.

Assim, ao *construir* a Realidade, como se diz em Epistemologia e Psicologia Genéticas, ou ainda, ao *construir* seu sistema de esquemas de ações, o sujeito, por um lado, adquire formas de ações ou operações possíveis presentes na própria Ideia e, por outro, atinge assim parte das próprias estruturas objetivas finais (para os sujeitos do conhecimento) existentes na Ideia, por um confronto constante entre suas formas (esquemas) de ação parcial e formas de ações ou operações possíveis (finais).

Pode-se perguntar ainda: Qual a vantagem de se considerar um idealismo absoluto frente a um construtivismo das estruturas necessárias ao conhecimento? Uma das vantagens é nomear esse fim e objeto de todo e qualquer processo de conhecimento, a Ideia, e a partir daí poder derivar as propriedades que ela tem, bem como as relações dos conhecimentos parciais e dos seres humanos em relação a ela. Aliás, é em relação ao conhecimento dos seres humanos (mais do que ao domínio da Matemática e das ciências naturais), ou ainda, do sistema dos seres humanos e de seus comportamentos, como colocado no início deste trabalho, que a questão do idealismo se torna mais interessante e fecunda.

6. O Sistema das Autoconsciências e o Projeto de uma Filosofia Especulativa Atual

Na Seção 4, chegou-se a conclusão (Item 5) que, como somos elementos do sistema dos seres humanos e de

seus comportamentos, então para compreender o funcionamento do próprio sistema só nos resta constituir uma filosofia que seja capaz de considerar, em uma visão de totalidade, como são possíveis os diversos sistemas científicos e filosóficos, a partir de um pensar que pensa o próprio pensar. Na Seção 5, introduziu-se a possibilidade de um idealismo absoluto como princípio de uma tal filosofia. Nesta seção, exponho alguns dos resultados finais desse meu caminho filosófico, que partiu de estudos, pesquisas e reflexões sobre as ciências e a Epistemologia Genética e chegou a uma proposta de metafísica e ontologia idealista especulativa.

No sentido de dar continuidade a constituição de uma filosofia tal como indicada anteriormente, principalmente considerando-se a existência da Ideia em termos de um idealismo absoluto e da possibilidade de um pensar que pense o próprio pensar, alguns conceitos e argumentos da filosofia idealista especulativa[10] de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) parecem aplicáveis, já que foi o estudo da Filosofia Hegeliana que me levou a ressignificar os resultados teóricos-experimentais das ciências e da Epistemologia Genética, resultando as considerações expostas neste trabalho.

---

10 Para se desfazer possíveis mal-entendidos, saliento que, apesar do termo *especulativo* ter hoje, no uso mais geral da Língua Portuguesa, um sentido pejorativo de um pensamento sem fundamento ou de uma investigação apenas teórica, o uso do termo *especulativo* na expressão *filosofia especulativa* tem aqui referência à outro contexto: o verbo latino *especulari* tem o significado de olhar de cima, de uma torre de vigia, por exemplo; no Latim Tardio *especulativo* se empregava na linguagem filosófica com o valor de *contemplativo* ou *teórico*, relacionado ao termo grego *teoretikós*, que supõe um conhecimento da prática e uma prática do conhecimento, ou seja, um agir compreendendo as razões pelas quais se age e as razões pelas quais as coisas ocorrem. Assim, o termo filosofia especulativa tem, entre outros, o significado de um olhar de cima, de se buscar uma visão geral, supondo que essa visão geral existe: a Ideia.

Mais exatamente, proponho aqui um projeto geral de pesquisa (que o presente trabalho apenas anuncia) que objetiva usar conceitos e argumentos inspirados na Filosofia Especulativa Hegeliana (ou a ela relacionados) para compreender o sistema dos comportamentos humanos, principalmente na medida em que uma das características principais de seus elementos é a possibilidade de eles pensarem tal sistema e a si próprios por meio de um pensar que, por um lado, pensa a si próprio e se estabelece a si próprio, e, por outro lado, realiza a diversidade de sistemas filosóficos, pelos quais eles se pensam.

Nesse contexto, por exemplo, o desenvolvimento de uma visão hegeliana da Filosofia como o pensar que pensa a sobre si próprio (*cf.* Hegel, 1830, § 17)[11] chega ao conceito de *autoconsciência* (*cf.* Hegel, 1830, § 424 e seguintes), segundo o qual:

> A verdade da consciência é a *autoconsciência*, e esta é o fundamento daquela, pelo que, na existência, toda a consciência de um outro objeto é autoconsciência; eu sei o objeto como meu (é representação minha), por isso, nele sei de mim mesmo. […] (HEGEL, 1992, §424, p. 55).

É então possível ver na caracterização da autoconsciência como consciência da própria consciência[12] em que "eu sei o objeto como meu (é representação minha), por isso, nele sei de mim mesmo", uma forma adequada de tratar os resultados expostos anteriormente de que "o significado de uma percepção, isto é, o próprio objeto, é [...] um ser essencialmente intelectual" e que "todo e qualquer

11 As referências à 3ª edição da obra *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* serão feitas aqui de duas formas: quando se tratar de uma citação indireta dos parágrafos, se utilizará a data 1830, data da publicação do original alemão; quando se tratar de uma citação direta, se utilizará da data, o parágrafo e a página da tradução da qual a citação foi retirada.

12 Essa inclusive com as características indicadas no final da Seção 3.

objeto concreto é o produto de elaborações geométricas, cinemáticas, causais, etc.", bem como de que para nós "o nosso próprio universo não está concluído, o que a epistemologia não raro esquece"[13].

Nesse sentido, pode-se denominar o sistema dos seres humanos de "sistema das autoconsciências", como foi feito no título deste trabalho, para enfatizar a visão desse sistema do ponto de vista desse projeto geral de pesquisa que objetiva usar de conceitos e argumentos inspirados na Filosofia Especulativa Hegeliana (ou a ela relacionados).

Não vou desenvolver aqui os detalhes dessa proposta (que reservo para trabalhos futuros); farei apenas, a seguir, uma descrição sumária a respeito da Filosofia Especulativa Hegeliana, no sentido de indicar alguns elementos interessantes ao tema e às questões levantadas neste trabalho.

Na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*[14], a partir do pensamento que se pensa a si próprio (e nesse autopensamento), estudado inicialmente em *A Ciência da Lógica* (primeiro tomo da *Enciclopédia*), cujo fundamento último é a *Ideia Absoluta ou Especulativa*[15], Hegel estabelece determinações e conceitos que dão fundamento e permitem pensar, em um sistema, a Natureza (na *Filosofia da Natureza*,

13 Note-se que este parágrafo exemplifica de forma direta o uso de conceitos e argumentos inspirados na Filosofia Especulativa Hegeliana para compreender o sistema dos comportamentos humanos no cenário de produção da própria Epistemologia Genética.

14 Que, segundo o Prefácio a 1ª edição , é "uma vista geral do conjunto abrangido pela filosofia" (Hegel, 1995a, p.13).

15 Hegel (1988, §212, p. 209) apresenta a *Ideia* como "[...] a unidade que *é em-si* do subjetivo e do objetivo, agora como s*endo para-si"* e que (1988, §213, p. 209) "A ideia é o verdadeiro *em-si e para-si* [...]*"*. Note-se que a Ideia, além de existir em si e por si, também pode ser considerada como existindo *para si* (na medida em que sua estrutura é de mesma natureza das estruturas subjetivas, é possível considerar a Ideia como pura autocompreensão, inclusive de si própria e, nesse sentido, ela existe *para si* própria).

segundo tomo) e o Espírito (na *Filosofia do Espírito*, terceiro e último tomo da *Enciclopédia*).

O termo *Espírito*, como indicado logo a seguir, tem uma significação própria dentro do sistema hegeliano como Razão Autoconsciente.

Quanto ao termo *Razão*, Hegel escreve:

> A autoconsciência, ou seja, a certeza de que as suas determinações são tanto objetais, determinações da essência das coisas, quanto seus pensamentos próprios, é a razão; enquanto tal identidade, a razão é não só a *substância* absoluta, mas a *verdade* como saber (HEGEL, 1992, §439, p. 61).

Existe uma estreita relação entre a Razão e a Ideia. Por exemplo, Hegel (1995a, p. 350, e 1995b, p. 208) escreve: "A ideia pode ser compreendida: como a *razão* (essa é a significação filosófica própria para razão);" e "[…] a *consciência-de-si universal* é, na sua verdade, o conceito da *razão* […] como ideia desenvolvida até [tornar-se] a consciência-de-si."

E quanto ao termo *Espírito*, Hegel escreve, logo em seguida ao parágrafo citado anteriormente:

> Com efeito, a verdade tem aqui por *determinidade* peculiar, por forma imanente, o conceito puro que existe para-si, o eu, a certeza de si mesmo como universalidade infinita. - Essa verdade ciente é o *espírito* (HEGEL, 1992, §439, p. 61).

Por fim, o último parágrafo da *Enciclopédia* expõe:

> […] a ideia da filosofia [ou a Ideia enquanto Filosofia]; esta tem a *razão que a si mesma se discerne*, o absolutamente universal, como seu *termo médio*, que se cinde em e*spírito* e *natureza*, que faz daquele o pressuposto como processo da atividade *subjetiva* da Ideia, e desta o extremo universal, enquanto o processo da ideia que é *em si*, objetivamente. […] A ideia, eterna em-si e para-si, atua-se, produz-se e

> saboreia-se a si mesma eternamente como espírito absoluto (HEGEL, 1992, §577, p. 192).

Note-se então que, por um lado, pode-se utilizar da análise conceitual feita por Hegel e algumas de suas teses para discutir aspectos do sistema dos seres humanos, sem a necessidade de chegar a sua conclusão final sobre a existência do Espírito Absoluto (ou seja, da Ideia eterna em-si e para-si que eternamente atua-se, produz-se e saboreia-se a si mesma).

Entretanto, por outro lado, os conhecimentos científicos (ou filosóficos) presentes em tal sistema podem também ser inseridos sistematicamente em uma Filosofia Especulativa atual que vise *atualizar* a perspectiva hegeliana e considere a existência do Espírito Absoluto. Como escreve o próprio Hegel, em relação às ciências:

> A relação entre a ciência especulativa [ou Filosofia Especulativa] e as outras ciências é, pois, apenas esta: a primeira não deixa de lado o conteúdo empírico das últimas, mas reconhece-o e utiliza-o; reconhece igualmente o universal destas ciências, as leis, os gêneros, etc., e aplica-o ao seu próprio conteúdo; além disso, entre essas categorias, outras introduzem e fazem valer. A diferença refere-se, pois, unicamente a esta mudança de categorias (HEGEL, 1988, §9a, p. 49).

E quanto à exigência feita anteriormente de explicitar as estruturas que possibilitam aos seres humanos elaborar as diversas concepções do mundo que nos cerca e de nós próprios e de explicar como são possíveis os diversos sistemas filosóficos, esta é uma exigência da própria filosofia hegeliana a respeito de si própria. Hegel escreve:

> A filosofia que é a última segundo o tempo é o resultado de todas as filosofias precedentes e deve, portanto, conter os princípios de todas; se for, pois,

> verdadeiramente uma filosofia, ela é a mais desenvolvida, a mais rica e concreta (HEGEL, 1988, §13, p. 54).

Por fim, os conceitos expostos na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* também fundam e permitem pensar, em um pensamento que se pensa a si próprio: a Natureza, a Liberdade, a Ética, o Direito, a Estética, a Religião, a Filosofia e sua História e, finalmente, o Saber Autoconsciente como Totalidade existente. Particularmente, a exposição, feita na *Enciclopédia*, é usada para fundamentar outras obras[16] da maturidade hegeliana como as *Princípios da Filosofia do Direito* (Hegel, 1997b e 2010), as *Lições de Filosofia da História* (Hegel, 1995d), as *Lições de Estética* (Hegel, 1993, 2000, 2001, 2002, 2004), as *Lições de Filosofia da Religião* (Hegel, 1981 e 1984) e as *Lições de História da Filosofia* (Hegel, 1995c e 1997b).

7. Considerações Finais

Neste artigo, a partir da exposição dos fundamentos gerais de meu caminho filosófico, que partiu de estudos, pesquisas e reflexões sobre as ciências e a Epistemologia Genética e chegou a uma proposta de metafísica e ontologia idealista especulativa, espero ter conseguido mostrar as bases da possibilidade de se desenvolver uma filosofia idealista especulativa que possibilita compreender o sistema dos comportamentos humanos tendo por centro o processo de autocompreensão, em especial, no cenário de produção das Ciências e Filosofias Contemporâneas, inclusive no da própria Epistemologia Genética. O quanto consegui meu intento, deixo ao leitor a decisão.

16 Umas das principais sistematizações das obras de Hegel podem ser encontradas em Hegel, 1970. As obras citadas a seguir são apenas referências a traduções para o Português ou Espanhol.

8. Referências

VON BERTALANFFY, Ludwig. T*eoria Geral dos Sistemas*, Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1977.

BRESCIANI FILHO, Ettore e D'OTTAVIANO, Itala Maria Loffredo, Conceitos Básicos de Sistêmica, In: D'OTTAVIANO, Itala Maria Loffredo (Org.); GONZALEZ, Maria Eunice Quilici (Org.). *Auto-Organização: Estudos Interdisciplinares*. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2000, p. 39

FISCHER, Emil; Ber. Dt. Chem. Ges. 1894, 27, 2985.

GRANGER, Gilles-Gaston. *A Ciência e as Ciências*. São Paulo: Editora UNESP, 1994.

HARVEY, William, *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*, Frankfurt: W. Fitzeri, 1628

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke* (*Frühe Schriften*, *Jenaer Schriften*, *Berliner Schriften*, *Nürnberger und Heidelberger Schriften*, *Phänomenologie des Geistes*, *Wissenschaft der Logik I*, *II*, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, *II*, *III*, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, *II*, *III*, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, *II*, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, *II*, *III*). CD-ROM (Werke in 20 Bänden) Suhrkamp, 1970.

—. *El Concepto de Religion*. México-Madrid-Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 1981.

—. *Lecciones sobre Filosofia de la Religion*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

—. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome*. Volume I. A Ciência da Lógica. Lisboa: Edições 70, 1988.

—. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome*. Volume II. Filosofia da Natureza. Lisboa: Edições 70, 1989.

—. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome*. Volume III. Filosofia do Espírito. Lisboa: Edições 70, 1992.

—. *Estética*. Lisboa: Guimarães Editora, 1993.

—. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. Volume I. A Ciência da Lógica. São Paulo: Loyola, 1995a.

—. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. Volume III. A Filosofia do Espírito. São Paulo: Loyola, 1995b.

—. *Princípios da Filosofia do Direito*. Brasília: Editora da UNB, 1995c.

—. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofia I*. México: Fondo de Cultura Economica, 1995d.

—. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. Volume II.Filosofia da Natureza. São Paulo: Loyola, 1997a.

—. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofia I*. México: Fondo de Cultura Economica, 1997b.

—. *Filosofia do Direito*. Recife, PE: UNICAP; São Paulo, SP: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

—. *Cursos de Estética II*. São Paulo: Editora da USP, 2000.

—. *Cursos de Estética I*. São Paulo: Editora da USP, 2001.

—. *Cursos de Estética III*. São Paulo: Editora da USP, 2002.

—. *Cursos de Estética IV*. São Paulo: Editora da USP, 2004.

KANT, Immanuel. Crítica da Razão Pura. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

LALANDE, André. *Vocabulaire Technique et Critique de la*

Philosophie. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

MONTOYA, Adrián Oscar Dongo, Pensamento e Linguagem: Percurso Piagetiano de Investigação. In: *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 11, n. 1, p. 119-127, jan./abr., 2006.

—. *Teoria da Aprendizagem na Obra de Jean Piaget*, São Paulo: Ed. UNESP, 2009.

NEWTON, Issac. *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural* (Trechos Selecionados). Nova Cultural: São Paulo, 1987 (Coleção "Os Pensadores", volume Galileu/Newton).

PIAGET, Jean. *La Causalité Physique chez l'Enfant*. Paris: Alcan, 1927.

—. *Introduction a L'Épistémologie Génétique*. Tome I - La Pensée Mathématique. Paris: P.U.F., 1950.

—. *Psicologia e Epistemologia: Por uma Teoria do Conhecimento*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1973a.

—. *Biologia e Conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 1973b.

—. *O Nascimento da Inteligência na Criança*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

—. *A Epistemologia Genética*. São Paulo: Abril Cultural, 1983a (Coleção 'Os Pensadores').

—. *Sabedoria e Ilusões da Filosofia*. São Paulo: Abril Cultural, 1983b (Coleção 'Os Pensadores').

—. *O Juízo Moral na Criança*. São Paulo: Summus, 1994.

—. Les Modèles Abstraits Sont-Ils Opposés aux Interprétations Psychophysiologiques dans l'Explications em Psychologie. Essai d'Autobiographhie Intellectuelle. *Bulletin de Psychologie*, tome 51(3), 435, mai-juin 1998.

—. *A Construção do Real na Criança*. São Paulo: Ática, 2008.

PIAGET, Jean e INHELDER, Bärbel. *A Psicologia da Criança*. São Paulo: Difel, 1986.

TASSINARI, Ricardo Pereira. Ciência Cognitiva: Ciência ou Filosofia? In: COELHO, J. G. (Org.); BROENS, M. C. (Org.); GONZALEZ, Maria Eunice Quilici (Org.). *Encontro com as Ciências Cognitivas*. 1 ed. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2007, v. 1, p. 237-250.

—. A Ciência Contemporânea e a noção de modelo. 2011a. In: Tassinari e Gutierre, 2011, p. 33-47.

—. A Epistemologia Genética. 2011b. In: Tassinari e Gutierre, 2011, p. 48-61.

TASSINARI, Ricardo Pereira; GUTIERRE, Jézio Hernani Bonfim. (Orgs.) . *Lógica e Filosofia da Ciência - Redefor Filosofia Módulo 4 Disciplina 8*. 2. ed. São Paulo - SP: NEaD Núcleo de Educação a Distância; Secretaria de Estado da Educação SP, 2011, p. 33-47(acesso pelo endereço: http://www.acervodigital.unesp.br/bitstream/123456789/47002/1/2ed_filo_m4d8.pdf).

RAMOZZI-CHIAROTTINO, Zelia. *Piaget: Modelo e Estrutura*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1972.

—. *Em Busca do Sentido da Obra de Jean Piaget*. São Paulo: Editora Ática, 1984.

—. *Psicologia e Epistemologia Genética de Jean Piaget*. São Paulo: EPU, 1988.

SOBRE NOVAS E VELHAS RESTAURAÇÕES - O CONCEITO DE *VERDADE* EM ALAIN BADIOU*

*Ricardo Timm de Souza**

"A possibilidade do impossível, que todo encontro amoroso, toda reformulação científica, toda invenção artística e todo passo na política da emancipação põe sobre nossos olhos, é o único princípio contra a ética do bem viver, cujo conteúdo real é decidir a morte - de uma ética das verdades."[1]

Introdução

O objetivo deste texto é rastear, no interessante trabalho de Alain Badiou *Ética - um ensaio sobre a consciência do mal*[2], exatamente esta "possibilidade do impossível" que o autor coloca como contraposição às éticas clássicas da evitação do Mal e daquelas "do bem viver". Quais são as condições reais desta difícil possibilidade? Como não se ver subitamente traído por um quadro de referências

---

* Originalmente in: SOUZA, Ricardo Timm de. *O tempo e Máquina do Tempo*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

* Professor Titular da FFCH/PUCRS – www.timmsouza.blogspot.com.br

[1] BADIOU, Alain. *Ética - um ensaio sobre a consciência do mal*, p. 5.

[2] Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

categoriais para quem um modelo ético de tal radicalidade não existe de fato, ou seja, segundo o qual a ética pode ser concebida e dá-se apenas enquanto função de predeterminações ontológicas, as quais lhe emprestam toda possível referência de solidez? A questão resume-se, em última análise - e em acorde com algumas das mais decisivas urgências de nossos tempos -, na possibilidade de pensar em profundidade a ética em tempos "pós-metafísicos", ou melhor, tardo-modernos. Mas basta a chamada "*condição pós-metafísica*" para sustentar a validade de um novo modelo ético - ainda que, com inusitada lucidez, o pensador se aloque exatamente nos pontos mais extremos desta "condição"? Ou este novo modelo ético corre o risco de configurar-se em uma instância sub-reptícia de *restauração* de todo um quadro metafísico que se julgaria plenamente ultrapassado, invalidando desta forma, em um certo sentido, os esforços de reconsideração do problema, mesmo no exercício legítimo de crítica de propostas restauradoras correntes? Tratam-se de questões graves, e que não perdem simplesmente sua pertinência somente porque palavras como "ética" muito perderam de seu prestígio, assim como não a reconquistam pelo simples fato de que se percebe, crescentemente, que a questão fundamental da encruzilhada histórica em que nos encontramos é, antes e acima de tudo, uma questão radicalmente *ética*[3], poderíamos igualmente dizer: uma questão ético-biopolítica.

Assim, poder-se-ia dizer, de forma mais sintética, que nosso objetivo nesse breve texto é nada mais do que, a partir do exame da proposta ética de Badiou e de sua crítica da ética da Alteridade, circunscrever rapidamente algumas questões que se abrem a partir do constante acoplamento

[3] Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Wenn das Unendliche ins Denken einfällt - Ein metaphänomenologischer Versuch über das ethische Unendliche bei Emmanuel Levinas*, Freiburg i. B. (Tese de Doutorado), 1994, I.

que o filósofo exercita entre categorias particulares e universais, e mostrar as razões pelas quais o intento de ereção de uma "ética de verdades" pode com rapidez reverter à condição de determinação totalizante - não obstante sua sedutora aparência de *multiplicidade de sentido*, acabando esta construção ética por recair em uma situação que julgaria haver atacado e eventualmente superado a contento.

"O mais paradoxal dos animais"

Analisando aspectos das obras de Foucault, Althusser e Lacan, Badiou ressalta que em suas obras, longe de reinar o cinismo que lhes querem atribuir alguns pensadores contemporâneos defensores do Humanismo baseado em linhas tradicionais, "*é exatamente o contrário*: eles eram, a seu modo, militantes atentos e corajosos de uma causa, bem mais do que hoje os defensores da 'ética' e dos 'direitos'" [4]. Pois os teóricos da ética do Humanismo triunfante, do Homem em geral, na consideração de Badiou estão a defender na verdade o retorno a um tempo de conceitos tradicionais e onipresentes, onde o Humanismo se resolvia abstratamente e os casos reais, dos seres humanos fracos e limitados, nada mais eram do que acidentes de percurso da grande lógica triunfante. O autor sintetiza brilhantemente seu pensamento:

> Quando os defensores da ideologia 'ética' contemporânea proclamam que o retorno ao Homem e a seus direitos nos livrou das 'abstrações mortais' engendradas pelas 'ideologias', eles zombam do mundo... Na realidade, foi provado de que a temática da 'morte do Homem' é compatível com a rebelião, a insatisfação radical em relação à ordem estabelecida e o engajamento completo no real das situações, ao passo

[4] BADIOU, Alain. Op. cit., p. 21.

> que o tema da ética e dos direitos do homem é, por sua vez, compatível por sua vez com o egoísmo dos opulentos ocidentais, a submissão aos poderosos e à publicidade. Tais são os fatos[5].

Mas onde se enraízam as bases desta tentativa de restauração? Provavelmente, naquilo que "é essencialmente conservado de Kant (ou de uma imagem de Kant, ou, melhor ainda, dos teóricos do 'direito natural')"[6], que se expressa segundo a crença de que

> existem exigências imperativas, formalmente representáveis, que não devem ser subordinadas a considerações empíricas ou a exames de situação; que esses imperativos se referem aos casos de ofensa, de crime, de Mal; acrescenta-se a isso que um direito, nacional e internacional, deve sancioná-los; que, por conseqüência, os governos devem fazer figurar tais imperativos em sua legislação e dar-lhes toda a realidade que eles exigem; e que, ao contrário, têm base para impô-los (direito de ingerência humanitária ou direito de ingerência do direito)[7].

O que se esconde por trás dessa bela teoria?

> A ética é aqui concebida ao mesmo tempo como capacidade *a priori* de distinguir o Mal... e como princípio último do julgamento, particularmente do julgamento político: é exatamente o que intervém de maneira visível contra um Mal identificável *a priori*. O próprio direito é inicialmente o direito 'contra' o Mal[8].

Eis aí uma doutrina cuja força repousa, portanto, em primeiro lugar, sobre

> sua evidência. Com efeito, sabe-se pela experiência que

[5] Op. cit., p. 21-22.

[6] Op. cit., p. 22.

[7] Op. cit., p. 22-23.

[8] Op. cit., p. 23.

> o sofrimento é visível... poder-se-ia dizer, então: eis um corpo de evidências capaz de cimentar um consenso planetário e adquirir a força de sua imposição[9].

Mas a questão é que esta teoria não se traduz em práxis apesar de todas as suas boas propriedades e de toda a sua beleza igualitária - antimaligna:

> [...] É preciso sustentar que essa 'ética' é inconsistente e que a realidade, perfeitamente visível, é o desencadeamento dos egoísmos, a desaparição ou a extrema precariedade das políticas de emancipação, a multiplicação das violências 'étnicas' e a universalidade da concorrência selvagem[10].

Em suma, a disseminação do egoísmo e da violência *reais* é diretamente proporcional à promulgação de *universalidade teórica* de princípios válidos. "O âmago da questão é a suposição de um Sujeito humano universal, capaz de coordenar a ética com os direitos do homem e com as ações humanitárias"[11] - em suma, um Supersujeito fora do poder decompositor do tempo, da temporalidade, e simultaneamente onipresente em um espaço inteiramente dominável, sem alteridade nem possibilidade dela. Mas - sempre - oposto, enquanto claridade superintelectiva, às trevas também onipresentes do Mal abstrato a que cumpriria combater.

A falência deste Supersujeito é aquilo que caracteriza - quer queiram ou não os conservadores - a *necessidade* radical de um pensar a possibilidade da ética *ab initio* - *apesar* da pulverização de sentido contemporânea e *justamente* por causa dela; quanto mais não seja, pelo

---

[9] Op. cit., p. 24.

[10] Op. cit., p. 24.

[11] Op. cit., p. 25.

reconhecimento da humana condição, potencial *e* real, de *vítima*[12].

Badiou propõe, assim, após uma alongada apologia do particular em relação à preeminência tradicional do Universal, três belas teses sobre as quais desenvolverá sua reflexão. São elas as seguintes: "Tese 1 - O Homem se identifica por seu pensamento afirmativo, pelas verdades singulares de que é capaz, pelo Imortal[13] que faz dele o mais resistente e o mais paradoxal dos animais. Tese 2 - É a partir da capacidade positiva para o Bem - portanto, para o tratamento ampliado dos possíveis e para a recusa do conservadorismo, mesmo que seja a conservação do ser - que se determina o Mal, e não inversamente. Tese 3 - Toda humanidade se enraíza na identificação em pensamento de situações singulares. Não há ética em geral. Não há - eventualmente - senão ética de processos pelos quais se tratam os possíveis de uma situação"[14].

Eis aí, portanto, um modelo interessante de reconsideração da questão ética. Ocorre nas teses de Badiou uma singular aproximação entre o Universal - a paradoxal "Imortalidade", o "Bem" que se contrapõe ao Mal, base da ética da tradição - e os infinitos Particulares - as "situações singulares", a "ética dos possíveis". Esta aproximação caracterizará constantemente as reflexões de Badiou neste trabalho.

---

[12] Cf. Op. cit., pp 25 e 31.

[13] "Imortal" significa, para Badiou, a resistência ao automatismo da vida que singulariza o ser humano. "Que no final morramos todos e que não reste senão pó, isso não muda em nada a identidade do Homem como imortal no instante em que ele afirma o que está na contramão do querer-ser-um-animal a que a circunstância o expõe"(Op. cit., p. 26).

[14] Op. cit., p. 30.

"O outro existe?" - a crítica da ética da alteridade

Mas há quem diga que (e Badiou refere-se explicitamente a Levinas): "a ética não se fundamenta absolutamente na identidade do Sujeito, nem mesmo em sua identidade como vítima reconhecida. Desde o princípio, a ética é ética *do outro*, é abertura principal para o outro, subordina a identidade à diferença"[15]. Qual é, no entender de Badiou, a novidade deste enunciado?

Trata-se, antes de tudo, do reconhecimento da insustentabilidade do discurso ético enquanto tal na medida em que este discurso não se apóia naquilo que Badiou vem chamar "[...] *um princípio de alteridade* que transcende a simples experiência finita"[16] - portanto, a filosofia anulada pela teologia, invertida totalmente em teologia[17].

Qual a conseqüência disso? "Digamo-lo cruamente: o que o empreendimento de Lévinas (sic) nos lembra, com uma obstinação singular, é que toda tentativa de fazer da ética o princípio do pensável e do agir é de essência religiosa. Digamos que Lévinas é o pensador coerente e inventivo de um dado que nenhum exercício acadêmico de velamento ou de abstração pode fazer esquecer: saindo de seu uso grego (onde está claramente subordinada ao teórico) e tomada em geral, a ética é uma categoria do discurso pio"[18]. É por isso que, ao se tentar destituir a "piedade" do discurso ético, resta apenas "...'conversa fiada'...os apóstolos conhecidos da ética e do 'direito à diferença' se mostram visivelmente *horrorizados por toda diferença um pouquinho sustentada*... Na verdade, esse famoso

[15] Op. cit., p. 30-31.

[16] Op. cit., p. 37.

[17] Cf. Op. cit., p. 37.

[18] Op. cit., p. 37-38.

'outro' não é apresentável a não ser que seja um *bom* outro, o que vem a ser, então, *o mesmo que nós*..."[19].

Assim, segundo Badiou,

> A verdade é que no terreno de um pensamento a-religioso e realmente contemporâneo das verdades deste tempo, toda pregação ética sobre o outro e seu 'reconhecimento' deve ser pura e simplesmente abandonada. Pois a verdadeira questão, extraordinariamente difícil, é antes, justamente, a *do reconhecimento do Mesmo*... Coloquemos nossos próprios axiomas. Não há nenhum Deus. O que se dirá também: o Um não é. O múltiplo 'sem Um' - todo múltiplo sendo sempre, por sua vez, múltiplo dos múltiplos - é a lei do ser. O único ponto de parada é o vazio. O infinito, como já sabia Pascal, é a banalidade de toda situação e não o predicado de uma transcendência. Pois o infinito, como mostrou Cantor com a criação da teoria dos conjuntos, não é senão a forma mais geral do ser-múltiplo... Toda *situação*... é um múltiplo composto de uma infinidade de elementos... A alteridade infinita é simplesmente *o que há*. Qualquer experiência é desdobramento ao infinito de diferenças infinitas..."[20]

...e estas diferenças são em si fúteis, já que não passam de "realidades evidentes por si mesmas e ao mesmo tempo inconsistentes"[21].

Mas, se a questão é a vinda do Mesmo, esta se dá no que Badiou chama de uma "verdade".

> Apenas uma verdade é, como tal, *indiferente à futilidade das diferenças fúteis*. Isso é sabido desde sempre, mesmo que os sofistas de todos os tempos tenham se empenhado em obscurecer esta certeza: uma verdade é

[19] Op. cit., p. 38.

[20] Op. cit., p. 39-40.

[21] Op. cit., p. 41.

> *a mesma para todos*... O que deve ser postulado em cada qual, e que denominamos seu 'ser de imortal', não é certamente o que recobrem as diferenças 'culturais', tão maciças como insignificantes. É sua capacidade para o verdadeiro, ou seja, para ser *isso mesmo que uma verdade convoca à sua própria 'mesmidade'*[22].

O que é "verdade" para Badiou? É a "capacidade para as ciências, para o amor, para a política ou a arte, pois tais são os nomes universais com os quais, para nós, as verdades se apresentam"[23]. Assim, "não há ética senão *das* verdades. Ou, mais precisamente, não há ética senão dos processos de verdade, do trabalho que faz advir a este mundo *algumas* verdades... A ética não existe. Não há senão ética-*de*... não há efetivamente um único Sujeito, mas tantos sujeitos quantas verdades haja, e tantos tipos subjetivos quantos procedimentos de verdade"[24].

Breve crítica da crítica

I- O *tom geral* desta crítica da ética da alteridade acompanha a inspiração que já havia conduzido Derrida, trinta anos atrás, à construção de uma das obras-primas do pensamento contemporâneo francês - o clássico ensaio "Violence et métaphysique"[25] - o qual trata justamente de demonstrar a dificuldade extrema que advém ao pensamento quando este, ao contrariar as origens lógicas de seu desenvolvimento grego (pelo menos no que se chama tradicionalmente de "Filosofia"), intenta abordar *à grega* existências e realidades que se poderiam chamar à falta de um qualificativo menos violento "não-ocidentais". A

[22] Op. cit., p. 41-42.

[23] Op. cit., p. 42.

[24] Op. cit., p. 42.

[25] "Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas" in: *L'ecriture et la difference*, Paris, 1967.

resposta a esta crítica pervade a segunda obra-prima de Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* - que não é senão o esboço de uma nova teoria da subjetividade a partir do *assumir* desta ambiguidade radical.

II- A *perspectiva* desde a qual esta crítica se constrói erige-se desde um ponto de vista muito particular e caracteristicamente europeu (mais ainda, francês), ou seja, a tendência à identificação primária da "diferença" com "diferença cultural". Este detalhismo particularizante - e os exemplos de Badiou são pródigos em demonstrá-lo - não passa de uma sutil *neutralização da questão da Diferença enquanto tal. É porque não existe a Diferença propriamente dita - porque ela não tem, nos domínios da Totalidade, absolutamente nenhum direito à realidade - que ela precisa ser bisonhamente demonstrada e reafirmada* - como parece por sua parte Badiou bem ressaltar, ao criticar os filósofos diletantes da diferença absoluta. Mas é também porque, apesar de tudo, a Diferença se dá como alteridade, que é necessário mergulhar na profunda tensão original do particular e do geral, esta tensão fundante do Logos grego. Apenas que esta relação, em fins do século XX, já não é autoexplicativa, e muito menos demiurgicamente manobrável por quem a usa e, ao que parece, não consegue fugir ao jargão especificamente "pós-moderno".

III - O que não parece ser tão bem percebido pelo filósofo - mas nem por isso é menos importante - *é que a alteridade, enquanto promulgação lógica, não passa de uma fantasmagoria de si mesma*, ou seja, sua realidade não advém de seu reconhecimento por um dado pensamento, mas, sim e muito antes, pelo seu histórico *não-reconhecimento* fático. *A ética, ainda que logicamente* - "didaticamente" - *deduzida de uma teoria, não se reduz absolutamente a ela*: eis o que origina sua pulsação primigênia e seu *confronto original* com o pensamento raciocinante. Por isso, a comparação do Transfinito de G. Cantor (aliás, um matemático

reconhecidamente *místico*) com o Infinito levinasiano (que foi capaz de escrever, judeu que era: amar a Torah [ou seja, a base ética fundamental da convivência social] mais que a Deus) assume ares de caricatura: mistura-se, em um mesmo enunciado, realidades de ordem diferente, como quem misturasse paixões com blocos de construção (lembremo-nos que o conceito de "infinito" não é nenhum *a priori* absoluto da razão ocidental, mas é construído, ao longo dos séculos, com extrema dificuldade, e apenas desabrocha, no sentido em que se convenciona normalmente considerar "natural", desde o Renascimento, com a promulgação subreptícia de um *intelecto infinito*, acoplada à promulgação de um *universo infinito* (Bruno). É apenas ali - e não antes - que a consciência moderna da racionalidade ocidental vem à tona[26]). Mas nenhuma caricatura esvazia a contradição de si mesma.

IV - A substituição do *horror vacui* dos antigos pelo *horror Dei* dos supermodernos refere-se a um e mesmo fenômeno - o descontrole que advém da autoconfrontação com os próprios limites, *não obstante a lógica que conseguiu, a muito custo, localizar no espectro majestoso das categorias um determinado "espaço de validade" para o "pequeno", ou seja, para o particular.* Pois a linguagem mais pobre é ainda *universal*, embora se dê sempre, como sugere Wittgenstein, em um jogo particular. *Em última análise, toda linguagem que enuncia o particular, e apenas o particular, arruína e contradiz a si mesma,* como mostrou Adorno, e o ser humano está condenado a viver com esta contradição, não obstante toda a sua vontade de potência. Com Deus ou sem Deus, com conceitos sumamente abstratos ou com pulverizações particularizantes, "a Alteridade" segue sendo negada pela incorporação dialética do Não-ser ao Ser, e isto em qualquer linguagem possível,

[26] Cf. nosso trabalho cit. *Wenn das Unendliche*..., 68, bem como a clássica obra de R. Mondolfo *O infinito no pensamento da antiguidade clássica*, São Paulo, Mestre Jou, 1968, passim.

já que, ao contrário do que parece sugerir uma filosofia das particularizações absolutas, seu sentido não é atribuição, mas pulsação do alógico e do *pré-original*, *negação da atribuição*, antes de Ser, *correndo constantemente o risco desesperado, em recaindo na monolítica eternidade dos conceitos, de não-ser absolutamente, e expectando cada* intervalo *para encontrar-se com sua própria indigência recorrente e existente.*

V - A teoria, ao procurar uma verdade, contenta-se com sua solidão; mas a verdade não existe, no sentido em que existem conteúdos demais para esse conceito. O que reúne a referência semântica da *veritas* latina, da *aletheia* grega e da *emunah* hebraica - para ficar apenas em algumas concepções consagradas - senão a inclinação ao presente e ao futuro e a *vontade do universal* modestamente impressa em uma humilde palavra, segundo o caso?

VI - Mas ética em sentido pleno não é uma teoria, e sim uma *relação ética*; portanto, nenhuma teoria esgota ou explica a ética, como nenhuma teoria explica ou esgota uma relação humana ou relação ética, por uma razão quase pueril: são as condições éticas do que está, nesse momento, estabelecido, que permitem o pensamento, e não o contrário. É por se haver tentado transformar uma relação ética em uma relação teoricamente delimitável que se evidenciou sempre de novo e agudamente a necessidade de que se *fale* sobre ela, em um drama especificamente humano[27].

VII - A razão deste entrecruzamento de linguagens se refere ao dado original que Badiou não percebe, e cujo enunciado, levado aos limites da aceitabilidade, reza assim: *é impossível pensar a ética sozinho, pois, na(s) origé(ns), dá-se a multiplicidade* (Rosenzweig). Se é verdade que o Logos grego é uma função da altaneira *solidão* do pensamento, qualquer

[27] "Sobre o que não se pode falar é sobre o que se deve falar... Porque disso vive o homem e nisso morre..." - LUIJPEN, W. *Introdução à fenomenologia existencial*, São Paulo, E.P.U.-Edusp, 1973, p. 6.

lógica de uma relação tem de ser, necessariamente, fiel à *não-solidão* de uma relação verdadeira. Se esta certeza: "uma verdade é a *mesma* para todos"[28] assume ares de absoluto, é porque ela foi pensada *solitariamente* e, portanto, em um comprimento de onda diferente daquele que subjaz à experiência de uma relação ética *real*; pertence então a uma esfera de validade que, ao se universalizar, se particulariza - para ficarmos apenas e precariamente na lógica explicitamente tensional utilizada pelo autor ao longo de todo o seu texto.

VIII - Portanto, a utilização, mesmo que cuidadosa, de termos universalizantes e solitários, demonstra que ocorre, neste texto, exatamente aquilo que ele procura evitar: uma *generalização* de sentido - não apenas lógico! - desde uma particularidade, como se o fato de que esta particularidade fosse lucidamente enfocada e suficientemente criticada oportunizasse por si só este processo trófico legitimante - *exatamente o solitário processo original de neutralização da Alteridade que repousa nas origens mais remotas do Ocidente,* quando se decidiu e se promulgou pela vez primeira que o Ser era e o Não-ser não era. A evitação bem-intencionada e solitária da restauração desemboca em uma restauração mais original, mais *fundante* - pois é de *solidão* que se trata, e não dos conceitos que esta usa para se autojustificar em um mundo do qual ela é a base mais arcaica - este mundo contra o que, *aparentemente*, se está a lutar tentando preservar o pouco salvável que ainda resta.

IX - Quando se equipara o infinito à "banalidade de toda situação", isto significa que, por um lado, se está retraindo à banalidade de uma determinada racionalidade - a contemporânea, exatamente - e, portanto a uma particularidade, exatamente a pretensão de "universalidade" que uma categoria como "*in*-finito" sugere na medida em

[28] Cf. Op. cit., p. 41.

que é proferida: pois, ou o infinito não é o finito, ou "equipara-se" ao finito e, portanto, é uma redundância enunciá-la; e, por outro lado, indica esta equiparação nada mais do que um *Zeitgeist* que se alimenta justamente de banalidades ou que transforma celeremente em banalidade situações reais de grande intensidade, embrenhando neste processo de totalização até mesmo pensadores tão lúcidos como Badiou. A alteridade não existe porque algum filósofo iluminado a pensou, mas *antes existe* apesar *de gerações de filósofos terem tentado pensá-la;* "alteridade" não é, como pensam alguns (Badiou não se inclui entre eles, e sua crítica é mais que pertinente), um adereço do fastio cultural, um objeto decorativo e descartável ou primariamente uma função entre outras do pensamento organizador, ou ainda um universal de referência do que quer que seja, mas, antes, os restos irreconhecíveis do menino de rua destroçado pela polícia, ou a fumaça de Auschwitz e Hiroshima - e não há poder de pensamento que reduza tal a uma categoria, que *eternize* tal em um conceito conservando sua realidade, pois se trata, antes de mais nada, de *restos,* de realidade que nem ao menos *dá tempo* para que o pensamento a aborde legitimamente, antes de se refugiar no anverso da ontologia e exigir uma aproximação absolutamente diferente e eminentemente *não-solitária.*

X – Finalmente: está-se no fundo às voltas, aqui, com o preconceito disseminado em certo momento, na França, especialmente a partir de conhecido livro de Janicaud, com algo objetivado com o nome de "teologia". Ora, para dizer o mínimo, sem teologia é completamente impossível compreender, senão metaforicamente, autores tão diferentes como Spinoza, Kant, Hegel, Marx, Kierkegaard, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Benjamin, Adorno e vários outros – todos tiveram formação teológica mais ou menos estrita e específica, conforme o caso, sem exceção, o que, por óbvio, reflete-se em suas obras. Ainda mais,

porque, ao menos no Ocidente, teologia não é uma escolha livre, mas, como demonstra Agamben em várias obras, uma permanência simbólica ainda na mais obsessiva antirreligiosidade. A condição é imensamente complexa, é não é, certamente, em uma rede de contradições que ela será resolvida.

Conclusão

No momento em que o pensamento toca suas bases mais remotas, estas não são nada condescendentes para com ele: exigem obsessivamente a reafirmação de si mesmas. Não serão desesperados impulsos, lúcidos, mas enfim restauradores, que trarão à contemporaneidade a lucidez pela qual ela anseia desesperadamente; seria uma tarefa realmente simples delegar ao peso da tradição - expresso na *tradição dos conceitos em processo de autolegitimação* - a responsabilidade de exteriorizar o cerne de um status de mutação que nenhum conceito pode acompanhar - e nenhuma nostalgia justifica uma tal esperança. *A questão é infinitamente mais complexa*; significa, pelo menos, dissecar o discurso do passado em seus constitutivos *reais* e não meramente *enunciativos*; significa a impossibilidade radical de entregar-se a uma constelação fixa de significantes e significados; supõe, em suma, descobrir a *improbabilidade* do Novo na razoabilidade monolítica de um discurso lógico[29]. Mas, antes de tudo e previamente a qualquer esperança, significa - pela ruptura do bloco autossuficiente da Totalidade - a necessidade absoluta do *rompimento com a solidão original* que construiu o universo dos conceitos e o estatuiu celeremente no melhor dos mundos possíveis, aquele de todas as promessas não cumpridas. Trata-se de introduzir a temporalidade no universal, de penetrar no

[29] Cf. nosso trabalho "O século XX e a desagregação da Totalidade", in: SOUZA, R. T. *Totalidade & Desagregação...,* Op. cit., p. 15ss.

inter-valo que se cria *no mínimo entre dois*. Com este exigente pré-requisito, falar de ética é difícil; sem isto, é de se temer que seja nada mais do que impossível, tautológico e enfim inútil.

ARENDT E HEGEL: O "HOMEM DA MASSA" E A "DIALÉTICA DO SENHOR E DO ESCRAVO"*

*Sônia Maria Schio**

1. Considerações iniciais

Hannah Arendt (1906-1975) é conhecida como uma pensadora que aborda, como preocupação central, a política com seus problemas, suas possibilidades e limites. Essa temática tornou-se relevante, para a autora, devido aos acontecimentos do Totalitarismo Nazista (1933-1945). E ambos os assuntos, isto é, os referentes à política e ao Totalitarismo não se esgotaram no início do séc. XXI. Ao contrário, são emergentes, pois compõem o cotidiano, com, por exemplo, a aversão aos temas referentes à política e as atitudes praticadas que podem ser consideradas como "mal banal"[1]. Nesse sentido, pode-se perguntar por que as

* O presente texto é inédito. Ele foi inicialmente pensado e esboçado em 2012, para um evento sobre o pensamento de Arendt. Um agradecimento especial aos organizadores da obra em homenagem ao Prof. Dr. Agemir Bavaresco, e também ao homenageado, pela oportunidade de retomar as questões e reelaborar o artigo, durante o período do Pós-Doutorado/CAPES, em Bonn, Alemanha - junho/2015.

* Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel). soniaschio@hotmail.com

[1] O "mal banal" é o mal político, segundo Arendt. Na obra de 1951 (OT), ela havia afirmado que o mal cometido durante o Período Nazista (1933-1945) fora "radical", seguindo a nomenclatura kantiana.

experiências, positivas e negativas do séc. XX, mas em especial as segundas, não se converteram em atitudes de preservação do humano, de suas relações, e também do mundo e da natureza. Arendt, então, fornece várias possibilidades de reflexão por meio de suas obras.

A hipótese a ser desenvolvida busca, por meio de uma investigação sobre o conceito e as características do "homem da massa" junto ao tema sobre a "sociedade da massa", as possibilidades de elucidar, junto à "Dialética do senhor e do escravo" de Hegel, os motivos pelos quais muitos seres humanos não transformam o vivido em experiência, e estas em atitudes em sua vida cotidiana. Em outros termos, Hegel demonstrou como o escravo se torna tal, e como ele pode superar sua inferioridade diante do senhor que oriunda do enfrentamento entre ambos, momento em que ele retrocedeu, acabando por submeter-se. E isso ocorreu por causa do medo da morte, de enfrentar a si e ao outro, de tornar-se senhor de si, atitudes que o fazem assemelhar-se ao "homem da massa", surgido no séc. XX, mas ainda presente no séc. XXI.

Nesse sentido, é oportuno ressaltar que aquilo que Hegel denomina de "consciência", na *Fenomenologia do Espírito*, Arendt nomeia de "eu"; a "autoconsciência", de "dois-em-um", baseado no pensamento socrático (ARENDT [DP] 1993, p. 103, a título de exemplo[2]), respectivamente. Além disso, afirmar que, em Arendt não

Com o decorrer dos estudos, em especial após o Julgamento de Eichmann (1960-1962 [EJ]), ela cunhou o termo "mal banal" porque percebeu que nas atitudes dos funcionários nazistas havia superficialidade, ausência de motivos, falta de reflexão, de se colocar no lugar do outro, uma passividade intrigante e inaceitável ao obedecer as ordens em contrapartida ao que houve, à realidade, por exemplo, ao número de mortes e a forma como elas ocorreram, isto é, em fábricas planejadas e construídas para esse fim.

[2] Arendt ([DP], 1993) aborda a questão da "dualidade do pensamento", citando Sócrates, também nas p. 140-141.

há o uso da dialética, apenas se poderia fazê-lo porque ela não o afirma explicitamente. Ela é conhecida por utilizar a "Fenomenologia", estudada durante a sua formação acadêmica ligada aos seus Professores Heidegger (que foi aluno de Husserl) e Jaspers. Porém, ela utiliza a dialética sem a citar, por exemplo, quando expõe a importância do compreender, no texto *Compreensão e Política*, escrito em 1953 (*Idem*, 1993, p. 39-53). Em outros termos, quando ela explica a necessidade da compreensão para que haja a continuidade da ação: a realidade existente (os campos de concentração e extermínio, durante a Segunda Guerra Mundial, por exemplo) demanda, para o exercício da vida como cidadão agente e ativo, a compreensão, e essa leva à reconciliação, e não ao perdão ou ao esquecimento, permitindo que a ação continue a ser engendrada, tanto no presente quanto no futuro.

O reconhecimento, termo caro a Hegel, porém agora no contexto arendtiano, é de importância indiscutível, pois o agente, aquele que porta a capacidade de agir, se sente apto para tal. Ele se reconhece frente a si mesmo, ao outro e ao mundo e, dessa forma, se responsabiliza por aquilo que faz. Ele tem noção que pode resistir e evitar a ação má, mas que não deve desaminar frente à possibilidade dos maus resultados da ação própria ou a de outros (e os fatos ocorridos durante o Nazismo e que atingiram Arendt pessoalmente retornam como geradores dessas inquietações). O agir é "perigoso" devido às características da ação: a ilimitação, a irreversibilidade, a imprevisibilidade, a evanescência, a futilidade, como Arendt escreveu na obra *A Condição Humana* (1958), o que gera insegurança ao agente. Os "antídotos" são o perdão e a promessa, os quais visam a amenizar tais receios, objetivando a que o agir não seja abandonado. Assim, o mundo humano, mais uma vez, pode ser afastado da ruína, seja do automatismo do comportamento, seja da inação dos indivíduos.

2. Arendt e o "homem da massa"

O "homem da massa", ser característico da época atual, está disseminado por todas as partes do Globo. Aquele que não pertence a esse grupo acaba tendo contato ou sofrendo influências dele, direta ou indiretamente. Isso porque atualmente não há como discerni-lo seja geograficamente, seja entre gêneros, idades, etnias, crenças religiosas, *status social* ou outro. Ele é o componente da "sociedade da massa". Essa sociedade tornou-se, a partir do início do século XX, a maneira habitual de conviver com os outros seres do Planeta Terra, com preocupações centradas no social na sobrevivência biológica, no consumo, em especial. Esse tipo humano tornou-se de tal maneira comum que o seu modo de ser parece o único possível, tanto de existir, como de organizar-se ou de estar com os outros, baseados em preocupações individuais, com o momento presente, com o divertimento, não se ocupando com os outros seres, sejam humanos ou não, com o entorno, com as gerações futuras. Arendt (1992, p. 250-251) escreveu:

> De fato, todos os traços que a psicologia das multidões descobriu nesse ínterim no homem da massa: sua solidão — e solidão não é nem isolamento nem estar desacompanhado — a despeito de sua adaptabilidade; sua excitabilidade e falta de padrões, sua capacidade de consumo aliada à inaptidão para julgar ou mesmo para distinguir e, sobretudo, seu egocentrismo e a fatídica alienação do mundo (...) todos esses traços surgiram pela primeira vez na boa sociedade, onde não se tratava de massas, em termos numéricos.

A sociedade da massa, como indica a denominação que recebeu, é composta por seres que foram artificialmente tornados indiscerníveis. Em outros termos, as "condições humanas" da singularidade e da pluralidade,

em terminologia arendtiana, [3] passaram a ser desconsideradas. Cada "homem da massa" passou a ser identificado por números e percentuais. Um fato cotidiano dessa conjuntura é a posse de números nos mais variados documentos, e as pessoas serem pensadas em termos de percentuais, em eleições, saúde, segurança pública e educação, por exemplo. Dessa forma, expostos em algarismos, o humano desaparece, e com ele a exigência do respeito à dignidade humana.

Uma das características mais marcantes do ser massificado é o seu consumismo. Arendt (1996, p. 252)[4] escreveu que "o consumo tomou, em certa medida, o lugar de todas as atividades verdadeiramente importantes". Talvez seja por isso que ele é solitário, não conseguindo estar ao menos consigo mesmo: o consumo é uma atividade exercida na solidão, pois ligada à satisfação das necessidades biológicas, como o sono, a alimentação. Em ambos os exemplos, pode haver a presença de outros seres humanos, mas isso não é obrigatório. Mesmo a diversão prescinde do outro, em especial a partir do uso das tecnologias[5]. Por outro lado, é indiscutível a importância

---

[3] A "singularidade" é a condição de que cada ser humano é único, insubstituível, irrepetível, ou como o nome indica, singular, devido à natalidade, dele ser um indivíduo novo no mundo. A "pluralidade" refere-se ao fato de que a Terra é um globo, e isso faz com que seus habitantes tenham que viver juntos nesse espaço geográfico, precisando, para tanto, organizar as suas relações por meio da política, apesar das distâncias, das diferenças, das singularidades. Nesse sentido, se faz necessário que haja igualdade e liberdade, conceitos igualmente importantes no pensamento político de Arendt. (SCHIO, 2006)

[4] Arendt afirmou, em entrevista à Gaus : "La consommation a pris dans une certaine mesure la place de toutes les activités particulièrement importants."

[5] Para Michaud (1999, p. 70), as interações eletrônicas (jogos, *Facebook*, telefone celular, entre outros) permitem o crescimento do "individualismo de massa" e do "lazer privado". A obra *A dialética do*

com o cuidado com a vida, posto que é a condição básica da existência humana. O "problema" se instala quando ela passa a ser a maior, ou única, preocupação humana, sobrepujando qualquer outra, como a vida em grupo, e neste Planeta. Esses temas, segundo Arendt, são os mais importantes e precisam ser discutidos em conjunto com a decisão e a ação dos envolvidos, denominados de "política".

Se não houver a vida em conjunto, cada um se sente sozinho em meio a muitas pessoas. Mesmo as relações interpessoais são interessadas, profissionalmente, por exemplo, porque há concorrência, falta de espaço para todos. Em nível social, por outro lado, há uma pressão que aproxima, como que "colando" uns aos outros, como se percebe nas grandes cidades do mundo. Dessa forma, não há espaço, tempo e exemplos para que cada um possa desenvolver uma identidade própria, para atuar de uma maneira pessoal, espontânea, acabando por tornar-se "massa".[6]

O espaço tem se tornado artificial (é midiático, jurídico, econômico). O tempo é cronometrado, com a exigência de ser produtivo, útil, "bem aproveitado". Os exemplos não são mais oriundos da História, seja geral ou familiar, pois são expostos pela mídia. O resultado disso é o cansaço (*stress*), o tédio, posto que o convívio humano está modificado, o ócio tornou-se diversão, entretenimento. Nesse sentido, se a preocupação é consigo, com a aparência do corpo, quando o outro ser é um estranho, surge a necessidade de adaptação a esse estado de coisas. O resultado é a acomodação, o temor constante e a despreocupação com os outros, com o entorno, resultando

Esclarecimento de Adorno e Horkheimer sobre a "indústria cultural" também expõe essa questão.

[6] Esse tema é abordado por VETÖ (1989) nas p. 81, 83 e 85. Em Arendt, *n'A condição humana* [1991], p. 49-50, 62-63 e 67, em especial.

na alienação, citada por Arendt, que pode ser denominada de apolitia com seus desdobramentos: não pensar, não saber julgar, não conseguir escolher, formando um círculo vicioso.

Arendt, ao refletir sobre essa situação distingue dois tipos de "sociedade": a "boa sociedade" e a "sociedade da massa". O conceito de "sociedade" elaborado pelos romanos (societas) referia-se às pessoas que habitavam um mesmo local, possuindo ligações entre si, objetivos comuns porque moradores na mesma cidade (*civitas*), características que desapareceram na Modernidade (séc. XVII). Em outros termos, as alterações que iniciaram na Europa Feudal (séc. XII)[7] ocasionaram modificações na vida humana como um todo, o que, no séc. XX se configura como havendo a existência de seres genéricos, comuns, denominados de "homem da massa".

Para ela, no artigo *Crise da cultura: sua importância social e política*, o aprofundamento desse contexto, sob a perspectiva da cultura, retoma os elementos expostos em *Origens do Totalitarismo*[8], momento em que ela explica que na

[7] Alguns dados históricos podem ser brevemente expostos: o ressurgimento do comércio, das cidades, o aperfeiçoamento das técnicas agrícolas e artesanais (fabris) levaram ao aumento da produção e da população. As modificações alastraram-se ao Globo, com as Navegações (séc. XV e XVI), o Colonialismo (América, Ásia e África), permitindo o surgimento de novas necessidades, como a invenção e o aperfeiçoamento de instrumentos para a navegação, para a produção (máquinas e objetos), assim como a busca de matérias primas e de consumidores. Esses fatos tiveram desdobramentos em todos os níveis, desde os perceptíveis, como o crescimento das cidades com a miséria, as doenças, as revoltas, até os aparentemente invisíveis, como o surgimento de novas necessidades epistemológicas, com vários exemplos, como Bacon (metodização da indução), Descartes (busca de certezas), Newton (natureza regida por leis), entre outros.

[8] Essa obra de 1951, na qual Arendt expõe a procedência profunda ("raízes") do Totalitarismo Nazista (1933-1945), contém uma importante explicação sobre a pauperização dos moradores do campo, quando esses foram expulsos de suas terras, migrando para as cidades,

Modernidade os diversos grupos foram organizados em uma ficção chamada "nação", e eles foram denominados de "povo". Geograficamente habitando uma mesma cidade, foram considerados como um grupo homogêneo, mas as demandas eram diferenciadas: urbanização e legislação para uns; liberdade de produção, de comercialização e de lucratividade para outros; manutenção de privilégios para um seguinte, entre outros. Ou seja, a uniformização da vida em sociedade foi imposta, mas não ocorreu na realidade, e um grupo, com dinheiro e nenhum poder político, começou a reivindicar a valorização de sua situação. A esse grupo Arendt denominou de "boa sociedade".

Os componentes da "boa sociedade" tinham uma mentalidade utilitarista, aplicando a categoria de meios e fins a tudo o que pensavam e faziam. O exemplo de Arendt foi a cultura: "uma mentalidade que julgava todas as coisas em termos de utilidade imediata e de valores materiais, e que, por conseguinte, não tinha consideração alguma por objetos e ocupações inúteis tais como os implícitos na cultura e na arte". (ARENDT [CC], 1992, p. 253). Eles passaram a valorizá-la quando perceberam-na como possibilidade de lhes conferir *status social*, isto é, quando ler, ouvir música, apreciar o teatro ou uma pintura poderia mostrar que eram cultos, refinados, e portanto, com condições de participar da vida social e política.[9]

Sem recair em processos causais, determinismo histórico ou outro, Arendt explica que o Imperialismo (1884-1914) permitiu que um outro e novo grupo surgisse, uma espécie de "resto" (que ela denominou de "ralé") de

tronando-se "lixo humano", muitos dos quais emigraram para a América, para a Ásia ou para a África, como, por exemplo, como o demonstra Arendt amplamente ao expor a situação histórica da África do Sul. Vide o cap. II - O Imperialismo [OT].

[9] A "boa sociedade", então, era composta pelos "filisteus" (ARENDT, 1992, p. 253 e SCHIO, 2008a, p. 25 e nota 9).

todos os grupos. Eram pessoas que, de alguma forma, não conseguiram um lugar na sociedade, seja por fracasso nos negócios, seja pelos movimentos de unificação (Itália, 1870; Alemanha, 1871) ou outro, aliado ao crescimento demográfico. Arendt ([OT] 1989, p. 361) os denominou de "massas supérfluas". No séc. XX, então, configurou-se uma nova organização social, a qual compõe a chamada por Arendt de "esfera do social", exposta em especial na obra *A condição humana* (1958).

Na boa sociedade (séc. XVII ao final do séc. XIX), segundo ela, a esfera pública, na qual ocorre a vida política, e a esfera privada, aquela do lar e do trabalho, foram sendo englobadas pelas preocupações com o social, no qual predominam as questões econômicas relacionadas com a vida biológica. Entretanto, o auge dessa situação passou a ocorrer no séc. XX, na sociedade da massa. A partir desse panorama pode-se compreender os motivos que levam Arendt (1989, p. 147-148) a afirmar que "quanto mais fácil se tornar a vida numa sociedade de consumidores ou de operários, mais difícil será preservar a consciência das exigências da necessidade que a impele, mesmo quando a dor e o esforço – manifestações externas da necessidade – são quase imperceptíveis." Arendt não é contra o conforto da vida contemporânea, mas entende que ele é apenas um componente do viver, e não o objetivo máximo a alcançar.

Na esfera do social, do ser que tem a vida biológica como central, denominado de *animal laborans* por Arendt[10],

[10] O *animal laborans* é aquele que tem uma vida centrada no labor. O labor é aqui entendido a partir do sentido que Arendt (em *A Condição Humana* [CH]) lhe confere: ele é um processo rígido e contínuo, sem lacunas ou falhas (se "falhas" vierem a ocorrer, o resultado esperado não será obtido, ou seja, as necessidades básicas não serão satisfeitas). Além disso, ele apresenta simultaneidade e homogeneidade, isto é, sucessões ininterruptas de etapas a serem executadas. Ele é coerente com as necessidades biológicas de cada ser, centrando-se no momento presente, na satisfação imediata das necessidades, com a alegria que disso advém, e que são as primeiras na ordem da existência. O humano,

a manutenção do consumismo leva as pessoas a adaptarem-se, a consumirem sem cessar, passando a não ter interesses comuns, por exemplo, a preocupação com o lixo, a poluição do ar e da água. Dessa forma, não se articulam em vista a um objetivo, devido ao seu número e à sua indiferença, sendo neutras, apáticas e "estúpidas", escreveu Arendt (*Idem* [OT], 1989, p. 362). Elas se deixam manipular pela propaganda, se portam com impassibilidade frente aos diferentes argumentos, aderindo aos padrões estabelecidos, permitindo a implantação de qualquer tipo de governo, independente de fundamentos legais ou legítimos, sejam oriundos da lei, do voto, ou de qualquer mecanismo de controle. Nesse sentido, ocorre a supervalorização da informação em detrimento do conhecimento. Surge, também, o tédio, a busca de explicações científicas, pseudocientíficas ou fatalistas, ou ainda outras, isso porque o individualismo instala-se.

No consumismo, os produtos parecem desaparecer rapidamente se não forem aproveitados em um breve espaço de tempo: surge então a pressa em fabricá-los e em gastá-los. Isto é, eles são considerados como se pertencessem ao ciclo biológico, ao "labor" na terminologia arendtiana.[11] E o homem da massa o faz porque precisa

---

entretanto, não se reduz ao labor, pois há também o trabalho e a ação, componentes da vida ativa, assim como a vida do espírito: o pensar, o querer e o julgar. Há também o pertencimento às esferas privada (lar), pré-política (trabalho, escola, religião, esporte, etc.) e à esfera pública e política.

[11] Retomando para explicitar mais: na obra *A Condição Humana* ([CH, 1991a], em especial, nas p. 146-147), Arendt desenvolve a ideia de que o labor é a atividade que possui mais dignidade na sociedade que surgiu após o advento da Modernidade, a "sociedade de massa". Essa "massa" vive como no labor: consome e desgasta. Preocupa-se com produzir para consumir, e isto é repetitivo. O labor não usa as coisas, os objetos: aquilo que é produzido é consumido como se fosse, por exemplo, um pão, não havendo mais objetos de uso, duráveis, como um sapato ou um carro. Porém, com o uso de instrumentos e de ferramentas, a

sobreviver, e necessita, por exemplo, "de diversão, e os produtos oferecidos pela indústria de diversões são, com efeito, consumidos pela sociedade exatamente como quaisquer outros bens de consumo" (ARENDT [CC], 1992, p. 257). Desta forma, os objetos culturais são usados para "passar o tempo, e o tempo vago que é 'matado' não é o tempo de lazer (…), ele é antes um tempo de sobra, que sobrou depois que o trabalho e o sono receberam seu quinhão" (*Idem*, 1992, p. 258). Desta forma, o divertimento, junto ao trabalho, ao sono, à alimentação, serve ao ciclo biológico, e os produtos que os satisfazem desaparecem no processo vital. Em outros termos, o ser massificado consome a própria vida e tem dificuldade de sentir-se diferenciado dos outros seres da Terra, o que ocorreria por meio da ação na vida política.

3. O enfrentamento e o reconhecimento: a superação

O "eu", ou consciência, em princípio está vazio. Para ele duplicar-se, tornar-se um "dois-em-um" ou autoconsciência, há a necessidade de um movimento de identificação do "eu consigo mesmo". Segundo Arendt ([VE] 1992, p. 59. Grifos da autora.), "todas as atividades do espírito testemunham, elas próprias, por sua natureza *reflexiva*, uma *dualidade* inerente à consciência; o agente espiritual só pode ser ativo agindo implícita ou explicitamente sobre si mesmo." Em outros temos, a

sociedade não se transforma no sentido de modificar o seu fundamento, e o labor continua a ser básico, pois as necessidades fisiológicas são indiscutíveis, e, por enquanto não elimináveis. A automação possui a forma de labor: o processo, a repetição, trazendo a possibilidade de diminuição das horas de trabalho, com resultados positivos, a melhora da qualidade de vida dos trabalhadores, e negativa, o desemprego, mas atua na área do trabalho. Nesse sentido, a pergunta permanece: o que fazer com a necessidade obrigatória do labor, da sobrevivência orgânica?

alteridade ("*alteritas*" - ARENDT [VE], 1991b 138) precisa da diferença, pois o encontro de identidades gera uma tautologia, e não a identidade, a qual ocorre apenas quando há a contraposição, o distinto, o desigual, pois é necessário "a existência de alguém (ou algo) para confrontar, para *medir*, para conferir padrão de comparação, para negar ou afirmar algo." (SCHIO, 2005, p. 37. Com grifo da autora.) Quanto à pessoa, Arendt ([VE]1992, p. 138, com grifo da Autora.) afirma que, em "sua identidade, [ela] não revela nenhuma diferença, nenhuma alteridade; quando ela perde a relação com algo que *não é*, perde também a própria realidade". Em outros termos, é necessário que haja o "reconhecimento".

> O reconhecimento é indispensável para que surja um outro independente do primeiro porque, um sendo somente, haverá apenas objeto, isto é, um "eu" ou consciência imediata.[12] O reconhecimento, então, passa obrigatoriamente pela multiplicidade, pela existência de duas consciências. Porém, isso não ocorre sem atividade: o confronto gera sofrimento, medo do enfrentamento, pois há uma "negação", a saída de uma situação de segurança. Isto é, como o "eu" não consegue se identificar a partir de si próprio, ele precisa de um outro "eu", seja ele interno ou externo.[13] Para Hegel, essa "outra consciência" faz

[12] "O agir unilateral seria inútil; pois, o que deve acontecer, só pode efetuar-se através de ambas as consciências." (HEGEL [FE], § 182)

[13] A consciência de si, em seu processo de constituição, é uma dualidade que demonstra que os seres humanos existem na pluralidade, podendo-se acrescer: interna e externamente. Ou nos termos de Arendt ([VE], 1991b, p. 139. Com grifo da Autora.): "o fato de que o estar-só, enquanto dura a atividade de pensar, transforma a mera consciência de si (...) em uma dualidade é talvez a indicação mais convincente de que os homens existem *essencialmente* no plural". E "a pluralidade é a lei da Terra (...), manifestada em um discurso falado ou escrito que já é destinado e que pressupõe ouvintes e leitores como receptores (...) [os seres humanos] são criaturas adequadas à existência mundana (...) eles

> parte da consciência vazia que se duplica dentro dela mesma. Para tanto, o "eu" (consciência) precisa suspender-se [14] para realizar os outros dois (sub)momentos.

No primeiro, há o enfrentamento, pois somente no confronto entre autoconsciências surgirá o humano que pensa. Para conhecer bastam um sujeito e um objeto. Para pensar, é necessário o "dia-logo" silencioso (dois *logos* em mútua influência), ou seja, dois "eus" em interação com um objeto como tema, entende Arendt ([VE] 1991b, p. 140). Sem este momento, o humano permaneceria como sendo um ser vivo (KOJÈVE, 1987, p. 57), apenas com uma vida biológica e, dessa forma, instintiva. Isso ocorre porque há o "desejo" que impulsiona o "eu" para fora de si mesmo, na busca de ampliação, do novo, de apossar-se de outro objeto para ser mais ciente, mais completo, mais seguro.

Porém, o "eu" não se satisfaz mais com algo natural. O "eu" deseja um outro: "a autoconsciência é desejo, porém o que deseja, sem o saber explicitamente, é ela mesma, o seu próprio desejo; e justamente por isso só poderá alcançar-se a si mesma encontrando outro desejo, outra autoconsciência (...) [é] o desejo do reconhecimento

---

são *do mundo*. E isso precisamente porque são sujeito e objeto – percebendo e sendo percebidos – ao mesmo tempo." (ARENDT, 1991b, p. 17. Com grifo da Autora.)

[14] A tradução brasileira mais corrente para "*Aufhebung*" é "suprassumir", mas há a possibilidade de optar por "suspender", ou até "superar-se" por meio do movimento dialético. Nesse momento parece indispensável expor que, como Arendt não discorre sobre a dialética que ela mesma utiliza, não cabe perguntar se para ela, como para Hegel, a dialética abrange e supera toda a negatividade, ou se sobram "restos", negatividades não superadas, como afirma Adorno na obra *Dialética Negativa*. Este autor afirma que a dialética de Hegel, baseada na "razão iluminista", não consegue abranger o todo, conceituar e discorrer sobre tudo, descrever e explicar a multiplicidade, como consta, também, na obra de Adorno e Horkheimer, *A Dialética do Esclarecimento*.

do homem pelo homem." (HYPPOLITE, 1974, p. 145)[15] Se houver o reconhecimento os dois "eus" se perceberão como capazes, como seguros, como autossuficientes. Com o reconhecimento ocorreria, então, uma espécie de "encaixe bilateral" (WILLIAMS, 2003, p. 79)[16] e não uma relação jurídica, psicológica, social ou histórica. Para tal, porém, é necessário "uma luta de vida ou morte" (HEGEL [FE, § 187], 2002, p. 145). Essas "vidas" ontológicas "devem travar essa luta porque precisam elevar à verdade, no outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. Só mediante o pôr a vida em risco [há] a liberdade" (*Idem,* 2002, p. 145). E apenas a partir desse enfrentamento surge a liberdade.[17] Ou seja, somente quando os "eus" aceitam o risco, o perigo, a possibilidade de perder a "vida", a liberdade é plena, pois resultado de uma aceitação, da escolha de sentir-se ameaçada por um "eu" que é igual e ao mesmo tempo diferente. Esse embate pode se tornar um problema existencial, iniciando o psicológico, o social, o cultural, o religioso, mas isso pode não acontecer.

---

[15] "La autoconsciencia es deseo, pero o que desea, sin saberlo todavía explícitamente, es ella misma, su propio deseo; y justamente por eso sólo podrá alcanzarse a sí misma encontrando otro deseo, otra autoconciencia (...) el deseo del reconocimiento del hombre por el hombre".

Neste sentido, para demonstrar um reconhecimento deficiente é que Hegel utiliza a imagem do "senhor e do escravo", a qual problematiza a igualdade da consciência-de-si que, quando abstrata, pois baseada na imediatez da vida sendo uma imediatidade singular, subjetiva, e, portando, assim, um caráter do negativo, isto é, uma desigualdade, não é suficiente para o humano, deixando-o ansioso, entediado, levando à necessidade de superação, o que ocorre pelo movimento dialético.

[16] A questão da bilateralidade aparece também, nesse autor (WILLIAMS, 2003) nas p. 81 e 90.

[17] Este é o momento de liberdade do ser, do 'desejo' (*Begierde*). Neste sentido é que se podem denominar estes movimentos de 'Dialéticas do Desejo', os quais são sucessivos (KOJÈVE. 1987, p. 78-79).

Se ocorrer o reconhecimento, ambas as consciências sobrevivem e podem conviver juntas e consigo mesmas, pois se tornaram seguras de si, e não temem o outro. Se ambas avançarem, mas uma conseguir supremacia sobre a outra, pois não temeu a morte, haverá um "eu" e um cadáver. A este segundo, Hegel ([FE, § 187] 2002, p. 146) chama de "pessoa", mas que não é um "eu" porque esta consciência está "privada da significação pretendida do reconhecimento." (*Idem*, [§ 188] 2002, p. 146) Há, ainda, uma terceira possibilidade: um "eu" avança e um recua. A primeira torna-se "senhor", o outro, "escravo". O mundo será o mediador, e o escravo trabalhará para o senhor; ou seja, uma será autônoma, a outra, heterônoma, pois esta depende do senhor para ser.

Há, em seguida, uma "experiência" (HEGEL [§ 189] 2002, p. 147) na qual o senhor usufrui do trabalho do escravo que está em contato com a natureza. O escravo, por seu turno, "aprenderá" com o trabalho, e acabará por se perceber "capaz" de colocar a vida em risco. Nesse momento Hegel contraria a concepção vigente em seu tempo que menosprezava o fazer manual para obter o sustento. Em outros termos, ele valorizou o trabalho como aquele que, de certa forma, humaniza o homem porque o ensina: "o trabalho *forma*" afirma ele (HEGEL, [§ 195] 2002, p. 150. Com grifo do autor.).

Com o trabalho, o "eu" passará por momentos positivos e negativos, perdendo o medo. O senhor, ao contrário, não teme porque perdeu o contato com o mundo, ao deixá-lo ao escravo. O escravo, assim, torna-se um "eu": "agora, porém, o escravo destrói esse negativo alheio [o medo da morte e do senhor], e *se* põe, como tal negativo, no elemento do permanecer: e assim ele se torna, *para si mesmo*, um *para-si-essente*.", afirmou Hegel ([§ 196] 2002, p. 150. Com grifos do autor.) Mesmo que não esteja explicitado, o "*se* põe" grifado mostra que há um movimento reflexivo do escravo que se reconhece como

sendo, como capaz, isto é, ele torna-se seguro, confiante de si por seus próprios meios. O novo "embate" fica implícito no texto hegeliano, pois o senhor, enfraquecido pela inércia, e o escravo, fortalecido pelo trabalho, podem engendrar um novo embate, um segundo momento. Eles se defrontam e ocorre o reconhecimento necessário para as duas consciências "serem".[18]

Mesmo que, pelo exposto, tenha ficado esboçado o quadro dos motivos pelo qual o "homem da massa" não se torna um "eu com o dois-em-um", porque não aceita o enfrentamento, o embate, o medo da morte, e não aprende com o trabalho, pode-se, ainda, retroceder um pouco na *Fenomenologia* para encontrar outras concepções importantes e interessantes do autor sobre o ser que Arendt denomina de "*animal laborans*", o ser humano que surgiu no século XX, na "sociedade da massa", o substituto do "*homo faber*" da Época Moderna, da Revolução Industrial. Em Hegel, se a consciência, ou "eu" possuir apenas a preocupação com sua "função animal" (*thierischen Functionen*, 1980, p. 129 [no orig.]), isto é, se o eu se fixar em suas preocupações com a sobrevivência e o consumo, com a vida do corpo, não conseguindo se liberar, se tornará "uma personalidade só restringida a si mesma e a seu agir mesquinho, recurvada sobre si, tão infeliz quanto miserável", escreveu ele (HEGEL [FE, § 225], 2002). Isso porque,

> Hegel afirma que a "função animal" deve ser resolvida "descontraidamente, como algo que é nulo em si e

[18] Dessa forma, o surgimento do reconhecimento, da igualdade, permite que haja a ação, seja ela individual ou coletiva, podendo (res)surgir o mundo público, de diálogo entre os envolvidos e interessados. Com o reconhecimento, a consciência ou "eu" pode se tornar um cidadão apto para a política. Assim, poder-se-ia aventar a hipótese de que a concepção de "entendimento" Iluminista (Kant) pode ser pensada por meio do "reconhecimento" hegeliano quando as "consciências-de-si" se consideram mutuamente e vivem sob instituições, isto é, organizadas politicamente.

> para si" (idem), não devendo, para o espírito, "alcançar nenhuma importância nem essencialidade" (ibidem) nesse ponto, que enquanto "inimigo" que afronta, deve ser suplantado e ultrapassado. Em outros termos, a vida biológica deve ser tratada com normalidade, sem atenção demasiada, pois é básica, e como tal deve ser vivida e após, a consciência precisa continuar o seu percurso dialético. (SCHIO, 2008b, p. 70)

Ao abordar o estatuto do "homem da massa", também se pode, junto com Hegel, criticá-lo por viver envolto em "verdades subjetivas", inquestionáveis, dogmáticas. Segundo Hegel ([FE, § 31,; XXXVII], 2002, p. 43), "o bem-conhecido em geral, justamente por ser *bem-conhecido*, não é *reconhecido*. É o modo mais habitual de enganar-se e de enganar os outros: pressupor no conhecimento algo como já conhecido e deixá-lo tal como está" (FE, § 31, p. 43; XXXVII. Com grifos do autor.), sem qualquer questionamento. Com isso, ele não age, apenas se comporta, explicitando seu acriticismo, uma rápida adesão ao que vem pronto, logicamente organizado, ou a aquilo que "todo mundo diz", pois além de auto-enganar-se, ele busca enganar ao outro ao professar pseudoverdades como sendo "a verdade", ou sem considerá-las como "suas verdades", como verdades subjetivas, fazendo-o com ciência disso ou não.

Considerações Finais

Como é possível perceber, há muitos pontos de contato ente a exposição "fenomenológica" da constituição da consciência por meio da dialética e a alienação (*Entfremdung*) [19], o oposto da superação dos momentos, expostos por Hegel e a "vida do espírito" do pensamento

[19] Com relação ao tema da alienação da consciência, consulte-se SCHIO, 2008a, item 5 - A alienação da Consciência (Hegel).

político de Arendt. Em ambos os autores há a preocupação com a autenticidade do ser, com a busca da plenitude do humano. E a solução que ambos apontam para a superação de uma situação de "escravidão" ou de "homem da massa" não são díspares: para Hegel há o desejo que coloca a dialética em movimento. Em Arendt há a política, a necessidade de conviver com os outros, na pluralidade.

Em Hegel, então, há a "dor e o sofrimento" nos movimentos dialéticos resultante da "dialética do desejo" que impulsiona ao movimento para outros momentos do "caminho" da consciência rumo ao Absoluto. Com vistas a tal objetivo, são necessários vários movimentos de superação, sendo que aquele da consciência escrava permite o surgimento de uma consciência capaz de conviver com suas semelhantes, em nível de igualdade. Em Arendt não há essa procura de atingir um Absoluto, verdade, conceito ou Deus, mas a busca da coerência na ação, isto é, entre o pensado e o realizado, visando a vida política, composta por cidadãos aptos a falar, a ouvir, a decidir e agir em prol do grupo, superando os próprios interesses, a individualidade, sem abandonar a própria singularidade.

Pode-se ressaltar, após os eventos do séc. XX, que "é verdade que nas mãos dos movimentos totalitários e ou das adaptações da psicologia moderna nós sofremos menos: perdemos a faculdade de sofrer e com ela a virtude da resistência", escreveu Arendt ([PP], 2009, p. 267).[20] Sublinhe-se a necessidade de "resistir", a qual se alia à coragem de colocar a vida em risco (retorno à concepção de Hegel) quando os outros seres humanos, o meio ambiente, ou mesmo o "eu" que não consegue manter sua vida da mente sem os outros, estiverem sob ameaça. Ou seja, quando a esfera pública estiver em perigo, é preciso

[20] Na p. 8 da mesma obra ([PP] 2009), Arendt aborda o "escapismo", atitude também típica do "homem da massa".

saber que se esta desaparecer, o humano é ameaçado, como o demonstram as guerras, as alterações climáticas e a atitude de muitos seres humanos.

Entretanto, o pensamento de Arendt não se reduz ao de suas fontes teóricas. Nesse sentido, ela critica Hegel por ele utilizar conceitos como o de processo, o de progresso e o ensejo de explicar a História humana em forma de lei natural. Tais discordâncias não reduzem o valor do pensamento deles: ao contrário, a aproximação pode mostrar que há esperança de que a Humanidade tenha um futuro, e que ele possa ser melhor do que no presente, sem repetir atitudes que se mostraram ruins no passado (mal banal): o humano porta o "desejo" que o leva à busca de algo que o complemente (Hegel); o pensamento não consegue viver de forma incoerente e sem a existência dos outros (Arendt).

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor. HORKHEIMER, Max. *A dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo* – antissemitismo, imperialismo e totalitarismo. São Paulo: Cia das Letras, 1989. [OT]

_____. *A condição humana*. 5 ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991a. [CH]

_____. *A vida do espírito*: o pensar, o querer, o julgar. Rio de Janeiro: Relume- Dumará/UFRJ, 1991b. [VE]

_____. Crise da cultura: sua importância social e política. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Nova Perspectiva, 1992. [CC]

_____. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. [DP]

_____. *La tradition cachée*, Paris: Christian Bourgois Éditeur, 1996. [TC]

_____. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo : Cia das Letras, 2004. [RJ]

_____. *A Promessa da Política*. 2 ed. Rio de Janeiro : Difel, 2009. [PP]

_____. *Eichmann em Jerusalém*: um relato sobre a banalidade do mal. 11 ed.; São Paulo: Cia das Letras, 2011. [EJ]

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. de Paulo Meneses, Petrópolis: Vozes/USF, 2002.

_____. *Phänomenologie des geistes*, Düsseldorf: Felix Meiner Verlag Hamburg, 1980.

HYPPOLITE, Jean. *Génesis y Estructura de la Fenomelogía del Espíritu de Hegel*. Barcelona: Ediciones Península, 1974.

KANT. Immanuel. Resposta à pergunta: "o que é isso, o Iluminismo?". *À paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

KOJÈVE, Alexandre. *La Dialectica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: Editorial Pleyade, 1987.

MICHAUD. Yves. *La crise de l'art contemporain*, Paris: PUF, 1999.

SCHIO. Hegel e Arendt: possíveis aproximações a partir da questão da alteridade (ensaio), *Conjectura*, v. 10, n. 1, jan/jun 2005. (31-51)

_____. Sônia Maria. *Hannah Arendt*: história e liberdade (da ação à reflexão), Caxias do Sul: EDUCS, 2006.

_____. *Hannah Arendt*: a estética e a política (do juízo estético ao juízo político). Tese de doutorado. UFRGS, 2008a.

_____. O movimento dialético: a dor e o sofrimento na Fenomenologia do Espírito. *Revista Estudos Hegelianos*, ano 5. n. 9, dez/2008. [2008b] (59-74)

VETÖ, Miklos. Coerência e terror: introdução à filosofia política de Hannah Arendt. *Filosofia Política 5*. Porto Alegre/São Paulo: L&PM, 1989. (68-100).

WILLIAMS, Robert. Hegel e Nietzsche: reconhecimento e relação senhor/escravo, *Estado e Política* – A filosofia Política de Hegel, série III, no. 5, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. (78-100).

DIGNIDADE HUMANA E LIBERDADE EM HEGEL*

*Thadeu Weber**

Introdução

Apesar de muito já se ter escrito sobre o tema dignidade, nunca é demasiada a tentativa de explicitar seu complexo e multifacetado conteúdo. O fato de figurar como fundamento constitucional e se concretizar sobremaneira nos direitos fundamentais (embora não apenas por meio destes) justifica por si só um estudo aprofundado sobre ela.

Mas como ocorre propriamente a explicitação e a concretização da dignidade mediante os direitos fundamentais, nas instituições sociais? Em que medida há ou não uma limitação destes em virtude de uma subordinação ao Estado? Qual é a relação entre liberdade e dignidade? É possível compreender a dignidade sem liberdade?

Grandes clássicos se ocuparam do tema dignidade. Hegel, em sua Filosofia do Direito, foi decisivo na explicitação de uma concepção secularizada de dignidade. Vinculou-a expressamente à liberdade. Nas diferentes

---

* Artigo publicado originalmente na Revista Espaço Jurídico, UNOESC, Qualis A2, Chapecó, jul./dez. 2014.

* Professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). weberth@pucrs.br

formas de concretização desta, no entanto, acusam-no (Popper está entre eles) de um mero determinismo. A liberdade estaria sendo reduzida ao puro e simples reconhecimento da necessidade. Essa interpretação é, certamente, resultado de uma compreensão equivocada da concepção de dialética do filósofo alemão[21]. A dificuldade é explicitar o que está superado e guardado na negação da negação dentro do movimento dialético do sistema hegeliano. O que se quer mostrar é que a escolha de alternativas, condição de possibilidade da liberdade, acompanha todos os momentos de determinação do Conceito hegeliano, isto é, a ideia da liberdade e sua efetivação. Assim, preservada a autodeterminação, está assegurada uma dimensão fundamental da dignidade.

1. Pessoa e Dignidade da Pessoa

A liberdade é o princípio orientador e fundamentador de toda a estrutura jurídica, econômica e social de um Estado democrático. Nesse contexto, pode-se afirmar que em Hegel o respeito à dignidade se expressa pelo respeito à liberdade. Aquela se traduz pelas diferentes formas de concretização desta. Já em seu ponto de partida na referida obra, a dignidade assume o papel de pressuposto básico de toda a estrutura jurídica e social, por meio dos conceitos de *Pessoa* e personalidade (cf. Rph §35)[22]. Essas noções indicam a fundamental igualdade no referente à capacidade para a titularidade de direitos de todos os homens. "A personalidade começa quando o sujeito tem consciência de si" (Rph, §35). Ser pessoa de direito significa ter competência para ser sujeito de

[21] Sobre dialética, ver meu livro *Hegel: Liberdade, Estado e História*, capítulo 1.

[22] Rph é a abreviação usada para Rechtsphilosophie (*Grundlinien der Philosophie des Rechts* – Hegel)

direitos[23]. É essa "capacidade jurídica" (*Rechtsfähigkeit*) que confere dignidade e requer tratamento igual para todos. É a primeira expressão da dignidade. É, portanto, o que há de "mais elevado para o ser humano" (*des Höchste des Menschen ist*). Ele é portador de direitos e deveres. Por ser sujeito de direitos, o homem vale como homem, devendo ser reconhecido e respeitado como livre e igual. É sugestiva a afirmação hegeliana: "sê pessoa e respeite os outros como pessoas" (Rph §36). A condição de ser pessoa impõe tratamento e proteção rigorosamente iguais para todos. A realização da liberdade como autodeterminação parte dessa condição de igualdade. Ter direito ao respeito à dignidade significa ter o direito de ser respeitado como pessoa enquanto pessoa ou pelo fato de ser homem.

A Filosofia do Direito de Hegel mostra bem como ocorre a efetivação ou o pleno exercício dessa capacidade legal da pessoa. É uma constante "luta por reconhecimento". O conteúdo da dignidade é explicitado pelo efetivo exercício dessa capacidade jurídica. O direito de posse é o primeiro exemplo. Expressa a "esfera exterior" da liberdade da pessoa. O direito de propriedade (a posse reconhecida) aparece, pois, como concretização do princípio da dignidade da pessoa humana. O direito de apropriação é condição de possibilidade de efetivação da capacidade jurídica da pessoa e, dessa forma, da dignidade. Inclui o direito de alienação e do contrato, direitos que são a própria expressão do conteúdo da dignidade da pessoa, pois concretizam sua capacidade jurídica. É importante notar que a igualdade decorrente da noção de pessoa de direito diz respeito à capacidade jurídica, portanto ao ser pessoa, e não ao possível resultado do exercício dessa

[23] Sobre o conceito de pessoa de direito, ver Kirste, Stephan. "A dignidade humana e o conceito de pessoa de direito" IN: Sarlet, Ingo (Org.). Dimensões da Dignidade. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005, p. 191. Ver também Forst, Rainer. *Contextos da Justiça*, capítulo 2.

capacidade. O "racional" é possuir propriedade, pois esta indica a superação da "mera subjetividade da personalidade"; a quantidade é contingente. "Os homens são efetivamente iguais, mas somente enquanto pessoas, isto é, no referente à fonte de sua posse. De acordo com isso, todo homem deveria ter propriedade. Se se quiser falar em igualdade, essa é a igualdade que deve considerar-se" (Rph §49). Isso indica a fundamental igualdade de todos enquanto pessoas, ou seja, "como competência para a titularidade de direitos"[24]. A proteção à dignidade requer a garantia do exercício dessa capacidade. É sugestivo que com a concepção de pessoa de direito se estabeleça a igual dignidade de todos, como ponto de partida ou fundamento de toda estrutura jurídica, econômica e social. A Filosofia do Direito hegeliana é a mais ampla demonstração disso. Seu princípio é a liberdade. Assim, o respeito à dignidade se expressa pelo respeito à liberdade. Seelman, ao referir-se ao tema do respeito desenvolvido na Filosofia da Religião de Hegel, associa a "degradação à recusa do reconhecimento da 'pessoa' como subjetividade jurídica e do 'sujeito' como indivíduo particular" e acrescenta: "aquele que não reconhece o outro como livre, isto é, não o reconhece como igual na competência da titularidade de direitos ou como indivíduo particular com suas necessidades específicas, degrada-o[25]." Podemos não precisar bem o que é dignidade, mas sabemos o que é humilhação e degradação.

O §66 na referida obra trata da "inalienabilidade" (*Unveräusserlichkeit*) do que Hegel chama de bens ou "determinações substanciais" que "constituem minha

[24] Seelman, Kurt. Pessoa e dignidade da pessoa humana na Filosofia do Direito de Hegel. IN: Sarlet, Ingo. *Dimensões da Dignidade*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009, p. 110.

[25] Seelman, Kurt. Pessoa e dignidade da pessoa humana na Filosofia do Direito de Hegel, p. 114.

própria pessoa e a essência universal de minha autoconsciência, tais como minha personalidade em geral, a universal liberdade de minha vontade, a eticidade, a religião" (Rph §66). São "exemplos de alienação da personalidade", a escravidão, a incapacidade de ter propriedade e a falta de liberdade sobre ela. O autor em pauta se refere ao "direito de inalienabilidade" da personalidade. Trata-se de um direito "imprescritível" (Rph §66), pois, compreende o direito à integridade física e psíquica, o direito de propriedade, de liberdade de consciência religiosa e de liberdade de expressão, entre outros. A "alienação da racionalidade inteligente, a moralidade, a eticidade, a religião, ocorre na superstição (*Aberglaube*), na autoridade e pleno poder concedido a outro para que decida que atos devo realizar (...), e prescreva e determine o que é para mim uma obrigação de consciência..." (Rph §66). Ora, esse poder de racionalidade é intransferível. Só pode ser exercido pelo próprio sujeito de direitos. Como se pode observar, esse parágrafo é rico no esclarecimento do conteúdo próprio da dignidade humana, sobretudo ao referir os elementos constitutivos do direito de personalidade. Descreve as formas de alienação ocorridas na superstição, de modo especial quando o princípio da autonomia é violado. Dessa forma, o escravo tem um "direito absoluto" de se libertar, pois é nulo um contrato resultante de um crime que compromete a sua vida ética.

No entanto, esses direitos da personalidade têm pelo menos um limite: a vida é indisponível; a pessoa não tem direito sobre si. A dignidade da vida indica que a pessoa não se pode usar como meio, precisamente por não ter direito sobre si. O direito ao suicídio está, portanto, descartado. O exercício da autonomia encontra, dessa forma, um claro limite: a dignidade. Mas a autonomia não é

o fundamento da dignidade? Essa é uma tese desenvolvida por Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*[26].

Ainda no referente à primeira parte da *Filosofia do Direito,* Hegel, com o contrato, introduz a categoria do reconhecimento, central na concretização do princípio da liberdade como expressão da dignidade. O contrato pressupõe vontades livres que se reconhecem reciprocamente. O reconhecimento recíproco é o sinal do respeito mútuo de vontades livres. Portanto, dignidade e liberdade são inseparáveis, pois somente vontade reconhecida é vontade livre, isto é, efetivada ou concretizada. O reconhecimento recíproco é o que legitima um contrato. A má fé o torna nulo.

A violação dessas vontades livres que realizam contratos é a injustiça. Ferir o pacto é violar a realização da vontade alheia. Daí a pena. A aplicação dessa, no entanto, encontra na dignidade o seu limite. É, pois, em virtude da dignidade que o próprio delinqüente deve ser respeitado (honrado) "como um ser racional". Ele não deixa de ser pessoa, embora possa não ser mais cidadão em seu sentido pleno, ou como afirma Rawls: "pessoa é alguém que pode ser um cidadão"[27]. A pena de morte seja talvez a questão mais emblemática.

2. Moralidade: a pessoa como sujeito

A pergunta pela autodeterminação da vontade, seus propósitos e intenções, é outro aspecto da explicitação do conteúdo da dignidade. O direito de se reconhecer nas ações é o mais sagrado direito da subjetividade do indivíduo. É o direito da moralidade. O direito da vontade

---

[26] Sobre o tema, ver meu artigo "Autonomia e dignidade da pessoa humana em Kant" *Direitos Fundamentais & Justiça*, ano 3, nº 9, 2009.

[27] RAWLS, J. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 2005, p. 18.

subjetiva inclui os direitos de saber e querer como condições de responsabilidade subjetiva. "Só o que eu sabia acerca das circunstâncias me pode ser imputado" (*zugerechnet*) (Rph §118). "O direito de não reconhecer o que não considera racional é o mais elevado direito do sujeito" (Rph §132). Com o direito da moralidade se quer assegurar o direito à subjetividade, dimensão fundamental da preservação da dignidade humana. É o direito de reconhecimento como sujeito. Esse reconhecimento como pessoa e como sujeito é condição de possibilidade para se viver num Estado jurídico.

O §124 insiste na realização dos "fins válidos" e chama atenção para o fato de que nessa realização está também incluída a "satisfação subjetiva do indivíduo" incluindo o "reconhecimento em sua honra e glória" (*Ehre und Ruhm*). O sujeito se define pelas suas ações. Se estas são sem valor também a subjetividade de seu querer se desmerece. Com o reconhecimento do direito da moralidade se quer evidenciar a dimensão subjetiva da responsabilidade. Só posso ser responsabilizado por aquilo que quis fazer e sabia que estava fazendo. O respeito à subjetividade é respeito à liberdade. Pode-se observar que a Filosofia do Direito, ao tratar das diferentes dimensões da liberdade, explicita o seu conteúdo. Respeitar o direito de moralidade é respeitar a dimensão subjetiva da liberdade, enquanto direito da dignidade.

Um dos aspectos mais importantes do direito de moralidade e que evidencia a dignidade da vida é o "direito de emergência" (*Notrecht*). É o direito de fazer uso de todos os meios possíveis para a preservação da vida. É o direito de abrir uma exceção a seu favor em caso de perigo extremo. Trata-se de um direito fundamental e não de uma concessão. É pautado nesse direito que se deve assegurar o "benefício de imunidade pelo qual se deve deixar ao devedor instrumentos de trabalho, roupas, e em geral a porção de sua fortuna (*Vermögen*) que mesmo sendo

propriedade do credor, é necessária para sua manutenção, de acordo com sua posição social" (Rph §127). Isso tem como núcleo de sustentação a inviolabilidade da pessoa humana. É a garantia de uma espécie de um "mínimo existencial" que visa assegurar as condições mínimas de uma vida digna. "A necessidade do presente imediato pode justificar uma ação injusta" (Rph §127). A realização do princípio da liberdade está associada à garantia das condições mínimas para uma vida digna e isso é assegurado pelo direito de necessidade.

3. Dignidade e Eticidade (moralidade objetiva): a pessoa como cidadã

O capítulo da eticidade da *Filosofia do Direito* é a mais plena justificação e garantia dos direitos fundamentais do indivíduo e de sua autonomia e autodeterminação do ponto de vista de suas determinações objetivas. Sua dignidade é assegurada na "substancialidade ética", que é o resultado da mediação das vontades ou da vontade livre nas instituições sociais. Nesse nível de determinação da liberdade, o indivíduo é enquanto "membro de". É na condição de membro de uma família e de uma corporação que a pessoa realiza a sua liberdade, concretizando seus direitos. Poder-se-ia falar aqui da dimensão social ou intersubjetiva da dignidade[28]. "O direito dos indivíduos à sua particularidade está também contido na substancialidade ética, pois a particularidade é a maneira fenomênica exterior em que existe o ético" (Rph §154). Essa é a tese central aqui defendida: a substancialidade ética, representada pelo Estado, indica a garantia dos direitos fundamentais dos indivíduos nas instituições sociais. A família, as corporações e o Estado são instâncias realizadoras e garantidoras da

[28] Sobre o tema da dignidade e intersubjetividade, ver Ingo Sarlet, *Dimensões da dignidade*, p. 23.

liberdade humana e, dessa forma, da dignidade. O §155 descreve a "identidade da vontade universal e particular" na medida em que há uma coincidência entre deveres e direitos. Não existem deveres que ao mesmo tempo não sejam direitos. A escravidão é, por isso, a mais grave violação da dignidade, pois não reconhece direitos; só exige deveres. O ético professa a identidade de deveres e direitos, portanto a mútua restrição entre eles.

É oportuno observar as instâncias mediadoras pelas quais a pessoa do direito efetiva sua vontade livre no percurso das configurações da Filosofia do Direito: no Direito o objeto é a pessoa; do ponto de vista moral é o sujeito; na família é o "membro de"; na sociedade civil e no Estado é o cidadão (cf. Rph §190). São diferentes níveis de reconhecimento e realização da liberdade. É, pois, sobremaneira na eticidade, a "segunda natureza", em que, pelas mediações nas instituições sociais, se assegura a realização dos direitos e liberdades fundamentais. Se considerarmos os direitos fundamentais como concretização da dignidade humana, é no nível da eticidade que estão suas instâncias públicas e objetivas de efetivação. Para Honneth, uma das condições mínimas que a esfera da eticidade deve satisfazer, a fim de se desvencilhar do "sofrimento de indeterminação", é colocar "a disposição em geral possibilidades acessíveis de realização individual, de autorrealização, cujo uso pode ser experienciado por cada sujeito individual como realização prática de sua liberdade"[29]. A reatualização da Filosofia do Direito por parte de Honneth é a mais plena defesa da autonomia individual ou autodeterminação do indivíduo na concretização da liberdade nas instituições sociais. O reconhecimento recíproco é a categoria-chave. A realização individual, através da efetivação de seus direitos, é a

[29] HONNETH, Axel. *Sofrimento de Indeterminação*. São Paulo: Editora Singular, 2007, p. 106.

garantia do respeito à sua dignidade. No nível da eticidade, é na família que o reconhecimento aflora como ponto de partida objetivo do casamento. O livre-consentimento indica o respeito pela sua liberdade. O que legitima o matrimônio é a "declaração solene do consentimento" e o "correspondente reconhecimento por parte da família e da comunidade" (Rph §164). Essa é a dimensão ética do casamento. Nesse percurso entre a "relação ética imediata" (constituição da família) e o Estado constrói-se a "substancialidade ética" que assegura objetivamente os direitos e liberdades individuais e sociais no universal. É o reconhecimento como pessoa e sujeito de direitos como garantia institucional. Seelman comenta com acerto: "a proteção jurídica da dignidade reside na obrigação do reconhecimento de determinadas possibilidades de prestação – da prestação da defesa de direitos, da prestação de desenvolvimento da individualidade e da prestação do auto-ordernar-se no processo de interação"[30]. A vinculação entre dignidade e liberdade fica aqui evidenciada. Na linguagem hegeliana a realização da liberdade requer a proteção dos direitos nas bases éticas do Estado.

Ao justificar a monogamia, Hegel refere o respeito à "personalidade", "a imediata individualidade exclusiva" que se entrega a uma relação. É a dignidade que justifica "a entrega recíproca e indivisa da personalidade" (Rph §167).

A administração da justiça, na sociedade civil, tem um pressuposto básico: "o homem vale como homem (*der Mensch gilt so, weil er Mensch ist*) e não porque é judeu, católico, protestante, alemão, italiano, etc." (Rph §209). Assim, a lei e a sua aplicação não poderão fazer nenhuma distinção entre raça, cor e sexo. Igualdade e liberdade constituem, pois, um binômio central na Filosofia Política

[30] SEELMAN, Kurt. Pessoa e dignidade da pessoa humana na Filosofia do Direito de Hegel, p. 116.

hegeliana, enquanto garantia da realização da dignidade humana.

As corporações, na sociedade civil, têm a função de fortalecer os direitos e liberdades dos seus componentes, ou para usar uma expressão de Hegel, devem "proporcionar cuidados aos seus membros" referente aos seus interesses, qualidades e habilidades (Rph §252). Está clara a ideia da proteção da dignidade mediante a prestação da defesa de direitos por parte das instituições. É como membro de uma corporação que o indivíduo tem "honra profissional". Junto com a família, ela é a "segunda raiz ética do Estado". Hegel critica os Estados Modernos pelo fato de permitirem uma participação muito restrita nos assuntos gerais do Estado. Por isso, reitera a necessidade de se proporcionar ao "homem ético", uma "atividade universal". Isso se dá pela corporação. Esta é a base do reconhecimento social, dimensão central na realização da liberdade.

4. Dignidade, Liberdade e Estado

Foi certamente em nome do Estado e pelo próprio Estado que já se cometeram as maiores agressões à dignidade humana, sobretudo na forma de violação de direitos humanos. Em nome da ordem pública ou de uma supremacia nacional se justificaram as maiores atrocidades. No entanto, será possível assegurar a liberdade, os direitos e deveres, enfim, a dignidade humana, sem as garantias do Estado?

A Filosofia do Direito hegeliana é a mais plena justificação do Estado. O indivíduo tem o "dever supremo" de ser membro dele, pois ele é a "realidade efetiva da ideia ética" (Rph §257). Ele é o "racional em si e para si" (Rph §258). O maior desafio que se coloca refere-se à garantia dos direitos e liberdades fundamentais no interior desse Estado. Como preservá-los em meio as instâncias

mediadoras das instituições sociais? Como conciliar os interesses individuais com os coletivos? Como integrar interesses privados com os interesses públicos? Não se corre o risco de justificar um Estado totalitário, tendo em vista a subordinação dos direitos da liberdade individual à autoridade do Estado? Qual é o limite dessa subordinação sem que se viole a dignidade?

A liberdade é uma conquista da História e não pode ser mais questionada como base constitucional de um Estado de Direito. Na *Filosofia do Direito* do filósofo alemão é um pressuposto para a "Ciência do Direito", ou seja, o Direito apenas trata das suas formas de concretização. O intuito aqui é mostrar que a concepção de Estado hegeliana inclui a mais plena realização dos direitos e liberdades dos cidadãos e, assim, garante a integridade de sua dignidade. Nas diferentes instâncias mediadoras da eticidade, os interesses dos indivíduos, ao passar pelas mediações da família e das corporações, estão superados e guardados no universal representado pelo Estado. Por isso que se pode falar em "prestação do desenvolvimento da individualidade", mediante a defesa de direitos, para usar uma expressão de Seelman.

Isso pode ser demonstrado em alguns parágrafos clássicos da *Filosofia do Direito*. O §260 reza que o "Estado é a realidade efetiva (*Wirklichkeit*) da liberdade concreta". O que significa isso? Na sequência do parágrafo, lemos: "a liberdade concreta consiste em que a individualidade pessoal e seus interesses particulares tenham seu total desenvolvimento e o reconhecimento de seu direito (no sistema da família e da sociedade civil), ao mesmo tempo que se convertem, por si mesmos, em interesse geral, que reconhecem com seu saber e sua vontade com seu próprio espírito substancial e tomam como fim último de sua atividade" (Rph §260). Há, aqui, uma mútua imbricação entre liberdade e reconhecimento. Se considerarmos apenas a segunda parte da citação poderíamos facilmente concluir

que a liberdade consiste no reconhecimento da necessidade: "o espírito substancial". É preciso evidenciar, no entanto, que a individualidade pessoal e seus interesses devem ter seu desenvolvimento assegurado pelo Estado, conforme reza a primeira parte do parágrafo. A liberdade se realiza pelo desenvolvimento e reconhecimento dos direitos fundamentais. Ora, estes são a expressão da dignidade. O Estado, em última instância, tem a função de assegurar a efetivação desses direitos, pois significam a concretização da liberdade. Dessa forma, ele representa a proteção jurídica da dignidade. O Estado enquanto eticamente correto "implica que minha obrigação a respeito do substancial seja ao mesmo tempo a existência de minha liberdade particular, ou seja, nele dever e direito estão unidos numa e mesma relação" (Rph §261). Essa mútua restrição de direitos e deveres permite a efetivação da substancialidade ética, na qual estão mediados, conservados e guardados os direitos e liberdades fundamentais dos indivíduos.

Os parágrafos referidos também dão uma indicação clara de que a concretização da liberdade inclui limitações. Afirmação inclui negação; escolha inclui reconhecimento alheio. Quando falamos do Estado como "compenetração do substancial e do particular" estamos referindo um equilíbrio entre as obrigações para com o substancial e a existência da liberdade particular. Isso requer mediação de vontades, identidade de direitos e deveres, reconhecimento recíproco, argumentação e respeito pela diversidade. Assim, "ao cumprir com seu dever o indivíduo deve encontrar ao mesmo tempo, de alguma maneira, seu próprio interesse, sua satisfação e seu proveito, e de sua situação no Estado deve nascer o direito de que a coisa pública venha a tornar-se sua própria coisa particular" (Rph §261). Mediação de vontades não significa seu enfraquecimento ou sua eliminação; ao contrário, o seu reconhecimento e fortalecimento. Estamos falando da liberdade concretizada

e não de liberdade abstrata. O exercício efetivo dos direitos não se dá de forma abstrata e indeterminada, mas sim nas instâncias mediadoras e no reconhecimento recíproco das instituições sociais. Fica claro que nestas mediações o reconhecimento é recíproco e não unilateral. Na *Enciclopédia,* Hegel sustenta que o indivíduo torna-se digno de reconhecimento quando "comporta-se para com os outros de uma maneira universalmente válida, reconhecendo-os como ele mesmo quer valer" (§432).

O §270 deixa clara a função do Estado: proteger e assegurar a vida, a propriedade e o arbítrio de cada um. Ora, estes são fins universais, o conteúdo, por excelência, da dignidade humana. Estamos falando do fundamento de um Estado constitucional que tem como base de sustentação o "espírito do povo" (*Volksgeist*). Dessa forma está enfraquecida a tese de uma leitura determinista da teoria do Estado hegeliano. Não se trata de uma "sociedade fechada", como quer Popper, mas de um sistema aberto que permite uma complementaridade entre o necessário e o contingente, entre liberdade e necessidade. Portanto, sempre novas alternativas se oferecem para a livre escolha e decisão dos indivíduos e que encontram no Estado proteção e garantia. Fazendo a sua parte, isto é, ao cumprir o seu dever, o indivíduo encontrará a satisfação de seus próprios interesses (cf. Rph §261), pois na substancialidade ética o particular está superado e guardado no universal. Isso significa garantia e efetivação de seus direitos fundamentais. Como tal é liberdade efetivada e o conteúdo da dignidade explicitado.

A ideia de espírito do povo pode facilmente prestar-se a uma interpretação meramente nacionalista da concepção do Estado. É preciso lembrar, no entanto, que acima do espírito do povo, que representa a fundamentação ética da Constituição, está o "espírito do tempo" (*Zeitgeist*) que, no dizer de Bobbio, "precede e de algum modo força a mudança do espírito do povo", sobretudo nos períodos de

"aceleração histórica"[31]. "Boa Constituição é aquela que, mesmo não sendo dada a priori, mesmo não contradizendo ou não forçando o espírito de um povo, se adapta pouco a pouco, ou até imediatamente, se for necessário, ao espírito do tempo"[32]. Esse tribunal a que o espírito de um povo está sujeito é uma garantia para a realização dos direitos humanos, em nível de direito internacional. Mostra que o respeito à dignidade da pessoa humana não tem fronteiras geográficas nem limitações temporais. Isso vincula o espírito do tempo ao "espírito do mundo" (*Weltgeist*).

Considerações finais

A vinculação entre dignidade e liberdade fica claramente estabelecida. Os direitos fundamentais (por exemplo, a propriedade) e as diferentes formas de mediação da efetivação da liberdade explicitam o conteúdo próprio da dignidade. A *Filosofia do Direito* hegeliano, ao mostrar o exercício da capacidade jurídica da "pessoa do direito" confirma esse argumento. Respeitar e assegurar a realização dos direitos individuais e sociais nas instituições políticas e sociais, tais como a família, as corporações e na organização geral do Estado é promover o respeito à dignidade.

Esse respeito se revela pela valorização da autonomia individual e pelo reconhecimento recíproco. Isso tem como pano de fundo uma conquista da história: o princípio da universalidade da liberdade. Não existe dignidade sem liberdade e respeito aos direitos fundamentais. Essa é a lição aprendida de uma das grandes obras do pensamento filosófico-jurídico moderno: a *Filosofia do Direito* de Hegel. Assim, fica afastada a suspeita

[31] BOBBIO, Norberto. *Estudo sobre Hegel*, p. 108.

[32] BOBBIO, Norberto. *Estudo sobre Hegel*, p. 108.

de que esta obra traz consigo uma subordinação das liberdades individuais à autoridade ética do Estado.

A fundamentação ética da Constituição, isto é, a sua vinculação com o "espírito do povo", indica que o próprio conceito de dignidade é um conceito aberto, no sentido de estar em constante redimensionamento de seu significado. Novos valores se criam, outros passam a ter menor importância; conquistas em relação aos direitos fundamentais se solidificam em vista da adequação ao "espírito do tempo"; instituições se fortalecem. Apesar disso, graves violações da dignidade humana ocorrem, sobretudo na forma de desrespeito aos direitos humanos. O político e o eticamente correto ainda estão longe de uma razoável complementaridade.

Referências bibliográficas

BOBBIO, N. *Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Brasiliense/UNESP, 1991.

FORST, Rainer. *Contextos da Justiça*. São Paulo: Boitempo, 2010.

HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986

HONNETH, A. *Sofrimento de Indeterminação*: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel. São Paulo: Editora Singular, 2007.

KIRSTE, Stephan. A dignidade humana e o conceito de pessoa. In: SARLET, Ingo (org.). *Dimensões da Dignidade*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

RAWLS, J. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 2005.

SARLET, Ingo. *Dimensões da Dignidade*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

SEELMANN, Kurt. Pessoa e Dignidade da Pessoa Humana na Filosofia do Direito de Hegel. In: SARLET, Ingo (org.). *Dimensões da Dignidade*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

WEBER, Thadeu. *Hegel: liberdade, Estado e História*. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Autonomia e Dignidade da Pessoa Humana em Kant*. *Direitos Fundamentais & Justiça*, ano 3, nº 9, 2009.

OS CAPUCHINHOS DE SABOIA E A EDUCAÇÃO INDÍGENA NO RIO GRANDE DO SUL

*Vanildo Luiz Zugno**

1. Os capuchinhos de Saboia no Rio Grande do Sul

Em 2 de janeiro de 1896 desembarcam em Rio Grande três frades da Província de Saboia que dão início à presença capuchinha no Rio Grande do Sul. São os freis Raphael de La Roche, Bruno de Gillonnay e Leon de Montsapey.

Frei Rapahel vem na qualidade de Ministro Provincial. Seu objetivo é conhecer a realidade em que vão se instalar os outros dois frades que aqui permanecem com dois objetivos: pregar missões populares dentro da tradição saboiana e, não em segundo lugar, criar as condições para receber os estudantes capuchinhos franceses que estavam no Líbano, bem como os frades que eventualmente poderiam ser expulsos ou tivessem que fugir da França.

Com efeito, no final do séc. XIX, a supressão por parte do governo francês, dos privilégios concedidos às ordens e congregações, faz com que estas encontrem cada vez mais dificuldade para manter-se na França. A situação tornou-se ainda mais grave quando os religiosos perderam a isenção do serviço militar. A lei, porém, deixava uma saída: estariam isentos do serviço militar os franceses que residissem fora do território continental entre os 19 e os 30

* Cursa Doutorado em Teologia na EST (São Leopoldo, RS). zugno1965@hotmail.com

anos. Para manter os frades jovens longe do serviço militar, os saboianos instalam-se perto de Ghazir, ao norte de Beiruth

O Líbano, no entanto, não era um lugar ideal. No dizer de Frei Basile de la Roche, então provincial de Savoia, Ghazir "[...] é um sorvedouro que engole muito mais recursos do que a província pode obter, e parece não haver outro caminho a não ser o da América, onde possamos obter recursos para sustentar os estudantes da Síria e os confrades da França, que poderão ser expulsos de seus conventos antes do término deste ano" (apud COSTA; DE BONI, 1996, p. 17).

Por outro lado, o bispo de Porto Alegre, Dom José Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão, vinha fazendo gestões junto ao Ministro Geral dos Capuchinhos para que enviasse missionários para atender aos imigrantes das colônias gaúchas. Instado pelo Ministro Geral, em 4 de março de 1893, frei Rafael de La Roche, Ministro Provincial de Saboia, escreve ao bispo de Porto Alegre. É o início de uma longa negociação envolvendo o bispo, o Ministro Geral e o Provincial de Saboia, que terá como desfecho o embarque, em 5 de dezembro de 1895, dos três frades saboianos, em Bordeaux, rumo ao Brasil. Chegados em Porto Alegre e depois de uma negociação com o bispo os frades dirigem-se ao vilarejo da serra gaúcha onde iniciam a sua missão de missionários populares.

Com a base estabelecida em Conde d'Eu, eles iniciam as missões populares na região de imigração italiana e nos Campos de Cima da Serra. Em 1903, Frei Alfred de Saint Jean d'Arves, ao pregar missões na região de Lagoa Vermelha, entra em contato com indígenas que aí residem. Informado do fato, Frei Bruno de Gillonnay se interessa pela sua situação e busca construir os meios para evangelizá-los colocando-se, conscientemente, dentro de uma longa tradição de evangelização dos indígenas brasileiros por parte dos frades capuchinhos de São

Francisco no Brasil.

2. Antecedentes históricos

Depois de, no período colonial, a evangelização dos povos nativos do continente ter sido um monopólio dos jesuítas, com a expulsão destes em 1759, inicia-se um período em que a igreja e o império tentarão, através da atuação do clero secular e de várias ordens religiosas, manter, sem êxito, o trabalho dos jesuítas.

Uma nova tentativa sistemática de evangelização indígena só será retomada no Brasil a partir de 1843, quando, pelo Decreto n. 285, o Governo imperial autoriza e subsidia a vinda de missionários capuchinhos da Itália. A condição estabelecida pelo governo imperial é a de que os frades que aqui chegam não fiquem sob a jurisdição da *Propaganda Fide*, como o estavam os outros capuchinhos italianos aqui presentes, mas passem à jurisdição direta do imperador. Depois de várias negociações, os frades se submetem à legislação imperial e partem para evangelizar os indígenas no Mato Grosso e Minas Gerais. (VIEIRA, 2007, p. 158-163). A presença se expande e alcança o Pará, Maranhão, Piauí, Pernambuco, Alagoas, Ceará, Sergipe, Bahia, Espírito Santo, São Paulo, Minas Gerais, Mato Grosso, Rio de Janeiro e a região entre os rios Tocantins e Araguaia. Durante a guerra contra o Paraguai, os capuchinhos italianos serão os capelães do exército imperial. Em 1870 havia, no Brasil, quarenta e cinco capuchinhos italianos. (PALAZZOLO, 1945, p. 33-42). A partir de 1888, já nos estertores do governo imperial, eles iniciarão um trabalho missionário na região amazônica. (BEOZZO, 2008, p. 303-304).

Para evitar que as missões se tornassem outra vez um poder independente dentro do império, o governo toma a precaução de tirar aos missionários toda a possibilidade de criar um suporte econômico autônomo.

Ao invés de ceder terras para o estabelecimento das missões, o governo garante aos capuchinhos uma côngrua apenas suficiente para o seu sustento. Com isso, ficam sob o controle imperial. (AZZI, 1975, p. 127).

Submissos à legislação e ao projeto imperial, os capuchinhos italianos passavam a fazer parte do projeto civilizador do estado em relação aos povos indígenas. Sem desmerecer o esforço e o sacrifício heroico com que levaram adiante a sua missão, eles foram, efetivamente, "[...] consciente ou inconscientemente, executores da política indigenista do Governo". (FRAGOSO, 2008, p. 171). Baseada no modelo da redução, a missão capuchinha junto aos indígenas, mais do que efetiva evangelização, teve como resultado o desenraizamento cultural dos povos nativos. (AZZI, 1988, p. 104).

Tendo como objetivo a doutrinação através da catequese, da mudança dos costumes e da sacramentalização, o resultado da evangelização foi, no dizer de Azzi, muito superficial e se limitou a uma assimilação de símbolos exteriores do catolicismo enquanto que, no profundo da experiência religiosa indígena, permaneciam as referências à fé ancestral. (AZZI, 1988, p. 93-103).

A política indígena, no dizer de Beozzo, foi um dos elementos que passaram incólumes à mudança do regime imperial ao republicano. Ela vai manter o seu caráter religioso, de catequese, que assim é descrito pelo autor:

> A própria catequese [indígena] vinha acompanhada de *projeto civilizatório* que consistia em sedentarizar grupos nômades e livres, ensinando-lhes a agricultura, vestindo-os como civilizados, incutindo-lhes a moral da propriedade privada, proibindo-lhes como pagãs as danças e costumes de sua raça e cultura. (BEOZZO, 2008, p. 305).

Mesmo sendo política de governo, a ação dos missionários junto aos indígenas se via confrontada com a

ação dos fazendeiros que, em busca de terras para o cultivo e criação de gado, avançavam sobre as terras indígenas. (BEOZZO, 2008, p. 306).

Logo após a Proclamação da República, o cardeal Rampolla, secretário de Estado do Vaticano, recomenda aos bispos brasileiros "[...] não deixar de dirigir seus cuidados apostólicos aos pobres selvagens, os quais achando-se nas trevas da ignorância e do erro, aguardam que também lhes sejam extensivos os salutares benefícios da redenção." (RAMPOLLA, 1997, p. 456).

O Concílio Plenário Latino Americano de 1898, ao abordar a temática indígena reflete a mentalidade da época e segue a tradição de colocar a civilização, levada adiante pela autoridade civil, como o outro lado da evangelização realizada pela igreja:

> Gravísimo deber de la autoridad eclesiástia*, al par que de la civil*, es procurar llevar la civilización, por medio de la predicación evangelica, a las tribus que aún permanecen en la infidelidad. Lograr este altísimo fin, será un inmenso beneficio, *que traerá consigo el engrandecimiento y el aumento de la sociedad religiosa y política*. (ACTAS y decretos…, 1906, n 770. Grifos nossos).

Para "sacar a àquellos de las tinieblas de la infidelidad y llamarlos à Cristo", o bispo que não contar com clero suficiente para tal, deve buscar o auxílio de religiosos e religiosas (n. 771). A abertura de escolas em lugares próximos àquele sonde residem os índios e nos territórios por eles habitados, é a melhor forma de fazer chegar a civilização e a fé católica até eles (n. 773).

3. Os capuchinhos de Saboia e a evangelização dos indígenas no Rio Grande do Sul

No Rio Grande do Sul, a experiência de evangelização dos jesuítas junto aos povos guaranis se encerrou com a guerra que destruiu as reduções,

exterminou a muitos dos seus habitantes e dispersou os sobreviventes pelo sul do continente. Para substituir os jesuítas no governo do que restou das reduções, foram nomeados dominicanos, franciscanos e mercedários. As antigas missões jesuíticas, no entanto, entraram em decadência e nunca mais voltariam a reerguer-se como centro dinamizador da fé na igreja do Rio Grande do Sul. (RUPERT, 1994, p. 21-38).

Foi com os guaranis remanescentes das missões e dispersos pelo estado que os capuchinhos tiveram o primeiro contato com indígenas no Rio Grande do Sul. Isso aconteceu por ocasião da presença dos capuchinhos italianos na vila de Rio Grande entre os anos de 1737 e 1742. Para ajudar na proteção à Colônia do Sacramento, os portugueses estabelecidos em Rio Grande em 1737 com a expedição de Silva Paes buscam índios remanescentes das missões e organizam um aldeamento na localidade de Estreito. Para catequizar os indígenas é convocado Frei Sebastião de Pallanza ou de Milão, que chegara em 1738 à localidade para substituir os Freis Anselmo de Castelvetrano e Antônio de Perugia que se haviam indisposto com o comandante Silva Paes. Em 1740 Frei Sebastião contatou com alguns minuanos e chegou a batizar uma família inteira. A missão, no entanto, foi interrompida com o retorno, em 1742, dos capuchinhos ao convento do Rio de Janeiro. (RUPERT, 1994, p. 114).

Ao estabelecerem-se na região da serra gaúcha, os imigrantes italianos defrontaram-se com a presença dos indígenas que ali habitavam. Stefanno Crippa, primeiro imigrante italiano a estabelecer-se em Nova Milano, ao chegar ao local, em 1875, encontra "[...] a cabana de um índio chamado Luiz Bugre". (BAREA, 1925, p. 62). No fim de 1875, 600 imigrantes partem de Nova Milano para ocupar as terras na Terceira e Quarta Légua "[...] não sem medo, porque os alemães lhes haviam recomendado de ter muito cuidado com os índios, os quais há pouco tempo

haviam saqueado as plantações, roubado os animais e até ferido algumas pessoas" (BAREA, 1925, p. 62-63).

De parte dos capuchinhos de Saboia, o primeiro contato com os indígenas aconteceu no norte do Estado e foi realizado por frei Alfred de Saint Jean d'Arvres durante uma missão na região. (SAINT JEAN D'ARVES, 1903, p. 42). Frei Alfred comunicou ao superior da missão, Frei Bruno de Gillonnay, o qual decidiu visitar pessoalmente os indígenas. (GILLONAY, 1904, p. 236).

Como nos informa Stawinski ao contextualizar a origem do Toldo do Faxinal, 1903 é o ano em que "começaram a penetrar nessas fertilíssimas terras os primeiros colonos italianos provenientes de Nova Pádua" e os kaigang, "na sua inata ingenuidade deixavam-se explorar, facilmente, pelos civilizados". O esquema era simples: "em troca do trabalho nas roças dos colonos italianos, os índios recebiam alimento e roupa". (STAWINSKI, 1976, p. 252-253).

No *Rosier de St. François d'Assisi* de 1904, Frei Bruno narra seu encontro com os índios:

> Após cinco dias de viagem, rumo ao norte, chegamos entre eles. Uma emoção profunda nos invadiu quando, no seio da floresta, descobrimos uma série de palhoças, onde se abriga uma parte da espécie humana, mais ou menos no estado como os havia encontrado Cabral e os missionários franciscanos de sua comitiva. Como os primeiros apóstolos do Brasil, erguemos nós também um altar modesto e fizemos descer do Céu, pela primeira vez no meio desta pobre gente abandonada, o Cristo Redentor. (GILLONAY, 1904, p. 237).

Como podemos perceber, os freis capuchinhos eram conhecedores da história da chegada dos portugueses ao Brasil e de seu encontro com os indígenas que é interpretado dentro do esquema de cristandade: "A tomada de posse, em nome do rei de Portugal, era muito promissora para o futuro da religião." (D'APREMONT,

1976, p. 69).

Os capuchinhos franceses sabiam também do fracasso da evangelização devido à violência dos europeus. Para eles, a conversão dos indígenas teria tido êxito se, em lugar da violência, os europeus tivessem procedido com mais humanidade possibilitando "a fusão das raças". (D'APREMONT, 1976, p. 68).

4. Primeira tentativa de educação indígena: Toldo do Faxinal

Era também do conhecimento dos capuchinhos franceses o enorme labor missionário realizados pelos capuchinhos italianos no centro e norte do país. (D'APREMONT, 1976, p. 70). Decidem eles dar sua contribuição no trabalho de evangelização dos indígenas. Em carta de 12 de janeiro de 1904, Frei Bruno apresenta ao provincial de Savoia seu plano e as razões da urgência: "Para evangelizá-los haveria que assumir uma nova Paróquia, Lagoa Vermelha. O Bispo no-la oferece e aceitá-la significaria fechar a porta aos protestantes que perseguem os 'indígenas'. (GILLONNAY, 2007, p. 278).

Como desejado por Frei Bruno, a Paróquia de Lagoa Vermelha será cedida aos frades com a condição da evangelização dos indígenas. (GILLONNAY, 1910, p. 54-55). Em 1908, Frei Germain de Saint Six assume a Paróquia e Frei Bruno, pessoalmente, encarrega-se da missão junto aos indígenas.

Após relatar as precárias condições em que vivem os índios, o missionário faz uma descrição de seu estado moral e espiritual:

> Tal é o índio do Rio Grande do Sul. Do ponto de vista moral, é uma raça que não é de todo desprovida de qualidades. Depois de tudo o que eu já vi, eu endosso tranquilamente a opinião dos historiadores modernos do Brasil para dizer com eles que os indígenas do

> Novo Mundo não eram uma raça decaída e desprezível, mas, pelo contrário, um povo dotado de uma boa dose de qualidades físicas, intelectuais e morais que os tornariam suscetíveis de moralização, de civilização e de progresso. Para nos restringir às tribos que nos ocupam, podemos afirmar que a monogamia e a indissolubilidade do casamento são admitidos em princípio por eles. Os pais amam profundamente os filhos e jamais consentem, por qualquer preço, separar-se deles. É uma simplicidade infantil, que se deixa facilmente enganar nos contratos e nas relações sociais. Não se notam neles instintos selvagens. Antes parecem de caráter manso, tímido, mas aberto e atento quando alguém lhes fala. (GILLONNAY, 1904B, p. 239).

O retrato é o do "bom selvagem" ou do "selvagem infantil" com possibilidades de adotar a moral cristã, ser inserido na civilização e assim alcançar o progresso. Para que isso se torne possível, é necessário dar-lhes "formação cristã". Frei Bruno sabe que eles são cristãos e bom número dentre eles é batizado. Mas, para que a evangelização os redima de sua vida selvagem, é necessário utilizar o método da "redução":

> Por isso pensei logo em organizar a evangelização desses pobres abandonados. A primeira condição seria reuni-los [...] Conversei com os chefes, falei com as autoridades civis e ficou estabelecido que se tentaria junto ao governo do Rio Grande do Sul obter uma área de terreno, no município de Lagoa Vermelha, às margens do rio Forquilha, para aí reunir os diversos Toldos e, que em seguida, um missionário ou dois, ocupar-se-iam de sua instrução religiosa, agrícola e civil. (GILLONNAY, 1904B, p. 240).

Em 16 de junho de 1909, Frei Bruno vai pessoalmente encontrar-se com Carlos Barbosa, então Presidente do Estado do Rio Grande do Sul e, a pedido deste, redige um projeto para o desenvolvimento dos indígenas. (GILLONNAY, 1910, p. 54). Em sua

argumentação, se abstém de qualquer referência à catequese ou religião. Dois elementos chamam a atenção no projeto que tem como objetivo "civilizar e moralizar este povo".

O primeiro é relativo à posse da terra. O tipo de propriedade proposto no projeto, no entanto, não é o modo tradicional de propriedade comum das terras da tradição indígena. O projeto, através da propriedade de lotes individuais, pretende tirar os indígenas de sua economia comunitária e inseri-los na economia capitalista que começa a ser desenvolvida na região: "O terreno cedido aos índios deverá ser dividido em lotes, de modo que cada um seja proprietário de um lote que ele ocupe e trabalhe". (GILLONNAY, 1910, p. 56).

O segundo elemento é o relativo à autoridade. Considerados como crianças, os índios precisam de uma autoridade que os governe, pois, se deixados à sua própria vontade, nunca iriam progredir:

> É necessário nomear um diretor, encarregado do cuidado dos índios. Este diretor [...] deveria se ocupar de aconselhar, dirigir e encorajar cada família ao trabalho na agricultura e aos cuidados de seus próprios interesses; *em uma palavra, ele deveria ser o pai destes Índios*. (GILLONNAY, 1910, p. 56. Grifo nosso.).

Após apresentar sugestão de nome e o orçamento para o desenvolvimento do projeto, frei Bruno conclui: "Considero que, por estes meios pode-se obter uma verdadeira transformação deste povo, submetê-lo às leis do Brasil e até mesmo pode-se chegar a fazer dele uma florescente colônia agrícola." (GILLONNAY, 1910, p. 56).

Em dezembro de 1910 e janeiro de 1911, Frei Bruno realiza uma viagem pela região do Alto Uruguai com o objetivo de fazer um levantamento da situação da população indígena e, com isso, tentar convencer a Presidência do estado da necessidade da continuação do trabalho dos religiosos junto aos indígenas da região.

(STAWINSKI, 1970, p. 101). A oposição à continuidade da presença capuchinha junto aos indígenas vinha do responsável pela catequese leiga junto aos indígenas do Rio Grande do Sul e Santa Catarina, João José Pereira Parobé e Torres Gonçalves, diretor do Departamento de Terras e Colonização e presidente da Igreja Positivista no Rio Grande do Sul.

A substituição de João José Pereira Parobé por Raul Abott, também positivista, mas mais conciliador, e o retorno, em 1913, de Borges de Medeiros ao poder, possibilitou a continuidade da missão. Este passou a remunerar Ricardo Zeni com duplo salário, o de catequista religioso e o de catequista leigo. Frei Bruno e Ricardo Zeni não só conseguem manter, mas, inclusive, ampliar o projeto através da integração de Lucio Compagnoni como um segundo catequista. (D'APREMONT, 1976, p. 76).

É desse período a informação que temos, através de um texto publicado no "Il Colono Italiano" de 31 de maio de 1913, da celebração de uma Primeira Comunhão de 20 crianças indígenas. (CARNIEL; GELAIN; BETTIOLO, 1913, p. 2).

No entanto, em 1914, a situação muda. Seguindo a norma federal, os catequistas Ricardo Zeni e Lúcio Compagnoni são dispensados de sua função e a Diretoria de Terras e Colonização, juntamente com o Serviço de Proteção ao Índio, organiza no Toldo do Rio Ligeiro, sob a responsabilidade de João Mâncio Ribeiro, um Centro Agrícola Indígena que tenta reproduzir o projeto de Frei Bruno. (SPONCHIADO, 2005, p. 113).

A tentativa, no entanto, é um fracasso. Segundo Frei Aleixo de Caxias (Hermenegildo Polesso), no ano de 1918, a situação dos índios era calamitosa:

> Dos 300 índios do Toldo de Cacique Doble, morreram 150... Todos os sacrifícios que o Revmo. Pe. Bruno tinha feito em benefício corporal e espiritual dos índios, foram diabolicamente destruídos pela

> maçonaria! [...] Abandonados pela autoridade civil, os índios vivem em contínuas brigas, envenenados pela cachaça, e explorados pelos brancos, alguns dos quais foram horrivelmente castigados pelas relações pecaminosas com as índias [...]. (POLESSO, 1975, p. 65).

5. Segunda tentativa: Toldo do Rio Ligeiro

Em 1919 Frei Bruno volta à carga e inicia outra experiência de educação indígena no Toldo do Rio Ligeiro, nos limites da Paróquia de Sananduva. Em terreno pertencente à Mitra da Diocese de Santa Maria, Frei Caetano de Montebelo, então vigário de Sananduva, constrói, no Toldo do Rio Ligeiro, com a ajuda dos colonos, "uma escola destinada à instrução e catequese dos índios e uma moradia para o professor-catequista". (STAWINSKY, 1976, p. 257; STAWINSKI, 1970, p. 101-102).

Inaugurada em 1920 e mantida sem a ajuda do poder público, a escola é dirigida por José Gelain, também conhecido como Beppi Bracco. Desta vez, porém, o que levou ao fracasso não foi a intervenção do poder público, mas a ganância de colonos e madeireiros que viam no projeto uma ameaça para suas pretensões de tomar conta das terras e das ricas madeiras nelas presentes. Assim descreve, de forma melancólica, Stawinski, o fim da presença capuchinha entre os indígenas:

> Mal, porém, os indiozinhos começaram a receber o primeiro banho de civilização e evangelização, mãos criminosas, talvez em nome de uma liberdade mal entendida, atearam fogo à escola e à moradia do professor, reduzindo tudo a cinza. Com esse inesperado sinistro esvaíram-te todas as esperanças de Frei Bruno relacionadas com a possível aculturação e cristianização dos índios Caingangues dos toldos de

Cacique Doble e de Charrua. (STAWINSKY, 1976, p. 257-258).

Conclusão

Como podemos constatar ao longo deste trabalho, as tentativas de evangelizar os indígenas pela educação levadas a cabo pelos capuchinhos de Saboia no Rio Grande do Sul foram realizadas dentro do pensamento integracionista que preconizava para os indígenas a abdicação de sua identidade cultural e religiosa como única possibilidade para sobreviver fisicamente e integrar-se à sociedade brasileira.

Porém, nem isso foi alcançado. Na primeira experiência, a do Toldo do Faxinal, as ingerências políticas do grupo política que controlava o estado e se guiava pelo ideal positivista, levou ao fracasso da missão. Na segunda tentativa, foi a ganância dos descendentes dos imigrantes italianos que, na ânsia de tomar posse das terras ocupadas pelos indígenas, levaram à destruição da missão.

O que ficou da experiência é o exemplo de um grupo de missionários que, apesar de não conseguir transcender aos limites ideológicos e teológicos da época, preocuparam-se com a sobrevivência dos povos indígenas. É esse espírito que deve ser mantido e, com novos princípios interpretativos e métodos de evangelização, ser implementado junto aos remanescentes dos povos indígenas que, ainda hoje, buscam afirmar sua identidade e buscar condições dignas de sobreviver nas terras que a seus antepassados pertenceram.

Referências bibliográficas

ACTAS y decretos del Concilio Plenario de la América Latina celebrado en Roma el Año del Señor de MDCCCXCIX. Traducción Oficial. Roma: Tipografia Vaticana, 1906.

AZZI, Riolando. Método Missionário e Prática de Conversão na Colonização. In: QUEIMADA e semeadura: da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 89-105.

AZZI, Riolando. Os capuchinhos e o movimento brasileiro de reforma católica do século XIX. *REB*, Petrópolis, vol. 35, fasc. 137, p. 123-139, março de 1975.

BAREA, Giuseppe. La vita spirituale nelle Colonie Italiane dello Stato. In: *Cinquantenario dela colonizzazione Italiana nel Rio Grande del Sud*. 1875-1925. Porto Alegre: Globo, 1925. p. 54-128.

BEOZZO, José Oscar. A Igreja na crise final do Império (1875-1888). In: HAUCK, João Fagundes. *História da Igreja no Brasil*: ensaio de interpretação a partir do povo: segunda época, século XIX. 4. Ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 255-307.

CARNIEL, Guerino; GELAIN, Giuseppe; BETTIOLO, Giuseppe. Venti indi che ricivanno la Iª Sª Comunione. *Il Colono Italiano*, Garibaldi, Anno 5, num. 11, 31 maggio 1913, p. 2.

COSTA, Rovílio; DE BONI, Luis A. *Os Capuchinhos do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EST/Correio Rio Grandense, 1996.

FRAGOSO, Hugo. A Igreja na formação do Estado liberal (1840-1875). In: HAUCK, João Fagundes. *História da Igreja no Brasil*: ensaio de interpretação a partir do povo: segunda época, século XIX. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p.141-322.

GILLONAY, Bruno de. Mission des Capuchins de Savoie ao Brésil. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, Fr., V Année, nº 1, p. 236-240, janvier 1904.

GILLONNAY, Bruno de. *A Igreja e os Capuchinhos do Rio Grande do Sul*: correspondência – 1895-1909. Porto Alegre: EST, 2007.

GILLONNAY, Bruno de. Les commencements d'une mission confiée aos PP. Capucins de Savoie chez los Indiens de l'Etat du Rio Grande do Sul (Brésil) (suíte). *Le Rosier de Saint François d'Assise*, Chambéry, Fr., XI année, nº 2, p. 85-76, février 1910B.

GILLONNAY, Bruno de. Les commencements d'une Mission confiée aux PP. Capucins de Savoie chez les indiens de l'État du Rio Grande do Sul (Bresil). *Le Rosier de Saint François d'Assise*, Chambèry, Fr., XI année, nº 2, p. 54-57, février 1910.

GILLONNAY, Bruno de. Mission des Capucins de Savoie ao Brésil. *Le Rosier de Saint François d'Assise*, Chambèry, Fr., V année, nº 8, p. 236-240, aout 1904B.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva. Kaingang e Missões Religiosas: situações de alianças e guerras. Em: *Tellus*, Campo Grande, ano 9, n. 16, p. 35-55, jan./jun. 2009

PALAZZOLO, Jacinto de. *Nas selvas dos vales do Mucuri e do Rio Doce*. Como surgiu a cidade de Itambacuri fundada por frei Serafim de Gorizia, missionário capuchinho (1873-1944). Petrópolis: Vozes, 1945.

POLESSO, Hermenegildo. Notas sobre São João da Urtiga, Paim Filho e Maximiliano de Almeida. In: GIACOMEL, Fortunato; POLESSO, Hermenegildo; CHERUBINI, Humberto. *Pioneiros às margens do Uruguai*. A vida nos primórdios das novas colônias italianas do Alto Uruguai. Porto Alegre: EST, 1975, p. 53-85.

RAMPOLLA, Mariano. Instrucções da Santa Sé ao Internuncio Apostolico para as Conferencias dos

bispos brasileiros. In: CALAZANS, Mylène Mitaini. *A missão de Monsenhor Francesco Spolverini na Internunciatura do Brasil (1887-1891), segundo a documentação Vaticana*. 1997, 584 f. Tese (Doutorado). Facultas Theologiae – Pontificium Athenauem Sactae Crucis, Roma, 1997.

RUPERT, Arlindo. *História da Igreja no Rio Grande do Sul.* Época colonial (1626-1822). Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. Vol. I.

SAINT JEAN D'ARVES, Alfred de. Mission des Capucins de Savoie ao Brésil. Lettre du P. Alfred à un de ses amis. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, Fr., IV Année, nº 4, p. 41-42, avril 1903.

SPONCHIADO, Breno Antônio. *O positivismo e a colonização do Norte do Rio Grande do Sul.* Frederico Westphalen: URI, 2005.

STAWINSKI, Alberto Victor. *O Capuchinho Frei Gentil.* Caxias do Sul: São Miguel, 1970.

STAWINSKI, Alberto Victor. Toldo dos Índios de Cacique Doble. In: D'APREMONT; GILLONNAY, D'APREMONT, Bernardin; GILLONNAY, Bruno de. *Comunidades indígenas, brasileiras, polonesas e italianas no Rio Grande do Sul.* Porto Alegre: EST/UCS, 1976. p. 252-259

VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil* (1844-1926). Aparecida: Santuário, 2007.

BIOGRAFIA INTELECTUAL DO HOMENAGEADO

AGEMIR BAVARESCO

Doutor em Filosofia na Université Paris I (Pantheon-Sorbonne) (1997). Pós-Doutorado na Fordham University (2009). Visiting Scholar na University of Pittsburgh (2011 e 2012). Pesquisa pós-doutoral na University of Sydney (2013). Pesquisa e solidariedade na University of Guyana (2014). Pesquisa pós-doutoral na Columbia University (2015). Possui ainda mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1993), graduação em Filosofia pela Universidade Católica de Pelotas (1978), graduação em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2010) e Bacharel em Direito pela Universidade Católica de Pelotas (2007). Atualmente é professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Pesquisa a partir de um viés interdisciplinar nas áreas de Filosofia Moderna, Filosofia Política e Filosofia do Direito. Dedica-se à atualização do tema Democracia e Opinião Pública.

Lattes: http://lattes.cnpq.br/6597683266934574