



De Kant
a Hegel
Leituras e atualizações

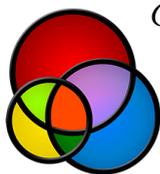
Agemir Bavaresco | Evandro Pontel | Jaír Inácio Tauchen (Orgs.)



O objetivo geral do Simpósio visou promover o debate entre professores, pesquisadores e estudantes de graduação e pós-graduação em Filosofia sobre o período da filosofia alemã que vai de Kant até Hegel e suas influências. A partir desse objetivo geral foi elaborada uma programação que pudesse viabilizar um espaço de encontro por meio do diálogo, de intercâmbios, momentos de troca de informações e de saberes entre os participantes. A partir desse conjunto de vinte e sete artigos, é perceptível que o legado do pensamento filosófico de Kant e Hegel segue vivo na filosofia contemporânea bem como nas grandes discussões de temas pertinentes para a atualidade, bem como a relevância do pensamento de ambos autores para a filosofia no presente, elemento que perpassa praticamente todos os artigos que fazem parte dessa publicação.



De Kant a Hegel



Comitê Editorial da
Filosofia &
Interdisciplinaridade

- **Aginaldo Cuoco Portugal**, UNB, Brasil
- **Alexandre Franco Sá**, Universidade de Coimbra, Portugal
- **Christian Iber**, Alemanha
- **Claudio Gonçalves de Almeida**, PUCRS, Brasil
- **Cleide Calgareo**, 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**, UFSC, Brasil
- **Jean-François 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
- **Miguel Giusti**, PUCP, 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 Ciotto**, UNIOESTE, Brasil
- **Thadeu Weber**, PUCRS, Brasil

De Kant a Hegel

Leituras e atualizações

Organizadores:

Agemir Bavaresco
Evandro Pontel
Jair Inácio Tauchen



Direção editorial: Agemir Bavaresco

Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Lucas Margoni

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>



UFRRS - PUCRS
Centro de Estudos Europeus e Alemães



Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

Série Filosofia e Interdisciplinaridade — 106

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

BAVARESCO, Agemir; PONTEL, Evandro; TAUCHEN, Jair (Orgs.)

De Kant a Hegel: Leituras e atualizações [recurso eletrônico] / Agemir Bavaresco; Evandro Pontel; Jair Inácio Tauchen (Orgs.)-- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

563 p.

ISBN - 978-85-5696-590-5

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

1. Filosofia; 2. Kant; 3. Hegel; 4. Interpretação; 5. Simpósio; I. Título II. Série

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Sumário

De Kant a Hegel: leituras e atualizações.....11
Agemir Bavaresco; Evandro Pontel; Jair Inácio Tauchen

I

Kant

135
Presentación versus auto-presentación del concepto. Sobre la relación de la
lógica trascendental y la especulativa
Thomas Sören Hoffmann; FernUniversität in Hagen

259
Com Kant, contra Hegel: possíveis equívocos hegelianos da crítica ao formalismo
moral-deontológico kantiano
Francisco Jozivan Guedes de Lima

3 77
El concepto kantiano de la dignidad humana y la respuesta de Kant a la acusación
de formalismo
Fernando Moledo

4 91
Kants ursprüngliche Synthesis und Hegels Dialektik
Konrad Utz

5117
O olhar cosmopolita: atualidades da proposta de Paz Perpétua Kantiana
Rita de Cássia Souza Tabosa Freitas; Antonio Justino de Arruda Neto

6151
A atualidade do pensamento de Kant e Hegel
Thadeu Weber

7 169
Consideraciones generales sobre la *conciencia estética* del concepto de genio de
Kant a Hegel
María Alejandra Gutiérrez Correa

II Hegel

8.....	183
A lógica reconciliante de Hegel em torno às categorias kantianas	
Adilson Felício Feiler	
9.....	205
Dialektik und <i>reductio ad absurdum</i>	
Eduardo Luft	
10	237
Dilemas de la representación política en la filosofía del Estado de Hegel	
Esteban Mizrahi	
11.....	249
Hegel e o idealismo alemão	
João Alberto Wohlfart	
12	277
La <i>sittliche Gesinnung</i>, el modo ético, la identidad política y el estado. En la Filosofía del Derecho de Hegel	
Adriana Fernández Vecchi	
13	291
Liberdade e intersubjetividade no sistema de Hegel	
Rosana Pizzatto	
14	309
O Sistema de Schopenhauer em debate com Schelling e Jacobi	
Alexandre Teles	
15.....	321
Saber absoluto, metafísica e historia	
Víctor Duplancic	
16	341
Teoria da reflexão como alienação em Hegel e Marx	
Christian Iber; Eduardo Garcia; Agemir Bavaresco	
17.....	365
As diferentes formas do início da ciência filosófica: Hegel e a origem de suas lógicas	
Gabriela Nascimento Souza	
18	383
Esboço de uma Ontologia do Sujeito na Ciência da Lógica de Hegel	
Alexandre S Barbosa	

19	405
Hegel e o mundo invertido: ecos de Gadamer sobre a dialética na Filosofia do Direito e na História	
Emerson de Lima Pinto	
20	421
Existem regras lógicas? A resposta de Hegel a um desafio do ceticismo pós-kantiano	
Federico Orsini	

III

Legado filosófico a partir de Kant e Hegel

21	439
Os primeiros pensamentos filosóficos de Friedrich von Hardenberg (Novalis) e os desenvolvimentos posteriores	
Miguel Alberti	
22	453
La dimensione teologico-politica del pensiero di Fichte	
Marco Rampazzo Bazzan	
23	481
A condição da obra de arte e a possibilidade de um pensamento crítico do presente: um diálogo entre Adorno e Agamben	
Olmaro Paulo Mass; Evandro Pontel	
24	501
O fragmento Juízo e Ser de Hölderlin: a motivação teórica para uma revisão do idealismo alemão	
Wagner de Avila Quevedo	
25	515
Direito, autoconsciência e liberdade na Fundação do Direito Natural de Fichte	
Marcos Cesar Paes de Carvalho Filho	
26	529
De Kant a Hegel: legados para a Estética e o século XX	
Raphael Machado de Castro; Vinícius Guimarães Dias Francisco	
27	549
Crítica de Honneth ao modelo construtivista kantiano	
Henor Luiz dos Reis Hoffmann	

De Kant a Hegel: leituras e atualizações

*Agemir Bavaresco*¹

*Evandro Pontel*²

*Jair Inácio Tauchen*³

Nos dias 20 e 21 de novembro de 2018 aconteceu na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) o *Simpósio Internacional de Kant a Hegel*. O evento reuniu pesquisadores/pesquisadoras, interessados/interessadas em refletir e dialogar acerca do tema da filosofia alemã clássica e suas influências a partir do legado do pensamento de dois pilares da filosofia ocidental, Kant e Hegel. O objetivo geral do Simpósio visou promover o debate entre professores, pesquisadores e estudantes de graduação e pós-graduação em Filosofia sobre o período da filosofia alemã que vai de Kant até Hegel e suas influências. A proposta de participação foi estendida e publicizada por meio de mídias digitais, contando com o importante apoio da Editora Fi, parceira fundamental por meio da qual se deu todo o processo de submissão das comunicações e a publicização do evento aos interessados. A partir desse objetivo geral foi elaborada uma programação que pudesse viabilizar um espaço de encontro por meio do diálogo, de intercâmbios, momentos de troca de informações e de saberes entre os participantes.

¹ Professor e Coordenador do PPG em Filosofia e Professor no PPG em Teologia da PUCRS. E-mail: abavaresco@pucls.br

² Pós-doutorando (Bolsista PNPd/CAPES), doutor e mestre em Filosofia – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).

³ Pós-doutorando em Filosofia, bolsista PNPd/CAPES (PUCRS). E-mail: jairtauchen@gmail.com

O Simpósio foi promovido pela FILORED em parceria com a *Escola de Humanidades* através do *Programa de Pós-graduação em Filosofia*, contando com o apoio do CDEA, (Centro de Estudos Europeus e Alemães), CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico). Essas instituições foram fundamentais para a sustentabilidade do evento e o apoio para a publicação dos trabalhos apresentados no decorrer do Simpósio, em formato de E-book, através dos *Anais do Simpósio Internacional de Kant a Hegel* sediado em Porto Alegre – RS.

A FILORED por se caracterizar enquanto uma rede Germano-Latino-americana de investigação e doutoramento proporciona o intercâmbio Germano-Latino-americano no âmbito da investigação filosófica sobre a filosofia clássica alemã que vai de Kant a Hegel. Nesse âmbito reúne e apoia propostas de investigação/pesquisas que versem sobre temas filosóficos concernentes à filosofia clássica alemã e proporciona espaços de amplo debate e intercâmbio entre pesquisadores e estudantes. O seu objetivo principal é a promoção de pesquisadores/pesquisadoras no contexto da investigação orientada internacionalmente, de forma estruturada e supervisionada, por meio de um intenso intercâmbio com professores e doutorandos, a partir de contextos complementares de recepção e de investigação dos clássicos da filosofia alemã.

Além da participação de pesquisadores brasileiros de várias universidades federais e demais instituições de ensino em nível de pós-graduação, contou ainda com a presença de participantes de seis países (Alemanha, Argentina, Chile, Colômbia, Itália e Peru), o que possibilitou um espaço de profícuo diálogo entre os presentes, a partir da experiência e da investigação e atuação desenvolvida pelos pesquisadores/pesquisadoras em cada um dos países. A partir das comunicações apresentadas durante o Simpósio, os participantes foram convidados a participarem da presente publicação, com o objetivo de compartilhar suas pesquisas por meio das comunicações apresentadas. Essas foram dispostas em três blocos, definidos da seguinte forma: Bloco *I Kant*, que contempla os artigos apresentados

tendo como centralidade o pensamento de Immanuel Kant e seu papel fundamental no pensamento filosófico moderno. O Bloco *II Hegel* é composto por artigos que remontam às investigações focadas no pensamento hegeliano, com teorizações que versam sobre temas variados e desenvolvidos pelo pensador de Jena. Por fim, o último bloco, *III Legado filosófico a partir de Kant e Hegel* compreende um conjunto de artigos que desenvolvem abordagens sobre pensadores e temas que são diretamente influenciados pelo pensamento desses dois autores clássicos da filosofia alemã.

O primeiro Bloco *I Kant* tem como primeiro artigo a conferência de abertura proferida por Thomas Sören Hoffmann, que versou sobre o tema *Presentación versus auto-presentación del concepto. Sobre la relación de la lógica trascendental y la especulativa*. Nele o autor se ocupa da cesura proposta por Kant no modo de pensar por meio de uma “revolução no modo de pensar”. Essa cesura compreende muitas facetas e cada uma delas apresenta sempre um Kant novo com uma série dessas características novas. A característica da revolução no modo de modo de pensar constitui uma das mudanças historicamente mais frutíferas e relevantes do filosofar. O autor a sintetiza por meio do seguinte postulado: a filosofia precisa compreender que sua verdadeira ocupação não consiste unicamente em realizar determinados atos *de pensar* senão que também na execução de determinados atos de apresentação [Darstellung]. A tese central visa explicitar que o pensamento kantiano, bem como o que lhe sucede pode ser situado em uma “revolução no modo de pensar”, que pode ser compreendido como um giro na apresentação filosófica da filosofia.

O segundo artigo intitulado *Com Kant, contra Hegel: possíveis equívocos hegelianos da crítica ao formalismo moral-deontológico kantiano* de autoria de Francisco Jozivan Guedes de Lima, demonstra os possíveis equívocos da crítica de Hegel ao formalismo kantiano. Para isso, sistematiza tal crítica em três pontos: o argumento do vão formalismo do dever pelo dever; a crítica da abrangência; e a crítica da tautologia. Contra o primeiro argumenta

que Hegel ignorou o papel das máximas enquanto pré-condições sociais da autonomia, e que ele não distinguiu adequadamente os escopos da fundamentação e da aplicação. Contra a crítica da abrangência, defende que o imperativo categórico é perpassado por um “filtro moral” no qual passam pelo seu crivo apenas máximas razoáveis que não firam a dignidade humana. Contra a crítica da tautologia, argumenta, por fim, que a transição da máxima à lei moral rompe com circularidade normativa.

O artigo seguinte é de autoria de Fernando Moledo e tem como tema *El concepto kantiano de la dignidad humana y la respuesta de Kant a la acusación de formalismo*. Nele o foco central se situa em problematizar a conhecida questão do formalismo kantiano e a crítica hegeliana. A crítica hegeliana pode ser resumida do seguinte modo: no marco da fundação da filosofia moral por meio do imperativo categórico Kant coloca todo significado normativo prático no conteúdo da vontade, e isso não seria suficiente para justificar os deveres. Esta interpretação da filosofia moral kantiana pode parecer, em princípio, relativamente fácil de ser contraposta. A respeito dos fins, como objeto, isto é, como matéria da vontade, Kant afirma, como é conhecido na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, que a natureza racional e, portanto, o Homem, devem ser vistos como um fim em si mesmo, e nunca meramente como um meio; quer dizer: que se deve outorgar ao Homem, como ser racional, um valor absoluto, colocando-o sempre acima de qualquer outro objeto ou fim que possamos propor. A este valor absoluto do Homem (da existência Humana) Kant o chama *dignidade*. Desse modo, Kant elabora uma legislação referida aos fins da vontade, isto é, um princípio material acerca da ação moral, com a qual se poderia contrapor aparentemente de maneira simples a recusa do formalismo.

O quarto artigo *Kants ursprüngliche Synthesis und Hegels Dialektik* compreende a reflexão elaborada por Konrad Utz, que destaca que entre outras coisas, Kant revoluciona o entendimento do explicar na filosofia teórica. O fator fundamentalmente

explicativo de todo nosso conhecer é, segundo ele, uma ação originária, a priori: a síntese transcendental do múltiplo da intuição. Todas as outras maneiras do explicar - tais como a causal, a final, a nomológico-conceitual ou a material - têm seu fundamento nela e são secundárias em relação a ela. Todavia, a síntese transcendental permanece um princípio condicionadamente originário, porque ela é dependente da afecção, que tem de ser pensada por meio de uma coisa-em-si, a qual, no entanto, não pode ser conhecida. Hegel tenta suprir essa deficiência aparente e, na figura da ideia absoluta (no espírito absoluto), propõe um princípio que, como aquele de Kant, é ativo, sintético e autorrelacional, mas, ao mesmo tempo, é também analítico-dialético e, portanto, não está remetido à afecção mediante uma coisa-em-si. Por causa disso, o princípio condicionadamente originário se torna um princípio incondicionadamente originário. Isso tem vantagens metateóricas, mas também uma desvantagem decisiva: o princípio de Hegel não explica mais as operações concretas em espaço e tempo."

O artigo que segue é de autoria de Thadeu Weber e versa sobre *A atualidade do pensamento de Kant e Hegel* no qual são apresentados e apontados, como enuncia o título, alguns aspectos a partir dos quais o autor situa a atualidade do pensamento de Kant e Hegel. Além disso, se destaca certa complementaridade entre eles, indica e comenta suas contribuições ao debate de temas importantes da Ética e da Filosofia Política Contemporâneas, tais como: dignidade, autonomia, fundamentação ética da Constituição, reconhecimento recíproco e liberdade, bem como toda a importância de ambos pensadores, presentes em elaborações sobre teorias da justiça bem como em teorias que discutem a questão do reconhecimento e da fundamentação da ética.

A reflexão exposta no sexto artigo desse primeiro bloco é elaborada por Rita de Cássia Souza Tabosa Freitas e Antonio Justino de Arruda Neto, e tem por título *O olhar cosmopolita: atualidades da proposta de Paz Perpétua Kantiana*. Nele os autores discutem a proposta cosmopolita kantiana de paz perpétua e a sua atualidade,

duzentos anos depois de ter sido escrita. Durante o percurso da pesquisa são identificados três grandes modelos de cosmopolitismo: o imperial, o messiânico, o republicano, ao qual Kant se filia. O cosmopolitismo encontra suas primeiras formulações na Antiguidade, na época dos Impérios helenísticos e romanos, que serão retomadas pelo cristianismo medieval, na versão messiânica. Coube a Kant associar a temática cosmopolita ao problema da paz e à constitucionalização da legislação internacional através da proposta de uma Federação Mundial de Estados Livres, que promovesse a igualdade jurídica entre os diferentes povos que habitam a Terra, sob a égide de um novo direito internacional cosmopolita. Quanto à metodologia, utilizou do método qualitativo e dialético, com uma técnica de pesquisa bibliográfica, pois as teorias kantianas sobre paz perpétua, Federação Mundial de Estados, constituição republicana e direito cosmopolita foram discutidas à luz de autores que apoiam e que criticam esse projeto.

Por fim, o último texto desse primeiro bloco intitulado *Consideraciones sobre la conciencia estética del gênio* de María Alejandra Gutiérrez Correa estabelece um diálogo entre Kant e Hegel. Na obra *Crítica da faculdade do juízo* Kant aborda o conceito de gênio, arte e belo, espírito e gosto como explicação do juízo de gosto puro e da faculdade de julgar. Essa proposição pode ser entendida como uma consciência estética dos processos e estados de ânimo da arte [belo] sobre si mesma e a sociável comunicabilidade. Por seu turno, Hegel na obra *Filosofia da Arte - ou Estética (verão de 1826)* a arte é um momento do Espírito onde o gênio faz uso da ironia para relacionar-se consigo mesmo e com a natureza, porém, Qual é a *consciência estética* na proposição do gênio em Hegel? Em que se diferencia da *consciência estética* proposta por Kant? Esse artigo tem como objetivo expor considerações gerais em vista de uma consciência estética do gênio. Da mesma maneira, busca entender o panorama geral em ambos os autores.

O Bloco **II Hegel** em sua abertura conta com a reflexão de Adilson Felicio Feiler e tematiza *A lógica reconciliante de Hegel em*

torno às categorias kantianas no qual aborda a metodologia lógica de Hegel com uma estruturação que ultrapassa a estrutura categorial de Kant, na qual a clarificação conceitual não pode ser concebida de modo distante da vida cotidiana, porque sua lógica se constitui num todo orgânico de categorias que se entrelaçam dialeticamente ao operar mediações com as instituições do mundo concreto. O objetivo da lógica, no pensamento de Hegel, é compreender as estruturas internas, formativas do pensamento, corrigindo seus equívocos, e, apresentando, de maneira clara, seus desdobramentos e mediações. O desafio é perceber em que medida a lógica hegeliana, nascida em Frankfurt, é capaz de, pela reconciliação dos opostos, resolver o problema da lei positiva.

O segundo artigo *Hegels Dialektik und reductio ad absurdum* é de autoria de Eduardo Luft e discorre sobre a tradição dialética a partir de Hegel. Assim, ao menos três correntes de pesquisa destacam-se na longa tradição de intérpretes do método dialético: a primeira é formada pelos críticos do pensamento hegeliano, sempre dispostos a encontrar na dialética uma série de equívocos lógicos; a segunda é a escola da dialética como lógica das antinomias; por fim, a terceira busca trazer à luz a sutil relação entre lógica formal e dialética. O método desenvolvido por Hegel tem estrutura complexa, ainda não plenamente elucidada pelos intérpretes. Mesmo a designação ‘dialética’ é reservada usualmente apenas ao lado negativo-racional do lógico, o segundo momento do método, complementado pela atividade abstrativa do entendimento (o primeiro momento) e pela força sintetizante da razão (terceiro momento). Se usarmos o termo ‘dialética’ para descrever o método em sua totalidade, o que será feito no que segue, um esclarecimento pleno da dialética dependeria do exame de cada uma destas distintas dimensões. O que de fato divide os intérpretes é a compreensão da dimensão crítica da dialética (o lado negativo-racional do lógico, em terminologia hegeliana); ou melhor, o conflito em torno do sentido do conceito de ‘contradição’. O presente artigo propõe uma nova leitura do sentido de ‘contradição’ em dialética, trazendo novos

elementos a favor da terceira das correntes de interpretação acima mencionadas. O método hegeliano deve ser compreendido, em seu lado negativo-crítico, como um tipo de argumentação *per reductionem ad absurdum*, em conformidade com a antiga tradição inaugurada por Zenão de Eléia.

A reflexão seguinte, desenvolvida por Esteban Mizrahi tem por tema *Dilemas de la representación política en la filosofía del Estado de Hegel* e aborda a teoria hegeliana da representação política. Em primeiro lugar, se analisa a crítica de Hegel a democracia representativa liberal, considerada como inadequada para o Estado moderno, pois assume como ponto de partida o povo como associação de cidadãos livres e iguais, em que somente seu representante consegue transformar em um sujeito único capaz de ação (Hobbes). Disso decorre que reduz a atividade política dos cidadãos ao sufrágio. Ele se assenta em uma concepção formal do Estado que exclui a verdadeira participação na política dos cidadãos porque os interesses sociais particulares carecem de representação estatal. Em segundo lugar, se apresenta a contraproposta hegeliana ao modelo liberal de democracia representativa. Hegel atribui à representação política uma função muito mais ambiciosa e fundamental: alcançar a integração da sociedade civil no sistema de poder estatal para assegurar que não se contraponham as formas subjetivas e objetivas de liberdade. Na teoria hegeliana, a constituição é um mecanismo institucional de mediação entre a esfera civil e a política. A assembleia estatal não ocupa o mesmo lugar que o parlamento nos sistemas representativos liberais. O modelo constitucional hegeliano consiste em um órgão mediador situado entre a suprema autoridade estatal do monarca e o povo, onde os estamentos e as corporações adquirem proeminência política diante da pluralidade de interesses da sociedade civil e a liberdade subjetiva dos indivíduos. Por isso realiza a mediação orgânica entre a “despolitizada” sociedade civil e o Estado. Este último é concebido como a articulação universal dos círculos concretos que representam as corporações e os estamentos. Assim

os homens estão em condições de se reconhecer no universal objetivo sem abandonar sua individualidade ou seus interesses. Hegel considera que a administração eficaz do Estado como universal concreto deve ficar em mãos de assim denominada classe universal. Porém, esta solução, longe de dar uma resposta satisfatória abre uma série de novas dificuldades que o jovem Marx buscou assinalar. Por esta razão, em terceiro lugar, se apresentam as críticas de Marx no manuscrito de Kreuznach de 1843 ao papel da burocracia (o funcionariado) como instrumento idôneo para que o Estado possa cumprir sua tarefa reguladora do todo social. Para Marx, a relação de representação política hegeliana gera a ilusão de uma sociedade governada democraticamente dentro da qual se asseguram a liberdade individual e o bem comum. Entretanto, a ruptura entre Estado e a sociedade civil, não pode mediar-se satisfatoriamente no um regime de propriedade privada em que o dinheiro assume a função de organizar o intercâmbio social e as relações humanas, posto que modela a representação política segundo sua própria imagem. Como consequência disso, a política representativa não é uma forma autônoma de governo, senão que heterônoma. Assim, a democracia como soberania popular se converte em uma farsa. Por último, se introduz a distinção entre duas perspectivas divergentes presentes na proposta hegeliana cujas respectivas linhas argumentativas estão sobrepostas: a) uma consideração realista da economia política e b) um horizonte utópico de realização. Em função dessa distinção se busca resgatar para as democracias representativas contemporâneas o núcleo da proposta de Hegel em torno a representação de “interesses” particulares na política estatal.

O quarto artigo de João Alberto Wohlfart problematiza o tema *Hegel e o idealismo alemão*. O texto busca esclarecer a posição de Hegel na corrente filosófica do Idealismo alemão. Para formular este problema, partimos da confrontação de Hegel com Fichte e com Schelling, com a finalidade de determinar a crítica do filósofo a cada um destes pensadores. A ideia de fundo é esboçar uma leitura

conjunta destes pensadores para identificar as suas influências recíprocas e evidenciar o caminho filosófico que conduz de Fichte até Hegel. Diante da subjetividade absoluta fichteana, Hegel formula um sistema estruturado por relações multilaterais entre as esferas filosóficas estruturadas em variadas formas de mediação. Diante da Filosofia da Natureza, de Schelling, pensada como a única esfera em si mesma indiferenciada, Hegel pensa a *Filosofia da Natureza* no conjunto do sistema filosófico. Diante deste cenário filosófico, a originalidade hegeliana reside na demolição de estruturas clássicas da filosofia, tais como a substância e a necessidade absoluta para serem substituídas por um sistema complexo de relações. Hegel não formula uma subjetividade absoluta, mas expõe um desenvolvimento imanente no qual o conceito se autodetermina em diferentes graus de universalidade. Trata-se de um sistema de círculos em contínua ampliação estruturados nos mais variados formatos de mediação.

Adriana Fernández Vecchi, no quinto artigo se debruça sobre o tema *La sittliche Gesinnung, el modo ético, la identidad política y el estado En la Filosofía del Derecho de Hegel* e analisa a noção de disposição ética na *Filosofia do direito* de Hegel. A *sittliche Gesinnung* é chave para se situar o modo ético político de superação dos interesses particulares do setor privado da Sociedade civil. Deste modo, o Estado representa uma comunidade ética, civil e política; é a eticidade universal e objetiva. O desenvolvimento dos distintos momentos da obra está estruturado sobre a coluna vertebral do conceito de liberdade. Entretanto, é destacado que essa noção se encontra vinculada na forma indissolúvel com a ideia de reconhecimento, como forma de disposição ou disposicionalidade (*Gesinnung*). Assim pois, ao analisar detidamente esses dois conceitos ao longo da exposição da *Filosofia do Direito* é possível encontrar a efetivação da liberdade a través de suas configurações está comprometido pela disposição ao reconhecimento. Essa questão suporta a hipótese proposta: a construção do Estado é um

processo, não é uma mera instituição, senão que se funda na *sittliche Gesinnung* da piedade e da disposição política.

No artigo seguinte, Rosana Pizzatto aborda a *Liberdade e intersubjetividade no sistema de Hegel*. A autora parte da trilogia de Hegel, *Lógica-Natureza-Espírito*, enquanto resultado de seu projeto filosófico de sistema conforme exposto no Prefácio da *Fenomenologia do Espírito* – a união da substância única de Espinosa com o sujeito livre de Kant em um sistema da liberdade. No final da Doutrina da Essência, segundo livro da *Ciência da Lógica*, Hegel expõe a gênese da liberdade na passagem que transforma a *substância* em *conceito*. E na *Filosofia do Direito*, Hegel explicita o desdobramento do *conceito* (enquanto espírito ou *ideia* da liberdade) na realidade; conceito que se manifesta inicialmente como livre-arbítrio e segue seu *telos* até alcançar a autodeterminação no Estado. A transformação da liberdade subjetiva em liberdade objetiva é um momento polêmico da filosofia de Hegel, na medida em que questiona a garantia da liberdade individual frente ao reconhecimento mútuo conquistado pela dinâmica intersubjetiva social. O objetivo deste texto é explicitar o ponto central do processo da emergência do *conceito* na Lógica e analisar algumas figuras que emergem de sua efetivação enquanto espírito livre no campo do Direito. A tese defendida é a de que o sistema de Hegel segue um único *telos* em direção à identidade com a consequente dissolução da liberdade individual na substancialidade ética.

A reflexão abordada por Alexandre Teles analisa *O Sistema de Schopenhauer em debate com Schelling e Jacobi*. Em vista de explicitar essa exposição é esboçada a tese segundo a qual Arthur Schopenhauer estaria debatendo com Jacobi e Schelling na transição de sua filosofia transcendental para sua filosofia da natureza. Especialmente no §19 de *O mundo como Vontade e Representação*, onde oferece uma saída para o problema do solipsismo e da realidade do mundo exterior. A formulação dos problemas levantados por Jacobi, atuando como cético, são delineadas e

aproximadas do *insight* apresentado por Schopenhauer no §19. Em relação a Schelling é mostrado como uma posição distinta é tomada por Schopenhauer em comparação com Sistema do Idealismo Transcendental (1800).

No oitavo artigo *Saber absoluto, metafísica e história*, Victor Duplancic expõe a transformação da metafísica em uma nova lógica que se opera através da *Fenomenologia do Espírito*, passando de um projeto original de uma *Ciência da experiência da consciência* a uma *Ciência especulativa*. Isso se pode ser visto de modo muito resumido no último capítulo da *Fenomenologia*. No saber *absoluto* se resume o fim da história da consciência concebida como a história da separação entre o saber e seu objeto. Por sua vez, o artigo apresenta os diversos conceitos de “história” que aparece, nesta *experiência da consciência* e que acabam concentrando-se em uma forma de tempo inerente ao saber absoluto como *história concipiente (begriffne Geschichte)*.

O artigo *Teoria da reflexão-alienação Hegel-Marx*, de autoria de Christian Iber, Eduardo Garcia e Agemir Bavaresco, parte da compreensão de que a teoria da reflexão hegeliana desempenha um papel lógico-ontológico na teoria marxiana do trabalho alienado e na teoria da propriedade privada na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843) e nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844). Qual é o ponto de comparação entre a teoria da reflexão hegeliana e marxiana? É a teoria da alienação. Apresentamos, inicialmente, a teoria da reflexão hegeliana. A tese de que a lógica da essência é uma teoria da alienação do pensar, implica que a lógica da reflexão trata de uma teoria da exteriorização, ou seja, da alienação da reflexão. Depois, explicitamos a teoria da alienação marxiana. Para Marx a alienação não se relaciona apenas com o pensar ou com o espírito, mas com as relações materiais que constituem a sociedade. Enfim, apresentamos aproximações e diferenças entre Hegel e Marx. Hegel defende um idealismo absoluto como unidade do idealismo e do realismo. Marx propõe também o materialismo verdadeiro como

naturalismo realizado, ou seja, o humanismo é uma unidade do idealismo e do realismo.

O décimo artigo desse bloco é de autoria de Gabriela Nascimento Souza e discute *As diferentes formas do início da ciência filosófica - Hegel e a origem de suas lógicas*. A autora se propõe delimitar, de modo minimamente comparativo, o contexto filosófico de origem da primeira e da segunda lógica de Hegel. Para tanto, divido a argumentação em dois tópicos, no primeiro escrevo sobre Hegel e a Lógica de Jena e no segundo sobre Hegel e a *Ciência da lógica*. Interessa aqui, antes de uma análise minuciosa a respeito dos avanços da lógica madura em relação à pequena lógica hegeliana, a observação do horizonte filosófico em que ambas foram desenvolvidas.

O artigo seguinte de Alexandre Barbosa tem por tema *Esboço de uma Ontologia do Sujeito na Ciência da Lógica de Hegel*. De acordo com o autor, nos três livros da *Ciência da Lógica* de Hegel é possível extrair elementos para uma ontologia do sujeito, desde suas primeiras transformações topológicas na autoprodução de forma até a sua clivagem como conceito. Nesse percurso, o sujeito é tomado em seu substrato biológico que se diferencia na relação com a alteridade e se constitui como ser determinado a partir das impressões do outro. A diferenciação das estruturas do sujeito permite modalidades distintas de mediação com a alteridade, que culminam no estabelecimento de um espaço de construção dos objetos de representação e na produção de conceito. Os objetos produzidos pelo sujeito conferem consistência às figuras referenciadas do eu, núcleo do sistema de representações que confere estabilidade às próprias representações de objeto. Essa estrutura, fundamental à identidade do sujeito diante do devir da experiência do real, adquire consistência na sua relação com o objeto, que atua como superfície reflexiva contingente e necessária ao sujeito, na qual ele se reconhece. A escolha desse objeto, entretanto, é determinada por algo exterior ao campo de representações do sujeito, o espaço vazio de *das Ding*. No sonho,

com a supressão da atividade do eu e das representações por ele moduladas, emergem as formações do inconsciente, como revelação da clivagem do sujeito.

No décimo segundo artigo desse bloco, intitulado *Hegel e o mundo invertido: ecos de Gadamer – sobre a dialética na filosofia do direito e na história*, Emerson de Lima Pinto destaca que o relevo de Hegel para Gadamer é confirmado na sua *Hermenêutica Filosófica*, a partir da dialética hegeliana, e por ocasião do ciclo de debates, do qual participou, trazendo à superfície sua produção nos anos de Heidelberg. No Direito, instaura-se um período de reflexão, em que tanto Hegel quanto Gadamer, por meio de sua hermenêutica filosófica, podem constituir-se como contributos significativos neste processo. Devem-se enfrentar as simplificações que são feitas no que diz respeito aos *Princípios da Filosofia e do Direito*, uma vez que refletem no sentido de que a história seria apenas evidenciada para o filósofo especulativo para a percepção concreta e objetiva do mundo do espírito que coloca em risco a ordem estabelecida. A dialética hegeliana ocupa, em diversos momentos da obra de Gadamer, espaço privilegiado e surge como motor fundamental de suas reflexões hermenêuticas e o potencial que o método enseja como fonte de perturbação na essência de seu processo circular em busca de soluções.

Por fim, o artigo que fecha esse bloco, de autoria de Federico Orisni, aborda o seguinte tema: *Existem regras lógicas? A resposta de Hegel a um desafio do ceticismo pós-kantiano*. Nele, o autor examina a resposta de Hegel ao desafio lançado por aquela forma de ceticismo pós-kantiano que concerne à fundamentação das regras que têm de poder orientar os múltiplos usos da razão. Para esse fim, o autor divide a exposição em quatro passos principais. Em primeiro lugar, utiliza uma reconstrução de Paul Franks para apontar três formas distintas de ceticismo pós-kantiano: o ceticismo niilista, o ceticismo das regras e o ceticismo da antinomia do pensar. Em segundo lugar, foca no ceticismo das regras, mostrando brevemente sua relevância no debate atual a partir da problematização colocada

nas *Investigações Filosóficas* (1953) de Wittgenstein. Especificamente, pretendo mostrar que o paradoxo wittgensteiniano da observância das regras é uma reformulação do tropo cético antigo do dilema enquanto detecta um círculo vicioso aparente entre compreensão e interpretação da regra. Em terceiro lugar, analisa os dois aspectos do ceticismo pós-kantiano: o problema da efetividade das regras (*quid facti*) e o problema da necessidade transcendental das regras (*quid juris*). Em quarto lugar, mostra como Hegel se confronta com o ceticismo das regras sob ambos esses dois aspectos. O modo distintivo do confronto hegeliano com o ceticismo é incorporação da exigência crítica do ceticismo pirrônico (especialmente o método da equipolência e o assim chamado trilema de Agripa) para desenvolver uma teoria do saber absoluto alternativa tanto ao dogmatismo quanto à filosofia transcendental. No que diz respeito ao problema da efetividade das regras, aponta que a *pars construens* e a *pars destruens* da crítica hegeliana ao assim chamado formalismo das regras. Analogamente, no que diz respeito ao problema da necessidade das regras, esboça a *pars destruens* e a *pars construens* do argumento hegeliano contra a fundamentação transcendental das regras. À custa de simplificar a complexidade do argumento hegeliano, mostra que a *pars construens* se encontra na *Fenomenologia do Espírito* (1807) ao passo que a *pars destruens* é elaborada na *Ciência da Lógica* (1812-1816, 1832), que apresenta uma nova ciência das leis do pensar enquanto conexões universais e necessárias das determinações do pensar (das *Logische*) que constitui simultaneamente as formas essenciais da efetividade e as formas essenciais do nosso pensamento sobre a mesma efetividade. Por fim, examina duas questões que podem surgir ao se interpretar a *Lógica* como um processo de derivação de regras do pensar: (i) se o processo lógico produz regras às quais simultaneamente está submetido; (ii) que tipo de conceito de regra permite falar de um processo que aplica regras ou é presidido por regras.

O Bloco **III Legado filosófico a partir de Kant e Hegel** é composto por sete artigos. O primeiro artigo conta com a reflexão de Miguel Alberti que reflete sobre *Os primeiros pensamentos filosóficos de Friedrich von Hardenberg (Novalis) e os desenvolvimentos posteriores* no qual analisa e interpreta alguns elementos centrais dos primeiros pensamentos filosóficos de Friedrich von Hardenberg (Novalis) nos *Fichte-Studien* de 1795-1796. Busa . assim, expor sobre a maneira em que a sua obra filosófico-literária e a sua obra definitivamente literária posteriores são em grande medida derivadas de pensamentos aos quais Hardenberg tinha chegado anos atrás nas suas primeiras pesquisas filosóficas. O objetivo, concretamente, é fazer um tratamento do seguinte: 1: as teorias de Hardenberg sobre os modos de auto-percepção (*Reflexion* e *Gefühl*); 2: as ideias de Hardenberg, derivadas dessas teorias, sobre as limitações da filosofia; 3: a procura novaliana de uma linguagem nova, mais abarcadora, penetrante e eficaz do que a linguagem da filosofia para tratar os problemas que são inevitavelmente irresolúveis para a pesquisa filosófica.

O segundo texto *La dimensione teologico-politica del pensiero di Fichte* de Marco Rampazzo Bazzan analisa a dialética entre a fé e intelecto que Fichte apresenta, como núcleo da história na Doutrina do Estado. O estudo dessa dialética possibilita compreender o modo como Fichte reflete seus pressupostos das condições dominantes do saber, da história e da política a partir de seus efeitos no campo social, tomando em conta a matriz teológica dos conceitos fundamentais do racionalismo iluminista na base da moderna doutrina do Estado. Partindo do esclarecimento dessa problemática - que, sobre a base de Carl Schmitt se define como a dimensão teológico-política de seu pensamento - de acordo com autor é possível compreender (ou re-significar) a maneira na qual o filósofo alemão configura a relação entre a filosofia e a história, por um lado, e entre a filosofia e a doutrina da lei natural (de que, segundo o título da obra de 1796/97, afirma expor a fundação “segundo os princípios

da doutrina da ciência”), por outra parte. Mediante a análise dessas relações o objetivo é ilustrar o tipo específico de exercício que Fichte atribui à filosofia como doutrina da ciência, mostrando a sua profunda conexão com a definição kantiana de iluminismo.

O terceiro artigo intitulado *A condição da obra de arte e a possibilidade de um pensamento crítico do presente: um diálogo entre Adorno e Agamben* de Olmaro Paulo Mass e Evandro Pontel aborda a obra de arte e sua potencialidade crítica a partir das leituras de Theodor Adorno e Giorgio Agamben, fortemente influenciados pelo pensamento de G. W. Hegel. A partir desses pensadores, pretende-se apresentar a compreensão sobre a arte e a possibilidade de uma releitura crítica do presente. Assim, por meio de uma análise relacionada às especificidades de cada uma das teorizações sobre o estatuto da obra de arte, explicitaremos em que medida a racionalidade dialética pode proporcionar um pensamento crítico a partir do caráter de *negatividade* inerente a obra de arte. Para Hegel a arte foi fundamental no decorrer da história e do pensamento dialético, e ocupava um lugar essencial porque indicava a automanifestação do espírito, juntamente com a religião e com a filosofia. Em Adorno, a arte autêntica expressa ainda a possibilidade um pensamento crítico-dialético que está além dos parâmetros da racionalidade instrumental, pois é o lugar da experiência enigmática das condições de reflexividade daquilo que foi reprimido. Sua autonomia e resistência em relação às ideologias modernas se caracterizam como condição para trazer à tona a negatividade como potencial crítico diante do estado. Agamben, por seu turno, retoma Hegel e elabora uma *analítica do paradigma estético na obra de arte*, enquanto crítica do presente. A partir da teorização do pensador de Jena se torna evidenciado o problema da identidade viva do artista com a sua matéria, e a consciente cisão entre o criador da obra de arte e a obra, visto que já não há mais identificação imediata da subjetividade do artista com o conteúdo. Na obra de arte não há mais a original ligação entre a atividade do homem – do artista com o mundo, com o mundo divino, com a criação, aquilo

que era peculiar no surgimento da arte, no mundo grego, no qual a arte detinha o poder milagroso e inquietante de fazer aparecer à presença do ser em suas obras, capaz de *produzir* o ser e o mundo na obra.

A reflexão seguinte de Wagner de Avila Quevedo versa sobre *O fragmento Juízo e Ser de Hölderlin: a motivação teórica para uma revisão do idealismo alemão*. Conforme o autor, com *Juízo e Ser* (1795), Dieter Henrich coloca Hölderlin no centro da história do idealismo alemão a partir da reconstrução de três constelações de autores e instituições em importantes cidades para o pós-kantismo da década de 1790: Tübingen, Iena e Frankfurt-Homburg. A partir da investigação de uma concepção filosófica de Hölderlin em Iena, Henrich incorpora também o romance *Hipérion* na adequada compreensão do que o poeta-filósofo significa na filosofia pós-kantiana. No quadro que se forma, há um Hölderlin leitor atento de Kant, Schiller e Fichte, que busca ir além dos mesmos. Henrich pretende indicar a originalidade de *Juízo e Ser* ao mostrar que ele não inova em conceitos, mas representa um ataque intencional aos princípios do pensamento fichteano e prepara o caminho para o pensamento especulativo. Quanto à revisão do idealismo que o fragmento provoca, Henrich conclui por uma definição mais clara do modelo histórico: Hölderlin passa a ser o mentor de uma concepção que influencia Schelling, que segue seus próprios passos; do contato com Hölderlin, Sinclair e Zwilling em Frankfurt e Homburg, Hegel conhece um Fichte interpretado pelos amigos, o que modifica sua perspectiva filosófica com auxílio de uma terminologia desenvolvida mais a partir do sistema de Sinclair do que de Schelling, e assim põe os pés no solo que o levaria ao sistema de Iena – em todo caso, um sistema ao qual chega por suas próprias mãos.

No quinto artigo Marcos Cesar Paes de Carvalho Filho disserta sobre *Direito, autoconsciência e liberdade na Fundação do Direito Natural de Fichte*. Nele reflete que surgido com o intuito de superar a clássica dicotomia entre sujeito e objeto, o sistema do saber

humano proposto pelo filósofo de Jena, não obstante suas conhecidas dificuldades interpretativas, trouxe contribuições originais e frutíferas para alguns dos problemas centrais decorrentes da recepção da filosofia crítica kantiana. Entre essas, aquela que talvez tenha exercido maior influência sobre a filosofia prática do período clássico da filosofia alemã se encontra em sua *Fundação do Direito Natural segundo os Princípios da Doutrina-da-Ciência* (1796-1797), mais precisamente na suposição do conceito de *reconhecimento* como condicionante da *liberdade*. Este é o tema desse artigo. Fazendo uso das seções: “I. Como se distingue uma ciência filosófica real de uma mera filosofia de fórmulas” e “II. O que tem o Direito natural, como uma ciência filosófica real, em particular que proporcionar”, presentes na “Introdução”, deverá ficar claro o papel condicionante que o conceito de Direito exerce sobre as noções de autoconsciência, racionalidade e liberdade, assim como a relação deste com a moral. Dado o caráter expositivo e introdutório aqui pretendido, deixo de fora discussões pormenorizadas sobre a consistência da proposta de Fichte.

No sexto artigo intitulado *De Kant a Hegel - legados para a Estética e o século XX* – Raphael Machado de Castro e Vinícius Guimarães Dias Francisco pontuam que os sistemas filosóficos propostos tanto por Kant quanto por Hegel legaram para a história do pensamento ocidental inúmeras contribuições para diversos temários da Filosofia. Dentre elas, em ambos os autores, a arte e a estética possuem importância crucial na compreensão dos saberes filosóficos e, ao longo dos anos, canalizaram discussões acadêmicas surgidas após ambas as contribuições. Seja no caminhar do Espírito e na ciência do Belo proposta por Hegel ou na disciplina relativa à faculdade da sensibilidade elaborada por Kant, as conceituações artísticas e estéticas dos filósofos empreenderam importante passo na caminhada filosófica da humanidade, sendo responsáveis por render, além de seus próprios conteúdos, inúmeros embates e pontos de confluência entre as interpretações de seus escritos propostos por pensadores que os sucederam. Durante todo o século

passado, teóricos da estética se aliaram a esses dois pensadores tendo como proposição o desenvolvimento de conceituações que versassem sobre o conteúdo e conceito da arte para seus tempos, objetivando, a partir de seus estudos, a elaboração de um projeto crítico e de uma perspectiva sobre as mudanças ocorridas no campo de todas as artes ao longo do final do século XIX e de todo o século XX. Dentro da amplitude de pensadores e tendências que se manifestaram no decorrer temporal aqui colocado, destacam-se Thierry de Duve e Arthur Danto que, respectivamente, desenvolveram estudos que tratavam de Kant e Hegel em busca de leituras pertinentes e fluentes sobre as diversas tendências da arte, das obras do tempo em questão e, inclusive, desenvolvimentos acerca de projetos críticos a partir do trânsito entre os sistemas filosóficos e suas respectivas obras e teorias. Nesses moldes, a presente comunicação busca trabalhar as relações entre os pensadores aqui citados e os respectivos filósofos que embasaram suas teorias, de modo a elucidar o período artístico vivido tanto por de Duve quanto por Danto, além de articular as ideias relacionadas a arte e a estética propostas por Kant e Hegel, cujas discussões movimentam até a atualidade as áreas do saber aqui relatadas. Assim, a apresentação também tem como objetivo tratar do legado direto dos sistemas filosóficos hegeliano e kantiano para as discussões artísticas aqui recortadas, com o efeito de destacar e traçar o fio condutor de suas filosofias que foram passados para os dois autores da arte que virão a ser trabalhados, passando pelas confluências e divergências dos autores do século passado tanto entre ambos quanto entre os caminhos tomados pelas correntes filosóficas hegelianas e kantianas após suas publicações.

O último artigo que fecha esse terceiro bloco é de autoria de Henor Hoffmann e trata da *Crítica de Honneth ao modelo construtivista kantiano*. Tem como objetivo explicitar a crítica de Honneth ao modelo construtivista kantiano e ao seu caráter formal e abstrato. Honneth na obra “Luta por reconhecimento” resgata a conceito de reconhecimento presente no Jovem Hegel lançado-se

mão de uma reconstrução e reatualização do conceito. A primeira seção do artigo discute a proposta do autor de modo geral. Na segunda seção denominada Honneth herdeiro do jovem autor de Jena é realizada uma breve exposição dos elementos que o autor busca para a “reatualização” do conceito de reconhecimento do jovem Hegel. Na seção embutindo Mead ou infundindo elementos materialistas em Hegel são desenvolvidas as principais contribuições da psicologia social para o modelo Honnethiano. A partir da “reatualização” do conceito hegeliano, Honneth acredita está devidamente munido do arsenal conceitual necessário para empreender a sua crítica ao contratualismo construtivista kantiano e sua natureza formal. Após a exposição da metodologia de Honneth e a natureza de sua crítica ao modelo kantiano, se elabora uma breve, porém, profunda apresentação e análise do modelo kantiano em especial ao seu procedimento. Na última seção deste artigo se busca responder a algumas das críticas de Honneth ao modelo construtivista kantiano.

A partir desse conjunto de vinte e sete artigos, é perceptível que o legado do pensamento filosófico de Kant e Hegel segue vivo na filosofia contemporânea bem como nas grandes discussões de temas pertinentes para a atualidade, bem como a *relevância do pensamento de ambos autores para a filosofia no presente*, elemento que perpassa praticamente todos os artigos que fazem parte dessa publicação. O evento proporcionou um profícuo momento de debates, questionamentos e interlocuções entre os participantes. Cabe ainda, por fim, não em ordem de menor importância, destacar o agradecimento especial a Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), por meio da *Escola de Humanidades* e ao *Programa de Pós-Graduação em Filosofia* que sediou o *Simpósio Internacional de Kant a Hegel*; aos colaboradores, equipe organizadora e equipe executiva, a cada um/cada uma dos/das participantes que prestigiaram o evento e que o engrandeceram com sua presença. Ao Prof. Dr. Thomas Sören Hoffmann (FernUniversität in Hagen), coordenador da FILORED e as demais

entidades parceiras que tornaram possível a realização do evento, o apoio do CDEA, (Centro de Estudos Europeus e Alemães), o CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) e a Editora Fi que foi fundamental em todo o processo de divulgação, publicização e, especialmente, na efetivação dessa publicação.

Em nome da equipe organizadora, desejamos excelentes leituras!
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, (PUCRS),
Porto Alegre, Rio Grande do Sul, aos seis dias do mês de março de 2019.

I

Kant

Presentación versus auto-presentación del concepto. Sobre la relación de la lógica trascendental y la especulativa¹

*Thomas Sören Hoffmann²
FernUniversität in Hagen*

La “revolución del modo de pensar” de Kant, considerada por su creador como uno de los pocos verdaderos hitos de época de la filosofía, no puede tenerse por agotada hoy en día, tiempo de una renovada y masiva presencia del pensamiento pre-crítico.³ La cesura decisiva aludida por dicha revolución, de cualquier modo, no se reduce a un único aspecto. Ciertamente, se trata de una cesura que tiene muchas facetas y cada una de ellas presenta siempre a un Kant nuevo.⁴ Esto no quiere decir, por cierto, que la filosofía de Kant

¹ Este artículo es la traducción de una conferencia cuyo título en alemán es: “Darstellung versus Selbstdarstellung des Begriffs. Zum Verhältnis von transzendentaler und spekulativer Logik”. Una primera versión de este artículo, en alemán, fue publicada ya como: „Darstellung des Begriffs“. Zu einem Grundmotiv neueren Philosophierens im Ausgang von Kant, in: Hubertus Busche / Anton Schmitt (Hgg.), Kant als Bezugspunkt philosophischen Denkens. Festschrift für Peter Baummann zum 75. Geburtstag, Würzburg 2010, 101-118.

² Traducido al castellano por Fernando Moledo (FernUniversität in Hagen).

³ En ese sentido, Peter Baummann ha subrayado, con razón, que “la verdadera autoridad clásica” de la “escena filosófica” actual es “desde hace ya varias décadas David Hume, con su conexión de empirismo, pragmatismo, y reducción de lo fundamental”. Baummann también ve la crítica a Kant determinada por presuposiciones que han sido establecidas por “Locke y Hume” y que tienen como tema general “el orientarse inteligente en el mundo o el conducirse por el mundo de manera conforme a la vida” (P. Baummann, *Kants Philosophie der Erkenntnis. Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der „Kritik der reinen Vernunft“*, Würzburg 1997, 5.

⁴ De lo cual se explica que la historia de la recepción de la filosofía de Kant no posea unidad. El Kant al que se refieren los representantes del idealismo alemán no es aquel del neo-kantismo; y el de Schopenhauer o el de Nietzsche no es el que resulta importante en la actual bioética, en la filosofía del derecho o incluso en

carezca de características comunes e invariables. Esas características existen y el transcurrir del tiempo ha ayudado a que se las puede reconocer mejor y a que se hayan naturalizado incluso en los debates filosóficos posteriores.

En este trabajo nos ocuparemos de una de esas características novedosas. Se trata, quizás, de una de las más profundas y que mayores consecuencias ha tenido respecto de la comprensión de la filosofía. La característica de la revolución del modo de pensar de la que nos ocuparemos aquí constituye uno de los cambios más fructíferos e históricamente relevantes del filosofar. Se la puede resumir por medio del siguiente postulado: la filosofía tiene que comprender que su verdadera ocupación no consiste únicamente en llevar a cabo determinados actos *del pensar* sino también en la ejecución de determinados actos de *presentación*.⁵ Estos actos de presentación o exhibición corresponden, aunque de manera heterogénea, al pensar; son evidenciables en esa correspondencia, y le otorgan realidad, liberándolo de una idealidad abstracta. La tesis que se sostiene al respecto en este trabajo se refiere tanto al pensamiento de Kant como al pensamiento posterior y consiste en afirmar que la “revolución del modo de pensar” puede ser comprendida como el giro de la presentación filosófica en la filosofía. Desde esta perspectiva, la ruptura de Kant con la metafísica se presenta como un nuevo comienzo en el cual el recurso a los actos de presentación tiene como objetivo romper el círculo del mero trabajo conceptual. Este trabajo se encuentra ejemplificado de manera paradigmática, por última vez, respecto de la ‘metafísica de lo posible’, en el contexto del racionalismo wolffiano.

la estética. La obra principal de Peter Baumanns dedicada a la interpretación de Kant, mencionada en la nota anterior, intenta exhibir la no siempre consciente unidad interna del filosofar kantiano como una jerarquía de puntos de vista manifiesta también en la arquitectónica del sistema.

⁵ El término ‘Darstellung’, que traduzco aquí como ‘presentación’, podría traducirse también como ‘exhibición’, si se tuviera en cuenta el hecho de que Kant, como indica Hoffmann en este mismo artículo, recoge con el término ‘Darstellung’ el término latino ‘exhibitio’.

Para Wolff la filosofía es la investigación de lo pensable sin contradicción –lo posible– en su relación con lo necesario y la investigación del pensamiento ‘correcto’ que, precisamente en virtud de su corrección, conduce a la evidencia. La evidencia funciona en este contexto como garantía incuestionada de la relación del pensar con la verdad. Kant pone fuertemente en cuestión esta suposición (de carácter metafísico), largamente compartida a lo largo de la historia de la filosofía, de acuerdo con la cual el pensamiento ‘correcto’ sería ‘autosuficiente’ respecto de lo verdadero y, como tal, indiferente frente a la presentación de ese pensamiento. Como se dice en el postulado vertido algo más arriba, para Kant no hay conocimiento sin presentación o sin la documentación de que se puede exhibir aquello que se pretende conocer. Dicho con otras palabras: para Kant, en la medida en que los pensamientos reclaman realidad para sí, deben ser presentados o exhibidos. La tematización filosófica de la presentación, en ese sentido, no responde a fines didácticos o externos a la filosofía misma, sino que apunta al problema mismo de la obtención de conocimiento *como tal*.⁶

La convicción de que la presentación del pensamiento constituye un deber de la filosofía no sólo no fue abandonada después de Kant; por el contrario, fue desarrollada todavía más, tal como puede observarse entre los representantes del idealismo alemán. Este desarrollo continúa a lo largo del siglo XX. Y esto último puede comprobarse tanto si se tiene en cuenta la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer y la reflexión sobre los medios de presentación del pensamiento que tiene lugar en ella, como si se piensa en la valoración novedosa del concepto de presentación en la hermenéutica moderna y en planteamientos como el

⁶ Para la historia previa del problema de la exhibición cf. G. J. Hafner, *Darstellung. Die Entwicklung des Darstellungsbegriffs von Leibniz bis Kant und sein Anfang in der antiken Mimesis und der mittelalterlichen Repraesentatio*, Düsseldorf 1974; P. Bahr, *Darstellung des Undarstellbaren. Religionstheoretische Studien zum Darstellungsbegriff bei A.G. Baumgarten und I. Kant*, Tübingen 2004; A. Kemmann, Art. „Evidentia, Evidenz“, in: Gert Ueding (ed.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 3, Tübingen 1996, 33-47, especialmente 45s. (ver la referencia presente allí al concepto hipotiposis, para el cual, entre otros, se remite a la *Crítica de la facultad de juzgar* (KdU) § 59, AA V, 351).

interpretacionismo,⁷ o si se atiende a los motivos sistemáticos del así llamado *iconic turn*.⁸

Para exponer nuestra tesis nos referiremos en primer lugar, de manera detallada, a Kant. Luego nos ocuparemos de exponer nuestra tesis en relación con su desarrollo entre los representantes del idealismo postkantiano, prestando especial atención a la filosofía de Hegel. En la parte referida a Kant tematizaremos, por un lado, el giro realizado por el pensador de Königsberg hacia la idea de que todo conocimiento depende de su presentación o exhibición. Por otro lado, esa sección también se ocupará de un aspecto muy importante en relación con el desarrollo posterior del tema de la presentación: la cuestión de la ineluctable *reflexividad* que se encuentra presente en todo acto de presentación y que ya resulta visible en el abordaje kantiano. La segunda parte de este trabajo estará referida, por un lado, y muy brevemente, a los sucesores de Kant en el contexto del pensamiento del idealismo alemán. En esta parte se intentará aclarar en qué sentido esos autores siguen expresamente el programa kantiano de una “presentación del concepto”⁹ e intentan abandonar con ello el ámbito de la pura representación (entendida en sentido kantiano). Por otra parte, esta segunda sección se ocupará también, pero de manera más detallada, de la cuestión de la reflexividad inherente a la presentación del pensamiento; esto es, nos ocuparemos aquí de la ineluctable auto-presentación o exhibición de sí que tiene

⁷ G. Abel diferencia la presentación (*Präsentation*), de la “representación de algo”, en tanto que con la primera expresión, “presentación”, este autor conecta el problema de la radical “visibilidad” y no el del “ver algo” (cf. G. Abel, *Sprache, Zeichen, Interpretation*, Frankfurt/Main 1999, 92).

⁸ Del *iconic turn* surgen referencias a la estética moderna (por ejemplo en el caso de G. Boehm) tanto como a la historia de la ciencia (por ejemplo en el caso de H. Bredekamp). Más adelante se hará referencia a un ejemplo para mostrar que, de manera reciente, el problema de la presentación adquiere relevancia fundamental en la teoría de la ciencia.

⁹ La expresión “presentación del concepto” (*Darstellung des Begriffs*) se encuentra de manera habitual en la filosofía de Kant. Remito aquí a los siguientes testimonios paradigmáticos: *KdU* Introducción, AA V, 193 (La belleza natural y el fin natural son “presentaciones del concepto” de una finalidad formal y real, respectivamente); *KdU* § 26, AA V, 253 (Falta de finalidad en la presentación “colosal” de un concepto); *Logik* § 105, AA IX, 143 nota. 2; *Metaphysik der Sitten, Tugendlehre*, § 52, AA VI, 479 y ss. nota. (el ejemplo como “presentación teórica de un concepto”).

lugar en el caso de quien exhibe el pensamiento y que tiene lugar también en los actos de presentación. Para ello se tomará como ejemplo el desarrollo de este problema en la filosofía de Hegel. Por último nos referiremos de manera muy sucinta a la relevancia que tiene el planteamiento de la filosofía de la presentación en las constelaciones discursivas más actuales

I

Comencemos nuestra reflexión sobre Kant con una cita paradigmática que, de manera sucinta y concisa, enuncia el punto central de la ‘filosofía de la presentación’ kantiana. En los *Progresos de la Metafísica* Kant escribe al respecto: Sin “presentación (*exhibitio*)”, entendida como la “acción de añadir la intuición al concepto”, “no puede haber conocimiento alguno”.¹⁰ Esta cita subraya en primer lugar -como tesis y también como resultado- el planteamiento post-metafísico de Kant, según el cual el conocimiento objetivo ya no puede ser entendido como un mero resultado de la ‘representación correcta’ de un estado de cosas. El conocimiento objetivo debe entenderse ahora, en cambio, como el resultado de un necesario acto de presentación que es complementario del acto de la representación y por medio del cual lo representado (correctamente o no) es referido a un ámbito de representación correspondiente, en el cual encuentra su realización. Es importante hacer esta constatación, porque no faltan interpretaciones de Kant que lo entienden -desde una perspectiva más o menos cercana a la de Reinhold- como un decidido ‘filósofo de la representación’ y que, consiguientemente, convierten la filosofía trascendental en mera ‘administración interna de representaciones’. En ese sentido, algunos trabajos de Marburgo han intentado demostrar que Kant es un representante del neo-estoicismo presente de manera subterránea a lo largo de toda la filosofía

¹⁰ AA XX, 235. Cf. *KdU*, AA V, 192; *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* AA IV; 486; *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, 15 (sobre la imposibilidad de una presentación empírica del concepto de la libertad); *Über Kästners Abhandlungen*, AA XX, 412.

moderna. Al igual que los estoicos -dice esta tesis- Kant habría desarrollado el problema del conocimiento tomando como punto de partida el *médiun* del conocimiento mismo, esto es, la mera representación, y no partiendo de conceptos (reales) o ideas (reales) anclados ontológicamente.¹¹ Respecto de ello se debe decir que, sin duda, Kant considera importante atender a la lógica y a la economía de la representación, elevando incluso la representación (en el sentido de *repraesentatio*) a “género” de todo posible contenido de conciencia.¹² Pero esta interpretación de la filosofía de Kant como una filosofía de la representación debe contrastarse con la cita mencionada un poco más arriba, según la cual, lo decisivo para Kant radica en la posibilidad de elevarse desde el ámbito de las meras representaciones al ámbito de las representaciones efectivamente presentadas o exhibidas. Si esto no ocurre, permanecemos siempre fuera del ámbito del conocimiento teórico, en el reino del mero entusiasmo visionario.

Pero, más allá de su carácter programático, ¿qué quiere decir aquí exactamente ‘presentación’? Lo primero que se debe decir al respecto es que en la presentación Kant ve una *acción* de carácter originario, más que de carácter conceptual, un acto específico de la facultad de conocimiento y no uno meramente referido a la receptividad. En este sentido, el término ‘presentación’ aparece en la filosofía de Kant –en todos sus usos decisivos– de manera consecuente como el nombre de una acción (*nomen actionis*) y no como la designación de un acto ejecutado por una cosa (*nomen rei actae*). Es decir, la presentación aparece como la descripción de la acción de presentar como tal y no como un nombre empleado para designar el resultado de una acción.¹³ Respecto de ello, Kant no se

¹¹ Cf. Especialmente A. Schmitt, *Die Moderne und Platon. Zwei Grundformen europäischer Rationalität*, Stuttgart / Weimar 2008² (passim). La indicación respecto de las numerosas correspondencias entre Kant y la filosofía (neo)estoica no debe tomarse a *limine*. De cualquier forma, lo decisivo es únicamente que Kant, en lo teórico, va, de manera decidida, al mismo tiempo, más allá de cualquier clase de estoicismo.

¹² Kant, *KrV* B 376 y s. / A 320.

¹³ Cf. Para ello la instructiva documentación en J. y W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig 1860 y ss. / Hildesheim 2003 („darstellen“, „Darstellung“).

cansa de subrayar que sólo la acción de presentar es aquello que puede darle realidad a un concepto, a una idea u a otra representación cualquiera y que, en lo que toca a esta tarea, la presentación no puede ser reemplazada por ningún medio discursivo o incluso no-discursivo alternativo. Darle realidad a una representación, esto es, realizarla, implica que el concepto, la idea o la representación en general de la que se trate, pueda ser dispuesta como contenido integral de nuestro `contexto de experiencia´. `Realización´ quiere decir, pues, que pueda indicársele al concepto, a la idea o a la representación en general en cuestión, un lugar concreto en nuestra concepción teórica del mundo.

Para ilustrar lo que se quiere decir con esto, puede servir el conocido rechazo de Kant al argumento ontológico. Según este rechazo, ningún concepto –por más que esté completamente libre de contradicción y que sea demostrado como un concepto auto-afirmativo– puede ser utilizado como un concepto que se presenta a sí mismo, esto es, que se auto-exhibe. En ese sentido, incluso el concepto de un *ens realissimum et necessarium* no abandona, según Kant, el status del mero ser-representado, de manera que precisamente por eso requiere, para poder adquirir el status de conocimiento, una acción de presentación o exhibición que resulta *heterogénea* respecto del acto de representar. Sólo esta segunda acción –la presentación del concepto– permitiría integrar la representación del ser realísimo y necesario al correspondiente ámbito del representar y nos ofrecería por eso, según Kant, la garantía de que se trata de algo más que de una mera abstracción o función concreta perteneciente al inventario de nuestros conocimientos. Pero esta representación, respecto del conocimiento, se nos escapa desde el punto de vista teórico, pues no hay ninguna acción de presentación que pudiera ser apropiada a él.¹⁴ Dicho

¹⁴ En su escrito sobre la religión, Kant intenta, mediante el “esquematismo de la analogía (para la explicación)”, ser justo con el específico procedimiento de presentación del discurso religioso, que ciertamente no cuenta como “determinación del objeto (para la ampliación de nuestro conocimiento)” (AA VI, 65 nota). Desde un punto de vista verdaderamente teórico la idea de “Dios”, de la razón,

brevemente: el postulado de Kant acerca de la necesidad de exhibir nuestros conceptos quiebra el orden del mero representar; y lo hace para integrar al repertorio de nuestro conocimiento representaciones exhibidas, esto es, representaciones referidas por medio de actos (cognoscitivos) de apropiación al ámbito concreto de todas nuestras representaciones.

No debería sorprender el hecho de que Kant, que con el postulado mencionado deja atrás premisas decisivas del racionalismo (ya cartesiano) y de la metafísica (incluso pre-cartesiana) del concepto, haya sido el primer pensador que, como muestran los compendios de historia de la filosofía, introdujo en la terminología filosófica el concepto ‘presentación’ con absoluto rigor técnico. Cabe destacar, en ese sentido, cuál es la *fuerza* a la que Kant recurre para ello. En un famoso pasaje de la *Crítica de la facultad de juzgar*, Kant explica el término “presentación” o “exhibición” mediante el concepto “hipotiposis”, que es un concepto técnico específico de la retórica. La tradición retórica entiende por “hipotiposis” un medio estilístico empleado para ilustrar un pensamiento. Se lo podría caracterizar, en líneas generales, del siguiente modo: se trata de una figura que sirve para detallar y que se encuentra al servicio de la propiedad textual de la *evidentia*. Esto se logra por medio del señalamiento de notas sensibles individuales que sirven para hacer el texto verosímil y convincente de manera duradera.¹⁵ En el párrafo 59 de la *Crítica de la facultad de juzgar* Kant se sirve en ese sentido de una cita del *De Oratore* de Cicerón que apunta en la misma dirección. Se trata de la cita de una fórmula, según la cual toda “presentación” es una “subiectio sub adspectum”, esto es, una ilustración del pensamiento del orador.¹⁶ Por medio de esta operación, el objeto (*Gegenstand*) deviene (*Objekt*), esto es, aquello opuesto a nosotros de lo cual nos

permanece, no obstante, como ideal trascendental, esto es, el concepto final de una diferencia suprimida de representación y presentación.

¹⁵ Cf. H. Lausberg, *Elemente der literarischen Rhetorik*, München 1984⁸, § 369.

¹⁶ AA V, 351; cf. Cicero, *De oratore* III, c. 202. Para el contexto: cf. También P. Bahr, *Darstellung des Undarstellbaren*, Tübingen 2004, especialmente pp. 269s.

diferenciamos en la presentación y en la determinación concreta. En virtud de ello uno podría preguntarse, ya en este punto, si el concepto de 'sujeto' en general, en vez de ser entendido por medio de una génesis metafísica a partir del *hypokeimenon*, no debiera entenderse más bien como lo objetivante en el acto de presentar; esto es, si la subjetividad no debiera entenderse enteramente a partir de su capacidad de presentar (retengamos este punto, porque Fichte se referirá más adelante a él).

Veamos con más detalle los tipos concretos de actividades de exhibición que encontramos en la *Crítica de la Razón Pura*, pues en los hechos no encontramos en la filosofía de Kant la discusión del tema de la presentación antes de la primera *Crítica*, lo cual no debería sorprendernos, pues subraya, una vez más, que el foco del problema de la exhibición, para Kant, se encuentra en conexión inmediata con el giro crítico del filosofar. Esta circunstancia puede remitirse también a la autopercepción que Kant tiene respecto del origen de su crítica a la metafísica. Todavía en años tardíos¹⁷ comenta al respecto cómo, por medio de la antinomia cosmológica, comenzó a entender que el hecho de que los conceptos metafísicos fueran *representables* (y nos acompañaran en cada paso, como sombras de la necesidad de totalidad de la razón) no implica al mismo tiempo que no tuvieran también que ser *exhibibles*. Los conceptos metafísicos son, evidentemente, todo, menos poco claros en sí mismos. Sin embargo, no hay acto de presentación alguno por el cual puedan ser contados entre los conceptos realizados, esto es, por el cual puedan ser incorporados al inventario de nuestro saber.

Acerca de cómo ocurre la incorporación de conceptos al contexto del conocimiento real, la *Crítica de la razón pura* nos ilustra, de modo particular, respecto de tres casos:

1) En primer lugar lo hace respecto de los conceptos *matemáticos*. Estos conceptos tienen su presentación

¹⁷ Cf. *Brief an Garve*, del 21 de septiembre de 1798, AA XII, 257s. Sobre ello véase también la discusión de este punto en Baummanns, *ibid.* 37s.

inmediatamente por medio de su *construcción*, esto es, por medio de su constructibilidad en el medio de las formas de la intuición, espacio y tiempo.¹⁸ Mediante el ejemplo de la figura de dos ángulos, Kant clarifica, en ese sentido, lo que significa que un concepto –en este caso, geométrico– pueda ser pensado sin contradicción y que, sin embargo, al mismo tiempo, eso no alcance, empero, para que pueda también ser “descripto” en el medio de la forma de la intuición del espacio real.¹⁹ Cuando Kant afirma que “en la matemática pura las propiedades de su objeto no pueden ser abstraídas inmediatamente del concepto, sino que únicamente pueden ser descubiertas por la construcción del concepto”,²⁰ rompe con la tradición del racionalismo (por ejemplo de Leibniz), que buscaba entender el conocimiento matemático a partir de la *cognitio adequata* en el ámbito del análisis conceptual puro, sin remitir a actos de exhibición que no sean puramente racionales.

2) En segundo lugar se encuentran los *conceptos puros del entendimiento*. Sabemos que Kant entiende con ese nombre a las categorías, funciones de unidad racionales o principios *a priori* de toda experiencia en general, sin los cuales no sería posible integrar representaciones en general a la unidad de la conciencia. Su –literal– “exhibición” (B 168) se encuentra en la Deducción Trascendental que, dicho de manera sumaria, muestra a las categorías como reales “principios de la posibilidad de la experiencia”. En virtud de la Deducción, las categorías se muestran como algo más que como meras ‘representaciones generales supremas’ que sirvieran para

¹⁸ Para la relevancia del concepto de presentación respecto de la comprensión (crítica) del conocimiento matemático cf. Brigitta-Sophie von Wolff-Meternich, *Die Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals. Kants Grenzbestimmung von Mathematik und Philosophie*, Berlin / New York 1995, especialmente p. 46 con la nota 11; también Arno Schubbach „Kants Konzeption der geometrischen Darstellung. Zum mathematischen Gebrauch der Anschauung“, en: Kant-Studien 108 (2017), 19-54

¹⁹ Cf. *KrV* B 268 / A 220 y s.

²⁰ *Metaphysik der Sitten*, AA VI, 233. En este contexto se trata aquí de la “presentación” del concepto del derecho, la cual es posible en “la integral coacción recíproca y simultánea” de los sujetos jurídicos, “llevada a leyes universales”.

regular nuestro uso de las representaciones. En cambio, se las presenta como conceptos que son *generadores de experiencia* y, como tales, realizables. A esta primera presentación, por decirlo así “interna”, de los conceptos puros del entendimiento, basada en su carácter generador de la experiencia, que tiene lugar en la Deducción Trascendental, corresponde todavía una segunda presentación. Se trata aquí de una presentación externa que garantiza que el juego interno de la forma de la conciencia trascendental sea también proyectable a la representación dada de manera efectiva. En ese sentido, el *esquematismo* proporciona las “presentaciones de carácter originario” (*Urdarstellungen*) de las categorías, como determinaciones del tiempo; y la imaginación -que Kant literalmente denomina “facultad de la presentación originaria”²¹- proporciona, en las imágenes “de carácter originario” (*Urbilder*) de toda experiencia concreta, símiles a “hipotiposis” para conceptos trascendentales generales posibles (realizables) de una lógica de la experiencia. La actividad correspondiente de la imaginación, por la cual -por decirlo así- nos volvemos ‘testigos oculares’ de la ‘imagen originaria’ de un objeto, más allá de toda instanciación múltiple empírica, corresponde a la exigencia que la filosofía le hace al pensamiento, y que consiste, según Kant, en que el pensamiento no debe referirse a mundos posibles, sino a mundos *originariamente visibles*. De manera sucinta se puede decir que los conceptos puros del entendimiento son presentados de una manera doble: en relación con la forma de la experiencia en general -por la deducción trascendental- y en relación con la experiencia interna efectiva, por medio del esquematismo.

²¹ *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* § 28, AA VII, 167 (traducción de Mario Caimi: *Antropología en sentido pragmático*, Buenos Aires, Losada, 2009): “La imaginación (*facultas imaginandi*), como facultad de [tener] intuiciones incluso sin la presencia del objeto, es, o bien *productiva*, es decir, una facultad de la exhibición originaria de este último (*exhibitio originaria*), la cual, entonces, precede a la experiencia; o bien *reproductiva*, [es decir, una facultad] de la [exhibición] derivativa (*exhibitio derivativa*), que trae de vuelta a la mente una intuición empírica previamente habida. Las intuiciones puras del espacio y del tiempo pertenecen a la primera exhibición; todas las demás presuponen intuición empírica, la cual, cuando está unida al *concepto* del objeto y por consiguiente llega a ser conocimiento empírico, se llama *experiencia*”.

3) Los *conceptos empíricos*, finalmente, son, según Kant, sólo realizables por medio de la *facultad de juzgar* en relación con intuiciones empíricas ya dadas. Ni una acción referida a la forma pura de la intuición, ni una producción de la actividad originaria de la imaginación, pueden ser suficientes para clasificar a los pekineses y a los dobermans como ‘perros’. Los conceptos empíricos encuentran su presentación y evidencia únicamente en el marco de un contexto de experiencia ya *determinado*. La lógica interna de ese contexto de experiencia ya determinado se convierte desde entonces, esto es, desde la tercera *Crítica*, hasta la obra más tardía de Kant, en objeto de una investigación cada vez más precisa. Se puede pensar por ejemplo, al respecto, en el término clave ‘*systema artificiale*’ de la experiencia, que Kant tematiza en el *Opus Póstumo* para referirse al orden de presentación que es exigido científicamente.

Precisamente en la obra tardía, como el *Opus Póstumo*, donde Kant intenta trazar el resumen de su pensamiento de manera sistemática integral, el problema de la presentación juega un papel importante, que conduce a la ya mencionada cuestión de la reflexividad presente en toda presentación. De ello da cuenta un pasaje central del *Convolutio X*, en el que podemos leer lo siguiente: “De nuestras representaciones sensibles no podemos extraer nada más que aquello que hemos introducido en ellas para la representación empírica de nosotros mismos”; lo que hemos introducido “con la conciencia de su presentación [...], y esta presentación hace, a partir de un agregado de percepciones, un sistema según las condiciones formales de la intuición y de su coexistencia en el sujeto”.²² Esta cita resume, por un lado, lo que sabemos ya desde la primera *Crítica* acerca de la presentación: en primer lugar, que el mero representar, como tal, no nos proporciona conocimiento, sino que para ello tiene que tener lugar también un acto de presentación. En segundo lugar, que este acto de presentación es una acción consciente de nuestra facultad de

²² AA XXII, 343.

conocimiento en la incorporación de representaciones dadas. En tercer lugar, que esta incorporación integra en el sistema de la experiencia en general las representaciones que nos son dadas, esto es, las contextualiza en el horizonte de nuestras acciones de presentación en general. Pero, además de ello, parece haber aquí un aspecto que lleva el desarrollo de este tema todavía un poco más lejos: Kant dice también que, de las representaciones sensibles, sólo podemos extraer aquello que primeramente “hemos introducido en ellas para la representación empírica de nosotros mismos”. Lo que se esconde detrás de las palabras, a primera vista enigmáticas, “para la representación empírica de nosotros mismos”, es el punto de vista de Kant, lentamente madurado y formulado todavía de manera vacilante en la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, según el cual, el único término posible para nuestro conocimiento puede alcanzarse cuando nosotros mismos, los que conocemos, también aparecemos en el horizonte de nuestro conocimiento. Una física –así nos lo enseña el *Opus Póstumo*– que no se refiera también al problema de en qué punto el físico, como sujeto que hace la experiencia (esto es, como sujeto objetivo, o como cuerpo), se comunica con el mundo, es, según Kant, una construcción mental sin contenido. Y así como la experiencia presupone auto-experiencia y la conciencia presupone auto-conciencia, del mismo modo la presentación de algo presupone la auto-presentación, la “objetivación” del sí mismo propio como momento de la presentación. Con ello llegamos al conocido problema que Kant tematiza en *Los Progresos de la Metafísica* con el nombre de “doble Yo en la conciencia de mí mismo”.²³ Este problema consiste en poder comprender al yo intuible y al yo que piensa -al yo objetivo y al yo subjetivo- como funciones de una y la misma subjetividad. Para el momento del *Opus Póstumo* ya hace mucho tiempo que Kant ha comprendido con claridad que un principio de unidad abstracto, a la manera de la

²³ AA XX, 268. Sobre la valoración sistemática de este pasaje, cf. también E. Heintel, „Das ‚Faktum‘ des ‚zweifachen Ich‘ bei Kant“, en: E. Heintel, *Gesammelte Abhandlungen* Bd. VIII, Stuttgart-Bad Cannstatt 2000, 159-186.

apercepción trascendental, no alcanza para dar cuenta de la unidad efectiva –es decir, más que meramente formal- de nuestra experiencia. Para eso se necesita un sujeto que, corporalizado, pueda encontrarse también en el terreno de los objetos de la experiencia, esto es, que pueda posicionarse en ese terreno. Aquí, en este último escalón de la obra tardía, se trata de la concretización definitiva del yo como un cuerpo que, como sitio originario de presentación, es al mismo tiempo un objeto de presentación. De este modo Kant llega al núcleo temático de los planteamientos posteriores, a los que nos referiremos en la sección siguiente.

II

Respecto de los nuevos planteamientos que siguen a Kant, debemos limitarnos ahora, en relación con nuestros objetivos, a algunos señalamientos paradigmáticos que, mucho más que otros, sirven para que no quede desatendido el llamado de Kant a romper el círculo del pensamiento puro por medio de la presentación filosófica. Al respecto, tenemos que referirnos brevemente en primer lugar a Fichte, a quien debemos el neologismo `presentación de sí´ (*Sich-Darstellung*), junto con un llamativo desarrollo del pensamiento acerca de la presentación. La `presentación de sí´, en el marco de la filosofía tardía del autor de la *Doctrina de la ciencia*, apunta a un concepto del yo, rico en contenido, que entiende al yo a partir de sus presentaciones del mundo y que al mismo tiempo lo despega de ellas. La subjetividad del sujeto –dicho de manera resumida- es pensada ahora como imagen auto-formativa del ser, en la formación de imágenes de sí mismo. O dicho de otro modo: el yo, o el sujeto, es ahora lo que puede tomarse a sí mismo como exhibiente en los actos de presentación vivaces y libres, aquello que

en la `reflexibilidad´ de las imágenes puede referirse a sí mismo de manera reflexiva.²⁴

Tenemos que renunciar aquí a la posibilidad de seguir adentrándonos en la doctrina de la imagen, altamente compleja, de Fichte. En vez de ello, nos remitiremos a otra etapa relevante respecto de la filosofía de la presentación en el pensamiento post kantiano: el giro de Schelling hacia una `filosofía positiva´. En el marco de este giro, Schelling no sólo desarrolla de manera general una hermenéutica del mundo histórico y de los poderes que lo determinan –lo cual de por sí resulta de interés–, sino que además de ello, se aparta de manera consciente del elevado vuelo del idealismo meramente constructivo, correspondiente a sus años más tempranos, para volver –según los términos que empleamos aquí– al postulado kantiano de la presentación. Lo hace de una manera en la que, tanto explícita como implícitamente, la tarea de la filosofía se convierte en la presentación de lo efectivo o del “hecho”. Ciertamente, Schelling no lo hace con el propósito de que la filosofía se vuelva con ello un empirismo, en el significado habitual del término. Lo hace más bien en un sentido diferente, según el cual el verdadero tema de la filosofía consiste en la superación del ser en el ser presentado, en la transformación de lo exterior en “hechos interiores”.²⁵ Contra lo que el propio Schelling opina al respecto,

²⁴ Fichte, *Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie oder transzendente Logik*, en: *Nachgelassene Werke* (NW) Bd. 1, ed. I.H. Fichte, Bonn 1834 (ND Berlin 1962), 276: „Aquí [scil. en la „imagen de la auto-presentación“] el fenómeno es un *yo*; la imagen presentando la imagen, esto es, presentándose ella misma”. Cf. También de Fichte, *Tatsachen des Bewußtseins*, NW 1, 510: „Toda esencia de la imagen, sin excepción, es por eso una auto-presentación del fenómeno y su principiado: y dentro de estos límites es, pues, incorporada la empiria misma. En ella [en la auto-presentación] se presenta también el fenómeno: únicamente su auto-presentarse permanece inmediatamente invisible en la presentación empírica” como allí también el contexto mayor. Se puede mencionar aquí además el concepto de Fichte de la *physis* humana como un “cuerpo articulado en el mundo sensible para la presentación de la razón”: *Grundlage des Naturrechts*, § 12, edición de Fr. Medicus, Hamburg 1979³, 122).

²⁵ Schelling, *Darstellung des philosophischen Empirismus*, En: *Werke* (WW) Bd. 6, ed. M. Schröter, München 1979³, 273s. A continuación Schelling se elogia a sí mismo y a su *Naturphilosophie*, por haber “entendido el hecho de manera más profunda que cualquier otro” (275). Pero al mismo tiempo señala los “límites de la Filosofía de la naturaleza”, el hecho de que “en lo fundamental ella tampoco haya ido más allá del mero hecho”

este motivo puede ser encontrado incluso más allá de su filosofía tardía, también en su filosofía de la naturaleza, si es que a ésta se la comprende más bien como una hermenéutica racional de la totalidad de la naturaleza, y no como una libre y activa construcción creadora de ella. Pero aquí no investigaremos con detalle estos aspectos. Nos concentraremos, en vez de ello, en el tercer miembro de la liga de los idealistas posteriores a Kant: Hegel.

Hegel toma una posición explícita respecto del problema de la presentación y por eso es de especial interés para nosotros. Lo hace en el prólogo a la *Fenomenología del Espíritu*, el cual, como históricamente se ha demostrado, fue concebido también como un prólogo al sistema completo. Hegel comienza el prólogo a éste, su primer clásico, de manera conocida, con la expresión de un abrupto rechazo a toda exigencia de indicación del contenido, la tendencia o el resultado de las obras de la filosofía. Una exigencia como esa - según Hegel- desconoce el hecho fundamental de que la filosofía no consiste en las opiniones o en la *doxa* establecida, sino que es conocimiento que se realiza a sí mismo de manera procesual, esto es, concepto que se presenta a sí mismo. La filosofía no es el arte del atajo pragmático, sino la activa medición completa de un camino de conocimiento, en el cual no se trata únicamente del principio y de la meta, como tales, sino también del mediador `y´ que se encuentra entre el principio y la meta. En ese sentido, la filosofía es la sinopsis de los tres momentos. Hay filosofía, por tanto, sólo `metódicamente´, esto es, `con´ su `camino´, y no como mera afirmación de representaciones o conjuración de tesis que tendrían validez inmediata. Del mismo modo que Kant, Hegel rechaza un concepto de filosofía entendida como mera meditación acerca de representaciones dadas, que estuviera referida a la mera perfección formal de esas representaciones. Para decirlo en el lenguaje de la más tardía *Enciclopedia*: según Hegel, creer “que por medio del

(277), que es lo que Schelling intenta hacer con la “presentación científica del hecho” en la filosofía tardía - una “presentación” que debe partir del “punto en el que se encuentra cada quien que empieza a filosofar” (278).

pensar reflexivo, ya puede ser conocida la verdad”,²⁶ es algo que le corresponde al punto de vista de la metafísica (aquí podemos pensar nuevamente en Wolff). Esta verdad existe, según el metafísico, de manera enteramente separada de la mediación de esa verdad, y puede, en principio, ser comunicada de un modo distinto al del concepto concreto. Esta creencia metafísica fue conmocionada por la filosofía crítica, lo cual para Hegel, como antes para Kant, se plasma en una nueva comprensión de la función de la presentación. El prólogo a la *Fenomenología*, en este punto, no deja duda alguna; alcanza para ello con remitir al clímax en el que la presentación es caracterizada como la auténtica meta del trabajo filosófico: “Lo más simple es juzgar lo que tiene contenido y solidez; es más difícil comprenderlo, y lo más difícil es producir aquello que une a los dos, su presentación”.²⁷ La tarea de la filosofía no es, pues, sólo someter lo dado a la reflexión y a la crítica. Su tarea consiste más bien en hacer visible, en una presentación del pensamiento, aquello que no es visible por sí mismo y que, sin embargo, atañe al fundamento y a la verdad de lo dado. La filosofía no es, pues, ni la reproducción, ni la reducción de la realidad, sino que es la presentación de esa realidad en la totalidad de sus dimensiones.

Es claro que, a pesar de esta afinidad, en la filosofía de Hegel no tratamos con un concepto de presentación como aquel que encontramos en Kant. Debido a su propio y nuevo *concepto del concepto*, que ya no es de carácter abstracto-teórico, la presentación no puede tener lugar “desde afuera”, en el mismo sentido que el concepto inmediato, como ocurre en el caso de Kant. El concepto en sentido hegeliano, entendido como forma dinámica y animada, como saber que existe ya en la subjetividad entendida como

²⁶ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 26, En: *Gesammelte Werke*, ed. Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968 y ss. [=GW], Bd. XX, 69.

²⁷ GW IX, 11. Para una interpretación exhaustiva de este punto en relación también con el concepto de Hegel de dialéctica cf. Th. S. Hoffmann, „Hegels phänomenologische Dialektik. Darstellung, Zeitbezug und Wahrheit des erscheinenden Wissens – Thesen zur ‚Vorrede‘“, in: Th. S. Hoffmann, *Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt. Beiträge zur Deutung der ‚Phänomenologie des Geistes‘ aus Anlaß ihres 200-Jahr-Jubiläums* (Hegel-Studien Beiheft 50), Hamburg 2009, 31-52.

“trascendentalidad existente”, ya no es más el mero motivo fáctico para los actos de presentación. El concepto especulativo es, más bien, el poder de su propia presentación, tal como Hegel, de manera ejemplar, lo muestra en la *Fenomenología*: el saber al que se presenta el mundo, se presenta a su vez, respectivamente, oponiéndose al mundo (y a otro saber). Esto es: el saber logra una representación determinada del mundo sólo en virtud de una correlativa representación de sí mismo. Finalmente, en el escalón del saber absoluto, todo representar es conocido como una función de la relación del concepto con sí mismo, dentro de lo cual se cuenta también su auto-presentación.

Pareciera posible formular aquí aquel reproche, esgrimido contra Hegel, de la fe en el concepto, a saber, el reproche del ‘panlogismo’. En efecto, en relación con un concepto que se despliega por sí mismo hacia la verdad, sería posible preguntarse si el planteamiento de Hegel no se vuelve sospechosamente cercano a aquel racionalismo que parecía ya superado por Kant y que ahora volvería a erigirse de un modo todavía más audaz. ¿No es acaso el programa del auto-desenvolvimiento dialéctico del concepto filosófico -en el que desemboca el discurso hegeliano de una ciencia referida a la naturaleza y a la necesidad interna del saber -²⁸ un nuevo tipo de metafísica del concepto, que si bien no resulta necesariamente equiparable a la vieja metafísica de lo posible, podría entenderse sin embargo como una metafísica de la confianza incondicionada en un concepto que produce efectos de manera supraindividual -como contexto de conocimiento- y a cuya dirección, en pos del bien común, serían cedidas, con confianza, finalmente, todas las cosas?

Que una lectura como esta, a pesar de algunas interpretaciones corrientes de la filosofía de Hegel, es muy poco acertada, resulta claro a partir de la cita comentada más arriba, en la que Hegel se refiere a la necesidad “interna”, esto es, conceptual,

²⁸ Hegel, GW IX, 11.

del camino hacia la ciencia y de la “presentación de la filosofía” que corresponde a ese camino. Hegel añade a ello la observación decisiva de que a esa “necesidad interna” le corresponde una “necesidad externa”, a saber, la necesidad que la filosofía se “representa” en el “tiempo” y en el orden de las cosas que aparece en él.²⁹ Esto quiere decir que la presentación filosófica, o la auto-presentación del concepto, no es un acto puramente subjetivo, monológico y sin resonancia, efectuado en un espacio meramente abstracto. A ella le corresponde más bien un ámbito sustancial, un “tiempo” como figura de la ya realizada mediación del concepto, aunque no necesariamente recogida todavía de manera subjetiva, hacia la cual se proyecta la filosofía.³⁰

Sabemos que esta consonancia originaria de concepto y tiempo corresponde a la autovaloración de la *Fenomenología*, como capaz de articular un nuevo escalón de ciencia y formación en un “tiempo de nacimiento y tránsito hacia un nuevo período”.³¹ Hegel no se cansa, además, de advertirles a los filósofos que no deben ser meros ciudadanos de mundos posibles, sino que deben ser, aquí y ahora, ciudadanos del mundo real, temporalmente determinado. El trabajo que la filosofía, respecto del pensamiento, dedica a la presentación del concepto, tiene su “reaseguro” -por así decirlo- en el mismo trabajo que, como figura concreta del espíritu, puede encontrarse e intuirse -es decir, que está exhibido- en el tiempo.

Al final de la *Fenomenología*, Hegel aprobó expresamente, una vez más, esta posición acerca de la presentación del concepto como aquello que no es sino la otra cara de un espíritu que se presenta a sí mismo en el tiempo de manera sustancial. Allí se afirma al respecto que

²⁹ Ibid.

³⁰ El tiempo, en el sentido mencionado aquí, se refiere a la totalidad, ya disuelta en una relación espiritual de participación, de aquellas representaciones (también de las no conceptualizadas subjetivamente), que el individuo encuentra como ámbito suyo, esto es, disuelta en la ocupación a partir de la cual el individuo logra por primera vez su individualidad. La “temporalidad” indica la alcanzada “liquidez” de ese ámbito, que ya no posee más una masiva validez natural. El tiempo es, si se quiere, naturaleza presta para ser espíritu.

³¹ GW IX, 24.

“*el tiempo*” es el “concepto puro intuido”, frente al cual la conciencia cognoscente debe “presentarse” como concepto de ese concepto.³² La “ciencia de la experiencia de la conciencia”, que la *Fenomenología* debía ser originariamente, es también la ciencia de la experiencia del tiempo, en tanto que ésta es la abreviatura completa de toda objectualidad que aguarda su presentación y poder ser acogida en la autoconciencia pensante. El tiempo es en Hegel, como en Kant, algo así como el esquematismo universal del saber, o, dicho de otro modo, el tiempo es el espacio para la presentación, en el cual aquello que sabemos, debe probarse como real y tiene que volverse visible para nosotros por medio de nuestro saber. Sólo así, en la correspondencia del pensamiento con el tiempo, parece poder alcanzarse la meta que se plantea la *Fenomenología*: “por medio del movimiento del concepto, abarcar, en su necesidad, la mundanidad completa de la conciencia”³³. La filosofía es de este modo la empresa de la realización concreta de nuestra conciencia en el tiempo, esto es, en el tiempo sustancial e histórico del espíritu objetivo. Pero precisamente allí, en el desenvolvimiento de la sincronía de lo “interno” y lo “externo” de la realidad espiritual efectiva, la filosofía es tanto auto-presentación del concepto como presentación del tiempo de ella. El conocido postulado de la *Filosofía del derecho* recogerá este punto nuevamente.

El concepto de la presentación propio de Hegel no sólo se refiere al programa de una correlación consciente de sí, de la filosofía con su tiempo. Más bien avanza por el camino de la tematización de los actos reflexivos de presentación que ya había aparecido en el caso de Kant. La *Fenomenología* resulta interesante al respecto porque se ocupa temáticamente de las capacidades de presentación manifestando la reflexividad que, como ya se dijo, se encuentra de manera latente en ellas. En este punto me debo limitar a formular algunos señalamientos algo restringidos. Para ello me referiré simplemente al capítulo “Fuerza y entendimiento”.

³² GW IX, 429.

³³ GW IX, 29.

En su última parte, el proyecto de exhibir (objetivamente) la vida fracasa precisamente porque en el intento de pensar de manera completa, exhaustiva, el concepto de la vida, la conciencia que exhibe se encuentra y se sabe a sí misma también como viviente. En la vida, como lo que es presentado, se despierta de ese modo la necesidad de la auto-presentación de lo exhibiente: lo exhibiente no tiene en su objeto (*Gegenstand*) ningún objeto (*Objekt*) que se le contraponga; tiene en cambio ante la vista un contexto por el cual lo exhibiente es referido como sujeto *y* objeto a otros sujetos *y* objetos. La tematización y la exhibición o presentación de la vida es, pues, según Hegel, el lugar en el cual, por primera vez, una autoconciencia real, es decir, práctica, despierta y también comienza la presentación práctica de sí misma en acciones correspondientes.

En la *Fenomenología* es posible encontrar otros ejemplos de un cambio semejante, que tiene lugar desde un presentar determinado hacia un auto-presentarse. En ese sentido cabe remitir al prominente ejemplo de la conciencia (*Gewissen*) que, al presenta el mundo en sí y para otros, se tematiza también a sí misma y, a la inversa, no hace ya más diferencia entre un discurso referencial-objetivo y uno reflexivo. El lenguaje de la conciencia (*Gewissen*), para Hegel, es por tanto un presentar que es inmediatamente un auto-presentar consciente, así como también la exigencia de producir una “comunidad de aquellos que llevan a cabo actos de presentación”, esto es, la comunidad de los que obran con conciencia (*Gewissen*). También se puede pensar en la ‘Deducción’ filosófico-espiritual del yo, esto es, en la derivación de la subjetividad que se encuentra en el capítulo de la formación y que Kant había llevado a cabo sólo de manera inmediata. Aquí el yo aparece de un modo ‘conductual’, como función de la presentación lingüística de la soberanía más real, esto es, de la soberanía política. En su contenido autónomo, proviene del lenguaje de las cortes de la modernidad temprana; y desde allí se extiende a la doctrina filosófica de los principios. Pero, incluso al margen de estas indicaciones específicas, el resultado fenomenológico tiene el significado central de que, al

final, toda forma de exteriorización de la conciencia, todo acto de presentación-de, en su círculo correspondiente, es también el presentar de esa conciencia misma, que en esa presentación de sí misma muestra constantemente su determinación, esto es, su límite. De todos modos, únicamente un concepto que es presentado, que en ello se expone a sí mismo y que, en la dinámica del afirmar y contradecir, llega al conocimiento de los límites y de sí mismo, tiene la chance de ir más allá de los propios límites lógicos

Sobre el final de nuestra reflexión podemos dar todavía un vistazo, aunque sea muy breve, a algunas aplicaciones actuales del giro filosófico de la presentación introducido por Kant. Para eso me gustaría referirme, en primer lugar, al hecho de que el tema de la presentación adquiere una dimensión ontológica fundamental en la hermenéutica de Gadamer, en la medida en que sostiene que la “auto-presentación [es] un aspecto universal del ser”,³⁴ que “ser” en general quiere decir “presentarse”,³⁵ y en que, por esa razón, este autor requiera una auto comprensión hermenéutica de la filosofía. La hermenéutica, como el arte del desciframiento de la presentación, se convierte en la disciplina fundamental de la filosofía. Y ésta, por su parte, distingue tanto las ciencias y las artes, como la relación de ciencia y arte, según la manera de presentación que es determinante en cada caso.

Resulta claro que desde allí, pasando por el motivo del entrecruzamiento de la presentación y la auto-presentación, han salido muchos de los impulsos para la estética actual, como ocurre por ejemplo en el caso de la teoría de la imagen; impulsos en los cuales se trata también de devolverle al arte su valor cognoscitivo. En sentido contrario, en el ámbito de la teoría de la ciencia se han

³⁴ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1975⁴, 103.

³⁵ *Ibid.* 459.

despertado nuevas sensibilidades para el significado de la presentación y de los procesos de presentación en relación con la obtención de conocimiento. Un ejemplo de ello se encuentra en todas las ciencias que, como sucede por ejemplo con la neurobiología en el caso del *brain imaging*, emplean procesos específicos para la obtención de imágenes que, al final, no se refieren únicamente a la representación, sino también –aunque, ciertamente, no en sentido trascendental- a la constitución del objeto científico.³⁶

Tampoco cabe olvidar aquí que, desde el siglo XIX, gran parte de las ciencias del espíritu han aprendido a entender el conocimiento del objeto esencialmente como presentación del objeto, lo cual, para la historia de la literatura y para la historia del arte, no vale menos que para la historia de la filosofía; esto es, para la presentación de sí misma de nuestra propia disciplina: con la (auto)-historización de la filosofía en el siglo XIX –que proviene ciertamente de la escuela de Hegel- surgió un concepto de filosofía, válido hasta hoy, en cuyo marco la *filosofía como tal* (no su archivación histórica) se practica como *presentación* del filosofar anterior; un concepto de filosofía, pues, que comparten –teniendo en cuenta todas las diferencias referidas a la metodología– Martin Heidegger, Kuno Fischer o Wilhelm Dilthey.

Todo esto quiere decir, finalmente, que nosotros, con Kant y el giro que él inicia, nos acercamos mucho más a la auto-comprensión actual de la filosofía, de lo que podría parecer en un comienzo. Por cierto, esta no sería la primera prueba de que el estudio de la filosofía de Kant sirve siempre para abrir los ojos hacia aspectos nuevos, incluso, hacia la actualidad.

³⁶ Un ejemplo: En la antigua disputa entre “localismo” y “holismo” respecto de las funciones del cerebro, la posición localista del método de presentación de la espintomografía funcional, ha decidido numerosas veces la cuestión en favor del localismo; y eso, simplemente porque en este momento no hay un correspondiente procedimiento de presentación del lado “holístico” (cf. G. Crelier / T. Järmann, „Abbildung von Wahrnehmung und Denken. Die funktionelle Magnetresonanz-Bildgebung in der Hirnforschung“, En: B. Heintz / J. Huber (eds.), *Mit dem Auge denken – Strategien der Sichtbarmachung in wissenschaftlichen und virtuellen Welten*, Wien 2001, 95-108).

Com Kant, contra Hegel: possíveis equívocos hegelianos da crítica ao formalismo moral-deontológico kantiano

*Francisco Jozivan Guedes de Lima*¹

Introdução

Esta pesquisa tem como objetivo central de estudos apresentar possíveis equívocos da crítica de Hegel ao formalismo moral kantiano, uma crítica que, de modo tácito e às vezes irrefletido, ganhou *status* de dogma e assunto superado dentro do debate filosófico mais recente. Indo contra esse *status*, proporei que Hegel não compreendeu adequadamente o escopo e a articulação da proposta moral de Kant em termos de metodologia procedimental. O primeiro equívoco de Hegel é de ordem “topológica”, que consiste em procurar a eticidade kantiana na *Fundamentação*, em vez de procura-la na *Doutrina do Direito*, em *À Paz Perpétua*, em *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, em *Teoria e Prática*.

Não quero sustentar, com isso, que nessas obras Kant teve um sentido forte de *Sittlichkeit*, tal qual articulada por Hegel, mas que, nelas, é possível encontrar uma inflexão institucional e social, inclusive com elementos de esfera pública republicana mais forte do que a própria proposta hegeliana de eticidade. Hegel não se deu

¹ Doutor em Filosofia-PUCRS. Professor do PPG e do Depto/Filosofia-UFPI. Pós-Doutor em Filosofia e em Direito - PUCRS, com estudos no Institut für Philosophie da Goethe Universität Frankfurt am Main-Alemanha. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8231159547990641> Contato: Jozivan2008guedes@gmail.com

conta que o propósito de Kant em *A Fundamentação*, não era o de uma moralidade institucionalizada, mas o de oferecer uma base de justificação normativa acerca dos “princípios supremos da moralidade”. Trata-se de um trabalho de fundamentação (*Grundlegung*) em vez de aplicação (*Anwendung*).

Os outros possíveis equívocos de Hegel concernem às suas críticas ao “formalismo moral” de Kant articulados em *Maneiras científicas de tratar o direito natural*, e na *Filosofia do Direito*, a saber, (a) o argumento do vão formalismo do dever pelo dever; (b) o argumento da abrangência, segundo o qual o imperativo categórico seria um procedimento formal aplicável a tudo, e nele passariam todas as máximas no teste de universalidade; (c) argumento da mera tautologia, segundo o qual o imperativo categórico culmina em nada mais do que em circularidades, no sentido de que a máxima universalizada resultaria em práticas já existentes nos contextos éticos e nos costumes sociais (*Sitte*).

A contra-argumentação à crítica do vão formalismo, dar-se-á a mediante as vias da (i) lei moral, (ii) do escopo e da (iii) imparcialidade normativa, que consiste em dizer que a lei moral tem pressuposições empíricas que são as máximas dos agentes morais, consubstanciadas a partir de conteúdos e vivências (*Erlebnisse*) concretas e contextuais dos sujeitos. Além disso, em nível de escopo, Hegel não constatou que o projeto moral de Kant tem uma finalidade de fundamentação, isto é, trata-se de um projeto normativo-justificacional, em vez de um projeto que tenciona oferecer uma análise no plano de conteúdos morais ou mesmo de um catálogo de regras práticas. Isso significa que o procedimento tem uma implicação imparcial, e o deontologismo pressupõe ações desinteressadas para além de um cálculo utilitário de vantagens e desvantagens. Contra a crítica hegeliana da abrangência, sustentarei que o imperativo categórico não se aplica a tudo, mas lhe é inerente um “filtro moral-deontológico” segundo o qual apenas passam pelo seu crivo máximas que seja razoáveis e contribuam para o progresso moral do reino dos fins. Contra o argumento da tautologia, proporei

que a transição de máximas a leis práticas rompe com a analiticidade e com a mera repetição dos princípios subjetivos do agir.

Portanto, este artigo, de um ponto de vista metodológico, segue o seguinte itinerário: num primeiro momento me reportarei ao fio condutor da crítica de Hegel ao formalismo moral de Kant a partir de alguns autores contemporâneos; em seguida adentrarei diretamente à crítica e à sua exegese e, de modo concomitante, colocarei em teste a tentativa de minha contracritica em defesa de Kant.

1. Introduzindo a crítica à luz dos contemporâneos

Segundo Benhabib (1986, p. 72), a crítica de Hegel ao formalismo moral kantiano pode ser articulada a partir de três pontos: a crítica do procedimentalismo, que consiste em apontar a inutilidade da universalização de princípios; a crítica do déficit institucional da teoria moral kantiana; a crítica à sua psicologia moral, especificamente, à questão do déficit motivacional do agir moral. O modo como articulo a crítica hegeliana à moralidade de Kant e a consecutiva reação à mesma, segue esse fio reflexivo vislumbrado nos pontos colocados por Benhabib, todavia, colocando-me em defesa do construtivismo moral kantiano ressignificado de um ponto de vista intersubjetivo, em vez de uma abordagem hegeliana da normatividade.

De acordo com Wood (1993, p. 218), Hegel estrutura a sua ética a partir de uma apropriação crítica das propostas morais de Kant e Fichte; ele se opõe a ambos no que se refere à ausência de determinação social da ética. Para Hegel, o ponto de partida da ética deve ser o pressuposto antropológico de um ser que se realiza na medida em que compartilha a sua vida com outros. Desse modo, em vez de autodeterminação, pode-se falar em determinação mútua da práxis ética a partir de processos de reconhecimento recíproco. Para Bernard Williams (1985, p. 55), um dos pontos problemáticos da moral kantiana, é que a ação é destituída de motivos ligados à vida

concreta do agente moral, pautando-se num imperativo da razão pura prática, portanto num ato de auto-obrigação formal. Esse é o ponto da crítica.

Penso que o sentido da crítica de Hegel ao formalismo kantiano foi melhor evidenciado na recepção contemporânea dentro da Teoria Crítica frankfurtiana, sobretudo, em Habermas e Honneth. Habermas, em parceria com Apel, estabelece sua proposta de Teoria do Agir Comunicativo a partir desse embate entre a moralidade kantiana e a eticidade hegeliana; ele não abre mão da normatividade universal de matriz kantiana, porém, seguindo os passos de Hegel, não compartilha do transcendentalismo moral kantiano, e o ressignifica em termos de uma teoria da intersubjetividade, ou o que ele vai chamar de uma “razão destranscendentalizada” a partir de uma inflexão pragmática na esteira da reviravolta linguística de inspiração wittgensteiniana dos jogos de linguagem e formas de vida (*Lebensformen*) (cf. HABERMAS, 2001a).

Habermas (1991b) detalha quatro objeções fundamentais de Hegel a Kant, a saber: os problemas do formalismo, do universalismo abstrato, da impotência do mero dever, e o problema da pura convicção. No seu parecer, (i) o problema do formalismo advém da abstração do conteúdo das máximas requerida pelo imperativo categórico, algo que recai em juízos tautológicos, juízos que nada acrescentam à ação, posto que a norma daí depreendida já existe na prática dos agentes morais. Ou seja, não há sentido estabelecer uma lei moral mediante um imperativo categórico, pois a universalização normativa resulta em algo já dado *in concreto*. Se a universalização de uma máxima chega ao resultado que o matar não pode ser universalizado, e que portanto não pode ser uma lei moral porque fere a dignidade humana ou porque extingue a humanidade, isso é inútil, pois os códigos de conduta advindos de culturas religiosas, por exemplo, já o dizem na vida real; (ii) unido a isso está o problema do universalismo abstrato que consiste em separar o universal do particular, a forma do conteúdo; (iii) tal

separação implica o terceiro problema, o da impotência do mero dever, que é a cisão entre ser e dever ser, contexto e norma; (iv) o quarto problema é a recusa de Hegel à moral da pura convicção que, devido os elementos anteriores, culmina numa moral subjetivista.

Já em Honneth, a recepção deste debate aparece de modo contundente, sobretudo, em *Leiden an Unbestimmtheit* (2001) e em *Das Recht der Freiheit* (2011). No primeiro, Honneth tenta reabilitar a teoria da justiça de Hegel a partir da reconsideração democrática da sua filosofia do direito, sem apelar para a sua lógica. Para tal, tece críticas à teoria da justiça de Kant a partir da crítica hegeliana ao formalismo moral. Honneth (2001) repensa as condições intersubjetivas da autonomia, como alternativa à autonomia kantiana. Kant, no seu entender, não teria vislumbrado os aspectos intersubjetivos e sociais inerentes à autonomia e recaído, tal qual afirma igualmente em *Das Recht der Freiheit* (2011), num “monologismo”. O cerne da crítica é que a moral kantiana padece de um “sofrimento de indeterminação”, a saber, a ausência de conteúdos concretos e contextuais que determinem a vontade do agente moral; em Kant, a vontade se dá apenas no plano da autoderminação, isto é, no plano da vontade pura, indeterminada, desacoplada do contexto situacional. Ela carece, portanto, de um diagnóstico de tempo e, igualmente, carece de inflexão institucional; ela incorre em patologias, na incapacidade de os indivíduos seguir normas sociais, haja vista tais normas serem projetadas isoladamente por suas cabeças mediante um imperativo categórico.

Para Honneth (2001), Hegel superou esse modelo de justiça – as versões kantianas da justiça ou modelos procedimentalistas (cf. HONNETH, 2011) – a partir da propositura do conceito de “eticidade”. A “vida ética”, o agir moral determinado mediante os processos de socialização dentro dos componentes institucionais da família, da sociedade civil e do Estado, é o “significado terapêutico” do sofrimento de indeterminação da moral kantiana. O problema é que Hegel não levou às últimas consequências democráticas o seu conceito de eticidade, e recaiu numa “Over-Institutionalization of

Ethical Life” (*Überinstitutionalisierung der Sittlichkeit*), à medida que enalteceu o papel do Estado e obliterou o protagonismo dos cidadãos na esfera pública (cf. HONNETH, 2001; 2011).

Postos minimamente os elementos centrais da crítica hegeliana à luz da recepção contemporânea acerca do debate Kant-Hegel na filosofia moral, adentrarei à exegese da crítica em si, a partir dos argumentos do vão-formalismo, da abrangência, e da mera tautologia. Para isso, retomarei o item 2.2 do meu livro “A Teoria da Justiça de Immanuel Kant” (cf. LIMA, 2017).

2. A crítica hegeliana do formalismo moral de Kant e a sua contracrítica

(α) *O argumento do vão formalismo do dever pelo dever.* Há dois parágrafos da *Rechtsphilosophie* (1820) muito contundentes nos quais Hegel critica com veemência o procedimentalismo kantiano. No parágrafo [§ 133], ele argumenta que uma ação moral embasada na obrigação pela obrigação (ou dever pelo dever / *sollen*) não passa de uma “essencialidade abstrata universal”. No parágrafo [§ 135], corrobora seu argumento afirmando que um dever indiferente às circunstâncias e desprovido de conteúdo resulta num formalismo vazio, na ausência de determinação e na vinculação normativa apenas consigo mesmo, portanto numa “pura autodeterminação incondicionada da vontade”.

Tanto é essencial salientar a pura autodeterminação da vontade, enquanto raiz da obrigação, como o fato de que o conhecimento da vontade apenas ganhou seu fundamento e seu ponto de partida sólidos com a filosofia kantiana pelo pensamento de sua autonomia infinita (ver § 133), quanto a manutenção do ponto de vista simplesmente moral, que não passa para o conceito de eticidade, rebaixa esse ganho ao nível de um *formalismo vazio* e ciência moral ao nível de um falatório sobre a *obrigação pela obrigação* (HEGEL, 2010, § 135).

O núcleo de sustentação da crítica de Hegel consiste em dizer que o formalismo é resultado da autodeterminação infinita da vontade autônoma que prescindir dos condicionamentos empíricos e da contradição. Ou seja, ela é apenas concordância consigo mesma. A consciência moral fechada em si mesma não alcança, no parecer de Hegel, ao universal concreto, ela não é objetiva, mas tão-somente subjetiva, por isso, produz o *mal*:

A autoconsciência, na vaidade de todas as determinações antes vigentes e na pura interioridade da vontade, é a possibilidade de tomar por princípio tanto o *universal em si e para si* como o arbitrário, a *particularidade própria* acima do universal, e de realizá-la por seu agir – de ser *má*. A consciência moral, enquanto subjetividade formal, é simplesmente o fato de reverter-se no *Mal* (HEGEL, 2010, § 139).

A contracrítica ao argumento do vazio formalismo do dever pelo dever pode ser empreendida mediante três vias: pela *via do procedimento*, pela *via do escopo* e pela *via da imparcialidade normativa*. (i) A via do procedimento consiste em argumentar que a lei moral não é simplesmente formal – não está arquitetada apenas apoiando-se no procedimento de universalização e abstração. Ela tem como ponto de partida pressuposições não *a priori* e empíricas que são as máximas dos agentes morais. Essas máximas são consubstanciadas a partir de conteúdos e vivências (*Erlebnisse*) concretas e contextuais dos sujeitos. Elas remetem, portanto, a um mundo social (*eine soziale Welt*). É nesse sentido, que segundo Rössler, Honneth, ao acusar a moral kantiana de recair num mero monologismo e numa patologia, não vislumbrou adequadamente o potencial intersubjetivo das máximas enquanto pré-condições sociais do processo de autonomia moral: “Para Kant, liberdade moral, ou autonomia pessoal, é situada no mundo social no qual os sujeitos seguem seus fins, vivem de acordo com suas máximas e orientam-se a si mesmos mais ou menos de forma autônoma em suas relações sociais” (RÖSSLER, 2006, p. 17).

(ii) A via do escopo diz respeito à finalidade do projeto kantiano de uma fundamentação da racionalidade prática. A acusação do vazio formalismo está embasada numa confusão entre o normativo e o fático. Kant não está preocupado com a estipulação de normas concretas de ação, isto é, não pretende oferecer um catálogo, pois isso seria um “despotismo da razão”, mas está comprometido em oferecer um procedimento mediante o qual os agentes morais de modo autônomo possam justificar suas pretensões normativas.² Ou seja, o seu escopo diz respeito à fundamentação (*Grundlegung*) – validade de normas / *Gültigkeit von Normen* – e não à aplicação (*Anwendung*). Como destaca Paton (1948, p. 74), reportando-se aos mal-entendidos (*misunderstandings*) acerca do formalismo kantiano, “na *Fundamentação*, Kant, como ele mesmo diz, está tratando do princípio supremo da moralidade: ele está lidando com a parte *a priori* da ética abstratamente e considerando a forma da ação moral para além da matéria”. Sobre isso, Onora O’Neill (1998, p. 45) destaca a dimensão procedimental da moralidade kantiana afirmando que “o imperativo categórico fornece uma maneira de testar a aceitabilidade moral do que nos propomos a fazer. Ele não pretende gerar planos de ação para aqueles que não os têm.” Portanto, a razão prática não deve dizer *o que* fazer (matéria), mas *como* fazer (forma). O equívoco de Hegel consistiu, portanto, em buscar extrair conteúdos de ação de um horizonte normativo que não se propôs a oferecer tal expectativa. Nesse sentido, sua crítica erra o alvo.

(iii) A via da imparcialidade normativa enquanto um meio plausível de desarticular a crítica ao formalismo moral implica repensar o ganho e o significado do deontologismo kantiano. O dever pelo dever significa que uma ação não pode ser exercida antevendo-se as consequências, a utilidade ou os benefícios que o

² De acordo com Thadeu Weber (2009, p. 82), “o poder de autodeterminação (liberdade positiva) requer a independência do arbítrio da coerção da sensibilidade (liberdade negativa). Daí a justificação da restrição do uso prático da razão ao seu aspecto formal”.

agente moral terá como saldo de sua ação. O deontologismo pressupõe que a ação seja desinteressada e imparcial. Como ganho, ele quebra o binômio utilitarista útil-inútil – (o que dá prazer vs. o que causa sofrimento) – e eleva o agir moral para além do cálculo de uma racionalidade meramente instrumental-consequencialista. Com isso, Kant se opõe frontalmente ao utilitarismo de Bentham que concebia a felicidade como a razão de ser de uma ação moral exitosa.³

Kant entende que o princípio da utilidade baseado na felicidade enquanto critério de ação moral não pode fundamentar a racionalidade prática porque ele não condiz com os pressupostos da universalização e da necessidade, ou seja, é ainda genérico e contingente haja vista variar de indivíduo para indivíduo. A felicidade estaria na ordem dos imperativos hipotéticos em que uma ação é tida como boa quando se tem em vista os meios a ser alcançados, enquanto que o ideal é que a moralidade esteja no domínio do imperativo categórico, aquele ao qual as ações são reportadas como necessárias em si mesmas sem visar consequências ou finalidade.⁴ Como bem frisa Sandel (1998, p. 109),

a oposição ao utilitarismo foi feita mais fortemente por Immanuel Kant. Ele argumentou que princípios empíricos, tais como a utilidade, seriam inadequados para servir de base para a lei moral. Uma total defesa instrumental da liberdade e dos direitos não apenas tornam os direitos vulneráveis, mas falha no que concerne ao respeito à inerente dignidade humana das pessoas. O cálculo utilitarista trata as pessoas como um meio para a felicidade de outrem, não como um fim em si mesmo, dignas de respeito.

³ “Por princípio de utilidade entende-se aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou a diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo, ou, o que é a mesma coisa em outros termos, segundo a tendência a promover ou a comprometer a referida felicidade” (BENTHAM, 1984, p. 4).

⁴ Kant (1965) conceitua “imperativo” como uma regra prática pela qual uma ação em si mesma *contingente* é tornada necessária. „Der Imperativ ist eine praktische Regel, wodurch die an sich zufällige Handlung notwendig gemacht wird“. O imperativo é, no dizer de Willaschek (1992, p. 77), a expressão linguística ou a forma de um comando, isto é, de um mandamento da razão.

Kant (2008, n. 234) entende que a moralidade dos homens não consiste na doutrina de como torná-los felizes, mas dignos da felicidade. Tal asserção foi equivocadamente compreendida por Christian Garve (1742-1798) como uma sobreposição da moralidade em detrimento da felicidade. Todavia, Kant tenta desfazer o mal-entendido garveano afirmando que dizer que *a moral não nos torna felizes, mas dignos da felicidade*, não significa que o homem deva prescindir do seu fim natural, isto é, a felicidade, mas implica dizer que esta última devido sua contingência e generalidade não serve para as pretensões normativas de uma fundamentação da racionalidade prática.⁵

Além do ganho no que concerne à superação do binômio utilitarista prazer-desprazer como pretensa base moral, o deontologismo kantiano teria uma outra vantagem na implementação de uma teoria filosófica com vistas à fundamentação de uma racionalidade prática, a saber, aquilo que Norbert Bilbeny (1994, p. 32) chama de “igualitarismo moral”: “todos têm voz na razão, e somente por isso não nos permitimos reconhecer, pois, nem mais juiz que o próprio juízo, nem mais fundamento para a ética do que o derivado desta atividade, o julgar ligado à razão.” Isso significa que nenhum indivíduo é capaz de suplantar a autoridade da razão que se constitui como um marco normativo acessível a todos, de modo que, a partir disso, ninguém está alijado ou marginalizado do processo de construção de normas, independentemente de cor, raça, sexo, religião, condição social, etc.

O igualitarismo moral kantiano garante, destarte, ao agente moral uma “imunidade normativa” que o eleva para além das restrições, condicionamentos ou cerceamentos e o torna – ao menos moralmente – um sujeito nobre *par excellence*. Como pontua Rawls (2005, p. 351), “a concepção moral básica de Kant é a de uma

⁵ Em *Über den Gemeinspruch*, Kant (2013) rebate a crítica de Garve de um suposto desacoplamento entre moralidade e felicidade utilizando-se dos seguintes termos: “Segundo a minha teoria, o único fim do Criador não é nem a moralidade do homem por si, nem apenas a felicidade por si, mas o soberano bem possível no mundo, que consiste na união e no acordo dos dois.”

aristocracia que inclui cada um como pessoa livre e igual. Não é uma aristocracia da natureza ou de classe social [...].” Nesse sentido, a autonomia, enquanto instância constitutiva de normas morais, é uma conquista central dentro do arcabouço de uma racionalidade prática; ela é, como defende o próprio Kant (1965), “o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda natureza racional.”

O igualitarismo moral enquanto um ganho do deontologismo tem, portanto, a vantagem, inclusive, de rebater o rótulo de “androcêntrica” atribuído à moral kantiana, pois – ao menos moralmente – não há indícios claros que legitimem uma exclusão do gênero feminino do processo de gestação normativa. Kant se dirige ao homem enquanto espécie (*άνθρωπος*) que inclui tanto o homem (*ανδρος*) quanto a mulher (*γυνή*). Nesse sentido, é totalmente questionável a crítica de Esperanza Guisán (1988, p. 168) quando diz que a miséria da ética kantiana estaria radicada, sobretudo, numa versão masculina do fenômeno moral, haja vista Kant não ter levado em conta os sentimentos e os propósitos morais dos seres humanos.

O rótulo “androcêntrico” atribuído por Guisán está embasado no pressuposto por ela mesma estipulado que éticas de matrizes cognitivistas, racionalistas e abstratas são masculinas e as de matrizes sentimentalistas e emotivistas são feministas. A partir daí ela classifica a ética kantiana como masculina e a de Hume – pois para Hume a sensibilidade e os sentimentos são os fundamentos da ação moral – como feminina. Todavia, além de ser uma taxonomia arbitrária, pois não há um consenso ou plataforma objetiva que endosse tal separação e classificação, a autora não se deu conta que essa distinção na verdade só reproduz a própria ideia machista que o uso da racionalidade é um atributo do homem e o sentimento é um atributo da mulher, aquela depreendida como o “sexo frágil” da relação. A outra vulnerabilidade da sua argumentação reside no fato que ela não leva em consideração em sua crítica, o pressuposto já destacado anteriormente que a moral kantiana tem pretensão de validade universal e, por isso, transcende a qualquer prerrogativa

que se pudesse conferir ao gênero masculino. Não está em jogo um recorte empírico – a autonomia moral do homem ou da mulher –, mas um escopo que concerne à fundamentação do agir humano, algo que recepção tanto as máximas (pretensões subjetivas de validade objetiva) masculinas quanto femininas.

(β) *O Argumento da abrangência.* Hegel (2010, § 135) argumenta que o formalismo vazio implica que nenhuma doutrina imanente e particular das obrigações é possível.

Pode-se, na certa, importar um material tomado *de fora* e por ali chegar a obrigações *particulares*, mas a partir dessa determinação da obrigação, enquanto falta de contradição [ou enquanto] *concordância formal consigo*, que não é outra coisa do que a fixação da *indeterminidade abstrata*, não se pode passar à determinação de obrigações particulares, ainda se um tal conteúdo particular entra em consideração para o agir, não reside mais nesse princípio um critério para saber se é ou não uma obrigação. – Ao contrário, toda maneira de agir ilícita ou imoral pode dessa maneira ser justificada.

Nesse sentido, o argumento da abrangência defende que o vazio formalismo e a vacuidade de matéria implicam a ausência de conteúdos e de critérios explícitos de ação (*Was soll ich tun? / O que devo fazer?*), de modo que seria possível assinalar que caberia tudo no imperativo categórico, haja vista essa indeterminação conteudística.

Poder-se-ia objetar ao argumento da abrangência recorrendo-se à seguinte interpelação: seria possível justificar práticas de extermínio ou práticas genocidas a partir do imperativo categórico? Tais práticas poderiam ser universalizadas? Se sim, Hegel teria toda razão em afirmar que ações ilícitas e imorais passariam pelo crivo do imperativo categórico; se não, sua crítica é infundada.

O que está subjacente nesta refutação do argumento da abrangência é o pressuposto que o imperativo categórico parece não ser – isto é uma hipótese – um filtro meramente formal, mas parece conter implicitamente já em si um filtro moral-deontológico; só

passa pelo seu crivo aquelas concepções de bem razoáveis, isto é, concepções que não violem os direitos de outrem. Não é à toa a consequência extraída de seu procedimento, a saber, o imperativo de não tratar o outro simplesmente como meio, mas como fim em si mesmo. Uma outra prova desse filtro moral-deontológico implícito no procedimento do IC é o suicídio: mesmo que as práticas históricas de um determinado contexto legitimassem a prática do suicídio, ele não passaria pelo imperativo categórico, pois feriria a humanidade intrínseca ao próprio agente moral, humanidade esta que ele não pode dispor para – conforme expressa Kant (1965) – mutilar, degradar ou matar.

Há um outro argumento mais sutil que parece refutar a tese da abrangência do imperativo categórico. Ele se encontra em *Leiden an Unbestimmtheit* (2001) de Honneth – o mesmo que citei no primeiro item deste artigo para subscrever a crítica de Hegel a Kant. Apesar de concordar com a crítica de Hegel a Kant no que diz respeito à cegueira do formalismo moral face ao contexto, Honneth entende que Hegel sobrecarregou demasiadamente a interpretação que o imperativo categórico se aplicaria a tudo. No seu parecer tal abrangência é equivocada porque o imperativo categórico aplica-se a casos onde estão em jogo conflitos morais específicos.

É conhecido o fato de Hegel objetar contra a ideia de autonomia moral, que com sua ajuda não é possível reconstruir como um sujeito deve poder chegar a uma ação racional, pois segundo a aplicação do imperativo categórico a ação permanece sem orientação e ‘vazia’, uma vez que o sujeito não recorre a algumas prerrogativas normativas das práticas institucionalizadas de seu mundo circundante que em geral informam o que deve valer como uma ‘boa’ razão. Ora, Hegel parece sobrecarregar consideravelmente essa objeção ao acreditar poder tirar daí consequências de acordo com as quais o imperativo categórico permite sempre que se executem ações bem diferentes dependendo do contexto social; e também parece que não levou suficientemente em consideração o fato de que Kant considerou necessária a aplicação de seu princípio moral somente onde já

existem conflitos morais, ou seja, nos casos de um desafio prático (cf. HONNETH, 2001).

(γ) *O Argumento da mera tautologia.* Em *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, Hegel (1970, p. 460) acusa o imperativo categórico kantiano de recair numa mera tautologia, numa circularidade:

A máxima do livre-arbítrio tem um conteúdo e inclui nela uma determinidade; a vontade pura, pelo contrário, é livre de determinidades; a lei absoluta da razão prática consiste em elevar aquela determinidade à forma da unidade pura, e a expressão desta determinidade, acolhida na forma, é a lei. [...]. Mas a matéria da máxima permanece o que ela é, uma determinidade ou singularidade; e a universalidade que lhe confere a acolhida na forma é assim uma unidade pura e simplesmente analítica; e se a unidade que lhe é conferida é expressa, puramente como isto que ela é, em uma proposição, a proposição é uma proposição analítica e uma tautologia. E na produção de tautologias que consiste, seguindo a verdade, o poder sublime da autonomia da legislação da razão pura prática (*Und in der Produktion von Tautologien besteht nach Wahrheit das Erhabene Vermögen der Autonomie der Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft*).

O ponto central do argumento tautológico é que no processo de transição das máximas (princípios subjetivos da ação) às leis práticas (princípios objetivos da ação), seriam depuradas e exauridas todas as determinidades das máximas em prol de uma lei moral livre de determinidades que são justamente os princípios particulares, os móveis⁶, da ação. Desse modo, o saldo desse procedimento seria simplesmente nulo, abstrato e circular. Para ser mais exato, no entender de Hegel, o procedimento seria analítico, redundante, nada acrescentaria de novo ao conteúdo moral da ação.

⁶ Na *Grundlegung* Kant faz uma distinção precisa entre “móbil” (*Triebfeder*) – princípio subjetivo do desejar – e “motivo” (*Bewegungsgrund*) – princípio objetivo do querer, enquanto princípio válido para todo ser racional. (Cf. KANT, 1965).

Trata-se de uma crítica forte, porém, falha no seguinte aspecto – e aqui está o cerne da minha contracrítica: haveria mera analiticidade ou tautologia se o resultado da operacionalização do imperativo categórico tivesse como fim a prevalência de máximas, isto é, a elevação engessada e inalterada das máximas enquanto critérios absolutos de ação, algo que desembocaria num subjetivismo normativo forte. Entretanto, ocorre uma quebra com a suposta tautologia porque o procedimento do imperativo categórico demanda que as máximas sejam elevadas a leis práticas, a leis objetivas de ação. Se os princípios subjetivos fossem referenciados em si mesmos, sem passar pelo teste de universalização, aí sim haveria uma mera repetição. A elevação e a justificação formal em si mediante o procedimento já demandam uma alteração das máximas, a saber, a passagem de princípios subjetivos da ação para princípios objetivos da ação.

Considerações finais

Como ponto central deste artigo, eu tentei realizar um conjunto de contracríticas e reações argumentativas do ponto de vista filosófico à crítica de Hegel ao suposto formalismo moral de Kant. Eu estruturei tal crítica a partir de três eixos centrais: o argumento do vão formalismo do dever pelo dever (*deontologismo*), o argumento da abrangência, e o argumento da tautologia. Contra o primeiro procurei demonstrar que a lei moral tem como base as máximas que são os princípios subjetivos de ação de agentes inseridos em situações e contextos concretos da vida; tais máximas são as pré-condições sociais da autonomia. Além disso, o agente rompe com o subjetivismo à medida que é imputado a legislar para a comunidade moral da qual faz parte, em vez de legislar para si mesmo.

Noutra contracrítica do argumento do dever pelo dever, argumentei que Hegel não distinguiu adequadamente os escopos da fundamentação e da aplicação. Isso tem como consequência direta

que Kant não teve a intenção de oferecer conteúdos de ação em sua proposta moral, mas sim a intenção de fundamentar a ação moral a partir de um procedimento de universalização com uma orientação imparcial. Sua preocupação não foi dizer *o que fazer*, mas *como fazer*. Caso Kant tivesse dito *o que fazer*, teria privado os indivíduos de desenvolver sua capacidade de autonomia e autodeterminação moral. Além da preservação da autonomia dos agentes morais, Kant, a partir de seu universalismo, estendeu o alcance de sua normatividade a todos os indivíduos racionais, tanto do ponto de vista da capacidade de autolegislação quanto do ponto de vista da recepção da norma, independente de diferenças de qualquer natureza.

Contra a crítica da abrangência, contra-arguentei que o imperativo categórico tem um “filtro moral” no qual apenas passam pelo crivo aquelas máximas tidas como razoáveis e que contribuam para o progresso moral do reino dos fins. Contra o argumento da mera tautologia, me opus dizendo que o procedimento não implica normas e sentenças morais analíticas e inúteis, pois a circularidade é rompida à medida que os princípios subjetivos de ação são convertidos em princípios objetivos de ação, isto é, são convertidos em leis morais universais.

Referências

- BENHABIB, Seyla. *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 1986.
- BENTHAM, Jeremy. *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. Trad. Luiz João Baraúna. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- BILBENY, Norbert. *Kant y el tribunal de la conciencia*. Barcelona: Gedisa, 1994.
- GUISÁN, Esperanza. “Immanuel Kant: Una versión masculina de la ética”. In: *Esplendor y miseria de la ética kantiana*. ARANGUREN, José Luis L. [et al.]. Coordinación de Esperanza Guisán. Barcelona: Editorial Anthropos, 1988, p. 167-196.

- HABERMAS, Jürgen. *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991a.
- HABERMAS, Jürgen. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991b.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou direito natural e ciência do Estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses [et al.]. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften“. In: HEGEL, G.W.F. *Jenaer Schriften (1801-1807)*. Werke 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.
- HONNETH, Axel. *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam, 2001.
- HONNETH, Axel. *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp, 2011.
- KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysic der Sitten*. Hrsg. von Karl Vorländer. Hamburg: Verlag Meiner, 1965.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- KANT, Immanuel. Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. In: *Immanuel Kant Schriften Geschichtsphilosophie*. Hrsg. Manfred Riedel. Ditzingen: Reclam, 2013.
- LIMA, Francisco Jozivan Guedes de. *A Teoria da Justiça de Immanuel Kant: esfera pública e reconstrução social da normatividade*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.
- O'NEILL, Onora. “Consistency in Action”. In: *Immanuel Kant: Critical Assessments*. Edited by Ruth F. Chadwick. New York: Routledge, 1998, p. 42-67. Vol.3. Kant's moral and political philosophy.

RAWLS, John. *História da filosofia moral*. Organizado por Barbara Herman. Trad. Ana Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RÖSSLER, Beate. “Kantian autonomy and its social preconditions: On Axel Honneth’s Das Recht der Freiheit”. In: *Krisis – Journal for contemporary philosophy / Universiteit van Amsterdam*, 2013, Issue I, p. 14-17.

WEBER, Thadeu. *Ética e Filosofia Política: Hegel e o formalismo kantiano*. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.

WILLASCHEK, Marcus. *Praktische Vernunft: Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*. Stuttgart: J.B. Metzler, 1992.

WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. With a commentary on the text by A. W. Moore. New York: Routledge, 1985.

WOOD, Allen. Hegel’s Ethics. In: *The Cambridge Companion to Hegel*. Edited by Frederick Beiser. New York: Cambridge University Press, 1993.

El concepto kantiano de la dignidad humana y la respuesta de Kant a la acusación de formalismo ¹

Fernando Moledo ²

Introducción

Un conocido reproche formulado contra la filosofía moral de Kant es el así llamado reproche del “formalismo”. Este reproche se hizo conocido sobre todo por Hegel. De manera resumida este reproche dice lo siguiente: en el marco de la fundación de la filosofía moral por medio del imperativo categórico Kant le resta todo significado normativo práctico al contenido de la voluntad, y esto no sería suficiente para justificar los deberes.

Esta interpretación de la filosofía moral kantiana puede parecer, en un principio, relativamente fácil de rebatir. Respecto de los fines, como objeto, esto es, como materia de la voluntad, Kant afirma conocidamente en la *Fundamentación para la Metafísica de las Costumbres*, que la naturaleza racional, y por lo tanto el Hombre, deben ser vistos como un fin en sí mismo, y nunca meramente como un medio; es decir: que se le debe otorgar al Hombre, como ser racional, un valor absoluto, poniéndolo siempre por encima de cualquier otro objeto o fin que podamos proponernos. A este valor

¹ Una primera versión de este trabajo fue publicada ya en alemán: Moledo, Fernando: „Der Formalismus-Vorwurf. Ein Versuch, die formale Natur des kategorischen Imperativs mit der normativen Bedeutung des Menschen in Einklang zu bringen“. En: Falduto, Antonino y Klemme, Heiner (Eds.): Kant und seine Kritiker – Kant and His Critics. Hildesheim – Zürich – New York, Olms Verlag, 2018, 181 - 188

² Fernuniversität in Hagen; fernando.moledo@fernuni-hgagen.de

absoluto del Hombre (de la existencia Humana) Kant lo llama *dignidad*. De este modo Kant proporciona una legislación referida a los fines de la voluntad, estos es, un principio material acerca del obrar moral, con el cual se podría rebatir aparentemente de manera sencilla el reproche de formalismo.

Sin embargo, esta manera de rebatir el reproche mencionado no es tan sencillamente aplicable, pues Kant efectivamente argumenta con plena claridad y de manera taxativa que el fundamento de la determinación del obrar moral *sólo* puede encontrarse en la capacidad de nuestras máximas para servir como leyes universales, es decir, en su capacidad de universalización. Dicho de otro modo: que lo que debemos hacer no es sólo obrar en virtud de máximas que posean validez universal sino además tomar como fundamento de la determinación de la voluntad precisamente eso, a saber, la validez universal de las máximas, como único fundamento o móvil para la determinación de la voluntad. ¿Cómo puede interpretarse entonces el apelativo a la dignidad del Hombre, en el marco de la filosofía kantiana, como un principio moral de carácter material, de un modo que sea coherente con la exigencia explícita de formalidad referida al fundamento del obrar moral? Pues al parecer por

un lado hemos detectado un objeto, el Hombre, que posee significado normativo: su existencia nos obliga a obrar de un cierto modo. Ello pondría en duda el reproche de formalismo. Sin embargo, y por el otro lado, debemos determinarnos únicamente en virtud de la universalidad de las máximas. ¿Cómo pueden conciliarse estas dos posiciones? ¿Es esto acaso posible? Sólo después de haber respondido esta pregunta sería posible recurrir al concepto de la dignidad humana para refutar por medio de él, entonces sí, el reproche de formalismo.

Pero la pregunta no se deja responder fácilmente. El problema es hasta tal punto complejo que, refiriéndose a él, de manera reciente, Oliver Sensen ha argumentado incluso que, en realidad

Kant, no le adscribe ningún significado normativo a la dignidad humana. Pues

– sostiene Sensen en su conocido y polémico libro – esto resulta incoherente con la exigencia racional de que hagamos de la universalidad de las máximas, esto es, de la forma legal de las máximas, el único y formal fundamento de determinación de la voluntad.³

Aunque la interpretación de Sensen, en el marco de los estudios kantianos, fue refutada de manera convincente, todavía permanece como una cuestión polémica la pregunta acerca del fundamento en el cual, para Kant, se basa la dignidad humana como un principio moral material; y acerca de cómo se la puede conciliar, en ese sentido, con la naturaleza formal del fundamento del obrar moral exigida expresamente por Kant. En esta conferencia ensayaré una respuesta a esta pregunta, con el propósito de poder invocar, de manera coherente, el concepto de la dignidad humana, en Kant, como una respuesta al reproche de formalismo.

En realidad, Hegel no es el primero que se refiere críticamente al supuesto formalismo de la filosofía moral de Kant. De la supuesta naturaleza formal del principio de la moral kantiana ya se había ocupado críticamente antes, en 1786, Pistorius en su recensión de la *Fundamentación*.⁴ Para desarrollar su crítica, Pistorius se refiere en su recensión a la doctrina kantiana de la buena voluntad, que constituye el punto de partida de la exposición de la *Fundamentación*. La crítica de Pistorius será, pues, el punto de partida de este trabajo.

En la segunda sección será analizado el clásico reproche de formalismo vertido por Hegel contra Kant. Se argumentará allí que el ejemplo de Kant al que se refiere Hegel para desarrollar su crítica,

³ Sensen, Oliver: *Kant on Human Dignity*. Berlin und New York, Walter de Gruyter. 2011.

⁴ Pistorius, Hermann Andreas: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten von Immanuel Kant“. In: *Allgemeine Deutsche Bibliothek*, Mai 1786. En: Landau, Albert (Hrsg.): *Rezensionen zur kantischen Philosophie 1781- 87*. Landau 1991, 354- 367

puede ser interpretado de un modo diferente de aquel en el que lo hace Hegel; y que así la crítica de Hegel se vuelve más débil.

En la tercera sección se discutirá la cuestión fundamental por una interpretación que permita leer de manera coherente el carácter material de la dignidad humana como principio moral junto con el imperativo categórico considerado como un principio puramente formal. Voy a argumentar al respecto que el fundamento de la dignidad humana se explica precisamente por medio del principio de carácter formal en virtud del cual la razón se descubre como legisladora moral. En ese sentido voy a presentar como conclusión, respecto del reproche de formalismo, que el concepto kantiano de la dignidad humana es un principio material que no sólo puede ser conciliado con el principio kantiano formal de la moralidad, sino que, además, es directamente implicado por este último.

1. La Crítica de Pistorius al concepto kantiano de la buena voluntad.

Como hemos dicho, en primer lugar debemos ocuparnos de la crítica de Pistorius a la fundamentación de la moral kantiana. Esta discusión tiene lugar en virtud de la discusión del concepto de una voluntad absolutamente buena, que Kant introduce ya en las primeras líneas de la primera sección de la *Fundamentación*: “Tránsito del conocimiento racional moral común al filosófico”. Por medio del concepto de una voluntad absolutamente buena Kant se refiere en esa sección de la *Fundamentación* a la entera tradición filosófica que intenta explicar la bondad de la voluntad por la bondad del objeto de la voluntad y que busca, de ese modo, fundar teleológicamente la normatividad práctica. Ya Duns Scoto se había ocupado de esa tradición en el marco del desarrollo de la doctrina conocida como *voluntarismo*: la normatividad práctica, esto es, la obligatoriedad de la ley, no puede ser explicado por ningún objeto de la voluntad que fuera, en sí mismo, bueno, y que por ese motivo, esto es, por su ser bueno en sí mismo, obligara a la voluntad. Desde

este punto de vista, la normatividad práctica se fundaría, en vez de ello, en la voluntad de Dios y en su decisión libre de que algo sea tomado por bueno o por malo, de que algo deba o no ser hecho.⁵

La discusión iniciada con la tradición voluntarista influye en todo el desarrollo de la filosofía moderna temprana y de la Ilustración alemana y prepara el camino para la interpretación radical y enteramente novedosa de Kant acerca de la voluntad absolutamente buena de un ser racional en general; una interpretación que el propio Kant señala como “extraña”⁶ y a la que Pistorius se referirá luego polémicamente.

Como es conocido, Kant hace comenzar la *Fundamentación* con estas palabras: “No hay nada en el mundo, e incluso tampoco fuera de él, que pueda ser pensado, sin limitación, como algo absolutamente bueno, más que sólo una buena voluntad”.⁷ El argumento que Kant desarrolla para explicar esta tesis es relativamente sencillo: lo bueno, en cualquier posible objeto de la voluntad, esto es, en cualquier fin que la facultad de desear de un ser racional pueda proponerse, es siempre relativo, pues lo bueno, en un fin, depende en realidad, siempre, de que

la voluntad que hace uso de ese fin sea, ella misma, buena. Como la voluntad es lo único que no está bajo esta condición (la condición de depender del uso que ella hace de algo, para que ese algo pueda ser considerado como bueno), entonces sólo ella podría ser considerada – si así lo fuera – como algo absolutamente bueno, esto es, como bueno sin condición. Kant no dice aquí, obviamente, que la voluntad de un ser racional es absolutamente buena; sino que una voluntad buena es lo único que podría llegar a ser considerado de tal modo, esto es, como algo bueno en términos absolutos. La

⁵ Duns Scotus, Johannes, *Lectura, Liber secundus, Distinctio 25* En: Duns Scotus, *Johanes, Freiheit, Tugenden und Naturgesetz*. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Tobias Hoffmann. Freiburg im Breisgau, Herder Verlag, 2012, 98-153

⁶ GMS 4:394

⁷ GMS 4: 393

pregunta es, pues, ¿qué es lo que hace de una voluntad, una voluntad absolutamente buena?

Como lo que se busca – argumenta Kant – no puede encontrarse en un objeto de la voluntad, según lo dicho, sólo podrá hallarse en un principio enteramente formal, absolutamente vacío de contenido (vacío de objeto); un principio que, por tanto, sea dado por la razón pura, con independencia de todo objeto, esto es, *a priori*. Para nosotros, los seres humanos, en tanto somos racionales y sensibles, este principio sin contenido, absolutamente formal, dice que debemos actuar únicamente en virtud de la universalidad de las máximas, como principios subjetivos de nuestro obrar; esto es, sólo según aquellas máximas que puedan convertirse en leyes universales, y tomando precisamente esa aptitud de las máximas como fundamento de nuestro obrar; ya que, de otra manera, esto es, si obráramos según una máxima que pudiera ser universal, pero lo hiciéramos en virtud de un fin, entonces haríamos efectivamente de un objeto posible de la voluntad, del fin, el fundamento de nuestro obrar; y entonces nuestro principio ya no sería meramente formal. Con esta argumentación Kant introduce en la *Fundamentación*, por primera vez, la idea de un principio formal, como fundamento del obrar moral, que, en la segunda sección de la *Fundamentación*, será tematizado de manera exhaustiva. En esta segunda sección el principio mencionado es presentado como el “único” imperativo categórico y es expresado, conocidamente, como sigue: “Obra sólo según aquella máxima, por la cual tú, al mismo tiempo, puedas querer que se vuelva una ley universal”.⁸ Más adelante volveremos a este principio. Lo que nos interesa ahora es la crítica de Pistorius.

Respecto de la doctrina de la buena voluntad y su principio formal, sin contenido, se pregunta Pistorius: “Se puede pensar una voluntad considerada buena en sí y por sí, sin relación con ningún

⁸ GMS 4: 421

objeto”.⁹ La respuesta de Pistorius es que no. Kant – dice Pistorius – afirma que una voluntad tal es la que se determina sólo en virtud de la universalidad de las máximas. Pero – sigue Pistorius – siempre se necesita una explicación de por qué un principio formal, sin contenido alguno, debe ser seguido u obedecido. ¿Por qué obrar como el imperativo categórico

lo exige es algo “bueno”? – se pregunta Pistorius -. Kant tendría que explicarlo, para poder afirmar que una voluntad buena es la que obra según ese principio. De modo que queda claro que el concepto de una buena voluntad no puede explicarse sino por medio del recurso a algo que sea tenido por bueno: “La pregunta, qué es bueno?” – dice Pistorius en ese sentido – “regresa nuevamente” y “finalmente debemos llegar a algún objeto o a algún fin final de la ley y tomar lo material en auxilio, porque con lo formal de la voluntad o de la ley no nos alcanza”.¹⁰

Algunos años más tarde, en 1788, Kant se ocupa explícitamente de este reproche de Pistorius.¹¹ Como respuesta tematiza el concepto del bien supremo como objeto de la razón pura práctica. Ese objeto consiste en la unidad necesaria de la felicidad y la dignidad de ser feliz. Sin embargo – aclara Kant expresamente – este objeto no es nada que pudiera ser tenido como fin en sí mismo y funcionar de ese modo como un principio moral de carácter material, pues ya el obrar fundado en el principio moral formal es la condición de la dignidad de ser feliz y, por lo tanto, de poder esperar el bien supremo.

En 1794 Pistorius se refiere una vez más, ahora en una recensión de la *Crítica de la razón práctica*, al reproche anterior. Ahora afirma que la mera legalidad de una máxima no es suficiente

⁹ Pistorius, Hermann Andreas: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten von Immanuel Kant“. En: *Allgemeine Deutsche Bibliothek*, Mayo de 1786. Cito de Landau, Albert (Hrsg.): *Rezensionen zur kantischen Philosophie 1781- 87*. Landau 1991, 354- 367, 355.

¹⁰ Ibid.

¹¹ KpV AA, 5: 8 y ss.

para poder diferenciar, entre dos máximas concurrentes dadas, cuál es la correcta, ya que, según diferentes condiciones, ambas podrían ser universalizables.¹² Kant ya no responde a este reproche. Pero unos años después Hegel prosigue por el camino de este criticismo, recurriendo para formular su crítica al concepto de “formalismo”, que luego se hará famoso. A continuación nos ocuparemos de esta crítica.

2. Hegel y el reproche de formalismo

En 1800 Hegel se ocupa de la filosofía moral de Kant en su artículo sobre el derecho natural. En él se refiere a la naturaleza formal del imperativo categórico. Su tesis es la siguiente: en la fundación de la filosofía moral, Kant sólo tiene en cuenta la forma legal de las máximas, esto es, que sean universalizables. Pero la mera posibilidad de universalizar una máxima, que señala

a su forma legal, no es suficiente para reconocer nuestros deberes y justificarlos. Para ilustrar esta tesis Hegel recurre al ejemplo que Kant mismo proporciona en la *Crítica de la razón práctica* con el propósito de explicar cómo ha de aplicarse el imperativo categórico entendido como criterio moral. Ese ejemplo es el ya famoso ejemplo del depósito.

En la segunda *Crítica* Kant plantea el siguiente caso: un depósito se encuentra en poder de uno. El propietario del depósito muere, sin haber dejado ningún documento escrito que pudiera probar su propiedad. La pregunta es: ¿puede negarse el depósito, esto es, uno puede quedárselo? Para responder esta pregunta – prosigue Kant – se debe probar si la máxima en virtud de la que este proceder se funda puede ser una ley. Una ley obtenida a partir de una máxima semejante diría lo siguiente: “Cada uno puede negar

¹² Cf.: Gesang, Bernward (Hrsg.), *Kants vergessener Rezensent*. Die Kritik der theoretischen und praktischen Philosophie Kants in fünf früheren Rezensionen von Hermann Andreas Pistorius, Hamburg, 2007, xxix.

un depósito que nadie pueda probarle”.¹³ Por medio de ese método que consiste en probar si la máxima puede tener la validez de una ley – sigue Kant – se da cuenta uno inmediatamente de que la acción en cuestión (conservar el depósito) está prohibida. Pues si no fuera así, esto es, si los depósitos que no pudieran probarse pudieran efectivamente conservarse, nadie le daría un depósito a nadie: “Un principio semejante, como ley, se aniquilaría a sí mismo, porque haría que no hubiera depósito en absoluto”.¹⁴

La máxima de la que partimos no puede universalizarse porque al hacerlo se plantea una contradicción. Pero, ¿entre qué y qué se plantea esta contradicción? Este es el punto polémico aquí. Según Hegel la contradicción que se plantea aquí y que haría posible reconocer que la máxima está prohibida tiene lugar únicamente porque Kant parte de la base de que *debe* haber depósitos. Pues sólo porque tiene que ser así – argumenta Hegel – resulta contradictoria la ley que lo niega. El ejemplo mostraría entonces a las claras – sigue Hegel – que el mero carácter formal de la conformidad a ley de las máximas por sí solo, sin referencia a algún contenido, no puede proporcionar un principio moral suficiente. En ese sentido, unos años después, en 1820, Hegel afirma en su *Filosofía del derecho* que, debido a la naturaleza formal del principio moral kantiano, esto es, del imperativo categórico, la moral kantiana conduce a un “formalismo vacío” en el cual “pueden ser justificados todos los modos de proceder injustos e inmorales”.¹⁵

Respecto del ejemplo discutido en particular es posible, no obstante, dar una interpretación diferente, que efectivamente muestre la contradicción como una contradicción meramente formal, esto es, como una contradicción independiente de todo

¹³ KpV, AA 5: 27

¹⁴ KpV, AA 5: 27 y ss.

¹⁵ Hegel, G.W.F.: *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*. En: Hegel, G. W. F., *Werke in 20 Bänden*. Berlin 1970, Tomo 2, 421 y ss.

recurso a un objeto. Se puede argumentar, en ese sentido, que la contradicción, en el ejemplo mencionado, no se plantea porque se parte de que tiene que haber algo determinado, esto es, depósitos. Pues se podría sostener que la contradicción del ejemplo se plantea porque, si fuera posible no devolver un depósito, entonces no habría más depósitos: la ley permite algo que al mismo tiempo vuelve imposible. Esa es la contradicción, enteramente formal, y no el que la ley niegue la posibilidad de algo que debería tener lugar.

El ejemplo se puede interpretar, pues, perfectamente en favor de Kant. Sin embargo, el problema fundamental que teníamos, en torno a la posibilidad de rebatir el reproche de formalismo por medio del recurso al concepto de la dignidad humana como un principio moral material, no está todavía resuelto. De hecho, ni siquiera hemos rozado esta cuestión. En efecto, para rebatir el reproche de formalismo por medio del recurso a la dignidad humana, como ya hemos dicho, es necesario poder conciliar el concepto de la dignidad humana, como un principio moral material, con la exigida capacidad meramente formal de las máximas para servir como leyes universales, como único principio moral. A continuación nos ocuparemos de este problema.

3. El concepto kantiano de la dignidad humana como respuesta al reproche de formalismo

Kant declara la capacidad de las máximas para servir de ley universal expresamente como el único fundamento del obrar moral: el único, porque no puede haber varios principios morales fundamentales. Sin embargo, puede haber *reformulaciones* de este principio. Precisamente en relación con ello Kant recurre en la *Fundamentación* a la caracterización del hombre como fin en sí mismo y al concepto de la dignidad humana.

En la segunda sección de la *Fundamentación* Kant afirma que un fin dado por la razón pura – de haberlo – podría ser el

fundamento de un imperativo categórico.¹⁶ Y efectivamente – afirma Kant – hay un fin así: “El Hombre y en general todo ser racional existe como fin en sí mismo, no como mero medio para el uso arbitrario de esta o de la otra voluntad”. Por eso “el Hombre, en todas sus acciones, dirigidas a sí mismo o a otros seres racionales, debe considerarse al mismo tiempo como fin”.¹⁷ Respecto de la “materia”¹⁸ de la voluntad – los fines – se plantea entonces el “imperativo práctico”: “obra de modo tal que tú uses a la humanidad, en tu persona como en la persona de cualquier otro, al mismo tiempo como fin, nunca sólo como medio”.¹⁹ ¿Cómo se relaciona esta formulación del imperativo categórico, como un principio moral de carácter material, con la formulación del imperativo en términos de un principio enteramente formal? Esta pregunta no es fácil de responder. Para ello debemos ocuparnos de esclarecer cuál es el fundamento en virtud del cual tiene lugar la caracterización del Hombre como un fin en sí mismo, esto es, como portador de un valor absoluto o dignidad. Veremos que cuando lo hagamos podremos entender cuál es la relación de la dignidad humana con el imperativo moral entendido como un principio de carácter formal.

La *Fundamentación* no parece ofrecer ninguna explicación respecto del fundamento por el que nos acabamos de preguntar: cuando Kant, en la segunda sección de la obra, introduce la concepción del Hombre como un fin en sí mismo y, correlativamente, de la dignidad humana, se refiere a la caracterización del hombre como un fin en sí mismo como a un “postulado”, cuya fundamentación sólo podrá darse en la última

¹⁶ Hegel, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: Hegel, G.W.F., *Werke in 20 Bänden*. Berlin 1970, tomo 7, 251 y ss.

¹⁷ GMS, AA 4: 428.

¹⁸ Para la afirmación de que la fórmula del imperativo categórico que se refiere al hombre como fin en sí mismo es tomada de la materia de las máximas cf.: GMS, AA 4: 436.

¹⁹ GMS, AA 4: 429

sección de la *Fundamentación*.²⁰ Sin embargo, en esa última sección no se ofrece la fundamentación prometida para ese postulado, ni se dice nada acerca de él. Por ese motivo es posible encontrar en el ámbito de la investigación kantiana diversas interpretaciones elaboradas para explicar la caracterización del Hombre como un fin en sí mismo, esto es, el concepto de la dignidad humana como fundamento de un principio moral material. Incluso se podría afirmar que Kant mismo, a lo largo del tiempo, da diversos fundamentos para ese principio. Yo quiero proponer aquí un argumento según el cual la caracterización del hombre como un fin en sí mismo, la dignidad humana, se explica precisamente a partir del imperativo categórico entendido como un principio enteramente formal, de modo tal que sea posible conciliarla con él.

¿Qué quiere decir obrar sólo en virtud de la capacidad para la universalidad de nuestras máximas, tal como la razón pura nos lo prescribe? Quiere decir, respecto de la determinación de nuestra voluntad, darle a la razón pura la primacía, como legisladora práctica, frente a cualquier posible fin que podamos ponernos; quiere decir, pues, no subordinar la razón pura, y con ello la naturaleza racional y la humanidad, en la medida en que está dotada de razón y puede considerarse como legisladora moral, a ningún fin, como medio, sino tomarla siempre como fin en sí mismo y darle, por tanto, un valor absoluto (dignidad). Y precisamente por ese motivo Kant afirma que la autonomía, esto es, la legislación moral de la razón pura “es el fundamento de la dignidad humana y de toda naturaleza racional”.²¹ Con otras palabras: Cuando la razón exige obrar en virtud de la universalidad de las máximas, está exigiendo reconocer a la razón pura como soberana absoluta de nuestros actos, pues eso es exactamente lo que quiere decir tomar la ley como móvil de nuestro obrar haciendo a un lado todo objeto posible de la

²⁰ GMS, AA 4: 429 nota.

²¹ GMS 4: 436

voluntad. Obrar en virtud de la legalidad de las máximas implica, pues, otorgarle a la razón pura, y por extensión, a la naturaleza racional y al Hombre, como ser racional, un valor absoluto.

Conclusión

La dignidad humana, como un principio moral material, no sólo, pues, es coherente con el imperativo categórico como un principio moral formal. Además de ello, como acabamos de ver, la dignidad humana se deriva precisamente, y de manera directa, del principio moral formal, por el cual la razón pura se vuelve legisladora moral. En ese sentido se puede decir ahora, contra el reproche del formalismo, que Kant no sólo ofrece un principio moral material, lo que hace discutible la idea de que en su filosofía moral se haga abstracción de todo contenido; sino también que sostiene la tesis de que precisamente el principio moral formal, en virtud del cual la razón pura es legisladora práctica, y que en efecto obliga a obrar en virtud de la forma legal de las máximas, *implica*, al mismo tiempo, un principio moral material. La ley moral nos obliga, ciertamente, sólo en virtud de la forma de las máximas, haciendo en ello abstracción de todo contenido. Pero al hacerlo supone al mismo tiempo un contenido moral, esto es, un valor absoluto: el de la existencia humana.

Kants ursprüngliche Synthesis und Hegels Dialektik

*Konrad Utz*¹

Kant ist berühmt als der große Revolutionär in der Philosophie. Aber seinen größten Umsturz auf dem Gebiet der theoretischen Philosophie hat er nicht besonders herausgestellt und vielleicht sogar selbst noch gar nicht hinreichen erfasst. Er hat nämlich grundlegend das Verständnis dessen modifiziert, was eine Erklärung ist, bzw. dessen, was sie sein kann und was sie nicht sein kann. Um dies in der gebotenen Kürze darzustellen, muss ich vereinfachen. Vereinfachend sage ich also, dass alles philosophische Erklären vor Kant und das meiste davon nach ihm einem der folgenden vier Verfahren oder auch einer Kombination von ihnen folgt, die sich in Anlehnung an die Ursachenlehre des Aristoteles unterscheiden lassen. (Wer also diese Ausgangsthese kritisieren möchte, muss einfach nur einen Erklärungstypus vorweisen, der sich nicht in dieser Weise klassifizieren lässt.) Um nicht in tiefere Schwierigkeiten zu geraten, lasse ich dabei das rein mathematische und logische Erklären außenvor, obwohl ich meine, dass sich das Folgende auch auf dieses anwenden lässt.

Die erste Erklärungsweise – in Anlehnung an die Effizienzursächlichkeit des Aristoteles – geht von einem Gegebenen aus und erklärt aus diesem ein nachfolgendes Gegebenes. Die Nachfolge ist typischerweise zeitlich, dann nennt man das Verhältnis „kausal“, sie kann aber auch bloß epistemisch sein, wenn

¹ Doutor em Filosofia - Universidade de Tübingen. Professor titular na Universidade Federal do Ceará.
E-mail: utz@ufc.br

nämlich z.B. aus einem gegebenen Zustand auf einen notwendigen früheren geschlossen wird.

Die zweite Erklärungsweise – in Anlehnung an die Formursächlichkeit des Aristoteles – geht von einem Universalen, Formalen aus, typischerweise einem Begriff oder Gesetz, und erklärt aus diesem solches, das unter dieses Allgemeine fällt.

Die dritte Erklärungsweise geht – in Anlehnung an die Materialursächlichkeit des Aristoteles – von der spezifischen Bestimmtheit eines Einzelnen aus (z.B. der Masse, Ladung etc. eines Atoms) und erklärt daraus, was mit ihm geschehen kann, was aus ihm werden kann und wie es sich zu anderem verhalten wird oder auch mit ihm sich zusammensetzen lässt. Diese spezifischen Bestimmungen werden meist als essentiell und zum großen Teil als dispositional aufgefasst.

Die vierte Erklärungsweise geht – in Anlehnung an die aristotelische Finalursächlichkeit – von einem Nachfolgenden (typischerweise von einem Ziel) aus und erklärt daraus ein Vorfolgendes. Diese Art der Erklärung wird heutzutage von den meisten nur noch für den Bereich des Subjektiven akzeptiert, wo das Nachfolgende bereits als *Zielvorstellung* existieren kann, die dann angestrebt wird. Damit ist aber das Nachfolgende nur noch in der Realität ein solches, in der Vorstellung ist es vorgegeben. Allerdings wirkt es als ein solches Vorgegebenes dennoch nicht in kausaler Weise, sondern vermittelt der Spontaneität des Subjekts. Wie das genauer vorzustellen ist und ob sich die Teleologie nicht doch auf Kausalität reduziert, ist eine schwierige Frage, die hier nicht weiter zu beschäftigen braucht.

Natürlich werden die Erklärungsweisen häufig kombiniert. So ist z.B. eine typische naturwissenschaftliche Erklärung diejenige eines Zustands aus einem anderen (zeitlich oder wenigstens epistemisch) vorhergehenden Zustand unter allgemeinen Gesetzen und unter Zugrundelegung der besonderen, grundlegenden Eigenschaften der Konstituenten des vorhergehenden Zustands,

nämlich z.B. der Anregungszustände, die die involvierten Atome annehmen können.

Das naheliegende Bild der Systematik dieser Erklärungsweisen ist ein Fadenkreuz mit der ersten Erklärungsweise links, der zweiten oben, der dritten unten und der vierten rechts, wobei die Vertikale statisch, die Horizontale dagegen dynamisch zu interpretieren ist, nämlich von links nach rechts. In dieser Bildlichkeit gesprochen veranschlagt Kant einen Erklärungstyp, der genau im Zentrum des Fadenkreuzes sitzt und der die vier herkömmlichen Erklärungsweisen zu peripheren, sekundären herabsetzt. Das erste, grundlegende Explanans ist bei Kant die ursprüngliche, transzendente Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauung. Diese Synthesis erklärt ihr Explanandum, nämlich das Bewusstsein überhaupt, nicht nach der Art der vier genannten Erklärungsweisen, denn nach Kant ist sie Bedingung der Möglichkeit dessen, dass man überhaupt nach diesen herkömmlichen Erklärungsweisen erklären kann. Versuchen wir uns also zu verdeutlichen wie oder als was Kants ursprüngliche Synthesis erklärt.

Wenn wir sozusagen vorbereitend überlegen – wiederum in sehr verkürzender und vereinfachender Form –, was in Mitte der herkömmlichen Erklärungsarten lokalisiert sein sollte und dabei zunächst von der naiven Sichtweise des normalen Menschenverstands ausgehen, dann bemerken wir: Von welcher Seite man die Frage auch angeht, immer gelangt man auf das Ereignis (verstanden als Übergang von einem momentanen, i.e. zeitlich unausgedehnten Sachverhalt zu einem anderen, der sich vom ersten material unterscheidet). Wenn man fragt, was in der Mitte zwischen effektiver Ursache und nachfolgender Wirkung liegt, was die erstere mit der letzteren vermittelt, dann ist dies ohne Zweifel das Ereignis. Wenn man fragt, was das Unvollendete, das Noch-nicht-ans-Ziel-Gelange mit seinem Ziel vermittelt, dann ist es das Ereignis. Wenn man danach fragt, inwiefern sich *allgemeine Gesetze* im Einzelnen geltend machen, dann liegt es nahe, zu

antworten: insofern sich etwas mit dem Einzelnen ereignet oder zumindest ereignen kann (wie gesagt lasse ich hier Logik und Mathematik außenvor). Auch wenn man fragt, wie ein *allgemeiner Begriff* für ein Einzelnes Geltung *erlangen* kann, sei es in der Weise, dass dieses Einzelne die entsprechende Eigenschaft oder Relation erst erhält, oder in der Weise, dass es selbst überhaupt erst unter der Bestimmung dieses Begriff entsteht, so ist die Antwort wiederum das Ereignis. Zumindest für nicht ewig oder zeitlos bestehende Gegebenheiten ist also auch in diesem Fall das Ereignis das Vermittelnde zwischen Allgemeinem und Einzelnen. Im Fall der Erklärung aus der spezifischen Bestimmtheit des Einzelnen ist die Sache vielleicht weniger klar. Aber zumindest dann, wenn diese spezifische Bestimmtheit *anderes* erklären soll, nämlich etwa das Verhalten des Einzelnen oder seine Interaktion oder mögliche Zusammensetzung mit anderem, dann ist dies nur im Hinblick auf Ereignisse oder mögliche Ereignisse möglich (wiederum unter Absehung von Logik und Mathematik).

Dass alle vier Erklärungsweisen im Ereignis übereinkommen, ist freilich nicht erstaunlich, wenn wir uns an Aristoteles erinnern, denn der hatte ja die Lehre der vier Ursachen eben dazu eingeführt, um das Werden, das Übergehen von einer Gegebenheit oder von einem Zustand zu einem anderen zu erklären. Dennoch ist für das Folgende die Erinnerung hilfreich, dass im Mittelpunkt allen Erklärens, zumindest allen Erklärens von konkret Realem, das Ereignis steht. Umgekehrt kann man also formulieren, dass die vier herkömmlichen Erklärungsweisen so erklären, dass das Explanans dasjenige Ereignis determiniert, in dem oder durch das das Explanandum mit dem Explanans vermittelt ist.

Wenn man also an die Stelle der vier herkömmlichen Erklärungsweisen eine solche setzen möchte, die in der Mitte zwischen ihnen steht, dann setzt man das Ereignis bzw. eine spezifische Form von Ereignis als das Erklärende. Eben das tut Kant. Nun ist die kantische Philosophie bekanntlich nicht ontologisch, sondern subjekttheoretisch fundiert. Also muss sich bei ihm das

Ereignis qua zentrales Explanans als ein solches im Subjekt oder eben des Subjekts geltend machen. Ein solches Ereignis nennt man herkömmlich „Handlung“. Bei Kant ist also eine Handlung das erste, grundlegende und ursprüngliche Explanans. Diese Handlung ist – ich zitiere lose aus der „Kritik der reinen Vernunft“ – ein *besonderer*², *spontaner*³ Actus, der *a priori möglich* und *notwendig*⁴ ist. Sie ist eine *produktive*⁵ *transzendente* Handlung⁶ a priori⁷, die im *ursprünglichen Bewusstsein*⁸ liegt und deren *Vermögen ursprünglich*⁹ ist, nämlich das *Vermögen, a priori zu verbinden*¹⁰. Die transzendente Synthesis des Mannigfaltigen ist also als eine ereignishaft Handlung zu begreifen. Sie vollzieht – *tatsächlich* – die Vereinigung des Mannigfaltigen einer Anschauung in einer Figur (in der *synthesis speciosa*¹¹) oder in einem Begriff von einem Objekt (in der *synthesis intellectualis*¹²), und sie vollzieht sich *im Bewusstsein*¹³. Sie ist also nicht ein bloßes Formprinzip – und noch viel weniger ein kausales, finales oder materiales.

Bei Kant sind also nicht die transzendentalen Formen das Grundlegende, der letzte, apriorische Grund, wie manchmal erklärt wird. Diese Formen sind sekundär. Sie haben überhaupt nur Geltung als Formen eines Formierens (nämlich in Gestalt der Kategorien) bzw. als Formen, in denen das zu formierende Material

² KANT 1900, 3, B139.

³ KANT 1900, 3, B132.

⁴ KANT 1900, 3, B151, 135.

⁵ KANT 1900, 3, B152.

⁶ KANT 1900, 3, B154.

⁷ KANT 1900, 3, B135.

⁸ KANT 1900, 3, B161.

⁹ KANT 1900, 3, B153.

¹⁰ KANT 1900, 3, B135.

¹¹ KANT 1900, 3, B151.

¹² ebd.

¹³ KANT 1900, 3, B133: Die durchgängige Identität der Apperzeption „ist nur durch das Bewusstsein dieser Synthesis möglich“. Vgl. dazu auch IRRLITZ 2002, 214.

bereitliegt (nämlich in Gestalt von Raum und Zeit als transzendentalen Formen der Anschauung). Der Akt dieses Formierens ist aber eben die ursprüngliche Synthesis.¹⁴ Qua Akt ist diese Synthesis aber natürlich nicht etwas, das statisch feststehend, gleichgültig gegen den konkreten Vollzug gegeben ist, sondern etwas, das sich konkret vollzieht, sie ist dynamisch. Das erste, grundlegende Prinzip ist bei Kant ein transzendentaler Akt. Selbstverständlich kann diese Handlung als transzendente nicht unter den Formen von Raum und Zeit vorgestellt werden. Aber das darf nicht so verstanden werden, als müsse sie deshalb unbeweglich, ewig-feststehend, gleichgültig gegen alles Ereignen sein. Dass etwas *nicht* unter der Form der Zeit vorzustellen ist, bedeutet nicht, dass es als statisch, als bewegungslos zu denken ist. Zwar kann man sich ohne die Zeit keine Bewegung anschaulich *vorstellen*. Aber man kann sich ebensowohl kein Feststehen *vorstellen*. Man muss also nur einfach begreifen, dass das Ursprüngliche, dasjenige, was allem anderen zugrunde liegt, dynamisch verfasst ist, dass es ereignishaft ist, ohne dass seine Dynamizität in der Zeit anschaulich vorgestellt werden dürfte.

Freilich ist der Gedanke eines raum- und zeitlosen ursprünglichen Akts nicht vollständig neu. Er findet sich bereits bei Aristoteles in Form der Aktualität des unbewegten Bewegers¹⁵ und noch klarer bei Thomas von Aquin als der reine Seinsakt Gottes¹⁶. Insofern ist die Erklärungsweise, die Kant einführt, nicht ganz so revolutionär wie oben behauptet. Aber sie ist es doch insofern, als sie den erklärenden Ursprungsakt nicht in einem Göttlichen oder einem Gott verortet, sondern im menschlichen Erkenntnisvollzug. Dadurch wird aber aus diesem Akt (vgl. oben) eine *besondere* Handlung, die *produktiv* ist, aus der sich also etwas ergibt, das

¹⁴ KANT 1900, 3, B134 Anm.: „Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muss, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.“

¹⁵ Vgl. Met A, 1072a.

¹⁶ THOMAS VON AQUIN 1988, Kap. IV, 36-48.

„vorher“ nicht gegeben war, auch wenn dieses „vorher“ in gewisser Weise (nämlich unter dem Gesichtspunkt der Apriorizität der Handlung) unzeitlich zu denken ist. Die transzendente Synthesis macht, anders als die ewigen Akte des Aristoteles und des Thomas, einen konkreten Unterschied in der Welt (nämlich der empirischen Welt) bzw. im Bewusstsein, denn sie ergibt das Urteil.¹⁷ Sie gibt dem Urteil nicht nur seine allgemeine Form, sondern sie ist qua Spontaneität dafür erforderlich, dass es überhaupt formiert wird, und zwar auch und gerade qua empirisches Urteil. Denn die transzendente Synthesis liegt „a priori der empirischen zum Grunde“¹⁸, wie Kant formuliert, i.e. die empirische Synthesis des Bewusstseins kann sich nur insofern vollziehen, als sich transzendente Synthesis vollzieht – und zwar nicht nur in dem Sinn, dass die letztere in irgendeinem weiteren Sinn die Bedingung der ersteren wäre, sondern so, dass die empirische Synthesis sich überhaupt nur *im Zuge* der transzendentalen realisieren kann.

Dieser transzendente Vollzug schlägt sich dann nieder in der Notwendigkeit oder der Objektivität des empirischen Urteils: „Diese Rose *ist* rot.“ Wir urteilen nicht bloß, dass uns die Rose rot erscheint, dass wir eine Rotwahrnehmung angesichts der Rose haben oder genauer: dass wir eine Rotwahrnehmung zusammen mit einer Rosenwahrnehmung haben. Wir urteilen, dass die Rose rot *ist*. Diese Weise, objektiv zu urteilen, die wir in unserem Bewusstsein vorfinden, wäre aber völlig unerklärlich, wenn es nicht in unserem Erkenntnisvollzug ein *notwendiges* Verbinden gäbe.¹⁹ Denn nur so ist es erklärlich, dass wir das Bewusstsein haben können, dass die Verbindung zwischen dem Subjekt und dem Prädikat unseres Urteils *objektive* Geltung hat, dass wir nämlich selbst uns gezwungen sehen, anzuerkennen, dass z.B. die Rose rot ist. – Es geht dabei, wie immer in der transzendentalen Reflexion,

¹⁷ KANT 1900, 3, B141.

¹⁸ KANT 1900, 3, B140.

¹⁹ KANT 1900, 3, B141f.

nicht um die epistemische Frage, ob die Rose in einem konkreten Fall tatsächlich rot ist oder ob ich mich nicht etwa möglicherweise täusche. Es geht darum, wie in meinem Bewusstsein *überhaupt* die Vorstellung eines objektiv gegebenen Sachverhalts auftreten kann, den ich – meinem eigenen Bewusstsein nach – als objektiv gegeben anerkenne. Was kann mich zu dieser Anerkennung bringen – unbeschadet der Frage der Wahrheit meiner Vorstellung? Die Antwort ist eben: die Notwendigkeit der transzendentalen Synthesis im Urteilsakt.²⁰

Es kann dabei nicht so sein, dass die notwendige Einheit des Urteils bloß als allgemeine Form gegeben wäre, unter die dann ein besonderer Inhalt durch eine *empirische* Synthesis gebracht würde. Denn auf diese Weise würde dieser Inhalt dann im Resultat nicht *notwendig* unter der allgemeinen Form stehen. Denn wenn diejenige Handlung, durch die der Inhalt oder das Material unter diese Form *gebracht* wird, nicht notwendig oder transzendental ist, dann ist es auch die Geltung dieser Form in Bezug auf den Inhalt nicht. Es genügt nicht die Apriorizität der Form. Es ist darüber hinaus erforderlich, dass der Akt des Bringens unter die Form oder eben des Formierens unter der Form transzendental sei. Diese Notwendigkeit ist sogar die grundlegende. Die Notwendigkeit der schieren Form wäre völlig bedeutungslos, wenn es nicht einen transzendentalen Akt des Formierens gäbe. Die Geltung der transzendentalen Formen des Urteils erklärt sich erst und allein aus der transzendentalen Synthesis. Diese haben überhaupt nur Geltung und Bedeutung als Formen des Formierens, nämlich eben der ursprünglichen Synthesis. Die transzendentalen Begriffe sind bei Kant in erster Linie Formen einer Handlung (eines Denkaktes) – nicht Inhalte unseres Denkens. Dies bedeutet aber, dass eben diese Handlung das Grundlegende, das letztlich Erklärende ist.

Die transzendente Handlung der Synthesis ist also tatsächlich ein echter Vollzug, sie ist ein besonderer Actus, wie Kant

²⁰ KANT 1900, 3, B142.

ausdrücklich formuliert, nicht bloß die allgemeine, formale Aktualität des Erkennens überhaupt – wie dies etwa für den Seinsakt des Thomas hinsichtlich alles Seienden gilt. Sie darf nicht zeitlich vorgestellt werden, aber sie liegt doch jeder empirischen Synthesis, die natürlich zeitlich vorgestellt werden darf und muss, zugrunde – und zwar wie gesagt nicht als eine transzendente Voraussetzung, sondern als transzendentaler Vollzug, in dessen Aktualität die empirische Synthesis sich vollzieht. Denn ansonsten müsste ja erst noch die empirische Synthesis mit der transzendentalen verbunden, also synthetisiert werden – und die transzendente Synthesis können nicht mehr die ursprüngliche sein.

Die herkömmlichen Erklärungsweisen aber ergeben sich nach Kant erst aus der ursprünglichen Synthesis. Diese Synthesis formiert die empirischen Objekte in der Weise, dass sie zueinander im Verhältnis von Ursache und Wirkung sowie von Substanz und Akzidenzien stehen. Sie formiert sie so, dass sie unter allgemeinen Gesetzen der Wechselwirkung stehen und dass Subjekte auf ihrer Grundlage Zielvorstellungen entwickeln können. *Innerhalb* der empirischen Welt ist es sinnvoll, nach dem Schema von Ursache und Wirkung zu erklären, nach dem Schema von Substanz und Akzidenz sowie nach dem Schema der durchgehenden Wechselwirkung unter allgemeinen Gesetzen. Aber die empirische Welt als solche wie auch diese besonderen Verhältnisweisen in ihr werden überhaupt erst konstituiert durch die transzendente Synthesis.²¹ Eben deshalb ist es nach Kant unangemessen, den Gebrauch dieser Erklärungsweisen über den Bereich der empirischen, bedingten Welt hinaus auszudehnen und nach einer unbedingten Ursache, einer Seelensubstanz oder nach Bestimmungen des Kosmos als ganzen zu suchen.²² Diese Formen des Erklärens haben eben nur Geltung in Bezug auf dasjenige, was das empirische Urteil

²¹ KANT 1900, 3, B137f.

²² vgl. Kants „Transzendente Dialektik“, KANT 1900, 3, B349-670.

konstituiert: empirische, bedingte Objekte (bzw. auf dasjenige Apriorische, was in ihnen angetroffen werden kann, wie etwa geometrische, arithmetische und logische Verhältnismäßigkeiten). Dies bedeutet aber, dass derjenige Grund, der diesen Formen des Begründens zugrunde liegt, die transzendente Synthesis ist. Diese ist das absolut Ursprüngliche, der letzte Grund all unseres Erklärens, zumindest was uns menschliche Subjekte betrifft. Aber von einer anderen möglichen Erklärung können wir menschliche Subjekte uns noch nicht einmal eine Vorstellung bilden.

Die ursprüngliche, transzendente Synthesis „erklärt“ also in gewisser Weise alles, nämlich alles was uns zugänglich und uns gegeben ist. Das, was sie nicht erklärt, das Ding-an-sich, ist uns niemals gegeben, schlechthin unzugänglich und einfachhin unerklärlich. Allerdings spielt das Ding-an-sich doch insofern eine Rolle für den ursprünglichen Akt des Erkennens, als es den Aspekt markiert, unter dem dieser Akt unbeschadet seiner Transzendentalität doch immer *bedingt* ist. Die Synthesis erfordert immer ein Material, das sie synthetisieren kann. Und dieses Material können wir nur so denken, dass es vermittelt von Affektion uns gegeben wird von einem her, das *nicht* für uns ist, das nicht durch uns bedingt ist, sondern eben Ding-an-sich ist.²³ Rücksichtlich des Dings-an-sich ist also die ursprüngliche Synthesis immer *bedingt*. (Wenn man es genauer nimmt, dann gibt es zwar auch ein Material, das nicht von der Affektion durch das Ding-an-sich-herstammt, nämlich die reinen Anschauungen von Raum und Zeit. Aber insofern diese der Synthesis vorgegeben sind und nicht von ihr selbst bereitgestellt werden, ist diese auch in diesem Fall bedingt.)

Das mag auf den ersten Blick sehr unkantisch erscheinen: ein Transzendentales, das bedingt sein soll. Die transzendente Synthesis ist aber durchaus *insofern* vollständig unbedingt, als sie spontan ist. Dass sie sich vollzieht, hat keine weitere Ursache und damit keine weitere Erklärung. Sie wird nicht kausal hervorgerufen

²³ KANT 1900, 3, B61.

oder teleologisch oder anderweitig determiniert. Aber diese Spontaneität hat eben doch eine Bedingung, nämlich dass der Synthesis überhaupt ein Mannigfaltiges gegeben sei. Wer meint, solch eine Bedingtheit des Transzendentalen dürfe ein Kantianer nicht akzeptieren, der denke an die folgende Analogie: Der kategorische Imperativ gilt apriorisch notwendig für und in jedem Sinnenwesen, das praktische Vernunft besitzt. Aber *dass* ein Sinnenwesen praktische Vernunft besitzt, ist eine Bedingung, die nicht apriorisch gegeben ist. Ein Mensch kommt erst im Laufe der frühkindlichen Entwicklung zur Vernunft, und er kann sie durch Krankheit oder Unfall wieder verlieren. Und so gilt auch für die transzendente Synthesis, dass sie zwar ihrer *Geltung* nach vollkommen unbedingte ist, ihrer *Realität* oder Realisierung nach aber unter der Bedingung der Gegebenheit eines Mannigfaltigen der Sinnlichkeit steht.

Deshalb ist es im Ausgang von dieser Synthesis – und wir gehen ja notwendigerweise immer von ihr aus – niemals möglich, zur Erkenntnis eines material Unbedingten zu gelangen.²⁴ Das erste, ursprüngliche Prinzip, das unhintergebar allem zugrunde liegt, was wir nur irgend erkennen können, ist bedingt. Es kann niemals vollständig erklären. Aber da es ursprüngliches, unhintergebares Prinzip ist, gibt es keine Möglichkeit, dasjenige, was es nicht erklärt, durch ein *anderes* Prinzip zu erklären. Unser Erklären bleibt notwendig immer unvollständig. Zum vollständigen Erklären müssten wir das Ding-an-sich erkennen können. Aber das ist unmöglich. Das erklärende Prinzip markiert also zugleich die Grenze unseres Erklärens, es ist bedingt-ursprüngliches oder eben bedingt-unbedingtes Prinzip.

Allerdings fehlt uns nicht eigentlich etwas deshalb, weil das Prinzip der transzendentalen Synthesis unvollständig erklärt. Alles, was für uns *real* gegeben ist, hat auch einer Erklärung durch etwas, das seinerseits für uns real gegeben ist oder gegeben sein kann. Nur

²⁴ KANT 1900, 3, B362-395.

dann, wenn wir nach einem fragen, das uns *nicht* gegeben ist und sein kann, sondern das wir uns durch die Vernunft konstruieren, nämlich nach Ideen von Unbedingtem, erscheint uns das Erklärungspotenzial der transzendentalen Synthesis als defizient. Aber diese Defizienz ist eben selbst ein Schein²⁵ – ein Schein, der überhaupt nur entstehen kann auf der Grundlage der ursprünglichen Synthesis und auf der Grundlage derjenige Prinzipien, die sie – und zwar nur sie – in Geltung setzt: der Prinzipien von Ursache und Wirkung, von Substanz und Akzidenz und von Wechselwirkung unter allgemeinen Gesetzen. Wir können fragen nach etwas, das uns die ursprüngliche Synthesis nicht mehr erklären kann. Aber dass wir danach fragen können, liegt in eben dieser Synthesis begründet. Damit löst sich aber die scheinbare Defizienz dieser Synthesis auf als etwas, das zu beheben wäre. Diese Forderung gegen die Synthesis hat keine andere Grundlage als eben diese Synthesis selbst. Damit löst sich aber die Forderung auf als etwas, das uns über die ursprüngliche Synthesis hinausführen sollte oder auch nur könnte. Die Bedingtheit der ursprünglichen Synthesis ist keine Defizienz. Diese Synthesis ist einfach so, wie sie ist: bedingt ursprünglich. Die Erklärung besteht in diesem Fall tatsächlich darin, auf die Erklärung zu verzichten – aber nicht aus Resignation, etwa weil man das Unbedingte eben leider Gottes nicht erkennen kann; sondern aus der Einsicht, dass das bedingt-ursprüngliche Prinzip der Synthesis vollauf genügt, um grundsätzlich allem eine Erklärungsgrundlage zu geben, was uns in unserem Erkennen gegeben ist bzw. sein kann; und dass es (zumindest im Bereich der theoretischen Philosophie) nicht erforderlich ist, darüber hinaus nach etwas zu fragen, was uns in unserem Erkennen niemals gegeben sein kann.

Die transzendente Synthesis erklärt also in einem gewissen Sinn „alles“ – nämlich alles, was uns überhaupt nur epistemisch zugänglich ist. Sie erklärt aber nicht alles im Einzelnen. Sie setzt

²⁵ KANT 1900, 3, B352.

sozusagen diejenigen Verhältnisweisen, nach denen herkömmlich erklärt wird – die Verhältnisse von Ursache und Wirkung, von Substanz und Akzidenz, von Wechselwirkung und allgemeinem Gesetz – als eigenständige frei, wie sie auch uns rationalen Subjekten die Freiheit dazu lässt, uns Ziele zu setzen. Was im Einzelnen z.B. die Ursache einer Wirkung ist, lässt sich nicht ableiten aus dem Grundprinzip der transzendentalen Synthesis. Diese Eigenständigkeit der sekundären Erklärungsprinzipien ergibt sich aus der Bedingtheit der ursprünglichen Synthesis: Eben weil diese die empirischen Objekte nicht erschafft, sondern bloß aus dem Material formt, das sie erhält, eben deshalb kommt sie auch nicht für die inhaltliche Erklärung der Kausalverhältnisse usf. im Einzelnen auf. Aber diese Synthesis erklärt uns, weshalb *überhaupt* eines nach diesen Verhältnisweisen erklärt werden kann und weshalb es möglich und sinnvoll ist, nach derartigen Erklärungen zu suchen. Und ihrerseits haben diese Erklärungsweisen ihren Sinn und ihre Legitimation allein aus dem Prinzip der ursprünglichen Synthesis.

So ist etwa das Kausalverhältnis nicht an ihm selbst, unbedingt gegeben. Deshalb gilt aber auch der Satz, dass alles Kontingente eine Ursache haben muss, nicht unbedingt, nämlich nicht im ontologischen Sinn, sondern nur für unsere Erkenntnis, nämlich unter deren Bedingungen. Es gilt also nicht: „alles Werden hat eine Ursache“, sondern es gilt bloß „überall, wo wir Werden erkennen, können wir (grundsätzliche) auch eine (unmittelbare, direkte) Ursache dieses Werdens erkennen“. Dies bedeutet aber, dass die Ursache sozusagen nicht die Last trägt, die Tatsächlichkeit der Wirkung zu garantieren. Müsste sie das, dann wäre in der Tat nach der ersten Ursache in der Kette der Ursachen zu fragen, denn ohne diese könnte es schlechterdings keine Wirkung geben. Aber die Tatsächlichkeit des bewirkten Objekts wird *in unserem Erkennen* gar nicht durch die Ursache garantiert. Qua Erfahrungsobjekt wird dieses konstituiert durch die Synthesis des Mannigfaltigen im Urteilen. Dieses Urteilen setzt das Erfahrungsobjekt in Verhältnisse,

eben unter anderem in dasjenige von Ursache und Wirkung. Aber eben weil dieses Verhältnis selbst nicht ein Ursprüngliches, Unbedingtes ist, sondern eines, das allein durch die ursprüngliche Synthesis konstituiert wird, und zwar zusammen mit dem Gegenstand der ihm inne steht, deshalb muss dieses Verhältnis auch nicht mehr für die Tatsächlichkeit des Gegenstands aufkommen – die Tatsächlichkeit in der empirischen Welt wohlgemerkt. Der empirische Gegenstand ist, plakativ gesprochen, nicht deshalb da, weil alle die für sein Gegebensein erforderlichen notwendigen Bedingungen in der empirischen Welt zusammengekommen wären, sondern weil alle für sein Mir-Gegebensein in meinem Erkennen erforderlichen notwendigen Bedingungen zusammengekommen sind, nämlich eine entsprechende Mannigfaltigkeit der Anschauung und mein eigener Vollzug der transzendentalen Synthesis im Urteilsakt. Durch diesen letzteren wird er dann zugleich – unter anderem – in die Verhältnisse notwendiger Bedingungen *innerhalb* der empirischen Welt hineinversetzt. Damit sind aber die innerweltlichen Ursachen nicht mehr Grund der (empirischen) *Realität überhaupt* des jeweiligen Erfahrungsobjekts.

Die transzendente Synthesis des Mannigfaltigen ist nun allerdings nicht das einzige ursprüngliche Prinzip bei Kant. Es tritt ihm ein weiteres hinzu, das eigentlich nicht als ein zweites zu zählen ist, aber doch einen eigentümlichen Beitrag zum Bewusstsein und zum Erkennen leistet, die Kant erklären möchte. Zur figürlichen oder gegenständlichen Wahrnehmung oder Perzeption, die sich in der Synthesis des Mannigfaltigen vollzieht, tritt eine Apperzeption hinzu, die die erstere begleitet: das Bewusstsein eben dieser Handlung selbst.²⁶ Wenn ich bewusst bin, dann weiß ich beiläufig auch darum, dass ich bewusst bin – auch dann, wenn ich dieses Wissen nicht ausdrücklich zum Gegenstand mache, nämlich mir ausdrücklich bewusst mache, dass *ich denke*. Aber die ausdrückliche

²⁶ KANT 1900, 3, B134: „und mir der Synthesis derselben bewusst bin“.

Vorstellung „Ich denke“ *kann* doch alle meine bewussten Vorstellungen begleiten,²⁷ und das ist nur dann möglich, wenn in *jedem* Bewusstsein (beiläufige, unausdrückliche) Apperzeption gegeben ist bzw. sich vollzieht.²⁸ Denn sonst gäbe es nichts, was zu jenem ausdrücklichen Bewusstsein erhoben werden könnte.²⁹ Die Einheit der Apperzeption ist nun *dieselbe* wie diejenige der Synthesis des Mannigfaltigen, sie ist transzendente, ursprüngliche-synthetische Einheit. Man kann zwar formulieren, dass die Synthesis des Mannigfaltigen diejenige Handlung des Denkens ist, dieses zur Einheit der *Apperzeption* zu bringen.³⁰ Aber die *Einheit* dieser Handlung ist nicht eigentlich verschieden von derjenigen der Apperzeption. Eben *in* der Synthesis des Mannigfaltigen vollzieht sich die ursprünglich synthetische Einheit der Apperzeption.³¹ Das Selbstbewusstsein im Bewusstsein der figürlichen oder gegenständlichen Synthesis kann nicht in einer Einheit neben dessen Einheit bestehen, denn sonst müssten beide Einheiten ja erst noch vereinigt werden. Einfache Perzeption und Apperzeption sind beide Momente der einen dynamischen Einheit oder des einen synthetischen Bewusstseinsakts, nämlich einmal als dessen gegenständliches Moment und einmal als sein Selbstbewusstseinsmoment.

Wechseln wir nun zu Hegel, wobei wir Fichte und Schelling, die ebenfalls Wesentliches zu der Sache beigetragen haben, übergehen müssen. Wir lassen es dahingestellt, inwieweit ihm die

²⁷ KANT 1900, 3, B131.

²⁸ ebd.: ... „ist es möglich, dass ich mir die *Identität des Bewusstseins in diesen Vorstellungen* selbst vorstelle, d.i. die *analytische* Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgend einer *synthetischen* möglich“.

²⁹ Zum Problem des Erfordernisses eines ursprünglichen Selbstbewusstseins, das sich nicht aus der Reflexion auf ein objekthaft gegebenes Selbst erhebt, vgl. FRANK, 2012, 74-190.

³⁰ Vgl. KANT 1900, 3, B135.

³¹ Vgl. KANT 1900, 3, B135f: „Das ist aber so viel, als, dass ich mir einer notwendigen Synthesis derselben a priori bewusst bin, welche die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption heißt, unter der alle mir gegebene Vorstellungen stehen“. „dass alles Mannigfaltige der Anschauung unter Bedingungen der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption stehe“ (ebd.).

kantische Neuerung in der Konzeption des Prinzipiiereus ausdrücklich bewusst war. Auf jeden Fall hat er seine eigene Art des philosophischen Erklärens als grundlegend neu – wenn auch nicht als ohne Vorläufer – betrachtet, nämlich seine Methode der spekulativen Dialektik. Diese erklärt weder kausal, noch teleologisch, noch auch einfach aus einem gegebenen allgemeinen Gesetz oder Begriff oder der gegebenen spezifischen Bestimmtheit von Einzelnem. Sie erklärt aber auch nicht nur bloß formal wie die Mathematik und die Logik. Im Gegenteil erklärt die spekulative Dialektik, wie diese anderen Erklärungsweisen überhaupt möglich sind – ganz wie die kantische ursprüngliche Synthesis dies für den Bereich unseres Erkennens tat. Laut Hegel ist die Philosophie *deshalb* grundsätzlich allen anderen Wissenschaften, die eben nicht dialektisch-spekulativ erklären, überlegen, und die hegelsche Philosophie ist deshalb allen vorigen überlegen.³²

Hegel erklärt seine dialektische Methode nicht im Rückgriff auf Kants transzendente Synthesis. Aber wenn wir beide miteinander vergleichen, dann fällt auf, dass nicht nur das Verständnis des Prinzipiiereus, das beiden zugrunde liegt, sehr ähnlich, wenn nicht sogar gleich ist: wie bei Kant geht es bei Hegel um ein Erklären aus einem Ursprungsereignis heraus. Auch in der internen Struktur gibt es Parallelen. Auch Hegels spekulative Dialektik hat zwei Momente, nämlich die erste Negation und die zweite, die Negation der Negation, die auf die erste rückgewendet ist³³ – ganz ähnlich, wie bei Kant die transzendente Apperzeption sozusagen reflektierende Perzeption des unmittelbaren, intentionalen Perzeptionsakts ist. Und wie bei Kant ist die Struktur des ursprünglichen Prinzips – letztlich – diejenige von Subjektivität.³⁴

³² HEGEL 1968, 21, 37-41.

³³ HEGEL 1968, 12, 239-247.

³⁴ Ebd., 236.

Der grundlegende Unterschied ist, dass Hegel seinem Prinzip der spekulativen Dialektik selbstbezügliche Dynamik zuschreibt.³⁵ Es geschieht nicht nur wie bei Kant etwas *im* ursprünglichen Akt. Es geschieht etwas mit ihm selbst, er selbst modifiziert sich selbst und entwickelt sich darin. Der Effekt dessen ist, dass eine Entwicklung in demjenigen stattfindet, das bei Kant apriorisch-unveränderlich vorgegeben war, nämlich den transzendentalen Formen. Anders als Kant kann Hegel eine – apriorische – Genealogie der logischen Begriffe ausarbeiten, nämlich eben seine Wissenschaft der Logik, und dann aus dieser Raum und Zeit hervorgehen lassen.³⁶ Damit erklärt er die besondere Bestimmtheit der einzelnen logischen Begriffe wie auch von Raum und Zeit noch einmal aus dem ursprünglichen Prinzip.

Unter metatheoretischem Gesichtspunkt ist das ein ausgesprochen verlockendes Projekt, denn so – und allein so – wird auch das noch in den Bereich möglicher Erklärung eingeholt, was man bei Kant als schlechthin gegeben akzeptieren musste: eben die unveränderlichen Formen des Formierens in der ursprünglichen Synthesis, sowie die Formen, in der dieser ihr Material bereitliegt (Raum und Zeit). Denn während die alten Fragen nach der ersten Ursache, dem letzten Ziel und so fort sich durch die kantische Revolution im Verständnis des Prinzipierens erledigt hatten, blieb diese – neue – Frage bei ihm offen: Weshalb sind es gerade diese besonderen Formen, nach denen die ursprüngliche Synthesis verbindet bzw. in denen das Material zu dieser Synthesis bereitliegt?³⁷ Wenn es Hegel also gelingen sollte, diese Frage zu beantworten, dann wäre das philosophische Erklären – metatheoretisch betrachtet – tatsächlich komplett. Es ließe sich *grundsätzlich* alles erklären, und das, was sich *nicht* erklären lässt, nämlich die Kontingenz der raumzeitlichen Bestimmungen – die

³⁵ HEGEL 1968, 21, 38.

³⁶ Ebd., 14-19.

³⁷ KANT 1900, 3, B145f.

räumliche Verteilung der empirischen Objekte und die zeitliche Verteilung der empirischen Ereignisse im Einzelnen –, spielt keine Rolle für die Suche nach Erklärung, eben weil wir wissen, dass und weshalb es für diese Kontingenz keine Erklärung gibt. Es fehlt – so Hegel – unserem Begreifen nicht etwas aufgrund dessen, dass wir das Kontingente nicht erklären können, weil es unwesentlich ist, weil es eben *als* Kontingentes keinen wesentlichen Beitrag zur Bestimmung der Realität leisten kann. Es hat Auswirkungen nur auf anderes Kontingente, i.e. auf anderes Unwesentliches. Wir müssen gewissermaßen nur begreifen, dass das Kontingente kontingent ist.³⁸

Hegels Einsicht darein, dass das ursprüngliche Prinzip in seiner Dynamik selbstbezüglich ist, dass es sich selbst artikuliert, dass es sich selbst differenziert und bestimmt – dass es also nicht bloß in Synthese besteht, sondern ebensowohl bzw. in erster Linie in Negation, in Differenzierung –, diese Einsicht ist meiner Ansicht nach unbedingt festzuhalten, auch wenn viele, die sie nicht hinreichen verstanden haben, von Marx bis zum Konstruktivismus und der Postmoderne, mit ihr Schindluder getrieben haben. Es gibt aber einen anderen Punkt, in dem ich Kant gegenüber Hegel den Vorzug geben möchte.

Bei Hegel wird aus dem bedingt-ursprünglichen Prinzip Kants mit einer gewissen logischen Konsequenz wieder ein unbedingt-ursprüngliches Prinzip.³⁹ Dies geschieht auf eine sehr elegante Weise, nämlich so, dass dieses Prinzip selbst gewissermaßen seine eigene Unbedingtheit erst herstellt – und deshalb nicht mit dem Anspruch auftreten muss, man müsse es gleich zu Anfang als unbedingt akzeptieren. Wie das im Einzelnen funktionieren soll, kann ich hier nicht darlegen, ich habe das an

³⁸ HEGEL 1968, 11, 289f.

³⁹ Vgl. die Ausführungen zur absoluten Idee, HEGEL 1968, 12, 236, zur „Wissenschaft nur des göttlichen Begriffs“, ebd. 253, und zur absoluten Idee im absoluten Geist, HEGEL 1968, 20, §577.

anderer Stelle zu tun versucht.⁴⁰ Am Ende der Wissenschaft der Logik jedenfalls stellt sich die spekulative Dialektik dar als absolute Methode und ist als solche identisch mit der absoluten Idee.⁴¹ Sie stellt nämlich die Selbstvermittlung dieser letzteren dar – und die absolute Idee besteht in sonst nichts als in dieser Selbstvermittlung. Am Ende von Hegels philosophischem Gesamtsystem steht dann diese absolute Idee im absoluten Geist.⁴² Die Unbedingtheit des ursprünglichen Prinzips ergibt sich wie gesagt mit einer gewissen Konsequenz, und nicht bloß aus einer etwaigen persönlichen Präferenz Hegels für das Absolute. Denn wenn man der ursprünglichen Synthesis Kants dasjenige ergänzt, was ihr immanent „fehlt“, nämlich die Erklärung ihrer transzendentalen Formen aus ihr selbst heraus wie auch, verbunden damit, die Negation als Komplement der Synthesis, dann wird das hinfällig, was bei Kant als das Bedingende des Ursprungsakts gesetzt war: das Ding-an-sich. Es hat dann keine Funktion mehr zu erfüllen, es erledigt sich von selbst. Das ursprüngliche Prinzip selbst kommt nun für diejenige Differenz auf, die man innerhalb der kantischen Systematik als diejenige von Erkennen und Ding-an-sich auffassen muss und die man dem bedingt-unbedingten Prinzip der Synthesis selbst zugrunde legen muss. Es gibt – auch diesbezüglich – keine vorgegebene Differenz mehr, *alle* Differenz ergibt sich aus dem Prinzip der spekulativen Dialektik selbst.

Gegen dieses *unbedingt*-ursprüngliche Prinzip Hegels kann man immanent argumentieren, man kann versuchen, zu zeigen, dass es nicht so funktionieren kann, wie Hegel möchte. Das habe ich an anderer Stelle zu tun versucht.⁴³ Hier möchte ich abschließend Hegels Prinzipiierungskonzeption unter einem anderen Gesichtspunkt kritisieren: Sie erklärt nicht mehr das, was nach

⁴⁰ UTZ, 2001.

⁴¹ HEGEL 1968, 12, 238f.

⁴² HEGEL 1968, 20, §577.

⁴³ UTZ, 2001.

meiner Ansicht erklärt werden sollte und was eben Kant erklärt. Die transzendente Synthesis erklärt, wie es zu Urteilen kommt, und zwar zum konkreten Urteilsvollzug in jedem einzelnen Fall. Immer, wenn ich urteile, vollziehe ich die transzendente Synthesis *in actu*, wenn auch normalerweise nicht nur diese, sondern zusammen mit ihr und in ihrem Zuge auch eine empirische Synthesis. Die Aktualität der Hegelschen spekulativen Dialektik kann man dagegen nicht mehr unmittelbar identifizieren mit einem konkreten Ereignis in Raum und Zeit. Zwar manifestiert und realisiert sie sich durchaus auch in solchen Ereignissen. So realisiert sich etwa der dialektisch-notwendige Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit in den konkreten geschichtlichen Ereignissen⁴⁴ und er manifestiert sich im individuellen Bewusstsein von kontingent existierenden Menschen, in deren konkreten Bewusstseinsvollzügen. Aber diese sind eben qua konkrete und kontingente nicht entscheidend für den dialektischen Vollzug, weil dieser bereits vollständig immanent entschieden ist, nämlich determiniert ist durch seine ihm eigene Bestimmungslogik. Dass ein Mensch in einem bestimmten Moment gerade eben dieses erkennt, will und tut, das ist nicht mehr unmittelbar Vollzug und Bestimmung des ursprünglichen Prinzips wie bei Kant, sondern nur noch eine kontingente, unwesentliche Äußerung dieses Prinzips. Dies muss deshalb so sein, weil ja jenes konkrete Erkennen, Wollen und Tun klarerweise bedingt ist, das ursprüngliche Prinzip Hegels aber unbedingt bleiben soll bzw. muss. Also kann der bedingte Vollzug nicht im vollen Sinn und im vollen Ernst derjenige des ursprünglichen Prinzips sein – wie das im Fall von Kants *bedingt*-ursprünglichen Prinzip eben der Fall war und logischerweise der Fall sein konnte bzw. musste.

Damit geht aber der Clou des kantischen Prinzips verloren. Das hegelsche Prinzip fällt zurück auf die Prinzipiiierungsweise des Einzelnen durch das Allgemeine, auch wenn dieses Allgemeine nun – eleganter als herkömmlich – als Organisch-Lebendiges, als

⁴⁴ HEGEL, 1970, 32.

Selbstbestimmendes, Selbstsetzendes und Selbstwissendes begriffen wird – eben als absolute Methode der absoluten Idee im absoluten Geist. Freilich ist dieses Allgemeine an und für sich selbst zugleich Einzelnes und Besonderes.⁴⁵ Aber im Verhältnis zu den einzelnen Individuen und zu den besonderen Ereignissen in Raum und Zeit bleibt ist es das Eine-Unbedingte. Der Witz der kantischen transzendentalen Synthesis liegt dagegen gerade darin, dass sie sich im jeweiligen konkreten Urteilsakt vollzieht und deshalb dessen immanente Notwendigkeit oder Objektivität begründen kann: das „ist“ des empirischen Urteils. Damit begründet aber dieses Prinzip *unmittelbar* die Objektivität der empirischen Welt, direkt aus dem einzelnen Urteilsakt heraus. Hegels absolute Idee dagegen lässt die empirische Welt bloß zu. Sie eröffnet ihr durch ihr freies Sich-Entlassen, den Freiraum, die Spielwiese sozusagen, auf der sie ihre Zufälle austoben kann, ohne dass das irgendeinen wesentlichen Unterschied machen könnte.⁴⁶

Damit bleibt aber zur Erklärung des Empirisch-Besonderen – nämlich dessen, dass gerade dieser Gegenstand auf gerade diese Weise an gerade diesem Ort zu gerade dieser Zeit gegeben ist – nur noch die schiere Kontingenz. Selbstverständlich gibt es wie bei Kant so auch bei Hegel die innerweltlichen Erklärungsbezüge, allen voran die Kausalität. Aber die erklären ja nicht, weshalb *überhaupt* empirische Gegenstände und Ereignisse in einer bestimmten raumzeitlichen Verteilung gegeben sind – sondern nur, weshalb sie relativ zueinander so und nicht anders gegeben sind. Aus der Uneinholbarkeit von Kants Ding-an-sich wird also bei Hegel die schiere innerweltliche Kontingenz der raumzeitlichen Bestimmung und Verteilung von Gegenständen und Ereignissen. Damit wird die Unerklärlichkeit internalisiert – es erledigt sich der kantische Dualismus von empirischer Welt und Ding-an-sich; und sie wird zugleich depotenziert, denn die Unerklärlichkeit *bedingt* nicht mehr

⁴⁵ Vgl. HEGEL 1968, 12, 123-126.

⁴⁶ HEGEL 1968, 20, §§248-250.

das grundlegende Erklärende, nämlich das grundlegende Prinzip, wie bei Kant das Ding-an-sich durch Affektion den ursprünglichen Erkenntnisakt bedingt hatte. Im Gegenteil „bedingt“ bei Hegel das unbedingte Prinzip das Unerklärliche, nämlich dadurch, dass es ihm – mit Raum und Zeit – einen Freiraum eröffnet. Das alles mag man metatheoretisch attraktiv finden.

Damit ist aber die Faktizität des Empirischen *unmittelbar* Zufall und sie ist *reiner* Zufall. Das absolute Prinzip, nämlich die absolute Idee, hat nichts mehr zu tun mit der konkreten Konstitution der empirischen Gegenstände im Einzelnen – was eben gerade der Grundvollzug der kantischen ursprünglichen Synthesis gewesen war. Diese fallen nur noch *überhaupt* unter die absoluten Formbestimmungen der hegelschen Logik. Dieses Darunterfallen ist nicht mehr weiter vermittelt, es stellt schieres Zufallen dar. Damit wird aber dieses Zufallen zum *absoluten* Gegenprinzip der absoluten Idee. Man kann auch formulieren: da die absolute Idee unbedingt-ursprüngliches Prinzip ist, benötigt man zur Erklärung des Kontingenten ein Prinzip des absoluten, unbedingten Zufalls. Aus der Sicht Hegels ist dasjenige, wofür dieses Prinzip aufzukommen hat, bloß das Unwesentliche, das Kontingente, dasjenige, was sich von selbst erledigt, weil dem Kontingenten Kontingentes zustößt und das Kontingente sich darin selbst aufhebt. Aber auf die Architektur des Systems hin betrachtet bleibt doch das Erfordernis eines *absoluten* Gegenprinzips zur absoluten Idee, und damit das Erfordernis eines Absolut-Unerklärlichen *innerhalb* des Ganzen, das diese Idee erklären soll. Denn *ohne*, dass die empirische Welt gehaltvoll ist, i.e. ohne, dass Raum und Zeit sich füllen, kann die hegelsche Dialektik nicht über die Wissenschaft der Logik hinaus sich fortsetzen – und damit nicht das erklären, wofür wir *in erster Linie* eine Erklärung fordern: die Realität, so, wie wir sie kennen.

Aber bei Hegel bleiben das Unbedingte und das Bedingte nicht nur überhaupt absolut-unvermittelt. Sie bleiben es auch im Einzelnen. Denn wie gesagt ist bei ihm das Darunterfallen des einzelnen Empirischen unter die allgemeinen Formen, die durch die

Logik bereitgestellt werden, absolutes Zufallen. Bei Kant dagegen war die ursprüngliche Synthesis gerade eben die Erklärung dafür, weshalb das (formal) Unbedingte – nämlich die transzendentalen Formen – für das Empirische Geltung hat. Diese Vermittlung gelang der transzendentalen Synthesis eben deshalb, weil sie selbst *bedingt*-ursprüngliches Prinzip war, nämlich jeweils besonderer Actus, durch den sich das jeweilige besondere empirische Objekt konstituiert. Bei Hegel kann das Grundprinzip diese besondere, aktuelle Vermittlungsleistung nicht mehr übernehmen und muss sie an den absoluten Zufall abgeben.

Absolute Zufälle sind schlechte Zufälle. Wenn eine Theorie darauf hinführt, sie anzunehmen, sollte man ihr zutiefst misstrauen. Denn dies bedeutet immer, dass einem die entsprechende Theorie dafür, dass sie selbst erklären und Geltung haben könne, abverlangt, auf Erklärung für einen bestimmten Bereich absolut zu verzichten. Bei Hegel betrifft dieser Verzicht wie gesagt die Vermittlung des Kontingenten mit den notwendigen Formen. Aber damit betrifft dieser Verzicht dasjenige Erklärungsinteresse, das nach Kant jeglicher Philosophie – letztlich – zugrundeliegt: „Was ist der Mensch?“⁴⁷ Denn Menschen sind wir nicht nur qua reine Vernunftwesen, sondern auch als empirische Wesen. Kants transzendente Synthesis kommt als *bedingt*-ursprüngliches Prinzip eben für die Möglichkeit dieser Fragestellung und für die Möglichkeit eine Erklärung, wenn auch bloß einer unvollständigen Erklärung auf. Denn Kant erklärt uns, worin – grundsätzlich – das Empirische mit dem Apriorischen im Subjekt vermittelt ist: in der ursprünglichen Synthesis. Bei Hegel dagegen müssen wir uns damit abfinden, dass unser individuelles Menschsein, unser besonderes Erkennen, Wollen und Handeln unwesentlich ist, dass es nur ein *schlichtweg kontingentes* Moment des Sich-selbst-Begreifens einer absoluten Subjektivität, nämlich der absoluten Idee im absoluten

⁴⁷ KANT 1990, 9, §6, 25.

Geist ist.⁴⁸ Die Vermittlung unserer selbst mit der Welt, mit uns selbst und mit anderen Subjekten liegt nicht mehr *ursprünglich* in uns selbst, in einem Akt, der in einem exklusiven und unhintergehbaren Sinn jeweils *meiner* wäre. Diese Vermittlung liegt nun im Akt oder in der zeitübergreifenden Aktuosität eines absoluten Subjekts, und zwar unter logisch-formalem Gesichtspunkt eines Subjekts, das mir apriorisch-zeitlos vorausliegt, nämlich der absoluten Idee; unter real-geschichtlichem Gesichtspunkt dagegen markiert dieses Subjekt in Gestalt des absoluten Geistes den Endpunkt einer Entwicklung, der ich qua endliches Subjekt nur innestehe, deren Dynamik also nicht im ausgezeichneten Sinn *mein* Akt ist, sondern allenfalls im Sinn der Partizipation. Damit kommt aber eben diese Dynamik nicht mehr für die *konkrete* Vermittlung *meiner selbst* mit der Welt, mit mir selbst und anderen Subjekten auf, sondern nur noch für meine allgemeine Vermitteltheit mit diesen in der absoluten Vermittlung der absoluten Idee (im absoluten Geist) mit sich selbst. Die *konkrete, einzelne* Vermittlung ist zum Unerklärlichen geworden, dessen Unklärlichkeit uns Hegel als unwesentlich anzuerkennen abverlangt, weil eben wir selbst qua einzelne, endliche Subjekte in unseren einzelnen, konkreten Akten unwesentlich sind. Damit aber sollten wir uns nicht zufriedengeben – und zwar nicht etwa aus verletzter Eitelkeit, sondern weil wir so keine Erklärung mehr suchen dürfen für unser konkretes Erkennen der Gegenstände wie auch unserer konkreten Existenz in Raum und Zeit, jetzt und hier. Aber wenn es keine Aussicht mehr für uns gibt, das zu verstehen, dann hilft es *uns* auch nichts mehr, wenn es ein *absolutes Wissen* einschließlich Selbstwissen *außer uns*, in einem absoluten Subjekt geben sollte, denn dieses Wissen kann niemals mehr auf erklärliche Weise Wissen *für uns*, in unserem konkreten Erkenntnisakt werden.

⁴⁸ HEGEL 1968, 20, §482 Anm.

Literaturangaben

FRANK, M. *Ansichten der Subjektivität*. Berlin: Suhrkamp, 2012.

HEGEL, G.W.F. *Gesammelte Werke (GW)*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. v. der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste. Hamburg: Meiner, 1968ff.

HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Suhrkamp Werkausgabe, Bd. 12. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970,

IRRLITZ, G. *Kant Handbuch*. Leben und Werk, Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler, 2002.

KANT, I. *Gesammelte Schriften*: Akademieausgabe. Hg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften; Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: Reimer, 1900ff.

THOMAS V. AQUIN. *Über Seiendes und Wesenheit*. De Ente et Essentia (mit Einl., Übers. und Komm. hg.v. Horst Seidl). Hamburg: Meiner, 1988.

UTZ, K. *Die Notwendigkeit des Zufalls*. Hegel spekulative Dialektik in der „Wissenschaft der Logik“. Paderborn: Schöningh 2001.

O olhar cosmopolita: atualidades da proposta de Paz Perpétua Kantiana

Rita de Cássia Souza Tabosa Freitas¹

Antonio Justino de Arruda Neto²

Introdução

Objetiva-se, neste trabalho, discutir a proposta cosmopolita kantiana de paz perpétua e a sua atualidade, duzentos anos depois de ter sido escrita. Durante o percurso da pesquisa identificamos pelo menos três grandes modelos de cosmopolitismo: o imperial, o messiânico, o republicano, ao qual Kant se filia. O cosmopolitismo encontra suas primeiras formulações na Antiguidade, na época dos Impérios helenísticos e romanos, que serão retomadas pelo cristianismo medieval, na versão messiânica.

Na época moderna que o ideal cosmopolita reaparece com força, sobretudo no período iluminista, na obra de pensadores como o Abbè de Saint-Pierre, Rousseau e Immanuel Kant, que lhe deu a formulação filosoficamente mais completa. Coube a Kant associar a temática cosmopolita ao problema da paz e à constitucionalização da legislação internacional através da proposta de uma Federação Mundial de Estados Livres, que promovesse a igualdade jurídica entre os diferentes povos que habitam a Terra, sob a égide de um novo direito internacional cosmopolítico.

¹ Professora adjunta da Universidade de Pernambuco. rita.tabosa@bol.com.br.

² Mestrando em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. netojustinoarruda@gmail.com

Coube a Kant associar a temática cosmopolita ao problema da paz e à constitucionalização da legislação internacional através da proposta de uma Federação Mundial de Estados Livres. Diferente das propostas anteriores, que se preocupavam apenas com a cristandade europeia, sua base teórica se fundamenta na existência de um novo direito, o direito internacional cosmopolítico. A atualização dessa discussão ocorreu no século XX, como uma possível solução para os imensos problemas de um mundo traumatizado por duas guerras mundiais e pelo terror atômico. A proposta cosmopolita se insere no processo de globalização das últimas décadas na esfera jurídica internacional, como um mecanismo eficaz para a construção de uma sociedade civil global de paz, bem como para preparar o caminho para uma Federação Mundial de Estados que tivesse de fato efetividade, conforme prevista por Kant. Filósofos do direito e da política como Habermas e Bobbio, procuram atualizar e reinterpretar a proposta kantiana à luz dos novos fenômenos da guerra e da paz na época da globalização; a eles se contrapõem os pensadores realistas, como Danilo Zolo, que questionam a validade teórica e a viabilidade prática deste projeto.

Quanto à metodologia, utilizou do método qualitativo e do dialético, com uma técnica de pesquisa bibliográfica, pois as teorias kantianas sobre paz perpetua, Federação Mundial de Estados, constituição republicana e direito cosmopolítico foram discutidas a luz de autores que apoiam e que criticam esse projeto.

1 Um projeto cosmopolítico?

Historicamente, o tratado de Westfalia de 1648 consolidou-se como o início do fim das guerras religiosas europeias que haviam arrasado a Europa no século anterior. A partir de então, se firma o novo direito internacional europeu, baseado não mais nas duas máximas autoridades medievais, o Papa e o Imperador, mas na soberania dos Estados (ROMANO, 2008).

Termina, portanto, a doutrina medieval da guerra justa (*justum bellum*) e os Estados soberanos se tornam os únicos em condições de declarar a legalidade da guerra, não precisando mais da autorização de uma instância superior (*non expectata auctoritate principis superiores*) (SCHIMTT, 1991). Aos monarcas absolutos coube o controle interno sobre o seu próprio território, garantindo-lhes o direito de guerra e de paz nas relações internacionais, gerando, em termos hobbesianos (HOBBS, 2002), o que se pode chamar de um “estado de natureza” internacional.

Não havia nenhuma garantia de paz, pois ela era compreendida como um armistício entre duas guerras; a antiga máxima romana de promover a guerra para conquistar a paz (*si vis pacem para bellum*) predominava como desculpa para as guerras utilizadas pelos monarcas europeus.

É o fim das justificações ético-religiosas para a guerra e o início de uma época em que o que é vale são as regras e os procedimentos para a guerra, em que se pretendia diminuir os males causados por essa terrível forma de dirimir conflitos internacionais. Nem o fato dos Estados europeus serem, em sua maioria, cristãos conduzia a uma política internacional de paz. Na Antiguidade clássica (SEITENFUS, 2003), as religiões consideravam a guerra uma fatalidade da vida social, não havendo a preocupação de promover a paz entre os diversos grupos sociais³.

Isso não significa dizer que o pacifismo radical que era contrário à guerra, bem presente nos primeiros séculos do cristianismo, foi esquecido, mas ele se tornou uma corrente de pensamento minoritária desde que o Cristianismo passou a ser a religião oficial do Império. Desde então a Igreja Romana se preocupa

³ Apenas o budismo se destaca como uma exceção, mas a promoção da paz por esta corrente religiosa está vinculada ao desapego em todos os sentidos, inclusive no que diz respeito ao exercício do poder, não havendo uma preocupação humanitária. A ideia central do budismo é o desapego em relação a tudo o que é terreno, pois o objetivo principal é atingir o nirvana, que é um estado de espírito em eu se encontra a paz e a sabedoria absoluta e, assim, conseguir-se escapar do círculo do sansara, não renascendo mais nesse mundo. O budismo não origina uma política humanitária, por restringir-se a questões espirituais.

em disciplinar a guerra e não em eliminá-la, tornando-a mais humana, podendo punir os praticantes das guerras injustas até com a excomunhão ou determinando uma trégua entre as guerras (*Tréguas de Deus*) para que estas fossem mais bem avaliadas, como justas ou injustas.

Assim como o Judaísmo e o Islamismo, a Igreja Católica Romana aceita a menção de infidelidade religiosa, sendo lícito à guerra contra os infiéis, que nada mais são do que os considerados inimigos da fé cristã, suscitando a paixão religiosa que conduz ao fanatismo e se adequa aos interesses belicistas dos Estados cristãos⁴.

Com a transição da Idade Média para o Renascimento, o pacifismo ressurgiu entre os pensadores cristãos a partir do século XIV, como Pierre Dubois (*República Cristã*), o rei Podiebrad (*Congragatio concordiae*, séc. XV), Erasmo de Roterdã (*Quaerela pacis*, 1517), Luis Vives (*De concordia et discordia in humano genere e De pacificatione*, 1529), Comenius, Emeric Crucé de Lacoix (*Discurso das ocasiões e meios para estabelecer uma paz geral e a liberdade de comércio para todos*, séc. XVII) e Leibniz (que propõe uma federação europeia fundada na dupla autoridade do Papa e do Imperador) (BRAND, s/d).

O pacifismo se manifestou também em ambiente protestante: um pacifismo radical pode ser encontrado no movimento dos *Quakers*⁵, grupo religioso protestante criado em 1652 a partir da Sociedade dos Amigos, que combatia a Igreja Anglicana, objetivando a pureza moral, a prática ativa do pacifismo, da solidariedade e da filantropia. Entre estes, destaca-se o projeto para a paz de Willian

⁴ Vide CALORE, Antonello (org.). **Guerra giusta? Le metamorfosi di un concetto antico**. Milano: Giuffrè 2003 e SCUCCIMARRA, Luca. **I confini del mondo**. cit. Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento. Bologna: Il Mulino, 2006.

⁵ Em 1947 os comitês americano e inglês do Auxílio Quaker Internacional receberam o prêmio Nobel da Paz.

Penn⁶, de 1693, que propõe um tratado perpétuo entre os soberanos europeus.

É interessante notar que, em vários desses autores, o problema da paz foi logo associado a uma proposta de tipo cosmopolita, se não em relação ao orbe inteiro, pelo menos no âmbito da Europa e da *Respublica Christiana*. De acordo com Sully, ministro de Henrique IV da França, em *Memórias* (1638-1662), era possível realizar um projeto de União Europeia que possuísse um Conselho Geral, Conselhos Provinciais, um exército permanente e a abolição das aduanas. O objetivo desse projeto era o combate ao inimigo islâmico, o equilíbrio europeu frente à possível supremacia da Casa da Áustria e a paz entre católicos, luteranos e calvinistas (SAINT-PIERRE, 2003).

Entre esses projetos, merece destaque a obra do Abbé da Saint Pierre, que foi publicada em três volumes, possuindo os dois primeiros o título de *Projet pour rendre la paix perpétuelle em Europe*, de 1713 e o terceiro que é intitulado de *Projet de traité pour la paix perpétuelle de l'abbé de Saint Pierre*, de 1717. Este projeto foi inspirado pelos fortes sentimentos humanistas de seu autor, que considerava sua missão lutar contra as arbitrariedades do poder temporal e espiritual, defendendo a liberdade e o gênero humano destes abusos.

Por conseguinte, o pensamento realizado através do projeto de Saint-Pierre não possui um caráter cosmopolítico universal, (como será posteriormente o kantiano), mas prevê a possibilidade de paz entre os Estados cristãos europeus, sendo a unidade religiosa uma condição para o estabelecimento da paz, já que se apresenta como base da unidade política. O projeto está dividido em sete discursos, cada um elaborado para explicar e justificar a necessidade da paz europeia.

⁶ O projeto de William Penn, denominado *Ensaio para chegar à paz presente e futura da Europa*, é considerado o precursor da atual União Européia, estabelece, entre outras medidas, um parlamento no qual podem participar a Rússia e a Turquia.

A preocupação externada pelo autor é referente aos laços frágeis entre as nações europeias daquele momento, pois nenhum modelo constitucional existente naquele momento serviria para a manutenção da paz, pois não havia garantias para que os acordos firmados em tratados fossem efetivamente cumpridos. Cada um dos Estados que assinassem os tratados podia descumpri-lo sem que isso lhe implicasse uma sanção, tornando a paz algo instável e sujeita aos humores dos soberanos das nações. Os Tratados de Ligas ou Alianças teriam o valor relativo à persistência da vontade daqueles que os firmaram. Segundo Saint-Pierre, só a lei é que poderia acabar com esta instabilidade. Diz o Abbé (2003, p.18): “A equidade, no entanto, é a única regra possível para a decisão e o único empecilho para a desunião”.

Apesar dos Tratados terem força legal no âmbito internacional, as suas fragilidades de garantidores da paz serviriam como argumento para a instauração de uma sociedade permanente de Estados que visasse à paz. Sem a sociedade permanente, a lei cederia espaço para a força e o direito seria do mais forte, ou seja, existiria um estado de natureza internacional, como descreveria Kant⁷, ao considerar que a guerra é um meio necessário e lamentável nesse estado, que firma o direito pela força.

Nesse estado de natureza, segundo Saint-Pierre, os vencidos esperariam o meio e o momento mais propício para se vingar. Só o fim de uma guerra declarada através de um julgamento emitido por um órgão competente realmente poria fim a toda e qualquer possibilidade de uma nova guerra⁸. Argumenta o Abbé:

Se existir obscuridades no Tratado, quem as esclarecerá? Se algo houver de equívoco, quem o eliminará com autoridade suficiente?
Se uma das partes busca eximir-se de cumprir um compromisso,

⁷ Segundo Kant: “a guerra é certamente apenas o meio necessário e lamentável no estado de natureza (em que não existe nenhum tribunal que possa julgar com a força do direito), para se afirmar pela força o seu direito” (KANT, 1990, p. 124).

⁸ Afirma Saint-Pierre (2003, p.22): “Ora, a via do julgamento resolve absolutamente e para sempre todas as controvérsias, dirimindo para sempre as pretensões”.

é importante que a equidade se torne visível, seja pelos artigos do Tratado ou pelo julgamento dos árbitros (SAINT-PIERRE, 2003, p. 25).

A Sociedade permanente teria esta legitimidade, pois dela sairiam os árbitros para dirimir os conflitos internacionais impedindo a guerra. Para que exista a arbitragem, se faz necessário duas condições essenciais: a primeira é que o árbitro seja mais forte do que as partes em litígio e que esta força seja a suficiente para fazer cumprir a sua decisão; a segunda é que os árbitros tenham interesse suficiente para fazer cumprir a decisão.

Quanto ao projeto de Sociedade Europeia de Saint-Pierre considera as falhas e acertos que outros projetos obtiveram ao tentarem serem postos em prática. A sua proposta é penetrar nos motivos de consolidação da União Belga, da União Helvética e da União Germânica. Ao examinar casos práticos, tornar-se-ia mais fácil verificar o que na sua proposta conduziria a erros e acertos.

Essas uniões ocorreram como forma de centralizar o poder que fora fragmentado pelo feudalismo, que criara uma grande quantidade de pequenos Estados e mesmo repúblicas. Essa forma de poder fragilizava os Estados mais pobres e os tornava um alvo fácil de futuras conquistas. Mesmos os reis e imperadores não passavam de meros senhores feudais.

Os interesses políticos fragilizavam o poder central, que se tornava um jogo de interesses dos aliados no processo eleitoral, que frequentemente o utilizavam para fazer julgamentos parciais, fazendo com a que a figura do imperador fosse símbolo da inércia, da fraqueza ou da injustiça. Esse desgaste da figura do Imperador fazia com que a ameaça de novas guerras fosse constante, mas foi esse temor que conduziu ao desejo da paz idealizada na União Germânica (SAINT-PIERRE, 2003).

Mais uma vez, assim como Kant⁹, Saint-Pierre justifica que o desejo de paz está atrelado ao desenvolvimento do comércio, pois só na paz é que pode haver segurança gerando uma estabilidade para que se respeite o estabelecido nos tratados.

Saint-Pierre não sabia quem havia escrito o projeto da uma União Germânica, porém conhecia as dificuldades para a sua implantação, já que ele fora desacreditado por ser considerado um projeto perfeito para homens imperfeitos, não passando de mera idealidade. Mas houve que nele acreditasse, observando as vantagens oriundas de sua possível implantação, justificando que as vantagens obtidas com o projeto eram maiores que as dificuldades.

A Sociedade Germânica, através do Tratado da União Germânica, de início, não congregou todos os Estados, mas apenas os menores, que ficaram mais fortalecidos após a união, evitando guerras e gastos em armamentos, o que os tornaram mais ricos. Essa união inicial foi à prova de que uma união para a paz era, além de possível, bastante lucrativa (SAINT-PIERRE, 2003). Observa Saint-Pierre (2003, p. 50): “Os maus profetas se consolarão facilmente de seu equívoco e os bons se alegrarão duplamente, tanto pelo sucesso do projeto quando pela realização de sua predição”.

Saint-Pierre, no entanto, critica alguns pontos do projeto da União Germânica, que consideram falhos: o Presidente do Parlamento que representava as nações era sempre escolhido pelo Imperador, o que tornava as suas deliberações parciais, e o imperador eleito possuía o poder de comando dos exércitos do império, podendo nomear os seus principais oficiais.

O modelo da União Germânica acabou, portanto, por se tornar um “modelo imperial” de união, o que provocou a diminuição da liberdade dos Estados e o crescimento do poder do imperador, sendo as Dietas¹⁰ cada vez mais raras, tornando o imperador o

⁹ Kant justifica a necessidade da paz para o desenvolvimento do comércio na definição do que é o direito cosmopolita na *Metafísica dos Costumes*.

¹⁰ A palavra Dieta é utilizada como sinônimo de Parlamento.

principal juiz para dirimir uma divergência entre os Estados membros. Por concentrar tamanho poder nas mãos do imperador, que proferia suas decisões de acordo com os seus interesses, a União Germânica não se tornou uma União Europeia.

No entanto, naquele mesmo período histórico, houve experiências bem-sucedidas de modelos “federativos de União”, como, por exemplo, a União Holandesa, que não teve um soberano perpétuo; ou ainda a União dos “Cantões” Suíços, que foi constituída por uma República de Soberanos, demonstrando que é possível criar uma união sem um chefe. O que essas uniões objetivavam era que os Estados mais fracos se unissem para evitar a invasão dos Estados mais fortes, isso possibilitaria a inexistência de conflitos, evitando-se guerras, inclusive civis, conservando-se o desenvolvimento do comércio (SAINT-PIERRE, 2003).

No projeto de Saint-Pierre não há previsão da concordância inicial de todos os soberanos europeus, basta que duas ou mais partes queiram fazê-la, mesmo que estas possuam pretensões diferentes ou mais numerosas do que os dos outros Estados. Mesmo para Estados mais fortes a união é vantajosa pelo desenvolvimento econômico que seu comércio pode proporcionar, superando as vantagens que podem motivar uma guerra.

2 O cosmopolitismo kantiano

Passaremos a analisar como o conceito de direito kantiano embasa a sua concepção de paz perpétua, pois o direito público kantiano irá originar o direito cosmopolítico como sua máxima expressão, de modo que, se aliado a existência de Estados republicanos, esse pode unificar os Estados em uma Federação Mundial de Estados Livres, promovendo-se a paz entre os povos.

A filosofia kantiana é a máxima expressão do Iluminismo e, como tal, possui um caráter universalista. O ponto de partida da sua análise não difere substancialmente daquele do Abbé Pierre e de

Rousseau¹¹: também para Kant, na relação entre os Estados há um retorno ao estado de natureza, que é um estado de conflito e injustiça, no qual apenas os Estados são sujeitos das relações internacionais e não reconhecem nenhuma autoridade superior. É essa, segundo Kant, a causa principal da existência de um estado de guerra permanente entre os Estados (HUCK, 1997). Por isso, para Kant, a superação da soberania absoluta dos Estados e a superação da guerra são processos que devem andar juntos (KANT, 1990). Porém o objetivo final que ele aponta é mais universal do que o apresentado por Saint-Pierre ou Rousseau, porque pretende a realização de um projeto cosmopolita não restrito à Europa nem à *respublica christiana*.

Como dissemos anteriormente, na Idade Moderna, a doutrina da guerra havia sofrido uma profunda alteração. Durante grande parte da Idade Média até o século XVII a justificação da guerra era dada pela tradição da “guerra justa” (*justum bellum*) e da guerra santa (*bellum sacrum*). Uma guerra era considerada justa se tivesse quatro requisitos: a reta intenção, a proclamação por uma autoridade legítima, se as causas fossem justas e houvesse retidão no exercício bélico. A última grande elaboração doutrinária da guerra justa foi aquela da Segunda Escolástica no século XVI. Ela se divide em duas partes: a parte relativa ao *jus ad bellum* (direito à guerra) e a parte relativa ao *jus in bellum* (direito durante a guerra)¹², como afirma Carl Schmitt:

A doutrina medieval da guerra justa situava-se no âmbito da *respublica christiana*. [...] Esta doutrina devia distinguir as faidas e guerras entre os cristãos, conduzidas entre adversários

¹¹ Kant não conheceu a obra de Saint-Pierre diretamente, mas através dos comentários de Rousseau.

¹² Sobre a doutrina da guerra justa há uma bibliografia extensa. O texto clássico para esta discussão é: SCHMITT, Carl. *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello jus publicum europaeum*, Milano: Adelphi, 1991. Ver também: CALORE, Antonello. “Guerra Giusta” *La metamorfosi di un concetto*. Milano: Giuffré, 2003. TOSI, Giuseppe, *Guerra e diritto no debate sobre a conquista da América*, Verba Juris, Ano 5, n° 5, 2006, pp.277-320; ZOLO, Danilo. **A guerra como crime**. Verba Juris, Ano 5, n° 5, 2006, pp. 373-436.

submetidos à autoridade da Igreja, de outros gêneros de guerra. As cruzadas e as guerras de missão autorizadas pela Igreja eram *eo ipso* guerras justas, prescindindo do fato que fossem de agressão ou de defesa. Príncipes e povos que, ao contrário, se subtraíam à autoridade da Igreja, como os Hebreus ou os Muçulmanos, eram *eo ipso* considerados *hostes perpetui*. O pressuposto de tudo isto era a *autoridade jurídica internacional exercida por uma “potestas spiritualis”*. [...] O direito internacional europeu pós-medieval, característico da época interestatal que vai do XVI ao XX século, recusa o princípio da *justa causa*. O ponto de referencia formal para a definição da guerra não é mais a autoridade jurídica internacional da Igreja, mas a *igual soberania dos Estados* (SCHMITT, 1991, p. 132-133).

Esta doutrina da guerra justa se restringia à *Respublica Christiana*. Com o advento da Modernidade, o Papa (com o cisma protestante) e o Imperador (com o surgimento dos Estados Soberanos) perdem autoridade e o quadro internacional da guerra justa sofre alterações. A doutrina medieval da guerra justa foi substituída pela doutrina moderna que procurava colocar “*la guerre en forme*”, conforme a expressão de Emmerich de Vattel, que reduz a legitimidade da mesma à sua proclamação por uma autoridade competente, ou seja, o soberano do moderno Estado-Nação (VATTEL, 2008).

Como afirma Tosi, comentando Schmitt, com o advento da Modernidade:

[...] o direito deve se limitar a organizar, ritualizar, formalizar, delimitar o âmbito do que é legítimo em caso de guerra. É o que se chamou de “*guerre en forme*”, doutrina que, segundo Carl Schmitt, dominou os dois séculos que vão desde a paz de Westfália de 1618, que pôs um fim às guerras de religião, até a primeira guerra mundial e sobretudo a segunda guerra mundial, que, segundo o filósofo alemão do direito, pôs fim à época do que ele define como *jus publicum europaeum*. Nesta concepção, o direito de promover a guerra por parte da autoridade constituída (o que se costuma chamar de *jus ad bellum*), está fora de questão. Qualquer Estado soberano, por definição, possui este direito; portanto, o que podem ser

regulamentados são os comportamentos durante a guerra (o que se acostuma chamar de *jus in bello*). A guerra é legal, quando respeita certos parâmetros e convenções do direito internacional e quando é exercida pelos Estados soberanos, os únicos que possuem legitimidade para tanto e que não precisam do reconhecimento ou da autorização de nenhuma autoridade superior (*non expectata auctoritate superiore*). De certa forma, numa concepção “decisionista e realista” da política, o direito internacional é filho da guerra, enquanto expressão das relações de força entre os Estados. Neste caso, a máxima é: o direito nasce do fato (*ex facto oritur jus*) e o direito legitima uma situação *ex post factum* (TOSI, 2006, p. 277-320).

O que muda na passagem do direito medieval para o *Jus Publicum Europaeum* é que os Estados se tornam os únicos sujeitos de direito internacional, não os povos e nem tão pouco os indivíduos, como desejava Kant. Os Estados estão inseridos num estado de natureza, faltando uma autoridade superior entre eles que, em relação à paz, vivem uma fase de equilíbrio instável.

Cada Estado pode então proclamar legitimamente a guerra contra outro, já que esta perdeu o seu caráter moral e se tornou uma questão meramente jurídica. As leis internacionais que deveriam garantir a paz não a visam e se fundamentam unicamente no princípio da reciprocidade (*do ut des*), ou seja, não existe uma legislação internacional que vise à paz. A soberania dos Estados afirma que ninguém pode interferir em assuntos internos dos Estados, mesmo que eles ameacem a paz no mundo.

Como afirma Norberto Bobbio, em polémica com Schmitt e com os seus seguidores, segundo o qual o fim da guerra justa havia conduzido a “uma racionalização e humanização da guerra que durou dois séculos” (Schmitt, 1991, p.132-133):

Contrariamente ao que parecem acreditar os meus críticos, o efeito do abandono da doutrina da guerra justa não foi o princípio “todas as guerras são injustas”, mas exatamente o princípio oposto: “todas as guerras são justas”. O *jus ad bellum*, isto é, o direito de fazer guerra, foi considerado uma prerrogativa do poder soberano (BOBBIO, 1991, p. 55-56).

É neste sentido que se insere a proposta kantiana, que não quer ser uma volta à doutrina da guerra justa, diante do novo contexto internacional e do novo clima ideológico iluminista, mas também não quer ser uma aceitação da absoluta soberania dos Estados nos assuntos da guerra e da paz.

Kant não reconhecia esta doutrina da guerra, dominante no seu tempo, segundo a qual, qualquer nação soberana teria o direito de fazer a guerra e todas essas guerras seriam, por definição, justas. Ele pretendia elaborar uma proposta que punha definitivamente fim às guerras. De acordo com Kant, é possível e desejável a existência de um estado civil a nível internacional, através da consolidação de uma comunidade jurídica internacional formada por Estados livres, ou seja, uma Federação Mundial de Estados. Caberia a esta Federação garantir a paz entre as nações, através de um *corpus* jurídico cosmopolítico.

Neste sentido, a paz seria um sinal concreto de garantia de um progresso moral e jurídico da humanidade. Cada Estado precisaria se transformar num Estado de Direito, em termos kantianos em um Estado Republicano, para favorecer a paz. O direito kantiano é fruto da metafísica, do conceito do *a priori*, que faz com que a universalização da política seja consequência da universalização da moral presente nos indivíduos, como justifica Consteski: “O ponto de partida da política kantiana é o conceito universal a priori da moral presente nos indivíduos. A universalização política depende da universalização moral do indivíduo empírico. Apenas o homem moral pode por o problema do sentido filosófico da política” (CONSTESKI, 2009, p. 235).

Para desenvolver a sua teoria do direito internacional, partindo da existência desse homem moral, conforme defendemos nesse trabalho, Kant elabora uma teoria que parte do direito público interno de cada Estado, bem como do fortalecimento de sua constituição, que deve, necessariamente, ser republicana. Kant deseja garantir a paz no cenário internacional, propondo a saída dos Estados soberanos do estado de natureza em que se encontram através da elaboração de um novo tipo de direito público externo.

Com a saída dos Estados soberanos do estado de natureza, de acordo com Kant, passa a existir a condições para a existência de uma nova forma de direito internacional, que é o direito cosmopolita. O direito cosmopolita é universal e supra estatal, realizando-se na existência de uma Federação Mundial de Estados, como exposto por Kant na *Metafísica dos Costumes*. Partiremos da discussão sobre o direito em Kant até expor o seu pensamento sobre a paz que só pode ser conquistada pela criação da Federação Mundial de Estados e implementação do direito cosmopolítico.

Assim, o direito não pode existir apenas no interior dos Estados, mas há uma forma de direito que dever ser reconhecida a nível internacional. Kant afirma que “esse direito, uma vez que tem a ver com a possível união de todas as nações com vistas a certas leis universais para o possível comércio entre elas, pode ser chamado de direito cosmopolita” (KANT, 2003, 194). O que o filósofo pretende, partindo do pressuposto de que é possível a existência de uma Federação Mundial de Estados, é conduzir a humanidade ao pacifismo jurídico.

Para Kant, a proposta da paz não pode ser considerada uma mera ficção, mas pode se tornar uma realidade. Essa ideia, no entanto, é abordada na perspectiva do “dever ser” e não do mero existente, do “ser”, pois o direito kantiano preocupa-se em demonstrar a legislação pura prática como capaz de institucionalizar a vida humana de forma intersubjetiva.

A definição kantiana do direito não é empírica, isto é, baseada no direito positivo, pois, se assim o fosse, ela não poderia determinar o que é justo e o que não é. Kant busca um critério universal que separe o que é certo do que é errado, pois se se prendesse ao direito positivo, limitar-se-ia a separar o lícito da ilicitude, deixando a questão da justiça como impossível de ser resolvida.

Para Kant, o conceito de direito vincula-se a uma obrigação moral correspondente, por isso ele é um conceito moral de direito, que considera a relação prática, ou seja, externa entre as pessoas na medida em que elas gerem influências entre si; a relação entre a minha escolha

e a do outro e a forma pela qual se realizam essas escolhas, pois todos que escolhem são livres. Assim esclarece Höffe (1993, p. 175): "Obrigação significa aqui não um dever simplesmente técnico ou pragmático-prático, mas um dever moral"¹³.

O direito, na Metafísica dos Costumes, será apresentado como “a soma das condições sob as quais a escolha de alguém pode ser unida à escolha de outrem em conformidade com uma lei universal” (KANT, 2003, p. 76). Podemos afirmar, portanto, que a definição kantiana do direito é puramente racional e os institutos jurídicos apresentados por Kant possuem sua origem *a priori*, o que, para Bobbio, configura que a doutrina do direito “[...] pode muito bem ser designada como uma dedução transcendental do direito e dos institutos jurídicos fundamentais a partir da razão prática pura” (BOBBIO, 1997, p.67).

Assim, podemos afirmar que o conceito kantiano do direito constitui-se de três elementos: as relações humanas são externas e aliadas a um ato moral, se constituem a partir de dois arbítrios e se realizam de modo formal a partir de uma lei universal de liberdade. Assim, Kant esclarece: “[...] em primeiro lugar, somente com a relação externa e, na verdade, prática de uma pessoa para com a outra, na medida em que suas ações, como fatos, possam ter influência (direta ou indireta) entre si” (KANT, 2003, p.76). Kant coloca o direito no campo das relações intersubjetivas, em que as relações entre os homens são externas, ou seja, práticas, devendo as mesmas ter, para caracterizar o direito, conveniência e cortesia aliadas a um ato moral.

Kant acrescenta: “[...] mas, em segundo lugar, não significa a relação da escolha de alguém com a mera aspiração (daí, por conseguinte, com a mera necessidade) de outrem, como nas ações de beneficência ou crueldade, mas somente uma relação com a escolha do outro” (KANT, 2003, p.76). A escolha aqui colocada deve ser entendida como arbítrio, e não como mero desejo. A relação jurídica se estabelece

¹³“*Obligation signifie ici non pas un devoir simplement technique ou pragmatique-pratique, mais un devoir moral*”

na relação entre dois arbítrios e não entre dois desejos ou entre um arbítrio e um desejo.

Arbítrio é a consciência da possibilidade de alcançar um fim, enquanto desejo é a representação de um objeto colocado como um fim. O campo do arbítrio é o campo do comportamento real e não o do dever-ser. Aqueles que possuem arbítrio numa relação são aqueles que possuem a capacidade de alcançar o objeto do desejo, e disso têm consciência.

O conceito moral de direito tem a ver com uma obrigatoriedade que a ele corresponde, como diz Höffe (1993, p.175), mas não como uma obrigação qualquer. Essa obrigação está de acordo com a ação livre sob um imperativo categórico da razão. O imperativo categórico estará presente em todas as divisões do direito kantiano: no direito público, no direito privado e no direito político.

Para compreender o direito kantiano se faz necessário definir a importância do imperativo categórico. Na Fundamentação da Metafísica dos Costumes, Kant define os imperativos. Para ele: “A representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante de uma vontade, chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se Imperativo” (KANT, 1974, p. 228). Todos os imperativos são derivados do dever, sendo uma lei objetiva da razão. Os imperativos possuem a função de ordenar e o fazem hipotética ou categoricamente, expressando um dever-ser; eles se impõem às inclinações humanas.

Com relação aos imperativos, pode-se dizer que a razão é uma fonte de leis práticas. Contudo, aqueles que devem cumprir as leis, que são seres racionais, também são seres de paixões e impulsos e, para não se contradizer com a razão, é que a lei se torna um imperativo.

Os imperativos garantem que as ações dos indivíduos não serão contraditórias com relação à razão prática. O imperativo é um princípio prático do qual derivam todas as vontades. Kant define como agir de acordo com o imperativo prático: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como um fim e nunca simplesmente como

meio” (KANT, 1974, p. 228). Esse imperativo é usado como um cânone, julgando as máximas em casos concretos.

Apenas o imperativo categórico é apodítico (sem finalidade), pois, de acordo com ele, uma ação vale independentemente da intenção do agente, não se considerando a sua finalidade. Ele é independente da experiência, derivando-se da razão pura, sendo absolutamente válido aprioristicamente. Ele é o imperativo da moralidade, não sendo limitado a nenhuma condição, possuindo validade universal e sendo absolutamente necessário. Kant define o imperativo categórico como uma fórmula universal, que diz: “Age segundo a máxima que possa simultaneamente fazer-se a si mesma lei universal” (KANT, 1974, p. 235) ou ainda “Age segundo máximas que possam simultaneamente ter-se a si mesmas por objeto como leis universais da natureza” (KANT, 1974, p. 236).

Na *Crítica da Razão Prática*, Kant coloca o imperativo categórico como lei fundamental da razão prática pura. O filósofo afirma: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (KANT, 2002, p. 51).

Kant pretende demonstrar, com o imperativo categórico, que ele é uma explicação metafísica com fundamento na liberdade, mas essa liberdade está fundada na autonomia de vontade. Höffe comenta:

O imperativo categórico provém imediatamente do conceito da moral enquanto bem absoluto, por isso ele é “categórico”; e por ele ser destinado a seres racionais finitos, ele é “imperativo”. Mais precisamente – e é aí que reside a irrefutável lucidez de Kant – o imperativo categórico não é nada mais que o conceito da moral na situação onde se encontram os seres racionais finitos. Com o imperativo categórico, Kant aplica sua tese meta-ética fundamental aos seres do gênero humano¹⁴ (HÖFFE, 1993, p. 76).

¹⁴L'impératif catégorique est immédiatement issu du concept de la morale en tant que bien absolu, c'est pourquoi il est “catégorique”; et parce qu'il s'adresse à des êtres raisonnables finis il est “impératif”. Plus précisément – et c'est ici que reside l'indubitable pénétration de Kant-, l'impératif catégorique n'est rien d'autre que le concept de la morale dans la situation où se trouvent les êtres raisonnables finis. Avec l'impératif catégorique, Kant applique sa thèse méta-étique fondamentale aux êtres du genre humain.

Ele funciona de modo *a priori* (aquilo que é universal e necessário), é um conselho de prudência sem relação com uma finalidade; seu interesse está na forma da ação e no princípio que irá regê-la. Deve ser imediatamente conhecido, já que declara a universalidade da lei. Nele, a moral se revela como uma exigência, que se exterioriza por uma via normativa.

O imperativo categórico serve como prova de que há uma lei prática *a priori* e independente de qualquer coisa e a ela se obedece por dever. O imperativo categórico funciona como um princípio supremo de moralidade. Segundo Terra:

Com o imperativo categórico, garante-se que a esfera da moral tenha suas leis próprias, independentemente das outras esferas culturais, e também que estamos obedecendo a leis cuja elaboração nós, como seres racionais, participaremos. Trata-se de uma moral que não depende da teologia nem de costumes tradicionais de uma dada comunidade; uma moral em que, para usar termos da filosofia contemporânea, haveria a prioridade do justo sobre o bem, isto é, a prioridade do que pode ser aceito por todos sobre as concepções particulares acerca da vida boa e da felicidade (TERRA, 2004, p. 13).

O princípio do imperativo categórico e da moralidade é único; ele é o princípio prático formal da razão pura. A propósito, Kant explica:

[...] o princípio prático formal da razão pura, segundo o qual a simples forma de uma legislação universal possível através de nossas máximas tem que constituir o fundamento determinante supremo e imediato da vontade, é o único princípio possível que é apto para imperativos categóricos, isto é para leis práticas (que tornam ações um dever), e em geral para o princípio da moralidade, tanto no ajuizamento como também na aplicação à vontade humana, na determinação da mesma (KANT, 2002, p. 67).

O imperativo categórico não visa à felicidade individual, mas se observado, gerará felicidade. A felicidade é algo subjetivo, é um

princípio do amor de si, algo a ser buscado por imperativos hipotéticos. Kant define a felicidade como “a consciência de que um ente racional tem do agrado da vida e que acompanha ininterruptamente toda a sua existência” (KANT, 2002, p. 38). Ela determina o arbítrio, mas não o dever.

O homem moralmente bom é aquele que não busca a sua felicidade, mas age de acordo com o imperativo categórico. O seu agir é livre e essa liberdade implica o cumprimento do dever, é um agir moral, de acordo com o princípio de legislação universal.

Esse modo de agir de acordo com o imperativo categórico baseia-se no sumo bem, que se expressa no cumprimento do dever pelo dever. A felicidade não está na busca individual por ela, mas na promoção da felicidade dos outros. A esse respeito, Walker comenta: “Uma pessoa não pode promover integralmente a própria perfeição sem desenvolver todas as suas capacidades; nem pode promover a felicidade alheia sem o auxílio e a assistência delas” (WALKER, 1999, p. 40).

A felicidade tem a ver com o desenvolvimento das capacidades individuais para a promoção da felicidade coletiva, em um contexto em que todos busquem a felicidade de todos, por um agir de acordo com a lei moral. A busca pela felicidade própria, para Kant, é oposta a moralidade. Kant comenta:

Logo, a lei de promover a felicidade dos outros não surge da pressuposição de que aquela seja um objeto para o arbítrio de cada um, mas simplesmente do fato de que a forma da universalidade, que a razão necessita como condição para dar a uma máxima do amor de si a validade objetiva de uma lei, torna-se o fundamento determinante da vontade; e portanto não era o objeto (a felicidade dos outros) o fundamento determinante e, sim, a simples forma legal, pela qual eu limitava a minha máxima fundada sobre a inclinação para propiciar-lhe a universalidade de uma lei e deste modo torná-la adequada à razão prática pura, a partir de cuja limitação, então, e não a partir do acréscimo de um motivo exterior, o conceito de obrigação, de estender a máxima do meu amor de si também à felicidade dos outros, unicamente poderia surgir (KANT, 2002, p. 57-58).

O homem deve, então, buscar a felicidade coletiva e a perfeição moral, sendo a perfeição “a aptidão ou suficiência de uma coisa para toda sorte de fins” (KANT, 2002, p. 66). Esse talento para a perfeição é o que faz o homem buscar a universalização de suas máximas e o cumprimento do dever, ou seja, o imperativo categórico. Essa é a base de sua teoria do direito cosmopolítico como forma de interação entre os homens na qualidade de sujeitos de direito.

Por isso, o conceito de direito cosmopolítico kantiano é baseado na conceituação de um direito internacional cosmopolítico, dependendo de conceitos básicos do direito em geral, como moral, liberdade enquanto autonomia, imperativo categórico, formação do reino dos fins, coercitividade e felicidade. No nosso compreender, em sua época, o direito cosmopolítico kantiano é o ápice do sistema do direito por fomentar o ideal de paz perpétua entre os povos como consequência do progresso humano.

Para apresentar o seu projeto de paz, Kant começa estabelecendo os preceitos da formação do *jus cosmopoliticum*, na sua doutrina universal do direito. O direito kantiano é amigo da razão e configura o seu próprio objeto, contendo os mandamentos do direito positivo e as leis do direito natural (LEITE, 1996), como já foi explicitado.

Portanto, o direito cosmopolita é fruto e meta do desenvolvimento da espécie humana, do progresso para o qual a Providência lança os homens através da utilização da razão prática, sendo a matriz que desenvolve todas as capacidades jurídico-morais da espécie humana. Só através do direito cosmopolítico é que se pode solucionar o maior problema da humanidade: a realização de uma sociedade civil que possa realizar a justiça de forma universal. O estabelecimento do cosmopolitismo não seria, para Kant, apenas a meta dos Estados, mas de cada indivíduo em particular como cidadão do mundo; comenta Caygill: “De acordo com a ideia regulativa cosmopolita, cada indivíduo orientaria suas ações para a “organização progressiva dos cidadãos da Terra, dentro e em prol

da espécie, como um sistema que está unido por vínculos cosmopolitas” (CAYGILL, 2000, p. 80-81).

A construção da comunidade jurídica universal, que surge através da comunidade de solo, de acordo com o preceito do reino dos fins, é um desafio, em que direito e ética se mesclam no propósito de formular leis que estejam de acordo com a autonomia da vontade e que sejam dotadas de coerção legítima, originando uma justiça e um direito universal cosmopolítico, o que só existirá de forma plena entre repúblicas.

3 A atualidade cosmopolítica

A inovação do direito cosmopolita kantiano está na relação dos Estados com o cidadão de outro Estado, já que o direito cosmopolita está baseado em duas máximas: o direito de visita a qualquer parte do planeta e o direito de hospitalidade universal, consagrando a cidadania mundial.

O direito cosmopolita kantiano nasce como a forma jurídica de consagração da paz entre os povos, como uma forma de direito público geral que unifica os povos em prol de um ideal comum. A sua visão de que a paz só seria perpétua pela existência da Federação Mundial de Estados Republicanos, governada pelo *jus cosmopoliticum* é a ratificação do respeito do pensador pela liberdade dos povos, que possuem o direito de fazer as suas próprias leis e de cada cidadão de ser respeitado como cidadão do mundo.

Para Bobbio (2003), até a forma como Kant justifica a guerra em sua filosofia da história traz consigo um ideal de paz, pois a sua concepção de guerra figura-se como “providencialista racionalizante”, em que há uma sabedoria infinita que a tudo conduz para o bem, inclusive os atos humanos. Na ausência de um direito cosmopolítico, a guerra seria inevitável, mas que esconde um projeto de sabedoria suprema, que objetiva estabelecer ou preparar a legalidade entre os Estados, ou seja, o vazio jurídico que conduz os povos para a guerra um dia seria suprimido pelo direito cosmopolítico.

Nesse sentido, afirma Kant:

A condição formal, sob a qual somente a natureza pode alcançar a sua intenção última, é aquela constituição na relação dos homens entre si, aonde ao prejuízo recíproco da liberdade em conflito se opõe um poder conforme leis num todo que se chama *sociedade civil*, pois somente nela pode ter lugar o maior desenvolvimento das disposições naturais. Por essa mesma sociedade seria, contudo ainda certamente necessário, mesmo que os homens fossem ainda suficientemente inteligentes para a encontrar e voluntariamente se submetessem ao seu mando, um todo cosmopolita (*weltbürgerliches Ganze*), isto é, um sistema de todos os Estados que correm o risco de atuar entre si de forma prejudicial. Na falta de um tal sistema e por causa do obstáculo que o desejo de honrarias, de domínio e de posse, especialmente naqueles que detêm o poder, coloca à própria possibilidade de um projeto dessa natureza, a guerra aparece como algo inevitável.[...] A guerra, assim como é uma experiência não intencional dos homens [...] é uma experiência profundamente oculta e talvez intencional da sabedoria suprema, para instituir, se não a conformidade a leis com a liberdade dos Estados e desse modo a unidade de um sistema moralmente fundado [...] assim é ela um impulso a mais [...] para desenvolver todos os talentos que servem à cultura até o mais alto grau (KANT, 2005, p. 273).

O problema da guerra seria então resolvido com a premissa de que esta é um mal necessário para o desenvolvimento natural humano, um mal teleologicamente justificado, como afirma Bobbio, ou seja, um mal que independe de uma causa, mas ocorre porque é necessário atingir determinado fim: o progresso humano; em seu sentido moral, civil e técnico (BOBBIO, 2003).

No sentido **moral**, a guerra faz com que surjam as virtudes civis, como a coragem, o espírito de solidariedade e o espírito de sacrifício. No sentido **civil**, a guerra seria um dos fatores do progresso, pois mescla os povos, já que vencedores e vencidos influenciam-se mutuamente, garantindo novas formas de cultura. Em seu sentido **técnico**, a guerra estimularia pesquisas e desenvolvimento científico, que se são em primeiro momento

belicistas, podem ser utilizados posteriormente de outras formas, melhorando a indústria e o comércio ao produzir novos materiais (BOBBIO, 2003).

Porém, esta é a tese de Kant, que vive na época do “esclarecimento” da humanidade, que acredita que essas funções da guerra já se esgotaram diante das consequências sempre mais terríveis que ela comporta para a humanidade. É chegado o momento, a época ainda não está totalmente esclarecida, mas está em fase de esclarecimento enquanto processo histórico em ato, em que “[...] o uso público de sua razão deve ser sempre livre e só ele pode realizar o esclarecimento” (KANT, 1985, 104), possuindo como efeito o desaparecimento da guerra como algo não mais necessário para o progresso da humanidade.

Os ideais kantianos da Federação Mundial, da paz perpétua e do direito cosmopolítico muito influenciaram a teoria e a prática das relações internacionais no século XX, tornando-se um ideal de oposição ao *statu quo* da beligerância permanente entre os Estados e ao pensamento realista que o defende como inevitável, de modo a sugerir um pensamento universalista que supere, pelo menos em parte, a soberania absoluta do Estado-nação.

O direito cosmopolítico kantiano, entretanto, não foi uma unanimidade como pensamento político-ético-jurídico. A filosofia jurídica “realística” de Zolo, por exemplo, vai contra a hegemonia do pensamento kantiano e às suas interpretações, buscando uma filosofia do direito que construa as suas categorias partindo do contexto social, econômico, político e histórico, postulando um direito internacional que considere a relatividade da verdade e a efetividade normativa. Só assim é possível estabelecer uma técnica, um processo normativo que seja tolerante e concilie as diversas organizações sociais, para esta concepção.

Neste sentido, a teoria do direito internacional deve ser amparada pela política e pela sociologia, possuindo caráter multidisciplinar, abarcando temas como direito, poder e violência. O direito internacional deve visar o exercício da força ritualizada,

medindo-se a efetividade e a juridicidade do ordenamento internacional. De acordo com Zolo (2010), a atual estrutura da ONU e de seu Conselho de Segurança configura um impedimento para a realização deste intento, já que dão poder de veto a uns poucos Estados que são potências mundiais e, através deste poder, estes Estados impõem a sua decisão¹⁵.

Segundo Zolo, o direito em geral é um fenômeno de natureza sistêmica, que confere função aos processos costumeiros, consensuais e pactuados e estes se desenvolvem na formação do direito internacional. A teoria do direito internacional teve contemplar a teoria dos regimes jurídicos, pois grande parte dos sujeitos internacionais estabelece relações entre si sem a necessidade do uso da força militar.

A teoria de guerra justa também é criticada por Zolo porque é considerada incompatível com o direito internacional contemporâneo e como um retorno ao direito medieval, uma vez que admite motivações éticas para a justificação da guerra, como foi o caso das guerras do Afeganistão e do Iraque.

Os tribunais penais internacionais também são alvos de críticas, pois Zolo afirma que não se poder garantir a imparcialidade dos mesmos e que suas decisões ocorram de modo satisfatório, já que estes são dominados pelas grandes potências e pelos seus interesses: a justiça desses tribunais é sempre a “justiça dos vencedores” (ZOLO, 2006), que não se pode chamar propriamente de justiça uma vez que o objetivo é o sacrifício do condenado. Para Zolo, a volta da doutrina da guerra justa é a realização da “profecia” de Carl Schmitt, em *O nomos da terra*, que degrada a moral do inimigo derrotado e exalta a moral dos vencedores (ZOLO, 2003).

A função do direito internacional é objetivar a construção de uma sociedade jurídica que conceda pequenos poderes a órgãos centralizados internacionais, mas que limite-se o uso da intervenção

¹⁵ Para uma crítica de Zolo às Nações Unidas e à impossibilidade de uma reforma sua ver; ZOLO, D. “Reformar e democratizar as Instituições Internacionais? O caso das Nações Unidas”, in: SANTORO, E. *et. alii. Direitos Humanos em uma época de insegurança*, Porto Alegre: Tomo editorial, 2010, pp. 21-38.

coercitiva, autorizada apenas em casos extremamente excepcionais, considerando a soberania de seus membros como iguais. Esse sistema segue uma lógica federalista que deve aplicada às competências normativas nacionais e internacionais. O ordenamento jurídico interno das nações não seria substituído ou restringido pelos órgãos internacionais. Zolo pretende que esse “direito internacional mínimo” realize uma ordem internacional fundada em uma regionalização de muitas faces, que preserve a soberania dos Estados, atendendo as prerrogativas materiais, culturais, políticas, étnicas e históricas de todos os Estados.

Sob uma sedutora argumentação realística, Zolo pretende demonstrar como o projeto cosmopolítico não possui fundamento em um mundo unipolar com o atual, enfatizando que a guerra global já se iniciou, mas não deverá ser marcada por um único evento catastrófico, como uma guerra atômica, que pode por fim a espécie humana. O equilíbrio bélico da contemporaneidade seria marcado por uma série de pequenos eventos bélicos que demonstrassem a força das potências ocidentais.

De forma rude, (que pode se confundida erroneamente com cinismo), Zolo expõe lucidamente a sua visão realista das relações internacionais, mas a sua parte crítica é mais eficaz do que a sua parte construtiva, ou seja, a crítica carece de propostas, o que pode levar ao conformismo de que nada pode mudar a nível internacional para garantir uma melhor convivência entre os povos.

Mas Kant continua servido de modelo para uma proposta de Federação de Estados Republicanos, mesmo com todas essas críticas. Neste sentido, o modelo que mais se aproxima do projeto cosmopolita kantiano seria o da União Europeia. O processo de integração europeu parece quase que literalmente inspirado nos três artigos definitivos proposto por Kant, em seu célebre ensaio sobre a paz perpétua, pois a Carta Magna de cada Estado-membro deve ser democrática (o que Kant chama de republicana), resguardando-se o Estado democrático de Direito.

A criação da União Europeia aconteceu em conforme o previsto por Kant para a existência de uma Federação de Estados, sem que exista um país ou países dominantes, com ingresso livre, que, em alguns casos, possui referendo da população; a partir da criação de uma Constituição Europeia há a criação de um direito supranacional, cosmopolítico que limita os poderes dos Estados-membros, pois estes se sujeitam a lei maior (esse é um ponto de extrema discussões, mas é possível a existência de um acordo)¹⁶.

Ora, esta integração tem proporcionado uma maior estabilidade, bem como tem garantido a paz entre os Estados que compõem o bloco, proporcionando à Europa o período maior de paz jamais visto na sua longa história. O exemplo a União Europeia pode ser utilizados por outros países, principalmente na América do Sul, em que há o MERCOSUL e sua ampliação nos mesmos moldes da União Europeia, através da UNASUL, o que pode ocasionar a criação de um novo bloco regional.

Neste cenário, a proposta cosmopolita obedece a um critério de delegação de poderes, que ocorre de forma progressiva, em que os Estados nacionais, através do princípio da subsidiariedade, abrem mão de uma parcela de sua soberania em prol de interesses mútuos, que poderão ser mais garantidos e eficazes se esse poder for exercido por organizações inter e supra estatais. Essas organizações podem promover a paz entre os povos, bem como atuar no âmbito ecológico, econômico, social, entre outros, demonstrando que não há um dono, um senhor da Terra, mas, como disse Kant, que todos temos que conviver de foram pacífica uns com os outros.

A objeção de que esta união econômica, política e jurídica comportaria a imposição de uma única ética mundial e de uma homogeneização dos costumes, não é necessariamente verdadeira, depende da maneira com que esta unificação é realizada. Na verdade, mesmo no interior dos Estados nacionais, já existem

¹⁶ Ver: AA.VV. *Kant e l'idea di Europa. Atti del Convegno Internazionale di Studi*, Genova 6-8 maggio 2004, Genova: Il Melangolo, 2005.

sociedade multiétnicas e multiculturais, devido aos movimentos migratórios e ao enorme fluxo de informações que ultrapassam as fronteiras e o Estado de direito.

Como diz Habermas (2002), consegue-se conviver com esta pluralidade ética na medida em que, através do filtro do direito, consegue encontrar um terreno comum pelo caminho da democracia procedimentalista, que permite a convivência de vários modos de vida no mesmo território. O mesmo poderia acontecer também no âmbito internacional com a criação de uma Federação Mundial de Estados Livres, preconizada por Kant, onde seriam universalizados os procedimentos respeitando-se as diferenças culturais.

De qualquer forma, a globalização é um fenômeno irreversível e é certo que o processo de globalização deverá exigir e está exigindo uma governança mundial, que promova as relações pacíficas entre os povos, preservando a própria humanidade contra qualquer desmando de poder. A governança mundial deverá ocorrer de forma progressiva, pois a concentração de poder em mãos de um ou de alguns atores internacionais propiciará a saída dos Estados de um processo anárquico, em que a complexidade das relações entre os povos seja levada em conta e não apenas o poderio bélico imponha as vontades de um ator internacional em detrimento dos demais. Neste sentido, Nour afirma:

O meio militar coloca os princípios do direito internacional em jogo, fortalecendo o caráter anárquico do cenário internacional, isto é, fora de controle das instituições políticas e jurídicas internacionais. Apenas soluções de longo prazo – soluções políticas, sociais, econômicas e jurídicas podem oferecer uma resposta adequada à crise (NOUR, 2004, p.173).

Os defensores do projeto cosmopolita jamais tiveram a pretensão de implementá-lo de forma rápida, sem conflitos ou descrenças, previram as críticas e não desprezam os argumentos realistas, pois a realidade efetiva das coisas devem ser analisada, não

se podendo negar os jogos de poder no cenário internacional, pois o que pretendem é superar essas dificuldades apontadas pelos realistas.

O realismo, porém, ao pretender apresentar a realidade “como ela é”, tende a defender o *statu quo* onde, nos moldes anárquicos hobbesianos, o processo de globalização apenas continua com o estado de natureza internacional, pois os Estados mais poderosos intervêm nos mais enfraquecidos ao seu bel prazer, garantindo sua hegemonia mundial econômico-político-militar. Neste sentido, para o realismo, a única paz perpétua possível é a paz dos cemitérios, que foi ironizada por Kant.

Em nenhum momento a proposta realista oferta uma saída para a resolução dos conflitos internacionais, é por isso que o cosmopolitismo, em um contexto filosófico, nos parecer ser a única saída racional, ou melhor, razoável para solucionar esse grave problema.

Nós, “pós-modernos”, não possuímos mais a crença de que a Divina Providência conduza o gênero humano para um progresso moral, ou que a natureza seja responsável por este progresso, muito menos cremos que a história seja governada pela Razão. Mas podemos razoavelmente esperar que a humanidade, aprendendo com seus erros, possa encontrar um caminho de convivência mais pacífica ainda que sempre sujeita as vicissitudes e aos reveses da história, que está nas mãos frágeis dos homens.

Considerações finais

Falar de paz é, antes de mais nada, verificar até que ponto a ideia cosmopolita pode impedir a proliferação das guerras. É bem verdade que boa parte da história humana pode ser contada pela história das guerras, entretanto, para as diferentes formas de pacifismo, isso não impede que seja estabelecida a paz entre os povos.

A doutrina da guerra justa, como vimos anteriormente, pressupõe motivações ético religiosas e uma autoridade superior que possa fazer de árbitro; ela entrou em crise depois das guerras

de religião com a perda de poder das duas autoridades superiores, o Papa e o Imperador, e foi substituída, a partir da paz de Westfália de 1648, pela doutrina do equilíbrio entre Estados soberanos.

Se confrontarmos as duas doutrinas, veremos como ambas tem problemas. A fragilidade da doutrina da guerra justa está, para Bobbio (2003), no fato de que se a guerra é um processo, a fase de reconhecimento, em que se estabelece quem está certo ou errado em uma contenda é eliminada, passando-se diretamente para a execução. É difícil, portanto, mesmo quando exista em teoria, um juiz imparcial que determine quem de fato tem razão, que este juiz seja capaz de intervir eficazmente para parar a guerra, além do que muitas vezes as duas partes têm as suas “boas” razões, sendo este o principal motivo da decadência dessa teoria.

Porém, a teoria da guerra como atribuição dos Estados soberanos, tem as suas dificuldades. Neste caso, a justiça da guerra estaria do lado vencedor e caberia ao direito lhe dá razão, mas nenhum direito é justo se se encontra a serviço da força. Seria então a força, a sorte ou os desígnios divinos que determinariam o vencedor, mas não os meios jurídicos.

O julgamento que estabeleceria se uma guerra deveria ou não ser justa só seria possível em uma concepção jusnaturalista, em que direito e justiça não são instâncias diferenciadas, entretanto, com o surgimento do positivismo jurídico, direito e justiça passam a serem esferas separadas, pois o que interessa do ponto de vista jurídico, é se a autoridade de quem emana o direito é legítima e não se é justa. No ponto de vista positivista, toda guerra é sempre justa, como afirma Bobbio: “Aplicado ao direito da guerra, o método positivista levava à seguinte constatação: em relação à guerra os Estados se comportam entre si como se não existisse de fato nenhuma regra correntemente aceita para distinguir guerras justas de guerras injustas” (BOBBIO, 2003, p. 82).

Na ausência, porém, de um direito internacional, cabe a legalidade de uma guerra ser julgadas pelas normas aceitas pelos Estados (*ius in bello*), que regulam as condutas praticadas durante

à guerra, que podem ser resumidas em quatro formas de proceder, de acordo com Bobbio (2003, p. 84): deve-se proteger às pessoas (distinguindo-se militares e civis); as coisas (objetivos militares); respeitar-se os meios (proibição de utilizar armas insidiosas e mortíferas) e respeitar-se os lugares (delimitação das zonas de guerra). Se a guerra não nos atinge diretamente ela só nos provoca um incômodo ao sabermos de sua existência e das vidas que são perdidas nos conflitos, mas nada que nos tome mais que alguns minutos de preocupação. Mesmo distantes a mais de dois séculos da paz de Westfália, ainda encontramos justificações para a guerra. Ao ligarmos os nossos aparelhos de televisão ou buscarmos por notícias na internet, nos conformamos com os motivos que justificam atualmente as guerras como um problema que não é nosso.

A guerra pode ser encarada como um mal menor, quando se objetiva defender um valor superior como à pátria, a liberdade, a honra, a dignidade humana. Justifica-se a perda de algumas vidas para salvar o mundo de viver de muito mais pessoas. Ainda justifica-se a guerra como prevenção da guerra, quando um Estado ataca para impedir que outro ataque, como defesa de uma agressão externa. Outro modo ainda mais absurdo de se justificar uma guerra é encará-la como castigo divino, como um terremoto ou qualquer outra catástrofe natural; assim sendo, se o homem é mal e age contrariamente à lei divina seria natural que um juiz irrepreensível, que tudo sabe e que tudo vê possa punir com a morte uma parcela da humanidade que contraria os seus desejos (BOBBIO, 2003).

De todas essas formas de justificar a guerra, a única permitida pelo direito internacional é a guerra defensiva, permitindo que um Estado se defenda de um ataque impedindo-se assim que um Estado ataque outro (como foi no caso da I Guerra do Golfo). A guerra preventiva não é permitida, uma vez que pode ser motivada por motivos falsos ou pretextuosos (como foi o caso da Invasão do Iraque na II Guerra do Golfo). Um abuso que ocorreu desde o final do século XX é a justificativa *a posteriori* para a suposta guerra preventiva, nesse sentido comenta Habermas (2002, p. 88): “Não

existe uma justificativa posterior para um ataque preventivo: ninguém pode fazer guerras por suspeitas”.

Criticando a ideia iluminista de progresso humano, escreveu Bobbio: “o único aspecto da ação humana em que o progresso foi constante e contínuo, digamos até triunfal, foi àquele que se refere à potência dos instrumentos com os quais o homem pode dar a morte ao homem (BOBBIO, 2003, p. 34)”.

Mas não precisa ser assim para sempre, a guerra pode ser considerada como uma via bloqueada (BOBBIO, 2003), sendo uma instituição esgotada, que desaparecerá um dia e, como é injusta e cruel, deve ser eliminada não como uma predição, mas como projeto da humanidade.

Como a paz não se consegue através de uma única via e não se sabe ao certo como pacificar a humanidade através de um argumento ou postulado único, Bobbio propõe que existem diversas formas de pacifismo, cada um com um argumento diferente para conduzir a paz entre os povos. O pacifismo não pode ser apenas compreendido como uma evocação à paz, mas como um movimento que de fato conduza a paz. É nessa discussão que a paz perpétua de Kant permanece viva.

Com o cosmopolitismo kantiano, a paz perpétua passa a ser uma possibilidade jurídica aplicável, e não mais utópica, em uma sociedade internacional que garanta a existência dos ideais republicanos garantido pela Constituição republicana no interior dos Estados, assegurados pela existência de uma Federação Mundial de Estados Livres que conduza a relação entre os povos para uma paz duradoura. O projeto kantiano foi retomado após as duas grandes Guerras Mundiais do século XX, pelo retorno do direito natural nas discussões filosófico-jurídicas.

Neste cenário mundial, o processo de globalização não tem como parar e, apesar de todos os problemas que ele traz (econômicos, culturais, políticos, entre outros), é preciso encontrar soluções para os mesmos. Os realistas políticos, apesar de possuírem críticas contundentes contra “a utopia cosmopolita” pós-processo de

globalização, não propõem soluções efetivas para os problemas que criticam.

A União Europeia também demonstra que Kant, na elaboração de seu cosmopolitismo jurídico, estava certo quanto à constituição de uma Federação de Estados livres para que se fizesse a paz entre as nações, pois nunca a Europa esteve em paz por tanto tempo, respeitando-se os direitos do homem e o indivíduo como cidadão através da unificação de uma lei maior.

O cosmopolitismo assim é mais que uma proposta jurídico-política, é uma saída “razoável” para que possa existir um futuro para a humanidade, que exista paz entre as nações, banindo-se a possibilidade da extinção da espécie humana.

Referências

BRANDT, Reinhard. *Observaciones crítico-históricas al escrito de Kant sobre la paz*. Madrid: Tecnos, s/d.

BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant**. 4ª edição. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.

_____. **O Problema da guerra e as vias da paz**. São Paulo: Unesp, 2003.

_____. **O filósofo e a política**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003.

CALORE, Antonello (org.). *Guerra giusta? Le metamorfosi di un concetto antico*. Milano: Giuffré 2003 e SCUCCIMARRA, Luca. **I confini del mondo**. cit. Storia del cosmopolitismo dall’Antichità al Settecento. Bologna: Il Mulino, 2006.

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

CONSTESKI, Evanildo. **Atitude, violência e Estado mundial democrático**: sobre a filosofia de Eric Weil. São Leopoldo: Unisinos; Fortaleza: UFC, 2009.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Marin Claret, 2002.

HÖFFE, Otfried. **Introdução à filosofia prática de Kant**. Paris: Librairie philosophie J. Vrin, 1993.

HUCK, Hermes. **Da guerra justa a guerra econômica: uma revisão sobre o uso da força em direito internacional**. São Paulo: Saraiva, 1997.

KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 1990.

_____. **Crítica da Razão Prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Crítica da faculdade do juízo**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. **Metafísica dos Costumes**. Bauru: EDIPRO, 2003.

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Os Pensadores).

_____. **A religião dentro dos limites da simples razão**. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Os pensadores).

_____. **Resposta à pergunta: Que é “esclarecimento?”** in Textos Seletos. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 1985.

LEITE, Flamarion Tavares. **Conceito de Direito em Kant** (na Metafísica dos Costumes). São Paulo: Ícone, 1996.

NOUR, Soraya. **À Paz Perpétua de Kant: filosofia do direito e das relações internacionais**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SAINT-PIERRE. **Projeto para tornar perpétua a paz na Europa**. São Paulo: Universidade de Brasília, 2003.

ROMANO, Roberto. Paz da Westfália, in: MAGNOLI, Demétrio (org.). História da Paz. São Paulo: Contexto, 2008.

SCHMITT, Carl. **Il nomos della terra nel diritto internazionale dello jus publicum europaeum**. Milano: Adelphi, 1991.

SEITENFUS, Ricardo. O Abade de Saint-Pierre: O fundamento das instituições internacionais. In: **Projeto para tornar a paz perpétua na Europa**. São Paulo: Universidade de Brasília, 2003.

TERRA, Ricardo. **Kant e o direito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

TOSI, Giuseppe. **Guerra e direito no debate sobre a conquista da América**, Verba Juris, Ano 5, n° 5, 2006, pp.277-320.

WALKER, Ralph. **Kant e a lei moral**. 2ª edição. São Paulo: UNESP, 1999.

VATTEL, Emer de. **The Law of Nation**. Indianapolis: Liberty Fund, Inc, 2008.

ZOLO, Danilo. **Guerra, direito e ordem global**. In: II Seminário Internacional da UFPB, Conferência de Abertura. 2003, João Pessoa.

_____. **Teoria e crítica do Estado de Direito**, in : COSTA, P.- ZOLO, D. (orgs). **O Estado de direito. História, teoria, crítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **A tutela internacional dos Direitos Humanos**: entre intervenções humanitárias e jurisdição penal internacional. Seminário: Direitos Humanos e Multiculturalismo. João Pessoa: UFPB, 4-6 setembro de 2006.

_____. **A guerra como crime**, Verba Juris, Ano 5, n° 5, 2006, pp. 321-372.

_____. **“Reformar e democratizar as Instituições Internacionais? O caso das Nações Unidas”**, in: SANTORO, E. *et. alii*. Direitos Humanos em uma época de insegurança, Porto Alegre: Tomo editorial, 2010.

_____. **Do direito internacional ao direito cosmopolítico**. Uma discussão com Jürgen

_____. **La giustizia dei vincitori. Da Norimberga a Baghdad**. Roma-Bari: Laterza, 2006.

A atualidade do pensamento de Kant e Hegel

*Thadeu Weber*¹

1. Introdução: aspectos complementares entre Kant e Hegel.

A inegável contribuição do pensamento de Kant e Hegel pode ser medida pelas suas influências e repercussões. De Kant temos uma avaliação da competência da razão apontando seu alcance e seus limites. Tanto do ponto de vista teórico quanto prático o estabelecimento do âmbito e dos limites da razão foi, sem dúvida, o maior legado. De Hegel decorre uma esquerda e uma direita, debate presente até nossos dias.

É por demais conhecida a crítica de Hegel ao formalismo da Filosofia Moral kantiana, caracterizando-a como uma “indeterminação abstrata”². Desse diálogo muito se valeram os debates entre liberais e comunitaristas, amplamente conhecidos na Filosofia Política Contemporânea. Não é objeto desse paper entrar nessas controvérsias, mas apenas apontar uma relação complementar entre esses dois gigantes do idealismo alemão³.

Através de uma ética do dever pelo dever, encontramos em Kant uma ênfase na ética das intenções. Para preservar a autonomia

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professor titular na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, nos Programas de Pós-Graduação em Filosofia e em Direito e na graduação em Filosofia.

²Sobre a crítica de Hegel ao formalismo da moral kantiana, ver Weber, Thadeu. *Ética e Filosofia política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.

³ Um exaustivo estudo sobre liberalismo e comunitarismo é feito por Rainer Forst, em *Contextos da Justiça*. São Paulo: Boitempo, 2010.

da vontade não pode ela ser determinada pelo cálculo de possíveis consequências. A importância de se considerar as intenções dos sujeitos agentes na emissão de um juízo moral é inegável, porém insuficiente, pois envolve apenas as condições de responsabilidade subjetiva. Em Hegel, encontramos uma crítica consequentialista da filosofia moral kantiana. Ou seja, além dos propósitos e intenções, enquanto fundamentação subjetiva da vontade moral, há que se acrescentar uma avaliação dos meios usados, das consequências e das repercussões das ações humanas. Com a eticidade, Hegel vai além da moralidade, enquanto esta trata apenas das condições da responsabilidade subjetiva e aquela da concretização da vontade livre nas instituições sociais. A ideia de reconhecimento recíproco passa a ter um papel legitimador nos contratos e acordos das mediações sociais.

A complementaridade dos dois autores pode ser claramente estabelecida: De Kant extraímos as condições da responsabilidade subjetiva e de Hegel apreendemos a necessidade de avaliar o desdobramento objetivo da vontade livre nas instituições sociais. Importam também as consequências e as repercussões. Com isso, se enfraquece o apriorismo da moral kantiana, em nome da consideração do contexto da eticidade hegeliana. Os conceitos de liberdade negativa e optativa são complementados com o de liberdade social, isto é, a liberdade mediada e efetivada nas instituições da eticidade. Honneth, com sua “reatualização da *Filosofia do Direito* de Hegel”, dá muito destaque a este terceiro conceito de liberdade, exatamente por acreditar estarem aí as bases de uma filosofia social.

Contra a separação entre ética e direito de Kant, Hegel contrapõe a estreita vinculação entre direito, moralidade e eticidade. Poder-se-ia dizer que Hegel juntou o que Kant separou. Esta separação, no entanto, não foi gratuita. Exerceu enorme influência nas doutrinas liberais na segunda metade do século XX. A ideia de liberdade negativa e de uma neutralidade ética do direito são amplamente endossadas por aquelas. Uma das razões fundamentais

desse endosso é o estabelecimento de uma garantia dos direitos e liberdades individuais e sociais (Forst, 2010, p.). O direito pode, com isso, tornar-se, efetivamente, uma “capa protetora da pessoa do direito” (Forst, 2010, p. 90). A distinção entre esses contextos normativos – o ético e o jurídico – aponta para a neutralidade ética do direito. Com isso, as bases do liberalismo estão fortalecidas. A ideia de um Estado mínimo ganhou a simpatia dos liberais libertários.

Por outro lado, com a fundamentação ética do político, Hegel lança as bases do comunitarismo: direito, ética e moral não podem ser separados. As conquistas da História e a consideração do contexto enfraquecem o apriorismo da filosofia prática de Kant e destacam a insuficiência de dois modelos de liberdade: a negativa e a optativa, amplamente discutidas na Filosofia do Direito. O espírito do povo, sua cultura, sua história, suas origens e seus costumes, devem ser considerados como a fundamentação ética da Constituição do Estado. N. Bobbio tem razão ao enfatizar a concepção ético-política da Constituição como base de uma concepção positiva da mesma, esta defendida por Kant e com forte influência no positivismo jurídico (BOBBIO, 1991, p. 104).

É oportuno enfatizar que a concepção de pessoa é, fundamentalmente, a mesma em ambos os autores: a pessoa de direito enquanto sujeito de direitos, isto é, a pessoa enquanto capacidade legal, enquanto competência para a titularidade de direitos. A diferença está nas formas de concretização dessa capacidade. Em Hegel, ela se efetiva através das figuras que constituem o movimento dialético da Filosofia do Direito. O direito abstrato trata das formas mais imediatas da realização dessa capacidade jurídica da pessoa; a moralidade investiga as condições da responsabilidade subjetiva da vontade livre e a eticidade de seu desdobramento objetivo nas instituições sociais. É nestas que os direitos fundamentais da pessoa de direito adquirem plena efetividade. Em Kant, a racionalidade e a razoabilidade indicam as condições pressupostas para possibilitar a autolegislação da razão.

Rawls haverá de destacar essas “qualidades morais” da pessoa de direito, agora como concepção normativa e política e não mais como metafísica, como condição para o exercício da cidadania, isto é, a convivência numa sociedade cooperativa.

2. Autonomia e dignidade humana.

O princípio da dignidade humana adquiriu no século XX o status de marco teórico dos grandes acordos políticos nacionais e internacionais. É um dos fundamentos da Constituição brasileira de 1988 e da maioria dos Estados Democráticos de Direito. O consentimento livre e informado é requisito básico de qualquer pesquisa com seres humanos e da relação médico/paciente. O princípio da autonomia é o fundamento da democracia, das ações eticamente corretas e do Estado Democrático de Direito. Nestes quesitos somos profundamente devedores de Kant e Hegel. Encontramos neles a explicitação do conteúdo desses princípios e de sua justificação. Quanto à influência e referência a esses temas, certamente somos mais devedores do primeiro do que do segundo. Quando o assunto é a relação entre direito, moralidade e eticidade, o recurso a Hegel é indispensável.

Autonomia e dignidade são a base dos assuntos e das relações ético-políticas. Em torno deles giram os princípios norteadores do exercício do poder político e da conduta eticamente correta. Se nos concentrarmos mais especificamente na filosofia moral, encontramos nas formulações do imperativo categórico kantiano esses dois conceitos devidamente explicitados. Na segunda formulação encontramos o conceito de dignidade humana como marco teórico fundamental. Tratar a humanidade, “tanto na sua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente, como fim e nunca simplesmente como meio” (KANT, 1974, BA 67) indica a razão fundamental do respeito à dignidade: a capacidade de consentimento do ser humano. Ou seja, tratar alguém simplesmente como meio significa impedir seu

consentimento. Posso tratar alguém como meio desde que saiba de minha intenção e concorde com minha ação. Não posso usar o homem na minha pessoa simplesmente como meio porque ele não tem preço e sim dignidade. Ele é um fim em si mesmo.

Não se está sustentando que a atualidade de Kant e Hegel está na sua concepção metafísica de pessoa e dignidade, mas na positividade desta e de sua concretização na forma de direitos fundamentais. As constituições democráticas do século XX e XXI confirmam isso. Na Filosofia do Direito de Hegel, a dignidade está expressamente vinculada à ideia de liberdade como princípio orientador e fundamentador das estruturas jurídicas e sociais. Tomando como ponto de partida a capacidade jurídica da pessoa, o conteúdo da dignidade é explicitado mediante as diversas figuras da concretização dessa capacidade. A proteção da dignidade requer a garantia do exercício dessa capacidade. O conceito de liberdade em jogo é comum aos dois autores: a autodeterminação da vontade.

Se ligarmos esta concepção de dignidade com a terceira formulação do imperativo categórico, temos elaborada a principal tese da filosofia prática kantiana: a autonomia é o fundamento da dignidade humana. A capacidade da autolegislação da razão, ou seja, a capacidade de construir a lei a qual se submete é que confere dignidade. Tornar-se legislador para a comunidade moral da qual se faz parte é a essência da autonomia moral. Afirma Rawls: “o fundamento da dignidade é a capacidade de fazer a lei universal e de agir segundo o princípio da autonomia” (Rawls, 2005, p. 241). A função autolegisladora da razão é o que confere dignidade à pessoa humana. Com isso, Kant nos ensinou que não nos podemos contentar em seguir ou obedecer a regras, precisamos de uma justificação para elas. Ora, a autonomia é a faculdade dos seres racionais de agir de acordo com princípios, demonstrando controle sobre as paixões (Paton, 1971, p. 212). O imperativo categórico, com suas diferentes formulações, assume esse papel. Ele é um critério de construção e justificação de normas morais. Essa capacidade de justificação das ações é que nos confere dignidade.

Pode-se observar que a autonomia e a dignidade são qualidades intrínsecas da pessoa humana e, portanto, a base da ação com mérito moral e da vivência democrática. O fato de participarmos da construção das leis é o que legitima sua validade. O consentimento é o que dá legitimidade a qualquer deliberação e juízo moral. Essa tese norteia, hoje, por exemplo, as análises e decisões dos comitês de ética em pesquisa com seres humanos. Norteia os sistemas legislativos de todo Estado Democrático de Direito. Kant e Hegel se ocupam expressamente da justificação da autonomia e do livre consentimento: Kant, centrado no indivíduo, Hegel, nas mediações sociais.

Tugendhat resume bem o significado do imperativo categórico para os nossos dias. O imperativo “nunca use o ser humano simplesmente como meio” resulta no mandamento “não instrumentalize ninguém” e positivamente, afirma: “respeite-o como sujeito de direito” (1997, p. 155). Que todo cidadão seja reconhecido como sujeito de direitos é a base das democracias contemporâneas e orienta as teorias da justiça que apostam na igualdade de todos perante a lei e respeita as diferenças. É por isso que Hegel toma como ponto de partida da efetivação da ideia da liberdade a noção de pessoa de direito, isto é, a sua capacidade jurídica; a pessoa enquanto portadora de direitos.

É claro que a atribuição de dignidade somente às pessoas humanas é objeto de controvérsias⁴. Teríamos que incluir, hoje, também, os animais, a fim de resguardar seus direitos? E os vegetais? Mas se tiverem dignidade podemos usá-los simplesmente como meios? E o consentimento? Será o conceito kantiano de dignidade muito restrito?

Kant certamente reserva a denominação dignidade aos seres racionais. Neste sentido trata-se de um antropocentrismo. Mas não é exatamente aí que está seu mérito? Se ampliarmos

⁴ I. Sarlet, por exemplo, refere-se, a um excessivo antropocentrismo nessa concepção de dignidade kantiana (ver, 2002, p. 35). Também em *Dimensões da Dignidade*, 2005, primeiro capítulo.

demasiadamente o conceito de dignidade o acabamos esvaziando ou enfraquecendo seu conteúdo. Se tudo tem dignidade nada mais é digno. Ou será que teríamos que admitir graus hierárquicos de dignidade? Certamente não precisamos atribuir dignidade aos animais para respeitá-los. Revelamos nossa identidade (personalidade) pela maneira como os tratamos. Restringir a dignidade ao homem indica e enobrece qualidades específicas dos seres racionais, tais como a sua capacidade de ter bom caráter, de ter boa vontade e de ter personalidade moral. É por isso que não se pode instrumentalizá-lo. Ele é sujeito de direitos, ainda que não possa efetivá-los. É o que queremos significar com o ser “pessoa de direito”. Do ponto de vista ético, jurídico e político essa concepção antropológica é de indiscutível relevância e atualidade, ainda que seja uma concepção metafísica. Rawls vai entendê-la como concepção normativa, subjacente a sua concepção política de justiça. As “qualidades morais” a ela atribuídas e exigidas, pelo menos em grau mínimo necessário para o pleno exercício da cidadania, são as mesmas: a racionalidade e a razoabilidade.

Que a autonomia seja o fundamento da dignidade não pode, hoje, ser entendido de forma excludente, como se ela fosse o único fundamento da dignidade. Não ter condições de exercício da autonomia não significa não ter dignidade. A autonomia deve ser considerada em sentido abstrato e como autonomia potencial (cf. Sarlet, 2002, p. 30). Além do mais, o exercício da autonomia não é ilimitado. A própria dignidade é seu limite.

Além do mais, é preciso que se reconheça e enfatize a importância da terceira formulação do imperativo categórico, a da autonomia, para as teorias éticas posteriores. Com a legislação para um “reino dos fins” Kant antecipa formulações que consagram as teses de grandes mestres da filosofia moral e política contemporânea: a “comunidade ideal de comunicação” de Apel e o “mundo social ajustado” de Rawls, entre outros. Outrossim, o “reino dos fins” (terceira formulação) traz implícita a ideia de reciprocidade, e a formulação da lei universal (primeira), a ideia da

universalidade, critérios, amplamente adotados para caracterizar a justificação pública em teorias da justiça (cf. Forst, 2010, p. 52).

Com Hegel avançamos nesse debate e aprendemos que o exercício da liberdade vai além de uma razão determinadora da vontade, ou da autolegislação da razão. Ela inclui o exercício da mediação social de vontades livres. Isso passa pelas instituições sociais. Neste sentido, a distinção entre moralidade e eticidade em muito contribui para a explicitação dos aspectos subjetivos e objetivos do exercício da liberdade. Ao explicitar o direito de moralidade, Hegel esclarece as condições da responsabilidade subjetiva, fundamentais na emissão de um juízo moral. Até aí vai Kant.

Ainda dentro do segundo capítulo da *Filosofia do Direito*, o direito de necessidade (*Notrecht*) é, hoje, certamente um dos componentes fundamentais do conteúdo da dignidade humana. Hegel o desenvolve como um direito de moralidade, o direito de abrir uma exceção em caso de extrema necessidade. Ele visa a garantia de uma espécie de um “mínimo existencial”, como forma de assegurar as condições mínimas de vida digna⁵. Embora reconheçamos a importância da autonomia para a dignidade, e isso devemos a Kant, há que se enfatizar que encontramos em Hegel outras dimensões do conteúdo da dignidade, notadamente com a distinção entre moralidade e eticidade e suas implicações para o reconhecimento recíproco. Com a eticidade ele mostra o desdobramento objetivo da vontade livre nas instituições sociais, indispensável para se entender o âmbito da liberdade e, por conseguinte, o conteúdo da dignidade. Com a mediação social cai o apriorismo da moral kantiana e entra em cena o contexto e as circunstâncias.

Ainda no § 66 da *Filosofia do Direito*, ao tratar da “inalienabilidade” do que chama de “determinações substanciais”, Hegel chama a atenção para exemplos que caracterizam a “alienação

⁵ Sobre o tema do mínimo existencial, ver Weber, Thadeu, *Ética e Filosofia do Direito*, capítulo VI, p. 205.

da personalidade” retomados por sistemas éticos posteriores. A escravidão, a incapacidade de ter propriedade e a falta de liberdade sobre ela são os casos referidos. Direitos fundamentais decorrem desse “direito de inalienabilidade da personalidade”, hoje assegurados pelas principais constituições democráticas: o direito à integridade física e psíquica, o direito de propriedade, de liberdade de consciência religiosa e de liberdade de expressão, entre outros. Todo esse parágrafo é rico no esclarecimento do conteúdo próprio da dignidade humana, sobretudo ao referir os elementos constitutivos dos direitos de personalidade, amplamente referidos e assegurados pelas constituições democráticas mais bem-sucedidas.

3. Hegel mais além de Kant: uma concepção ético-política de Constituição.

Com a fundamentação ética da Constituição, Hegel rompe com o contratualismo moderno e coloca as bases do comunitarismo. O Estado não é resultado de um contrato, tal como em Hobbes, Locke, Rousseau e Kant. Como ponto de partida temos uma concepção não-formal e não-normativa de Constituição (cf. Bobbio, 1991, p. 91). Isso significa que existe uma formação política anterior e independente de sua formalização como Constituição. Dessa forma, todas as formações políticas têm uma Constituição, embora possa não ser escrita (cf. Bobbio, p. 97). Sua base é o “espírito do povo”, constituído pelos valores, costumes, a cultura e a história de um povo, sua identidade ética. Perguntar, pois, por quem deve fazer a Constituição seria o mesmo que perguntar por quem deve fazer o espírito do povo. Ora, este já está sempre feito, embora possa sofrer alterações no transcurso do tempo. Isto significa que é um povo, enquanto “totalidade ética” e não um conjunto de indivíduos atomisticamente reunidos, que se deve reconhecer em sua Constituição enquanto categoria ético-política (cf. Hegel, Rph, § 273). Perguntar por quem deve fazer uma Constituição pressupõe que já não exista nenhuma Constituição. Ora, já sempre existe uma

formação política; logo, “fazer” significa, neste caso, “somente modificar” (Rph, § 273).

Com a fundamentação ética da Constituição, Hegel quer insistir na importância da consciência política de um povo, suas relações, costumes e tradições. É isso que dá estabilidade a ela. Por isso, afirma: “A Constituição de um determinado povo depende do modo e da cultura de sua autoconsciência. Nela reside a sua liberdade subjetiva e, por consequência, a realidade da Constituição” (§ 274). Não faz sentido, portanto, querer copiar uma Constituição de um outro povo.

Com essa fundamentação ética fica claro que o Estado não é mais visto como um contrato social. Já nascemos num Estado e dentro de um determinado povo. Assumimos o ônus de tradições, costumes e leis já em parte dadas. Por isso, a Constituição “não é algo que meramente se faz: é trabalho de séculos, a ideia da consciência do racional, na medida em que se desenvolve num povo” (§ 274). Essa é a parte não-normativa e não-formal dela. Um povo de alguma forma deve poder identificar-se e reconhecer-se na sua Constituição, para que ela tenha eficácia. Ela não pode ser simplesmente criada por determinados sujeitos. Os espanhóis, escreve Hegel, recusaram a Constituição que Napoleão lhes dera, pois lhes era algo “estranho”. E continua: “Frente a sua Constituição, o povo deve ter o sentimento de que é seu direito e sua situação; caso contrário, pode existir exteriormente, mas não terá nenhum significado e valor” (§ 274). Evidencia, com isso, uma concepção ético-política de Constituição, longe do contratualismo clássico.

Isso não poderia significar uma apologia ao nacionalismo? Certamente a concepção de Estado em Hegel indica a ideia de Estado/Nação. Mas é preciso lembrar que acima ou além do espírito de povo está o “espírito do tempo”, capaz de forçar a mudança do espírito de um povo. No dizer de Bobbio, o espírito do tempo “precede e de algum modo força a mudança do espírito do povo”, sobretudo nos períodos de “aceleração histórica” (Bobbio, 1991, p. 108). A violação dos direitos humanos por parte de um povo

certamente não passa pela aprovação do espírito do tempo, uma vez que este indica uma espécie de Tribunal da História. Fundamenta-se em conquistas da história, já devidamente consolidadas. Isso quer dizer que uma boa Constituição, além de se identificar com o espírito do seu povo, é capaz de se adaptar gradualmente ao espírito do tempo. Esse tribunal a que o espírito do povo está sujeito é uma garantia de efetivação dos direitos humanos, também no nível internacional.

Mas será este espírito do tempo capaz de evitar o nacionalismo?

O contexto histórico, hoje, é bem diferente do que se via na primeira metade do século XX. As relações de inter-dependência comercial, industrial, econômica e política exercem pesada influência recíproca. O espírito do tempo compreende princípios universalíssimos que motivam a celebração de acordos internacionais que visam o respeito aos direitos humanos e à soberania nacional. O espírito do tempo é constituído pelas conquistas da história. Também está, portanto, em constante transformação. Retrocessos? Certamente não estamos livres disso, mas certas conquistas não têm volta, tais como o respeito aos direitos humanos, a participação política de todos os cidadãos nos assuntos do Estado.

Assim, vinculado diretamente ao espírito do tempo, o espírito do povo, como fundamento da Constituição, representa uma nova base de legitimação e justificação das relações políticas. Não é só o pacto que legitima o Estado, mas também a sua formação política e a sua identidade ética. Não há dúvida de que, para obedecê-la, um povo precisa reconhecer-se na sua Constituição, escrita ou não.

No contexto contemporâneo, poder-se-ia sustentar que a queda do Muro de Berlim e o fim da URSS são provas incontestáveis de que a história deu razão a Hegel e não a Marx. Se a esquerda hegeliana fracassou, será que com os últimos acontecimentos, tais como, a saída do Reino Unido da União Europeia, a eleição de Trump nos Estados Unidos e de Bolsonaro no Brasil, não indicam um certo

retorno à direita hegeliana? A ideia do Estado Nacional não estaria voltando? (Inglaterra para os ingleses, América para os americanos, Brasil para os médicos brasileiros e não cubanos).

Trata-se, ao que tudo indica, do espírito de um povo reencontrar-se na sua Constituição, enquanto ético-política e não só normativa, e pensá-la como adequada ao espírito do tempo. Este não haverá de permitir o nacionalismo, mas garantirá a unidade na diversidade, também nas relações internacionais. O espírito do tempo é constituído por princípios universalíssimos, endossáveis por todas as nações em garantir a realização de sua identidade ética.

Essa é a grande contribuição de Hegel e sua relevância atual. As identidades éticas em suas diferenças estão asseguradas pelo contexto jurídico-político. Alguém poderia contra-argumentar dizendo que o mundo globalizado não comporta mais a ideia de Estado-Nação e de que, portanto, a ideia do Estado cosmopolita kantiano seria a mais adequada. De qualquer sorte, este não deve ser entendido como um Estado mundial, uma vez que não teríamos espaço suficiente para a diversidade. Precisamos de organizações internacionais orientadas por princípios universalíssimos e endossáveis pelos povos, respeitada a sua diversidade. De Hegel, no entanto, aproveitamos a ideia do estado estamental e de instituições fortes. Não se trata de um Estado de indivíduos particulares reunidos aleatoriamente, mas de indivíduos ordenados em estamentos e corporações. Se isso vale no nível da sociedade civil e do Estado também tem reflexos para as relações internacionais, agora organizadas por instituições fortes. Isso assegura a unidade na diversidade. Os diferentes espíritos dos povos garantem a diversidade e o espírito do tempo resguarda a unidade. A ONU só será capaz de administrar os interesses e conflitos internacionais se for capaz de interpretar e orientar-se pelo “espírito do mundo”, isto é, a partir de princípios universalíssimos acordados e endossáveis por todas as nações e torná-las efetivas. O respeito aos direitos humanos está entre eles.

4. Honneth e os méritos da reatualização da *Filosofia do Direito* de Hegel.

A releitura de Honneth, sobretudo da *Filosofia do Direito* de Hegel, dá um novo impulso ao interesse pela filosofia política deste. Temas como eticidade, mediação social, liberdade e reconhecimento recíproco adquirem novo significado e de notável atualidade.

Honneth aposta todos os argumentos no momento da eticidade hegeliana com o intuito de encontrar aí um terceiro modelo de liberdade ou realização individual capaz de ir além dos dois modelos incompletos apresentados nas duas primeiras partes da *Filosofia do Direito* e encontradas principalmente em Kant: a liberdade negativa e a liberdade optativa⁶ (cf. Honneth, 2007, p. 59). Em ambos os casos padecemos ainda de um “sofrimento de indeterminação”. Esse é o ponto central da crítica ao formalismo da moral kantiana. Em ambos os casos permanecemos na fundamentação subjetiva da vontade livre e não passamos ao nível das relações intersubjetivas e do reconhecimento recíproco. Liberdade de escolha pressupõe ausência de impedimentos, mas também de mediação social.

O “sofrimento de indeterminação”, provocado por esses dois modelos incompletos, recebe da eticidade uma “libertação”, tanto dos aspectos que restringem a liberdade (os “comportamentos patológicos”, as “dependências veladas”), quanto do livre arbítrio ainda não mediados pelas instituições sociais. O indivíduo se liberta da “subjetividade indeterminada”, que trata apenas das formas mais imediatas da determinação da vontade livre, para entrar na “liberdade substancial” (Honneth, 2007, p. 99). Esta se realiza na eticidade.

⁶ A liberdade negativa é entendida por Kant e por outros liberais como ausência de impedimentos; como autodeterminação individual capaz de excluir as inclinações ou determinações empíricas. A liberdade optativa refere-se à autodeterminação incondicional ou liberdade de escolha. É uma espécie de causalidade por liberdade. (ver , também, Honneth, 2007, p. 58 e 59).

Honneth endossa o núcleo central da crítica hegeliana ao formalismo da moral de Kant. Trata-se da “objeção contra a cegueira em face do contexto” (Honneth, 2007, p. 94). O problema está na abstração “do fato de que sempre nos movemos em um ambiente social no qual aspectos e pontos de vista morais já se encontram institucionalizados” (p. 95). Kant, com isso, cairia numa indeterminação vazia. A razão descontextualizada teria que determinar a vontade, sem instâncias mediadoras. Ao reatualizar esse debate Kant/Hegel, quanto ao problema do contexto, Honneth explicita as bases das controvérsias entre liberais e comunitaristas, que dominam a segunda metade do século XX: os primeiros são “indiferentes ao contexto”, os segundos “obcecados pelo contexto” (FORST, 2010, p. 11). Forst, em *Contextos da Justiça*, faz um mapeamento completo do debate sobre esse assunto nas últimas décadas e apresenta a democracia deliberativa como uma alternativa às controvérsias entre liberais e comunitaristas.

A reatualização de Honneth tem sua ênfase maior no contexto da eticidade, exatamente porque esta representa o estágio da “libertação” das “patologias sociais” e a realização da liberdade individual nas mediações das instituições sociais e do reconhecimento recíproco. Em outras palavras, Honneth mostra quais são as condições mínimas que a eticidade deve satisfazer para que o indivíduo possa desvencilhar-se do “sofrimento de indeterminação”, próprio dos modelos de liberdade que o antecederam.

A primeira condição refere-se à necessidade da eticidade colocar “à disposição possibilidades acessíveis de realização individual, de auto realização” experienciáveis “por cada sujeito individual como realização prática de sua liberdade” (HONNETH, 2007, p. 106). Já na família, mas principalmente nas corporações da sociedade civil, o indivíduo entra para realizar seus interesses particulares. Mas a efetivação destes está diretamente ligada “à condição da interação” (HONNETH, 2007, p. 107). Esta é a segunda condição. A realização da liberdade individual que se expressa nos

mais variados interesses, requer a “interação intersubjetiva”. A família e as corporações são exemplos de efetivação, mas também de limitação das liberdades individuais. Cumpre destacar que não existe liberdade sem mediação e reconhecimento recíproco. Eis a terceira condição.

Este é o papel da eticidade. Não se fala mais em liberdade natural, mas em liberdade mediada. Daí a importância da distinção entre livre arbítrio e liberdade. O livre arbítrio é expressão da vontade imediata e a liberdade é o livre arbítrio mediado e reconhecido. Essas mediações passam pelas instituições sociais. A eticidade é o nível da “segunda natureza”. Sua função terapêutica consiste em oferecer as condições da libertação do sofrimento de indeterminação, causado pelas formas imediatas de realização da vontade livre e que precisam de interação social e devem ser socialmente reconhecidas. As “ações intersubjetivas [...] exprimem formas determinadas de reconhecimento recíproco” (HONNETH, 2007, p. 109).

O grande mérito dessa ênfase honnethiana na eticidade é o destaque dado ao fortalecimento das instituições sociais. A família e as corporações, enquanto bases éticas do Estado, assumem um papel decisivo na realização, mas também na limitação das vontades livres. Além do mais, instituições de mediação fortes evitam o Estado totalitário. O que se pode dizer com toda convicção é que se o Estado vai mal, é porque a família e as corporações vão mal. As crianças não aprendem mais a mediar sua liberdade, ou seja, não sabem que a realização da liberdade também requer limitação. Ora, toda afirmação implica em negação. A eticidade é o espaço do reconhecimento recíproco e da intersubjetividade. O respeito às instituições confere objetividade e estabilidade aos princípios públicos de justiça, tais como o respeito aos direitos e liberdades fundamentais.

Digno de nota é o significado preciso de “reconhecimento” dado por Hegel na *Enciclopédia* e destacado por Honneth: o indivíduo é “digno” de reconhecimento quando “comporta-se para

com os outros de uma maneira universalmente válida (*allgemeingültige Weise benimmt*), reconhecendo-os como ele mesmo quer valer – como livre, como pessoa” (HEGEL, *Enzyklopädie*, § 432, Zusatz, p. 221).

O mérito dessa reatualização está na ênfase do fortalecimento das instituições sociais como formas de mediação e realização da liberdade individual. Isso começa com a família, passa pelas corporações da sociedade civil e se completa no Estado, na medida em que os indivíduos podem exercer “uma atividade universal” (HEGEL, *Rph*, § 255). Os direitos fundamentais se concretizam no reconhecimento recíproco. Por isso, a liberdade mediada pelas instituições sociais e fortalecida por estas constitui a base das democracias contemporâneas. Com a concepção política e pública de justiça, Rawls entendeu a crítica de Hegel a Kant. De uma concepção formal de justiça partimos para uma concepção substantiva de justiça. Mas esta só se vê concretizada nas instituições sociais. É claro que estas hoje não podem ser reduzidas aos três modelos propostos pela eticidade hegeliana: a família, as corporações e o estado.

A leitura rawlsiana de Kant e honnethiana de Hegel trazem notáveis contribuições para a relevância destes dois continentes do pensamento filosófico moderno.

Referências

BOBBIO, N. *Estudos sobre Hegel: direito, sociedade civil, Estado*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

PATON, H.J. *The Categorical Imperative: a study in Kant's moral philosophy*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1971.

FORST, R. *Contextos da Justiça*. São Paulo: Boitempo editorial, 2010.

RAWLS, J. *História da Filosofia Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Vozes, 1997.

KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.

HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação: reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Esfera Pública, 2007.

HEGEL, G.W. F. *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

SARLET, Ingo. *Dimensões da Dignidade*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

_____. *Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais*. Porto Alegre: Livraria do Advogado: 2005.

WEBER, Thadeu. *Ética e Filosofia do Direito: autonomia e dignidade da pessoa humana*. Petrópolis: Vozes, 2013.

Consideraciones generales sobre la *conciencia estética* del concepto de genio de Kant a Hegel

María Alejandra Gutiérrez Correa ¹

I

Pensar una conciencia estética en los planteamientos de Kant y Hegel implica que a la par del proceso que lleva a cabo el genio en el arte y el usuario en la obra se produce una conciencia sobre el proceso estético, pero la naturaleza de esta conciencia no es un sujeto consciente de este proceso cognitivo sino de una distinción de la estética a otros tipos de procesos. En Kant, se diferencia de la conciencia del Yo que acompaña las representaciones y en Hegel se diferencia de la religión y filosofía como momento del espíritu. De esta manera, se hace necesario un tipo de distinción a nivel de conciencia para alcanzar las finalidades de cada postulado, bien sea el juicio del gusto o la ironía.

La primera parte de *Crítica de la Facultad de Juzgar* (1790) estética, Kant sistematiza la facultad de juzgar lo bello a través del juicio del gusto puro, juzgar la naturaleza a través del juicio de lo sublime y la multiplicidad de sensaciones estéticas tal como lo agradable y atractivo de la reflexión. Así como el hecho de la comunicación a través del sentido común, la relación de los juicios con la experiencia y los juicios puros, el ideal de belleza, la universalidad subjetiva y finalmente, su relación con el arte.

¹ Estudiante del programa Profesional en Filosofía, Universidad del Valle. E-mail: gutierrez.maria@correounivalle.edu.co

Esta última consideración, hace uso del genio como un don natural donde descubre las ideas estéticas y aplica una regla dictada por la naturaleza para verter sobre la obra de arte bello el espíritu como puente entre las ideas estéticas que comunica y el usuario. Por otro lado, la representación de las ideas estéticas se dan en un sentimiento de placer que llegan al juicio del gusto donde se comunica el sentido común. Esto es posible porque en todo el proceso de creación y sociabilidad el gusto aparece como central en la facultad de juzgar del sujeto.

Esto le permite al sujeto juzgar lo estético desde distinciones entre arte bello y arte mecánico, las sensaciones y la reflexión, el científico y el artista-genio y el artesano. Es decir, es la facultad del sujeto de juzgar lo estético en su cultura. Para Kant, este discernimiento se da en el marco de la comunicación de las máximas del entendimiento: 1. Pensar por sí mismo, 2. Pensar en el lugar de cada uno de los otros y 3. Pensar siempre acorde consigo mismo, de esta manera la estética se relaciona con la ética.

De aquí nos interesa destacar el concepto de genio entre los parágrafo §44 titulado Del arte bello al §50 titulado Del enlace del gusto con el genio en productos del arte bello donde se produce tanto en el usuario como en el artista un complejo proceso cognitivo acompañado de la conciencia estética.

Para empezar, el arte bello se define como *modo de representación que es en sí mismo conforme a fin y que, aun carente de fin, promueve la cultura de las fuerzas del ánimo con vistas a la sociable comunicación* (KANT, 1992 [1790], p. 215). Esto es, el arte bello es la universal comunicabilidad de las máximas, el sentimiento placer en el mero enjuiciamiento de la representación y la facultad de juzgar la regla [en los productos del arte bello] dictada por la naturaleza. Pero, ¿cómo se produce el arte bello?

§46 Pues todo arte supone reglas, por cuyo establecimiento viene primeramente a ser representado como posible un producto, si ha de ser llamado artístico. El concepto del bello arte no permite, sin embargo, que el juicio sobre la belleza de su producto sea derivado

de alguna regla que tenga por fundamento de determinación un modo en que ése es posible. Así, no puede el arte bello inventarse la regla según la cual deba poner en pie su producto. Y, puesto que sin regla precedente jamás un producto podrá llamarse arte, tiene la naturaleza que dar la regla al arte en el sujeto (y a través del temple de las facultades de éste); es decir, el arte bello es sólo posible como producto del genio (KANT, 1992 [1790], p. 217).

El genio como don natural pertenece a la naturaleza, y dado que el arte bello no está sujeto a reglas pero su obra de arte comunica una regla, entonces ¿de qué especie es entonces esta regla? Kant dice:

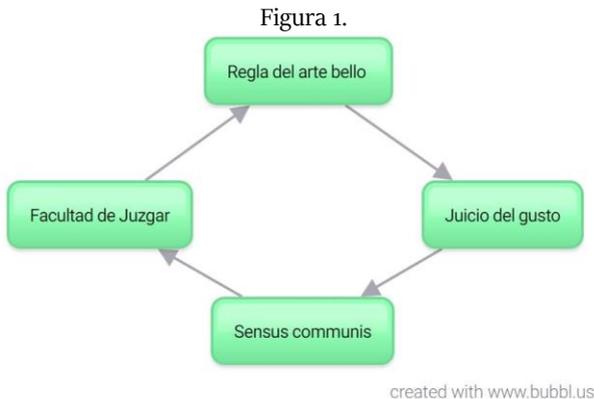
§47 No puede servir, redactada en una fórmula, como precepto; pues entonces el juicio sobre lo bello sería determinable según conceptos, sino que la regla debe ser abstraída del hecho, es decir, del producto, en que otros podrán probar su propio talento, para servirse de ése como modelo, no de contrahechura, sino de imitación. (KANT, 1992 [1790], p. 219)

La regla no está determinada por un concepto y debe ser abstraída de la obra de arte bello entonces sólo el genio la conoce y puede darle *forma* en el producto para comunicarla, pero esta regla es sólo una y es, una limitación impuesta por la naturaleza. De esta manera, el genio tiene la propiedad de la originalidad, ejemplaridad y la no capacidad para describir la regla que le ha prescrito la naturaleza al arte bello. ¿Cómo es posible que el genio comunique una regla que no conoce? Planteo la conciencia estética del artista sobre las ideas estéticas que descubre pero no es capaz de comunicar por medio del lenguaje. Esta conciencia se da entre la imaginación y el entendimiento, pero para comunicarla hace uso del conocimiento de la academia. Kant lo describe:

§44 conocimiento de antiguas lenguas, erudición en los autores que se considera clásicos, historia, conocimiento de las antigüedades. etc.; y puesto que estas ciencias históricas constituyen la preparación y basamento necesarios para el arte bello y, también en parte, porque bajo ellas está comprendido por

igual el conocimiento de los productos del arte bello. (KANT, 1992 [1790], p. 214)

En mi lectura, la facultad de juzgar es la capacidad de discernir en lo estético la regla y por tanto, el arte bello. Esta capacidad de juzgar es a la vez intersubjetiva por el gusto y comunica la humanidad. Por eso, se produce la siguiente relación:



El usuario en la obra de arte bello realiza un proceso similar al artista-genio en términos cognitivos, el espíritu cedido a la obra vivifica la imaginación y el entendimiento donde descubre las ideas estéticas puestas allí. Esta relación se describe en el parágrafo §1.

La representación es referida enteramente al sujeto y, por cierto, al sentimiento vital de éste bajo el nombre de sentimiento de placer o displacer; el cual funda una facultad de discernir y juzgar completamente singular, que nada aporta al conocimiento, sino sólo que sostiene la representación dada en el sujeto ante la entera facultad de las representaciones, de la que se hace consciente el ánimo en el sentimiento de su estado. (KANT, 1992 [1790], p. 122)

Por eso para Villacañas la cultura es constante y el genio una figura democrática, todos acceden a lo dictado por la naturaleza. Ahora, ¿Cómo puede reconocer el sujeto este proceso de cualquier otro? Por un lado gracias a la facultad de juzgar y por el otro, la

conciencia estética es capaz de discernir el sentimiento de afectación. En *Crítica de la Razón Pura* (1781) el sujeto es afectado en su capacidad representativa por la intuición de un objeto, y dado que el proceso descrito por *Estética trascendental* y el *Juicio del gusto puro* se producen en el ámbito de lo a priori entonces la conciencia debe distinguir entre la afectación de la representación por el sentimiento de placer y displacer y el Yo que acompaña todas mis representaciones. Si bien no se puede dar el juicio del gusto puro sin una conciencia de sí mismo en la sensibilidad aún debe entender que hace un proceso distinto en el arte bello, y por eso postulo una conciencia estética. A continuación presento un cuadro para evidenciar lo anterior:

Figura 2.



Finalmente, diferencias entre las representaciones del arte bello son intersubjetivas y estéticas y refieren al sentimiento común a todos los seres humanos, y la representación de los fenómenos que refiere a una conciencia de la existencia del sujeto. Es tarea de otro artículo plantear las características de esta conciencia sobre la facultad de juzgar.

I. El genio en Hegel

En Hegel, la conciencia estética es una conciencia del sujeto histórico a través del arte, donde en la ciencia de lo bello el sujeto

alcanza unas ideas supremas que anteceden a la religión y la filosofía. A diferencia de Kant, el sujeto en Hegel es consciente de este proceso irónico donde no sólo identifica la historia de la humanidad sino también que puede generar una conciencia superior a la identificación de lo bello. Si se considera una conciencia estética que diferencia entre los enfoques de la representación y las ideas entonces la conciencia se da por niveles hasta alcanzar la ironía exigida por el genio. Sin embargo es confuso cómo opera la conciencia planteada en la superación que debe darse de una representación a otra.

Para empezar, la obra *Filosofía del Arte o Estética* (verano de 1826) son las lecciones sobre la ciencia de lo bello, específicamente, lo bello artístico como producto del espíritu donde ha tomado conciencia de las ideas supremas, de esta manera, el arte es un modo particular de la forma fenoménica del espíritu. Esta producción está en manos del genio en estrecha conexión con la religión y la filosofía. Como la idea de lo bello subyace a esta ciencia, son las múltiples formas y configuraciones las que conforman las categorías para expresar lo bello.

Para Hegel, se pueden distinguir varios enfoques sobre la representación en el arte que determinan el contenido del concepto, y como se trata de una consideración obtenida por modo sensible nace en la idea de lo bello en y para sí, al tiempo que el espíritu tiene conciencia de sí mismo. Entonces i) el arte no es algo inferido y ii) no hay regla para determinar lo bello sino que es producto de una reflexión del espíritu. Por eso es posible postular una conciencia estética que acompaña al sujeto artista-genio.

Veamos, el primer enfoque de la representación es la imitación de la naturaleza donde el hombre comprueba por medio de sus habilidades que puede producir con una representación algo semejante pero carece de espiritualidad y contenido, el segundo enfoque se refiere al despertar de las pasiones pero para Hegel se trata de un fin más sustancia. En tercer lugar, para Hegel:

[se] ha expresado este fin bajo la forma de que, al despertarse mediante el arte de las pasiones, [ellas] debieran ser al mismo tiempo purificadas por él; eso produciría el fin *moral*. Por lo que afecta a lo formal de purificación de las pasiones, ha de decirse que la sensación misma de las pasiones conlleva inmediatamente los efectos de las mismas. Ahora bien, basta que las pasiones se conviertan en algo objetivo para que se rompan. (HEGEL, 2015 [1826], p. 73)

Las pasiones se expresan en la representación y forma de la obra que al exteriorizarla se obtiene una objetivación del sentimiento. Esto se presenta como una superación y por tanto, aflora el fin moral pero no como un fin del arte sino como enfoque de la representación, en este caso como ley moral de las acciones humanas. Hegel propone [para este momento] una conciencia moral capaz de discernir entre la ley absoluta y la inclinación de las pasiones donde conoce su deber y finalmente, supera las pasiones. Por tanto, la oposición entre voluntad general y voluntad particular es el fin moral del arte, y donde se encuentra el espíritu:

Solo en el hombre aparece esta oposición como una dualidad de mundos: [de un lado], una determinación que-es-en-y-para-sí; del otro, naturaleza, inclinación natural, mundo de los impulsos, del interés subjetivo. (...) Él es quien posee estas diversas formas; [como una contradicción tal] tomamos deber y ánimo: o, [por una parte], libertad –en la medida que el hombre en su pensamiento y voluntad es en sí y para sí, tiene sus fines para sí-, por la otra, la necesidad de la naturaleza, de las circunstancias, de su corazón, de su ánimo, mediante los cuales él mismo está determinado de modo natural. (HEGEL, 2015 [1826], p. 77)

Una vez que se ha dado esta superación, el arte expone el *fin último absoluto*, el enfoque histórico donde el artista se pone en contra de la ley moral, y mantiene tal oposición entre deber, naturaleza y sentimiento, así lo real es negativo pero el artista tiene la ironía como categoría [de lo] supremo, pero, ¿por qué la ironía? Porque es un comportamiento que lo libera de la contingencia de las

pasiones y el fin moral, para dar paso al espíritu, el Yo artista capaz de crear una figura que resultan en una apariencia [del Yo].

Para Fichte, el principio del saber, del conocimiento en general, es [el] Yo en toda su abstracción, y éste [es] completamente formal, puro Yo, principio absoluto. Ese Yo es lo enteramente simple, donde toda diferencia está plenamente negada, todas las cosas desaparecen en la libertad abstracta; puedo aniquilar y negar todo de mí. Lo que en mí tiene validez, puedo también aniquilarlo; asimismo, todo lo que está en mí es algo puesto por mí. (HEGEL, 2015 [1826], p. 89)

Este Yo con la capacidad de autoaniquilación es el genio que se libera de todo lo que le rodea, y expresa la ironía en su comportamiento como en la obra producida por el artista-genio.

(...) dada esa actitud según la cual todo es para mí apariencia. Esta perspectiva puede designarse como la perspectiva de la vanidad de todo lo sustancial. En tal vanidad todo lo verdadero y objetivo está en poder del sujeto, solo se satisface el sujeto y, por tanto, el sujeto mismo es esa vanidad, pues ya no tiene nada sustancial en sí; él mismo es lo vacío. (HEGEL, 2015 [1826], p. 91)

Por tanto el fin moral como lo irónico del arte muestran lo verdadero, más no la idea suprema. El espíritu es el fin del arte donde el arte es apariencia de la realidad como presente sensible en la medida en que es una realidad cotidiana que ha sido superada, *eso que llamamos realidad es caos; sin embargo, el caos está más bien únicamente en apariencia, y lo que el arte lleva a aparición fenoménica son los poderes [que actúan] en el caos* (HEGEL, 2015 [1826], p. 97). Así, el enfoque histórico consiste en hacer presente la realidad sensible mediante la representación superada-asumida en la obra de arte.

El arte al igual que la religión y la filosofía pertenece a una elevación por encima de la naturaleza y el espíritu finito para encontrarse con el espíritu absoluto. La particularidad del arte

consiste en su forma de relacionarse, la intuición como *conocimiento* sensible del espíritu.

Este espíritu absoluto es el que, según sus actividades immanentes, se diferencia a sí mismo y se descompone en sus momentos opuestos (naturaleza y espíritu finito), que a decir verdad son en sí igualmente toda la idea, aunque en su ser-para-sí son también esto sólo en sí, sin tener la forma verdadera. Ahora bien, que la verdad suprema deba determinarse como el espíritu absoluto universal, es el punto por el que comenzamos en la filosofía del arte. (HEGEL, 2015 [1826], p. 113)

Así, el arte aparece como un primer momento del espíritu absoluto que antecede al momento [del espíritu] en la religión y, por último, de la filosofía. De la misma manera, el artista-genio es un momento específico del espíritu donde asume la ironía como un modo de relacionarse con sí mismo y el mundo capaz de superar oposiciones como entendimiento e intuición, la universalidad del sentido común, la experiencia y el concepto para conocer el absoluto.

Figura 3.



created with www.bubbl.us

Pero entonces, si Hegel afirma la existencia de una conciencia intuitiva en el arte ¿por qué plantear una conciencia estética?

Conclusiones

En ambos autores, la conciencia estética relacionada con el proceso cognitivo-creativo del genio necesita de una reflexión y de una distinción a nivel de conciencia sobre otros fenómenos, esto le permite alcanzar el objetivo propuesto por cada autor. Se trata de la capacidad de la mente de discernir el conocimiento sensible y la representación en un objeto específico, el arte. Así, aunque se trata de una distinción estética el problema del conocimiento del arte y de la conciencia estética se da en el marco del proceso cognitivo que adelanta el genio y lleva a cabo el usuario de la obra.

En conclusión, la conciencia estética de Hegel es una autoconciencia de todos los momentos en que el sujeto se ha abstraído de la cotidianidad y de las pasiones, en general, de aquellas relaciones que determinan el espíritu finito y la naturaleza para dar paso al espíritu absoluto y alcanzar otro modo [del espíritu], la unidad entre arte, religión y filosofía. Mientras en Kant, la conciencia estética es una conciencia del yo que frente a los estados de ánimo [el espíritu] de la obra. De esta manera, se plantean relaciones con la naturaleza, el espectador y la creación distintas entre sí y el como el modo de cada una para ser consciente de las relaciones del arte.

Referencias Bibliográficas

Bozal, Valeriano. Villacañas, J. L. y otros. *Estudios sobre la "Crítica del Juicio"*. 1 ed. Madrid: Editorial Visor. (1990)

Fichte, J. G. *Filosofía y estética: la polémica con F. Schiller*. Trad. Manuel Ramos y Faustino Oncina. 1 ed. España: Universidad de Valencia. (1998)

Giusti, M. *Nota sobre el origen y el significado del concepto "espíritu" en Hegel*. En: Revista de Filosofía, Chile, Vol. 29-30, p. 27-33. 1987. Disponible en: <<https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/44270/46276>>. Acceso en: 2016.

Hegel, G. *Filosofía del arte o Estética (verano de 1826)*. Apuntes de Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler. Ed. Annemarie Gethmann-Siefert y Bernadette Collenberg-Plotnikov. Trad. Domingo Hernández-Sánchez. 2. ed. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid Ediciones y Abada Editores. (2015) p. 73, 77, 89, 91, 97, 113.

Kant, I. *Crítica de la facultad de juzgar*. Trad. Oyarzún, P. 1 ed. Venezuela: Monte Avila Editores. (1992) p. 122, 214, 217, 219.

Kant. *Crítica de la razón pura*. Trad. Caimi, M. 1 ed. México: Fondo de Cultura Económica. (1992)

Stepanenko, P. *Categorías y autoconciencia en Kant. Antecedentes y objetivos de la deducción trascendental de las categorías*. 2 ed. México: Universidad Autónoma Metropolitana de México. Instituto de Investigaciones Filosóficas. (2013)

II

Hegel

A lógica reconciliante de Hegel em torno às categorias kantianas

*Adilson Felicio Feiler*¹

Introdução

Nossas análises correspondem ao período da redação de *O Espírito do Cristianismo e seu Destino*, de Hegel, no qual só se tem uma lógica implícita², já que Hegel critica o excesso de formalismo e abstração, como aparece tem em Kant. Hegel reconhece, por outro lado, que a clarificação conceitual não pode ser concebida como distante da vida cotidiana³, e que, a sua lógica constitui um todo orgânico de categorias que se entrelaçam dialeticamente ao operar mediações com as instituições do mundo concreto. A lógica, em Hegel, segue as trilhas de Kant, a partir da distinção entre conceitos empíricos e categorias. Essas segundas categorias são mais gerais e abstratas; fazem sentido, apenas, quando pensadas no mundo da vida, no qual diversas formas humanas de agir se desenvolvem, constituindo uma estrutura universal da vida em sua plenitude – o intelecto e as paixões.

A ordenadora desse caos na *Vielfältigkeit* (diversidade), que dilui a fixidez da oposição entre sujeito e objeto, é a razão absoluta e

¹ Professor Doutor Universidade do Vale do Rio dos Sinos, afeiler@unisinos.br

² Apenas nos início de sua atividade docente em Iena, Hegel atribui à lógica a tarefa de dar conta da idéia, ou seja, passa a explicitar as novas estruturas lógicas implícitas que vinha desenvolvendo desde Franckfurt. É, pois, precisamente nos anos de 1804 a 1805 que Hegel realiza uma longa exposição da lógica no esboço do sistema.

³ Cf. HOULGATE, 2008, p. 113

reconciliante. “O esforço apaixonado de Hegel para encontrar realizado, na história, a totalidade do ser humano é radicalmente inconciliável com a forma que Kant justifica o dualismo entre intelecto e razão, fenômeno e coisa em si”⁴. Hegel apresenta um esforço de compreensão do indivíduo singular. Segundo ele, a fundamentação da autonomia kantiana individual não consegue subsidiar a questão, pelo excesso de formalismo. Da mesma maneira, a autonomia kantiana não resulta em liberdade, já que um ser verdadeiramente livre não se constitui apenas por atuar no sentido de suas escolhas serem determinadas por uma vontade livre. Esta liberdade ainda permanece separada do sujeito; não há, ainda, uma verdadeira autonomia, pelo fato de esta mesma autonomia estar associada à moral, atingida, no seu auge, na modernidade, com Kant. Esta autonomia, garantida pela moral, mantém o ser humano preso às cadeias da crença num além, impedindo aceitar o real com a inocência que ele demanda.

Mediante a lógica que nasce, já em Frankfurt, pela reconciliação entre opostos, como aquela que se depreende da culminância da força resultante da luta, o foco está em resolver o problema da lei positiva. Assim, tanto na filosofia de Kant como na religião positiva, Hegel constata: “[...] a radical incapacidade para se reconciliar a particularidade da experiência e sua doutrina universal, lei e pensamento”⁵. O indivíduo, em Kant, permanece meramente oposto pela formalidade do dever. Por essa razão, o esforço de Hegel, nessa etapa do pensamento, é o de reconciliar os polos da dualidade instaurados pela positividade, resultando no fundamento de seu sistema. Desse modo, a sua compreensão da natureza humana se dá, para além da oposição com seus acidentes, na constituição de uma unidade. Esta unidade é uma imediatidade indeterminada: o ponto de partida da lógica. Perguntamos, novamente: como a lógica, compreendida como imediatidade indeterminada, mas ao mesmo

⁴ Cf. ROHRMOSER, 1970, p. 67

⁵ Cf. CLARK, 1971, p. 125

tempo unidade reconciliada e sublimada na *Vielfältigkeit* (diversidade), se expressa?

1. A superação hegeliana do estranhamento da lei kantiana

Há uma norma a conduzir o agir humano no Hegel deste período de Frankfurt. É uma norma, contudo, não de tipo kantiano, ditada pela razão que separa pelo entendimento, mas pelo coração que reconcilia, na unidade. A razão, no entanto, não é somente entendimento; é “intelecto” e “coração”. Este último (o coração) é uma metáfora da razão. Convém saber, a partir do “espírito”. O espírito não é, simplesmente, “afeto”, “amor”, que envolve; o espírito é inteligência que discerne.

Hegel critica a metafísica da reflexão externa. Pela via do sistema de totalidade, que se supera dialeticamente, seguindo as sendas kantianas do “Eu penso” carente de reflexividade; passando por Fichte, com um acento na subjetividade, e com Schelling pela identidade indistinta entre objetividade e subjetividade, Hegel suprassume a filosofia transcendental dos idealismos objetivo e subjetivo na mediação entre objetividade e subjetividade. Hegel dirige sua crítica a uma forma de metafísica, isto é, a uma forma de reflexão exterior e dogmática; trata-se, portanto, de superar este dogmatismo. *O espírito do Cristianismo e seu Destino* é a obra em que Hegel é instado a estabelecer possíveis leituras da cultura de sua época marcada por revoluções, respondendo aos problemas políticos e sociais de sua época. Para isso, contudo, não pode ignorar nenhuma das instituições que compõem a sociedade, entre elas a instituição cristã. Segundo Emílio Brito: “[...] três ideias capitais constituem a moldura do ‘Espírito do Cristianismo’: 1) A distinção entre Jesus e Kant; [...] 2) A dualidade do universal e do singular; (...) 3) a exigência de ultrapassar Kant pela unificação de seu dualismo”. (Cf BRITO, 2004, p. 20).

Outro tema, ligado à religião cristã, que aproxima Hegel e Hölderlin, na tentativa de distanciar-se do formalismo kantiano, é o

da Providência, ou seja, da visão teleológica: “O conceito de Providência que tratarás, suponho, significa um paralelo completo com a teologia kantiana. O modo que Kant tem de unir o mecanismo da natureza [...] de seu sistema⁶.” Dois elementos importantes que se depreendem desta carta vale enfatizar: o da finalidade e o do destino. A finalidade ou a Providência são temas importantes no desenvolvimento da teologia cristã, e que exercerão papel importante no sistema hegeliano. Já em seus escritos da juventude, Hegel se atinha a este tema, pois tratava da concepção cristã de Deus. Assim, também, o tema do destino, não como sucessão determinada de fatos, mas uma abertura, como porvir, para contrabalançar ao tema do finalismo providencialista e determinista, a positividade do Cristianismo.

Esse sentimento de acolher o fato, implica numa mudança de fundamento: de uma filosofia transcendental kantiana, cristalizada em leis, regras e doutrinas, para uma filosofia fundada na noção de vida.

O Romantismo, do qual Hegel se nutre, tem uma fonte de inspiração em Hölderlin, não permitindo sucumbir aos ditames da moral kantiana com sua forma jurídica e legalista, buscando no exemplo de Jesus a vivificação dos mandamentos mortos por uma certa compreensão da lei judaica, bem como o destino do Cristianismo, encarnado no mundo moderno. Ou seja, é necessário enfrentar o destino, agindo com amor e reconciliando aquilo que se mostra separado, como estranho diante do real e existente.

Nos anos de Frankfurt de Hegel assistimos a uma mudança no pensamento quanto ao Cristianismo. Se antes, em Tübingen e Berna, a moral kantiana era vista como uma solução para o problema da liberdade do ser humano, no período de Frankfurt passa a ser considerada como um obstáculo à mesma. Por essa razão, o *Espírito do Cristianismo e seu destino* “[...] ultrapassa resolutamente a filosofia kantiana por reencontrar a unidade

⁶ Waltershausen bei Meiningen, 10 de julho de 1794. As cartas tem sido escaneadas da edição G.W.F. Hegel, *Escritos da juventude*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 49-50 y 56-58.

superior da vida, a unidade profunda de Deus e do homem”⁷. Conforme Frederik Beiser, *O Espírito do Cristianismo e seu Destino* “[...] é fundamentalmente o trabalho de uma religião mística, de um racionalista arrependido e convertido para o mais alto reino da experiência religiosa”⁸. O infinito passa a ser acessível apenas pela fé, uma experiência singular; contudo, essa experiência também inclui a razão. Tanto que, “o mais importante desenvolvimento deste período foi sua tentativa de reconciliar os reinos da filosofia e da fé. Foi durante estes anos que ele concebeu pela primeira vez sua dialética de ascendência ao absoluto”⁹. Essa dialética é originada por uma tensão em seu pensamento, provocado, por um lado, pela influência do misticismo de Hölderlin, e, por outro, pelo desejo de constituição de uma religião cívica no Cristianismo¹⁰, esbarrando com o problema da legalidade do Cristianismo. Passa, então, o seu *Espírito do Cristianismo e seu Destino* a ser um trabalho de reinterpretação do Cristianismo. Ele, inclusive, reinterpreta a moral kantiana como aquela que deve dar lugar ao mais alto poder do amor, base para uma ética. A vida ética, em sua essência trágica universal, está presente na vida singular dos indivíduos. Por isso, nada escapa à dimensão trágica, como escreve Bernard Bourgeois:

Hegel determina, antes de mais nada, a essência verdadeira desta relação como presença trágica do universal no singular, pois ele situa esta essência – tragédia ética do absoluto – no todo do devir natural e espiritual deste, como seu acabamento perfeito, antes de se analisar o conteúdo, isto é, de articular entre elas a vida ética do povo e a vida ética dos indivíduos¹¹.

⁷ Cf. KÜNG, 1973, p. 157

⁸ Cf. BEISER, 2005, p. 132

⁹ Ibidem, p. 135

¹⁰ A civilidade do Cristianismo, religião que proporciona a liberdade ao ser humano, é um tema que trataremos no terceiro capítulo, quando apresentaremos a atualização, concretização e reconciliação do ethos cristão ao mundo na política.

¹¹ Cf. BOURGEOIS, 1986, p. 447

Dado que o ataque à moral é um tópico importante em nossa pesquisa, projeto que, em Hegel, se torna evidente em Frankfurt, pelo formalismo e rigidez da moral kantiana, essa crítica não o converte em negador de toda a moral. Daremos, por isso, ênfase às referências ao positivismo da fé no *Espírito do Cristianismo e seu destino*. No período de Frankfurt, Hegel retoma o problema do positivismo, analisando-o como um estranhamento, em que o sujeito, em sua individualidade, ao se submeter a um código individual de conduta - (*fremd*), nele se exterioriza, determinando-se pelo mesmo, ocasionando o seu estranhamento, ou seja, a sua alienação (*entfremdung*). “Contra a alienação presente no *Espírito do Cristianismo e seu Destino*, Lukács diz que “este ensaio é um grande confronto com o Cristianismo¹²”.

Assim, de Tübingen a Frankfurt, Hegel tem operado modificações em seu pensamento, motivadas pelo estranhamento, tanto na alienação kantiana entre lei moral e paixões humanas, como na alienação cristã entre Deus e a humanidade. Como no kantismo, o Cristianismo acabou sucumbindo ao seu destino: não o formalismo moral, mas o de seus seguidores. Na fé positiva, decorrente do positivismo da lei, frontalmente criticada pelo Jesus histórico, não há reconhecimento, senão apenas uma determinação alienante, descolada de seu próprio “si mesmo”, desencarnada e amorfa, portanto, vazia e formal, sem implicações num conteúdo concreto. Jesus superou a positividade da lei e da fé¹³ judaica expressa através de uma religião positiva, superando o formalismo

¹² Cf. LUKÁCS, 1973, p. 291

¹³ É importante estabelecermos uma distinção no que toca à fé e à crença. A fé diz respeito a uma atividade emotiva, mais ligada à religião; enquanto que a crença diz respeito a uma atividade cognitiva, mais próxima à verdade filosófica. Assim, Hegel vê a crença cristã como um momento para se atingir o topo que corresponde ao estágio filosófico. Portanto, para que isso aconteça é necessário que o estágio religioso não se torne uma verdade acabada, positiva, mas aberta. Por isso, a dimensão própria da fé, que implica em sentimentos e emoções não pode se cristalizar em leis e normas fixas. “A fé é um conhecimento do espírito através do espírito, uma sensação do infinito no outro [...] a fé é apenas possível se no crente há um elemento divino o qual redescobre a si mesmo como natureza própria, no qual acredita” (ORMISTON, 2004, p. 19).

na virtude¹⁴. Como se expressa a racionalidade hegeliana, em sua tentativa de superação do formalismo da lei em Kant?

2. A inversão da razão kantiana, do formalismo à dialética

Para Hegel a racionalidade humana não se identifica com a sua capacidade de cálculo, erro já herdado da confusão entre razão e entendimento, incapazes de dar o contorno do ser: a razão dialética de Hegel inverte a razão kantiana; une, assim, o que Kant separou. Da mesma forma opera Nietzsche, com as figuras de Apolo e Dionísio, que deixam de ser opostos para se tornarem duas faces de uma mesma moeda, como um todo orgânico em movimento¹⁵.

Em Hegel identificamos uma similaridade entre a sua posição com relação à positividade moderna e a posição de Jesus frente ao Judaísmo. *O espírito do Cristianismo e seu destino* é de importância decisiva para a filosofia de Hegel, pois nele, segundo Allen Wood, se manifesta “[...] a polêmica contra a positividade, a auto-alienação da religião dos hebreus, mas também dirige a mesma crítica contra a moralidade kantiana¹⁶”; por outro lado, anuncia o amor cristão, que é a reconciliação do ser unido pelo conceito e que realiza, de maneira imediata, na subjetividade humana, a experiência religiosa. Do Judaísmo se origina a lei e é desse mesmo que se origina a harmonia da vida unificada através do judeu Jesus de Nazaré.

Habermas responde ao problema da ética, baseado em princípios universais do tipo kantiano (normatividade forte). A idéia de Habermas é abraçar um universalismo ético sem cair num

¹⁴ Cf. HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 336

¹⁵ Viriato Soromenho-Marques, ainda, a respeito da tragédia grega como vínculo entre Hegel e Nietzsche, afirma: “Hegel radicalmente inverte a tese kantiana sobre o destino da razão dialética. Em vez de kantiana negativa de autodisciplina contra o perigo de ilusão e fantasia, Hegel deu um sentido amplo, positivo para ambos os objetos e métodos da razão dialética. Sublinhe-se que, no mesmo sentido, a relação entre as duas principais figuras nietzschianas (Gestalten), Apolo e Dionísio, foi desenvolvido de uma forma muito semelhante ao utilizado na dialética hegeliana, afirmando que Apolo e Dionísio não eram noções opostas propensas à exclusão mútua”. (SOROMENHO-MARQUES, 2000, p. 04).

¹⁶ Cf. WOOD, 1990, p. 128

relativismo moral ou cultural, a fim de responder aos problemas práticos que envolvem as práticas sociais, intersubjetivas e culturais. É pela forma de vida – *Lebensform* – que se constitui o mundo da vida *Lebenswelt*. As formas de vida catalizam e revitalizam o mundo da vida, porque acentuam os aspectos da eticidade e da organicidade. Pela normatividade, estas formas de vida são institucionalizadas. Habermas, em seu projeto do agir comunicativo, articula a autonomia moral kantiana à reformulação discursivo-intersubjetiva. O universal racional do mundo da vida e sua normatividade, contudo, não são comprometidos, dentro de uma visão romântica, baseada na visão de plenitude de vida, fatalmente destinada a atingir diferentes momentos pontos culminantes: *Lebenshöhepunkte*.

A partir da própria experiência de vida, como o foi a prática de Jesus. Hegel, proclamou de modo particular no *Espírito do Cristianismo e seu Destino* “[...] a superioridade do ensinamento moral de Jesus (cujo princípio foi o amor como expressão da vida) sobre a moralidade kantiana que ensina a submissão das inclinações e da sensibilidade pela razão e pela lei moral”¹⁷. Assim, um Cristianismo como prática de vida está bem distante do Cristianismo da moral estranha e externa ao indivíduo. Não se é um Cristianismo ditado pelo estranho, mas vivido e experienciado pelo próprio indivíduo, como totalidade plena de possibilidades.

Nesse período do pensamento de Hegel tem-se, apenas, uma lógica implícita¹⁸, já que critica o excesso de formalismo e abstração, tal como tem se manifestado em Kant. Hegel reconhece, por outro lado, que a clarificação conceitual não pode ser concebida distante da vida cotidiana¹⁹. A sua lógica constitui um todo orgânico de categorias que se entrelaçam, dialeticamente, operando mediações

¹⁷ Cf. LONGHENESSE, 2007, p. 165

¹⁸ Apenas nos inícios de sua atividade docente em Iena, Hegel atribui à lógica a tarefa de dar conta da idéia, ou seja, passa a explicitar as novas estruturas lógicas implícitas que vinha desenvolvendo desde Frankfurt. É, pois, nos anos de 1804 a 1805 que Hegel realiza uma longa exposição da lógica no esboço do sistema.

¹⁹ Cf. HOULGATE, 2008, p. 113

com as instituições do mundo concreto. A lógica, em Hegel, segue as sendas de Kant, a partir da distinção entre conceitos empíricos e categorias. Estas são mais gerais e abstratas; fazem sentido, apenas, quando pensadas no mundo da vida, no qual diversas formas de agir humano se desenvolvem, constituindo uma estrutura universal da vida em sua plenitude – intelecto e paixões. É, justamente, nesse aspecto das paixões, que se derivada a oposição entre amor e ódio e enquanto elemento que constitui a universalidade vital, que nos aproximamos do vitalismo Nietzscheano.

A lógica da juventude de Hegel, que abraça a vida no seu todo, busca superar as limitações da lógica kantiana de modo a reconciliar: “[...] filosofia e as práticas cotidianas.”²⁰ Josef Maier, inclusive, reconhece que Hegel, em seus escritos da juventude, fundamenta a sua filosofia a partir de fundamentos materiais, mas também aproveitando: “[...] o caráter dos princípios lógicos. Por essa razão, os escritos da juventude sobre a religião não podem ser considerados sem a análise filosófica”²¹. A lógica, em Hegel, se depreende a partir do desdobramento daquela unidade imediata e da tensão entre a duplicidade e a imediatidade como *Leistungsfähigkeit* (potencialidade); num outro dela mesma e num oposto na etapa categorial da *Vielfältigkeit* (diversidade), a oposição presente na relação sujeito-objeto. Dessa relação se depreende o conceito de Ser, evidência inegável de um sistema embrionário - Um processo dialético, segundo John McTaggart, que demanda uma “[...] lógica que é um elemento absolutamente essencial no sistema de Hegel,²²” que não é, ainda, um sistema completo, mas estável, porque é dos resultados obtidos na lógica que, depende todo o resto do sistema.

É uma razão que não cristaliza nem divide, tal como em Kant; é capaz de se produzir na história, libertando a consciência de suas limitações. A razão hegeliana, nesse período de seu pensamento, não é

²⁰ Ibidem, p. 117.

²¹ Cf. MAIER, 1966, p. 08

²² Cf. MCTAGGART, 1964, p. 01

uma razão puramente unilateral (iluminista); está influenciada pelo trágico, como podemos conferir nas análises de Caldas: “[...] a razão hegeliana poderia ser compreendida, também, como uma razão de leve toque trágico, como pode ser visto em um de seus escritos de juventude sobre o espírito do Cristianismo”²³. Ela (a razão) reconhece que “[...] a unidade concreta pressupõe a razão, unidade que envolve a ultrapassa o eu e a coisa, eu e mundo [...] e que [...] o meio fundante de sua reunião, passa do lado da subjetividade”²⁴.

“O esforço apaixonado de Hegel para encontrar realizado, na história, a totalidade do ser humano é radicalmente inconciliável com a forma que Kant justifica o dualismo entre intelecto e razão, fenômeno e coisa em si”²⁵. Hegel apresenta um esforço de compreensão do indivíduo singular. Segundo ele, a fundamentação da autonomia kantiana individual não consegue subsidiar, pelo excesso de formalismo. Da mesma maneira, a autonomia kantiana não resulta em liberdade, já que um ser verdadeiramente livre não se constitui apenas por atuar no sentido de suas escolhas serem determinadas por uma vontade livre. Esta liberdade ainda permanece separada do sujeito; não há ainda uma verdadeira autonomia, pelo fato de esta mesma autonomia estar associada à moral, que atingiu seu auge na modernidade, com Kant. Esta autonomia, garantida pela moral, mantém o ser humano preso às cadeias da crença num além, o que o impede de aceitar o real com a inocência que ela demanda. Segundo Will Dudley: “Hegel e Nietzsche apresentam que a vontade pode ser verdadeiramente livre em virtude de outra atividade que não seja ela mesma”²⁶.

Uma primeira influência é a de Hölderlin, pelo seu entusiasmo para com a cultura grega: “Ele encontra o ideal de uma religião de imaginação e entusiasmo, de humano e de belo, através do qual o

²³ Ibidem, p. 03

²⁴ Cf. ROHRMOSER, 1970, p. 64

²⁵ Cf. ROHRMOSER, 1970, p. 67

²⁶ Cf. DUDLEY, 2002, p. 07

indivíduo é trazido para dentro da harmonia imediata com a natureza, com seu povo e seu destino”²⁷. Uma segunda influência é a da ética kantiana, que auxiliou Hegel a estabelecer a religião da razão, cujas aspirações se encontram unicamente em si mesma. Hegel, no entanto, ultrapassa aquele individualismo kantiano para incidir na diversidade do povo, o que é típico da religião natural dos gregos. O espelho desta vida se manifesta na vida de Jesus de Nazaré, retrato de uma imediatidade moral religiosa. Ao se deparar com a figura de Jesus de Nazaré, Hegel constata o positivismo no qual tem mergulhado o Cristianismo, por ter interposto o peso de suas doutrinas, leis e instituições sobre sua espontaneidade e sua harmonia com a vida.

Mediante a lógica que nasce, já em Frankfurt, pela reconciliação entre opostos, como aquela que se depreende da culminância da força resultante da luta, o foco está em resolver o problema da lei positiva. Assim, tanto na filosofia de Kant como na religião positiva, Hegel constata: “[...] a radical incapacidade para se reconciliar a particularidade da experiência e sua doutrina universal, lei e pensamento”²⁸. O indivíduo, em Kant, permanece meramente oposto pela formalidade do dever. Por essa razão, o esforço de Hegel, nessa etapa do pensamento, é o de reconciliar os polos da dualidade instaurados pela positividade; disso resulta o fundamento de seu sistema. Desse modo, a sua compreensão da natureza humana se dá, para além da oposição com seus acidentes, na constituição de uma unidade, que é uma imediatidade indeterminada: o ponto de partida da lógica. Perguntamos, novamente: como a lógica, compreendida como imediatidade indeterminada, mas ao mesmo tempo unidade reconciliada e sublimada na *Vielfältigkeit* (diversidade), se expressa?

²⁷ Ibidem

²⁸ Cf. CLARK, 1971, p. 125

3. O amor como lógica da reconciliação

A expressão que Hegel utiliza para sintetizar a reconciliação é “amor”, mediação da relação com o imediato. Os polos dessa reconciliação, no amor, se dão pelos princípios gregos e kantianos: uma unidade da identidade e da divisão. Em Hegel há um esforço para estabelecer a livre conformidade entre diferença infinita e união infinita. Ele procura superar, a partir de sua doutrina do amor, aquela oposição dos judeus, no contexto de Jesus, em não reconhecer as contradições. “Apenas no amor se é um com o objeto, não domina e não dominará” (HEGEL, ECD, TWS, 1999, p. 376). Estabelece-se, assim, o esforço de Hegel com o esboço do sistema. Com o amor aparece a compreensão de que a separação dá lugar à identidade. Contra a positividade, Hegel instaura um movimento que une o universal e o particular, sem perder-se a diferença, como *Vielfältigkeit* (diversidade): que ele conclui como sendo uma experiência explicitamente filosófica. Na reconciliação do sujeito particular com o predicado universal, Hegel identifica as antinomias da moral e a experiência religiosa e, por isso, considera falsos tanto o caminho da fé positiva, que pressupõe a reconciliação como realizada e o da prova racional que não permite a reconciliação. O caminho de Hegel é o caminho de uma experiência que não pressupõe nem impõe um significado: o caminho de uma experiência de fé que se torna razão, e o caminho de uma atitude racional que se torna dialética.

Hegel trata os princípios da reconciliação como vida. Ele fala da vida como: “[...] uma relação viva” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 361) que se constitui como plenitude, pela filosofia, que supera e guarda a diferença, ou seja, uma união que passa pela diferença na *Vielfältigkeit* (diversidade). A preservação das diferenças entre sujeito e objeto se dá por um movimento de oposição interna, de onde nasce a reconciliação. Ora, pelo valor da diferença se destaca o aspecto aristocrata, com sua origem nos gregos antigos, segundo Clark Butler: “O ideal grego de cidadania foi eventualmente expandido, especialmente em Atenas, em

uma base cada vez mais democrática, mas isso tinha essencialmente origens aristocráticas.²⁹

Já desde os anos de Frankfurt – para Hegel – é fundamental a diferença no que diz respeito à preparação do sistema. É uma “crise” de gestação do sistema. O estudo da experiência religiosa é vital em seu *Espírito do Cristianismo e seu Destino* “[...] para apresentar claramente os germes da lógica e ainda, cresce, explicitamente a chave da questão para a interpretação do sistema”³⁰. O princípio da reconciliação como vida é o princípio da lógica de Hegel que, em Nietzsche, se expressa como transvaloração dos valores. Em ambos, reconciliação e transvaloração a partir da imediatidade vitalista *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), visa o formalismo kantiano do sujeitamento a uma lei universal, bem como o sujeitamento a uma divindade estranha. Tal sujeitamento, segundo Eugen Biser, é assistido entre as primeiras comunidades cristãs com Paulo que “[...] diz respeito apenas ao Cristo Pascal³¹. [...] Essa separação está presente na relação kantiana de sujeito e objeto. O eu do entendimento kantiano se separa do objeto, para poder, desse modo, salvar a liberdade. É um eu que está fora do objeto, e só desse modo é livre. Está todo no sujeito a partir de suas categorias de entendimento. Para Kant, o eu do entendimento é uma unidade sintética da apercepção, e um produto da abstração da totalidade unificante, realizada unicamente pelo sujeito, desconectado do objeto. Hegel anula esse distanciamento entre sujeito e objeto pela constituição do ser que é dialeticamente o todo, pois “só há ser quando o todo é pensado”. Esse todo pensado é o amor, a plenitude na *Vielfältigkeit* (diversidade). A partir do amor se reconciliam as duas metades do ser humano, de tal modo que a prática dos deveres, em Hegel, se dá com satisfação porque está integrada a ele e não lhe é estranha e distante; é o saber puro; a certeza de que provém da verdade e não do *objeto* separado, onde a normatividade

²⁹ Cf. BUTLER, 1977, p. 90

³⁰ *Ibidem*, p. 128

³¹ A expressão “Cristo Pascal” se refere ao Cristo Ressuscitado.

não perde de vista as inclinações. Esse *objeto*, mesmo que se exteriorize, compõe uma unidade com a sua exteriorização; um conhecimento puro que não pode pressupor nada. O seu fundamento é o ser puro, sem mediação.

Embora Hegel, nesse período de juventude, ainda não tenha desenvolvido sua filosofia sistemática, esse esforço de sistematização já se encontra em germe, como pudemos atestar na seção anterior, referente à fenomenologia. A imediatidade da vida de Jesus, que se depreende das leituras de Hegel, como fidelidade ao Jesus histórico, e ao conseqüente desligamento do imperativo judaico. No entanto, como, mediante a imediatidade da lógica, Hegel pretende fundamentar a ciência, para assim encaminhar a reflexão de seu pensamento maduro?

4. A imediatidade da lógica, princípio da ciência

O começo da ciência é o absoluto não pressuposto, sem fundamento e sem mediação: é o fundamento da ciência. O começo é lógico; é o puro pensar. Este começo, como pura imediação, só é possível apartir da crítica daqueles pressupostos da razão kantiana, pois - se lidamos com pressupostos - , caímos inevitavelmente num dualismo: entre o pressuposto e o que mediante este se deriva. O pressuposto fere o rigor da ciência, de uma: “[...] Gaia Ciência do experimento destemido e da boa vontade de aceitar novas evidências e abandonar posições prévias.³²”

Ao invés de fundar uma nova fé, é na Gaia Ciência que Nietzsche estabelece os fundamentos de seu pensamento: um pensamento alegre, desvinculado do caráter sombrio do pensamento de Schopenhauer, desvencilhado dos antigos valores, aberto à *Vielfältigkeit* (diversidade). Hegel, por sua vez, traz esboçado, de maneira não sistemática, os pilares desta luta contra o dualismo no *Espírito do Cristianismo e seu Destino*, que se expressa

³² Cf. KAUFMANN, 1968, p. 86

em duas dimensões principais: a) uma leitura arbitrária e irrefletida da *lei judaica*, considerada pelo filósofo como algo estranho, ou seja, como Hegel irá tratar no período maduro de suas obras, incapaz de retornar sobre si como espírito auto-refletido; e b) o *dualismo kantiano* entre sujeito e objeto, de modo que o sujeito, pelas faculdades do entendimento, realiza o movimento do conhecimento; - um conhecer - , portanto, limitado por essas mesmas faculdades do entendimento, e, por isso, dual.

Hegel interpreta a moral pura de Kant como hipocrisia, considerando-a como um momento de mentira objetiva. “A declaração de Hegel é que não há nada de moralmente real, a não ser um mero momento na transição para a sua noção de vida ética concreta [*Sittlichkeit*]”³³. O rigorismo ético kantiano permanece objetivo, estranho, incapaz de realizar o movimento de auto-reflexão.

Hegel tratou a concepção kantiana de moralidade como monolítica, mas também viu que isto foi rodeado por outras concepções que também devem ser chamadas de ‘Moral’, e que foram, no fim do desenvolvimento humano, superiores e mais primitivas.

Hegel volta-se para uma concepção madura de eticidade para além da moral e da lei positiva: é um “[...] programa hegeliano de uma crítica da moral deontológica”³⁴. Jesus se colocou contra a positividade das leis morais e contra toda a legalidade³⁵. Frente a esta positividade da fé, é apresentada a atividade reflexiva de Jesus: aquele que vem ensinar a eticidade dos gregos como uma prática de vida e não a moralidade de tipo kantiano³⁶. Embora, Hegel seja um crítico de Kant quanto à superação de uma moral abstrata para a fundamentação de uma eticidade, esta última só foi possível “[...] graças à revolução antropocêntrica operada pela filosofia prática de Kant que a antropogênese hegeliana veio corroborar: uma

³³ Cf. ADORNO, 1993, p. 47-8

³⁴ Cf. LIMA, 2008, p. 364

³⁵ Cf. HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 322

³⁶ Cf. KAUFMANN, 1965, p. 64

concepção do ethos moderno baseado na autonomia da liberdade humana e não na mera busca individual da felicidade.”³⁷

O espírito de Jesus, no Sermão da Montanha, é aquele que supera a moralidade que opõe sujeito e objeto, dever e inclinações; o que representa, por anacronismo, uma quebra ao legalismo kantiano, para assumir uma ética baseada no amor. É pelo amor que Jesus supera o cumprimento da lei por dever, para assumir esta lei com prazer (inclinações). Ele reconcilia as oposições entre o objetivo e o subjetivo, o universal e o particular, a lei e a inclinação³⁸ e, dessa concordância, temos a plenitude da lei, que corresponde aos ensinamentos de Jesus, distanciando-se da moralidade kantiana. A obediência à lei, que Jesus prega, dirige-se ao sentido de compreender o sentido de plenitude, em que o diferente permanece não como separado, mas unido: uma lógica da unidade na diversidade, na *Vielfältigkeit* (diversidade), culminando na vida como expressão de culminância de força.

O ataque ao dualismo moral kantiano tem, em Hegel, um de seus expoentes principais. Pela prática singular de vida se constitui um projeto ético, assim como Hegel indentificou na prática de Jesus. Essa ética, superior à eticidade grega (que não atingiu o nível da consciência), supera a moralidade individual tipicamente kantiana³⁹, para ingressar num tipo de eticidade denominada vida ética que integra e reconcilia as dimensões da razão e das inclinações. A parte da filosofia que se atém ao que é bom e ao que é correto, se utiliza, pois, de duas perspectivas diferentes: uma normativa, ética (que diz respeito ao que é bom e provê um guia para as decisões morais) e uma meta-ética, que se situa na plenitude das mediações das vivências históricas concretas. Essa visão de um ser humano imerso na concretude histórica nos aproxima da

³⁷ Cf. OLIVEIRA, 2002, p. 98

³⁸ O modo pelo qual Hegel mostra que “a concordância da inclinação com a lei não é mais diversa” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 326).

³⁹ Hegel evoca a figura do Jesus histórico como aquele que se colocou contra a lei positiva, contra a mera legalidade. Cf. HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 317.

reconciliação hegeliana. Hegel associa “[...] o amor e a crítica da moral deontológica, que marca o seu distanciamento em relação ao kantismo”⁴⁰, projeto inspirado em Hölderlin.

Uma unidade reconciliada mediante o movimento dialético tem, na lógica, a tarefa de operar a relação sistêmica dos diversos elementos de um sistema categorial. A lógica é uma crítica da razão pela própria razão e, ao mesmo tempo, o engendramento de todo o sistema categorial. Pela lógica revela-se a idéia de que a realidade nada mais é senão a exterioridade da própria idéia. Com isso, Hegel constrói uma coextensividade entre o mundo numênico e o mundo fenomênico, superando a separação kantiana entre razão e inclinações, entre o mundo da inteligibilidade e o mundo dos desejos.

No contexto frankfurtiano de Hegel, o sistema político está em crise, marcado pela falência do kantismo e do empreendimento revolucionário francês, pela democracia e pelo igualitarismo oriundo sobretudo da *Kulturkampf* (Revolução das Culturas), de Otto Bismark. Concluimos assim embora sabendo que somente no período posterior, o de Iena, Hegel irá refletir com maior propriedade sobre a política

Para além da moralidade e da legalidade ligadas aos imperativos da vida individual, a eticidade diz respeito à vida da coletividade, e aos costumes sociais⁴¹. A vida ética é um problema deduzido ‘a priori’ da noção de liberdade - um problema herdado de Kant, que representa, mais uma vez, a síntese entre liberdade e natureza, entre virtude e autonomia, sabendo que eles excedem as dimensões da moralidade individual para assumirem a política na sua dimensão prática e institucional em redes relacionais de pólos em luta *Gegenseitigkeit*, como recorda Douglas Moggach “[...] o conceito de autonomia vem a ser relacionado não apenas à moralidade própria, mas às instituições e práticas políticas [...]

⁴⁰ Cf. LIMA, 2008, p. 368

⁴¹ Na *Filosofia do Direito* Hegel trata este momento da eticidade como composto pela família, pela sociedade civil e pelo Estado.

contra [...] as distorções dos efeitos do interesse privado.⁴² Na eticidade, os diferentes eventos são reconhecidos pelos agentes como ações que contribuem para a compreensão de sua liberdade.

Este ideal, no entanto, foi vivido em meio à coletividade, numa prática de vida singular, que supera a massificação sob o jugo de uma lei universal. Uma vivência social que supera o estranhamento e o positivismo da lei no judaísmo e na modernidade,⁴³ contaminada pela lei moral kantiana que fragmenta o ser humano a partir da oposição que se instaura entre razão e inclinações. Ora, o “[...] Cristianismo foi, na visão de Hegel, uma religião privada, por causa de seu Deus transcendente, distante da comunidade e de sua moralidade convencional.⁴⁴”

A vida social se serve da lei como meio para arbitrar os agrupamentos humanos, e, por isso, não é, pura exterioridade que se impõe ao ser humano como algo estranho, um destino hostil, mas reconciliado na mediação do amor.

Considerações finais

O amor é a síntese entre sujeito e objeto e da perda de suas oposições que salvaguardam as diferenças, resultando a reconciliação entre ambos: uma reconciliação trasvalorada que se aplica entre lei e inclinações em instantes culminantes, em movimento e, em sínteses instantâneas. Em sua prática, Jesus reconcilia as partes separadas pelo estranhamento da lei no amor, que é o espírito de reconciliação, como diz Hegel:

[...] ser [é] a síntese do sujeito e do objeto, no qual sujeito e objeto têm perdido sua oposição; [...] ambos perderam sua

⁴² Cf. MOGGACH, 2011, p. 182

⁴³ Hegel e Nietzsche buscam nos gregos: “[...] o paradigma de humanidade e esta imagem da comunidade política foi usada para criticar a cultura política e social alemã” Cf. PLANT, 1973, p. 24.

⁴⁴ Ibidem, p. 34

oposição.” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 326). Atinge-se, assim, a plenitude da lei, tal como Jesus evoca no Sermão da Montanha:

O espírito de Jesus, apresentado no Sermão da Montanha é dito para ser elevado acima da moralidade; para judeus e kantianos. Os ensinamentos de Jesus não são mandamentos no sentido de se assentar no ‘dever’ do ser contra o que se é. Mais precisamente: “[...] eles evocam um novo ‘é’, ‘um ser’ [Sein] uma modificação da vida que reconcilia a oposição do dever contra a inclinação implícita no ‘dever [sollen]’⁴⁵.

Hegel tem o intuito de discutir a origem da lei moral, apresentada com autoridade transcendente; por isso que Kant é seu interlocutor principal. O projeto de crítica da razão de Kant coloca os limites do poder cognitivo da razão necessária para a realização da moralidade e para o exercício da liberdade. A existência de Deus é postulada pela esfera prática, sendo necessária e subjetiva. Há, assim, um desejo de realização do fim moral. A religião é tratada, por Kant, como espera do advento do Reino de Deus, mas tal advento só é possível pela lei moral. Hege, por sua vez, procura apresentar uma resposta de como o comando moral puramente racional (a lei moral) pode encontrar expressão para as nossas práticas no mundo das inclinações. A moral de Hegel se coloca como uma clarificação de como é possível a relação da razão com a moralidade, com a liberdade e com a natureza, as condições históricas para a realização dos agentes morais, e a instauração de um ethos singular. Pelas mediações históricas, Hegel defende a singularidade ética contra a lei positiva, que força uma legislatura particular e que torna os agentes submissos e incapazes de serem verdadeiros protagonistas, agentes humanos livres que, mediante uma prática de vida, promovem um ethos singular, tal como Nietzsche acentua em seu *Anticristo*. Para tanto, é preciso superar a moral, pois é pela superação da moral que se atinge a ética: o fator de reconciliação em torno a tudo o que a razão ocidental separou.

⁴⁵ Cf. CRITES, 1998. P. 119

Neste sentido, Jesus passa a ser um diferencial no que diz respeito à constituição de uma eticidade na cultura ocidental. Como ser humano, é uma bela alma, é ponte, passagem para o além-do-homem, para o Reino de Deus. É aquele que faz do amor um elo de reconciliação em busca da unidade, da plenitude, do amor.

Referências

- ADORNO, Theodor W. *Hegel: three studies*. Cambridge: The MIT Press, 1993.
- BEISER, Frederik. *Hegel*. New York: Routledge, 2005.
- BOURGOIS, Bernard. *Le droit naturel de Hegel (1802-1803): commentaire*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.
- BUTLER, Clark. *G. W. F. Hegel*. Boston: Twayne Publishers, 1977.
- CLARK, M. *Logic and system*. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1971.
- CRITES, Stephen. *Dialectic and gospel in the development of Hegel's thinking*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press; Texas: University Park: 1998.
- DUDLEY, Will. *Hegel, Nietzsche and philosophy: thinkings freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- HEGEL, G. W. F. Der Geist des Christentums und sein Schicksal (1798/1800): Der Geist des Judentums, Der Geist des Christentums. In: HEGEL, G. W. F. *Frühe Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch, 1994. Werk 1, p. 317-418. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 601).
- HOULGATE, Stephen. Hegel's logic. In: BEISER, Frederick C. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hegel and nineteenth: century philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 110-134.
- KAUFMANN, Walter. *Nietzsche, philosopher, psychologist, antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1968.

- KÜNG, Hans. *Incarnation de Dieu: introduction à la pensée théologique de Hegel* comme prolégomènes à une christologie future. Bar-le-Duc (Meuse), Desclée de Brouwer, 1973.
- LIMA, Erick Calheiros de. Crítica da moral deontológica no jovem Hegel. *Síntese - Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 35, n. 113 p. 3612-380, 2008.
- LONGHENESSE, Béatrice. *Hegel's critique et methaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- LUKÁCS, Georg. *Der junge Hegel*. Zürich: Surkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1973. Bd. 1.
- MCTAGGART, John. Ellis MacTaggart. *A commentary on Hegel's logic*. New York: Russel & Russel, 1964.
- MOGGACH, Douglas. Pós-Kantian perfectionism: virtue and economy. In: _____. *Politics, religion and arts Hegelian debates*. Northwestern: Northwestern University Press, 2011. p. 179-182.
- MAIER, Josef. *On Hegel's critique of Kant*. New York: AMS Press, 1966.
- OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. Eticidade e religião: o comunitarismo do Jovem Hegel. In: ROSENFELD, Denis Lerrer. *Hegel: a moralidade e a religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. (Filosofia Política, Série III, v. 03).
- PLANT, Raymond. *Hegel*. Bloomington: Indiana University Press, 1973.
- ROHRMOSER, Günter. *Théologie et alienation dans la pensée du jeune Hegel*. Paris: Beauchesne, 1970.
- SOROMENHO-MARQUES, Viariato. *Ontological nihilism: how Hegel was read by Nietzsche*. Wien: Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000. p. 141-148.
- WOOD, Allen W. *Hegel's ethical throught*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Dialektik und *reductio ad absurdum* ¹

Eduardo Luft ²

I

In der Geschichte der Interpretationen der Hegelschen Methode sind mindestens drei Forschergruppen hervorgetreten: die erste wird von den Kritikern des Hegelschen Denkens, die immer bereit sind, in der Dialektik eine Folge logischer Äquivokationen zu sehen, gebildet; die zweite ist die Schule der Dialektik als Antinomienlogik; die dritte, schliesslich, besteht aus den Forschern, welche die subtile Beziehung zwischen (formaler) Logik und Dialektik aufdecken wollen. Bei näherem Hinsehen lässt sich feststellen, dass die Differenzen nicht im Bereich der Interpretation der ersten Dimension der Methode liegen, d.h. in der abstrahierenden Tätigkeit des Verstandes. Was diese Forschungstraditionen tatsächlich voneinander trennt ist die Auffassung der kritischen Dimension der Dialektik (die negativ-vernünftige Seite des *Logischen*); oder, genauer formuliert, der Streit um den Sinn des Begriffs 'Widerspruch'. Mit der Vorlage einer neuen Interpretation der Bedeutung von 'Widerspruch' in Dialektik und dem Vorschlag einer Formalisierung der Hegelschen

¹ Dies ist die erste deutsche Version eines entscheidenden Teils meines Buches "As Sementes da Dúvida" (2001).

² Doutor em Filosofia PUCRS/Heidelberg, com Pós-Doutorado pela Goethe-Universität Frankfurt am Main. Professor na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. E-mail: eduardo.luft@pucrs.br.

Argumente im Kontext der Kritik des metaphysischen Denkens bringt der vorliegende Aufsatz neue Elemente zugunsten der dritten Forschungsrichtung bei.

*

Die Vorwürfe der logischen Inkonsistenz gehen alle auf die klassischen *Logischen Untersuchungen* von A. Trendelenburg, der auf eine starke Zweideutigkeit im Hegelschen Diskurs hingewiesen hatte, zurück. Die *Wissenschaft der Logik* will ein nach einer dialektischen Logik der Gegensätze und semantischen Ergänzungen organisiertes Kategoriensystem erarbeiten. Jede Kategorie fügt sich harmonisch einem bestimmten semantischen Feld ein und bildet eine Gegensatzbeziehung mit einem gegebenen Terminus, zu der ein Inklusionsverhältnis beider anfänglicher Kategorien in einem höherrangigen Terminus tritt. Schon zu Beginn des Werkes finden wir die Kategorie ‘Sein’ im Gegensatz zur Kategorie ‘Nichts’. Beide sind Momente des übergreifenden Terminus ‘Werden’. Der wechselseitige Gegensatz zwischen den Kategorien, sowie auch der Gegensatz oder selbst die Unvereinbarkeit zwischen dem anfangs von dem die Kategorien thematisierenden Subjekt formulierten Anspruch und dem, was wirklich mit der Thematisierung zustandekommt³, schliesst eine negative Tätigkeit ein, welche den Übergang von einer zur anderen Kategorie begründet und die für die Hegelsche Dialektik typische Vorstellung der Bewegung vermittelt.

Trendelenburg fragt nun, ob diese negative Tätigkeit vermittels einer logischen Negation oder eines realen Gegensatzes konstruiert wird. Falls sie sich der logischen Form der Negation bedient, wird die Dialektik unmöglich: in diesem Fall “kann sie [scil. die Dialektik] weder im zweiten Moment etwas in sich Bestimmtes erzeugen noch im dritten Moment eine Vereinigung zugeben”

³ Vgl. Wieland, 1989, S. 196.

(TRENDELENBURG, 1870, Bd. 1, S. 56). Die ausschliessliche logische Negation zeitigt in der Tat kein Ergebnis über die reine Abweisung des negierten Elements hinaus: daraus geht nicht die Erhebung auf eine neue kategoriale Ebene und noch viel weniger die Inklusion des negierten Elements in eine zukünftige Synthese hervor. Trendelenburg meint andererseits: falls diese negative Tätigkeit nur aus einem realen Gegensatz bestünde, läge nicht ein logischer Gegensatz zwischen Aussagen, ein Widerspruch vor, sondern eine schlichte faktische Gegenüberstellung von Elementen. Wäre nun dieses der Fall, würde die *Wissenschaft der Logik* sich nicht mit dem reinen Denken befassen, wie Hegel beansprucht⁴. Schliesslich müsste die Vorstellung selbst des Übergangs oder der Bewegung von einer Kategorie zur anderen in Frage gestellt werden. Nur der reale Gegensatz kann diese Vorstellung des Übergangs von einem zum anderen Element vermitteln, und seine Behauptung impliziert noch einmal die Negation des Status der *Wissenschaft der Logik* als Theorie des reinen Denkens.

Eduard von Hartmann hatte in *Über die dialektische Methode* (1910) eine noch härtere Kritik vorgetragen: seines Erachtens bestünde die Grundlist der Hegelschen Dialektik nicht nur aus einer Vermengung von realem Gegensatz und logischem Widerspruch, sondern in der schlichten Eliminierung des Prinzips des zu vermeidenden Widerspruchs zugunsten der Verteidigung des Gebrauchs und Missbrauchs von Widersprüchen⁵. Die Hegelsche Dialektik würde sich damit gegen jegliche kritische Betrachtung immunisieren, da jeder Versuch einer Warnung vor Falschheiten im

⁴ Vgl. Trendelenburg, 1870, Bd. 1, S.56.

⁵ Für H. Schmitz besteht Hegels problematische Innovation nicht im Bruch mit dem Prinzip des zu vermeidenden Widerspruchs, wie Hartmann behauptet, sondern im Bruch mit der klassischen Wahrheitskonzeption. *Wahrheit* ist nicht mehr die Eigenschaft von etwas Festem und Stabilem, sondern das Merkmal insistierenden Oszillierens zwischen Begriffen mit gegenteiligen Bedeutungen: "Das Paradoxe an der dialektischen Verwendung des Widerspruchs durch Hegel besteht erst darin, dass auch der konjunctierte Satz nicht wahr sein darf, weil die Wahrheit die Bewegung ihrer an ihr selbst ist und daher in keinem abgeschlossenen (Hegel: "fixen") Satz unterkommt" (SCHMITZ, 1992, S. 21).

Diskurs des Gegners unmöglich würde: “Es geht zur Genüge aus alledem hervor, dass man den echten Dialektiker für sein eigenes Bewusstsein auf keine Weise ad absurdum führen kann; denn da, wo für andere Menschen das Absurde eintritt, mit dem Widerspruch, fängt für den Dialektiker erst diejenige Weisheit an, zu welcher er allein Liebe hat” (HARTMANN, 1910, S.43). Ein ähnlicher Einwand wurde später von Karl Popper vorgebracht: ihm zufolge führe die Eliminierung des Gesetzes des zu vermeidenden Widerspruchs zu einem “verstärkten Dogmatismus” (POPPER, 1998, S.327).

Das der Hegelschen Dialektik so eigentümliche ununterbrochene Schwanken zwischen Kategorien oder zwischen verschiedenen Sinngehalten einer und derselben Kategorie scheint den Standpunkt zu erhärten, demzufolge das Verständnis der dialektischen Methode das vertiefte Studium der logischen Antinomien durchlaufen muss. Hegel versucht beispielsweise zu zeigen, wie die Thematisierung der Kategorie ‘Sein’ unvermeidlich zur Behauptung der Kategorie ‘Nichts’ führt und wie die Thematisierung dieser uns zur erneuten Behauptung jener führt. Beim Behaupten des ‘Seins’ negieren wir sie und behaupten das ‘Nichts’; beim Behaupten des ‘Nichts’ negieren wir sie, um das ‘Sein’ zu behaupten. Besteht nun nicht aus dieser spannungsvollen Schwankung zwischen Affirmation und Negation ein und derselben Aussage (bei Hegel: Begriff oder Kategorie) die zentrale Eigenschaft der logischen Antinomien, und wäre somit die Dialektik nicht als ein Typus antinomischer Logik erklärbar? Zur Entfaltung der tiefsten Voraussetzungen dieser zweiten Interpretationslinie empfiehlt sich bestens die Untersuchung des Denkens ihres Begründers R. Heiss, der 1932 das Werk *Logik des Widerspruchs* veröffentlicht hatte. Für Heiss ist das neuzeitliche Denken seit Descartes durch die Betonung einer wissenschaftlichen Form der Philosophie mit dem Ziel der Ausarbeitung absolut widerspruchsfreier Theoriesysteme gekennzeichnet. Diese Tradition hätte demnach weitgehend zur Perennierung des falschen, nach Heiss auch von der formalen Logik

geteilten Standpunkts beigetragen, demzufolge der Widerspruch nicht eine wirkliche Erscheinung in der Sprache, aber ein willkürliches Erzeugnis des Denkens sei.

Für den genannten Autor tritt die Hegelsche Philosophie als exakte Antipodin der Vernachlässigung des Widerspruchproblems in der neuzeitlichen Philosophie auf den Plan: "Er [scil. Hegel] begreift Antinomien als notwendiges Moment des Denkens und auch der Lehre vom Denken, d.i. der Logik selbst" (HEISS, 1932, S.50). Während Kant, obgleich er die unvermeidliche Anwesenheit von Widersprüchen in unserem theoretischen Weltverständnis anerkannte, die Antinomien als eine von der Rationalität gestiftete Illusion gesehen hätte, wäre Hegel dazu übergegangen, sie als konstitutives und unverzichtbares Wissenselement zu behandeln (HEISS, 1932, S.53): die Widersprüche würden als Bestandteil der Entwicklung der Idee, d.h. des Prinzips des philosophischen Systems wahrgenommen.

Falls nun die Widersprüche ein von der Denktätigkeit notwendig vorauszusetzendes Moment wären, falls sie Bestandteil der Idee wären, würde die Abweisung ihrer Thematisierung durch die formale Logik ein grundlegend wichtiges Forschungsgebiet unberührt belassen. Mehr noch: falls sie nicht nur eine in der Sprache rekurrente Erscheinung, sondern ein strukturbegründendes Element der Denktätigkeit wären, müssten sie auch einer eigenen Logik folgen. Alle Anstrengungen des dialektischen Philosophen müssten also auf die Entdeckung der allgemeinen Form aller Widersprüche gelenkt werden, auf die Aufdeckung der sie strukturierenden Logik. Natürlich könne diese nicht von der formalen Logik, die nach Heiss von vornherein die Bedeutung und sogar die "Existenzmöglichkeit" von Widersprüchen ablehnt, sondern nur von einer Antinomienlogik vermessen werden.

Heiss stellt spezifische Hypothesen für die Genese der antinomischen Situation auf und legt damit den Grundstein für zukünftige, von seinen Nachfolgern durchgeführte Untersuchungen

der Dialektik. Er unterscheidet zwischen zwei Formen der Selbstanwendung der Begriffe, Urteile oder sogar Syllogismen: der positiven und der negativen. Seine Absicht läuft darauf hinaus, die Aufmerksamkeit auf einen spezifischen Typus der negativen Selbstanwendung zu lenken, deren Ergebnis ein von ihm *unendlich* genannter Widerspruch ist. Gemeint ist der Fall der negativen Selbstanwendung, in dem die widersprüchliche Struktur sich schliesslich nicht auflöst, sondern wiederholte Male bestätigt und damit in einem *progressus in infinitum* zur Entstehung von immer neuen Widersprüchen Anlass gibt: "Das Wesen des unendlichen Widerspruchs liegt darin, dass die selbstaufhebende Selbstanwendung zugleich eine selbstbestätigende Selbstanwendung ist" (HEISS, 1932, S.85). Falls die Aussage "ich lüge" wahr ist, ist sie falsch (Selbstnegation), falls sie jedoch falsch ist, ist sie wahr (Selbstbestätigung). Unendliche Widersprüche sind diejenigen, die wir im engen Wortsinn als Antinomien bezeichnen können. Ihr Wesensmerkmal ist die unaufhörliche Selbstbestätigung einer widersprüchlichen Struktur, die ein unendliches Schwanken zwischen dem *wahren* und *falschen* Wahrheitswert bezüglich ein und derselben Aussage ergeben. Ein anderes Merkmal des unendlichen Widerspruchs besteht nach Heiss darin, dass, entgegen den übrigen sich aus der negativen Selbstanwendung von Begriffen, Urteilen oder Syllogismen ergebenden Widersprüchen, dieser nicht vermeidbar wäre. Heiss zufolge sind Widersprüche dann vermeidbar, wenn hinter der Gegenüberstellung widersprüchlicher Aussagen ein eindeutiges Faktum ausgemacht werden kann, das den Antagonismus verschiedener Standpunkte bezüglich eines und desselben Themas aufhebt. Im Fall der unendlichen Widersprüche wäre jedoch der festzustellende Tatbestand der Widerspruch selbst, der eben aus diesem Grund nicht umgangen werden könnte: "Wie hinter den vermeintlichen Widersprüchen ein eindeutiger Tatbestand liegt, so gehört bei den Selbstwidersprüchen der Widerspruch mit zum

Tatbestand. Also ist eine Auflösung vom Tatbestand aus unmöglich” (HEISS, 1932, S. 89).

Nicht ohne Grund wird daher dieser Typus des Widerspruchs so sehr von Heiss und später von verschiedenen Vertretern der Interpretationsrichtung der Dialektik als Logik der Antinomien hervorgehoben. Auf der einen Seite erinnert, wie oben schon bemerkt wurde, das ewige Schwanken zwischen den Wahrheitswerten *wahr* und *falsch* an die Schwankung zwischen Behauptung und Verneinung ein und derselben Kategorie in Hegels *Wissenschaft der Logik*. Auf der anderen, für Heiss entscheidenderen Seite, könnte die eigentliche Antinomie als Beweis gegen die nach Ansicht dieses Autors für die formale Logik typischen Konzeption, derzufolge die Widersprüche keine Tatsachen, sondern willkürliche Erzeugnisse des Denkens sind, vorgebracht werden: der unendliche Widerspruch würde diese Annahme gerade deshalb negieren, weil er in sich seine eigene Selbstbestätigung als aus der Sprache und dem Denken unausrottbares Faktum enthielte.

Die Arbeiten von Heiss wurden von einer langen, von A. Kulenkampff (1970), T. Kesselring (1984), D. Wandschneider (1995) und M. Bachmann (1998) gebildeten Forschertradition fortgesetzt. In diesem Zusammenhang ist die eingehende Behandlung der von jedem der genannten Autoren unterbreiteten Vorschläge nicht möglich. Ich möchte jedoch einige entscheidende Aspekte dieser auf Heiss folgenden Tradition hervorheben. Erstens wird die Idee, derzufolge die eigentliche antinomische Struktur der paradigmatische Fall der „dialektischen Widersprüche“ ist und damit die Rekonstruktion der Hegelschen Dialektik die Aufdeckung und Präzisierung der die Antinomien stützenden logischen Struktur durchlaufen muss, den Hintergrund für die gesamte Tradition abgeben. Zweitens bleiben grosse Meinungsunterschiede zwischen den genannten Autoren hinsichtlich des Angebots einer plausiblen Rekonstruktion der Hegelschen Dialektik bestehen. Selbst die Werke, die diesem Grundziel am nächsten gekommen sind – und ich beziehe mich hauptsächlich auf die Arbeiten von T. Kesselring

und D. Wandschneider⁶ – bieten am Ende unterschiedliche Rekonstruktionsmodelle an. Der Grund dieser Abweichungen ist unschwer erkennbar. Alle Anstrengungen dieser Interpretengruppe müssen sich auf die Angabe der Bedingungen konzentrieren, unter welchen antinomische Situationen zustandekommen, insbesondere der angeblich den von Hegel ermittelten Antinomien zugrundeliegenden Bedingungen⁷. Gerade die Divergenzen in Bezug auf diesem Punkt⁸ ergeben tiefgehende Meinungsverschiedenheiten bei der Rekonstruktion der Dialektik⁹.

⁶ Die von D. Wandschneider vorgeschlagene Rekonstruktion der Hegelschen Dialektik wurde in einem Aufsatz von L. B. Puntel (1996) kritisiert. Vgl. hierzu die Replik Wandschneiders (1996) und die Antwort von Puntel (1997).

⁷ Vgl. A. Kulenkampff, 1970, S.1.

⁸ Für Kulenkampff entstehen die Antinomien aus der Notwendigkeit der Thematisierung des Absoluten, des von jedem philosophischen System vorausgesetzten bedingungslosen Elements, was nur auf negativem Weg erfolgen könnte, also “[...] im Modus der Destruktion, d.h. in Sätzen, die analytisch und synthetisch in einem sind, die nichts sagen (identischer oder analytischer Satz) und zugleich etwas sagen, die im Nichtssagen etwas sagen oder von der Form sind: zu sagen, dass sie nichts sagen - in Antinomien” (1970, S.44). T. Kesselring spürt seinerseits die Genese der Antinomien in einer unvermeidlichen Verschmelzung verschiedener Denkebenen – den der Form und dem Inhalt entsprechenden Sphären - auf (1984, S. 118). Obwohl in einem ersten Moment unvermeidlich, würde die sich aus dieser Verschmelzung von Ebenen ergebende antinomische Situation in einer zweiten Etappe aufgelöst, wenn beide Denksphären wieder voneinander unterschieden würden. (KESSELRING, 1984, S. 124). D. Wandschneider verweist auf den Begriff des ‘Nicht-sich-selbst-Entsprechens’ als Kern der antinomischen Situation. Bestimmte Wesenheiten können in ein Entsprechungsverhältnis mit bestimmten Begriffen gebracht werden: die Wesenheit Primzahl entspricht dem Begriff ‘nicht-material’; Erde entspricht dem Begriff ‘material’. Bedenken wir also einen bestimmten Begriff B, der sich in einem Selbstnegationsverhältnis befindet: B drückt sein Nicht-sich-selbst-Entsprechen aus. Dadurch entsteht die antinomische Situation: falls B sich selbst entspricht, entspricht es nicht sich selbst; falls es jedoch sich selbst nicht entspricht, entspricht es sich selbst (WANDSCHNEIDER, 1995, S. 34 f.). Auf dem Weg einer detaillierten Analyse dieses Antinomietyps stellt der Verfasser seinen Ursprung im antagonistischen Verhältnis zwischen der semantischen und der pragmatischen Ebene, die im genannten Begriffsgebrauch impliziert sind, fest. Der antinomische Widerspruch wäre also eine Form semantisch-pragmatischen Widerspruchs (Ders., S. 42). Die Struktur des antinomischen Begriffs, d.h. der Begriff der das Nicht-sich-selbst-Entsprechen ausdrückt, ist das von Wandschneider in seinen Versuchen der Rekonstruktion der Hegelschen Argumentation in der *Wissenschaft der Logik* vorausgesetzte Grundmodell. M. Bachmann macht schliesslich die unvermeidliche Voraussetzung des Prinzips des zureichenden Grundes und, folglich, die Forderung einer Letzfbegründung verantwortlich für die Generierung von Widersprüchen in den Grundlagen der formalen Logik, die von der Dialektik zu beheben wären. Logik und Dialektik müssten als einander ergänzende Systeme aufgefasst werden (BACHMANN, 1998, bes. S. 156 ff. und S. 255 ff.).

⁹ Im Fall von D. Wandschneider und T. Kesselring liegt die gemeinsame – von Heiss übernommene – Voraussetzung vor, derzufolge die Bedingungen für die Entstehung von Antinomien das Vorliegen des negativen Selbstverhältnisses von Begriffen oder Aussagen voraussetzen. Dies ist jedoch, wie

Auf der entgegengesetzten Seite beider genannten Interpretationsströmungen befindet sich eine andere einflussreiche Tradition. Für die ihr verpflichteten Forscher ist die Dialektik weit von jeglicher Konfrontation mit den Grundvoraussetzungen der (formalen) Logik entfernt; viel weniger noch würde Hegel in seinen Werken scharfsinnige Paradoxien entfalten, um die Geltung so grundlegender Regeln wie des Prinzips des zu vermeidenden Widerspruchs zu erschüttern. In diesem Zusammenhang können wir den Forscher zitieren, der nach wie vor einer der grössten Interpreten der Hegelschen Philosophie ist, J.M.E. McTaggart. Er weist mit Nachdruck darauf hin, dass das dialektische Verfahren in vollkommener Übereinstimmung mit den formallogischen Regeln die Überwindung von Widersprüchen anstrebt: “An unresolved contradiction is, for Hegel as for every one else, a sign of error” (1964, S.9). McTaggart zufolge ist “Hegel’s primary object in his dialectic is to establish the existence of a logical connection between the various categories which are involved in the constitution of experience. He teaches that this connection is of such a kind that any category, if scrutinised with sufficient care and attention, is found to lead on to another, and to involve it, in such a manner that an attempt to use the first of any subject while we refuse to use the second of the same subject results in a contradiction” (1964, S.1).

In seiner *Wissenschaft der Logik* bemüht sich Hegel um den Aufweis von sich aus einem bestimmten Modus der Thematisierung der Kategorien ergebenden Widersprüchen. Im Auge hat er dabei vor allem den Modus, der für die Behandlung einer jeden vom Netz der ihren Sinn bestimmenden semantischen Beziehungen abstrahierten oder aus ihm entfernten Kategorie verantwortlich ist. Statt die diesem spezifischen Thematisierungsmodus innewohnenden Widersprüche als vorteilhaft herauszustellen, besteht die erste Aufgabe dieses Werks im Versuch ihrer

Wandschneider selbst hervorhebt, die minimale, nicht zureichende Bedingung für das Aufkommen von Antinomien (WANDSCHNEIDER, 1995, S. 32).

Überwindung. Angestrebt wird die korrekte Form der Berücksichtigung der Kategorien, damit die Ermöglichung des Aufbaus eines logisch konsistenten Kategoriensystems. Falls in einem ersten Schritt Kategorien wie ‘Sein’ und ‘Nichts’ als von ihrem logischen Zusammenhang abstrahiert behandelt werden und somit zu Widersprüchen führen, so werden sie in einem zweiten Schritt als konstitutive Elemente des Sinns einer höheren Kategorie behandelt und stellen sich dann anlässlich ihrer Versöhnung als widerspruchsfrei heraus (WANDSCHNEIDER, 1964, S.1). Ziel des Werks ist die Auffindung der einzigen Kategorie, die am Ende dauerhaft bleibt und keine neuen Dilemmata produziert. Dies bedeutet, dass die Dialektik nicht negiert, aber auf das Prinzip des zu vermeidenden Widerspruchs gegründet ist (WANDSCHNEIDER, 1964, S.9).

Mit seiner Analyse ermöglicht McTaggart die erneute Einbettung der Hegelschen Dialektik in den Bezugsrahmen der grossen Tradition dialektischen Philosophierens seit Zenon von Elea: in der *Wissenschaft der Logik* finden wir die Neueinführung des antiken Arguments der *reductio ad absurdum* wieder. Über diesen Argumentationstypus *e negativo* wird der Versuch unternommen, zu zeigen wie inadäquat bestimmte Theoriemodelle sind, durch Aufweis von ihnen innewohnenden Widersprüchen. Die kritische Dimension der Dialektik ist der Boden, aus dem die Widerlegung eines bestimmten Modus der Thematisierung der Kategorien hervorgeht, wodurch die Fundamente eines möglichen widerspruchsfreien Kategoriensystems gelegt werden¹⁰. M.N.

¹⁰ Eine originelle Analyse der kritischen Dimension der Dialektik, die ebenfalls in das vorliegende Forschungsvorhaben eingefügt werden kann, wurde von W. Wieland in seinem bekannten Artikel von 1989 vorgelegt. Für Wieland baut sich die *Wissenschaft der Logik* über rekurrente Experimente oder Versuche zur Formulierung konsistenter Behauptungen über jede Kategorie auf. Diese Versuche scheitern jedoch auf jeder der behandelten Ebenen aus einem einfachen Grund: wenn wir eine gegebene Kategorie behaupten, sind wir unfähig, eine Diskrepanz zwischen dem, was wir sagen wollen und dem was wir tatsächlich bei ihrer Behauptung sagen, zu eliminieren. Wir wollen das Absolute – also die im Kategoriensystem nicht mehr relativierbare Kategorie – aussagen, aber wir tun dies immer auf partielle und unvollständige Weise. Der sog. dialektische Widerspruch wäre nur der Ausdruck dieser Diskrepanz zwischen der pragmatischen und semantischen Ebene eines bestimmten

Forster hat eine Interpretation in diesem Sinn vorgeschlagen: “The dialectical method is supposed to expound a necessary development through a series of categories (or similar items) by means of alternate steps of generating self-contradictions in earlier categories and resolving them in later categories” (FORSTER, 1989, S.172).

Im nächsten Abschnitt werde ich zu zeigen versuchen, dass die Behauptungen dieser letzten Interpretationsrichtung im Wesentlichen zutreffend sind, selbst bei Berücksichtigung der geringfügigen Divergenzen zwischen ihren Vertretern. Ich werde feststellen, dass es möglich ist, die auf die kritische Dimension der Dialektik bezogene Argumentation Hegels als eigens auf die *Wissenschaft der Logik* angewandte zu formalisieren und sie als einen Modus der *reductio ad absurdum* bestimmter Standpunkte herauszustellen. Falls diese Rekonstruktion angemessen ist, lässt sich behaupten, dass die hier erörterten Hegelschen Argumente sich einer logischen Grundregel bedienen, nämlich des *modus tollens*, und folglich mit den Grundregeln der (formalen) Logik nicht unvereinbar sein können und dies auch gar nicht wollen.

II

Die von Hegel entwickelte Methode hat eine komplexe Struktur, der viele Interpreten noch nicht hinreichend Rechnung getragen haben. Sogar die Bezeichnung *Dialektik* wird zuweilen nur einer methodischen Instanz vorbehalten, der negativ-vernünftigen Seite des Logischen, die von der abstrahierenden Tätigkeit des Verstandes und der synthetisierenden Kraft der Spekulation ergänzt

Sprechakts, d.h. etwas von einem logischen Widerspruch *stricto sensu* Unterschiedenes (WIELAND, 1989, S. 196-197). Eine derartige Diskrepanz und, in ihrem Gefolge, die in jedem Schritt der *Logik* auftauchenden “Widersprüche” würden vollständig aufgelöst, wenn wir den nicht relativierbaren Begriff finden würden: “Hegel ist in seiner Logik auf der Suche nach dem Begriff, der das selbst ist, was er intendiert” (Ders., S. 199). Unter allen Kategorien kann nur die Absolute Idee diesem Anspruch genügen. Wieland versteht also ebenfalls als erste Aufgabe der *Logik* die Aufhebung – und nicht die willkürliche Setzung, geschweige denn das Lob – der im Verlauf des Werks aufgedeckten “Widersprüche”, auf der Suche nach einer vollständig mit sich selbst kohärenten Kategorie. Vgl. Höslle, 1988, Bd.1, S. 198ff.

wird.¹¹ Falls wir die Bezeichnung ‘Dialektik’ auf die Hegelsche Methode als Ganzes anwenden wollen, was ich im Folgenden tun werde, setzt die vollständige Erhellung der Dialektik die Analyse jeder ihrer unterschiedlichen Dimensionen voraus. Ziel dieser Untersuchung ist die Durchführung eines Teils dieser Aufgabe, bei der vor allem der kritischen Dimension der Dialektik Rechnung zu tragen ist.

Beginnen wir mit der ersten der drei Seiten des Logischen, der abstrahierenden Tätigkeit des Verstandes. Hegel behauptet diesbezüglich: “Das Denken als *Verstand* bleibt bei der festen Bestimmtheit und der Unterschiedenheit derselben gegen andere stehen; ein solches beschränktes Abstraktes gilt ihm als für sich bestehend und seiend” (Enz: W, Bd.8, S.169). Worin liegt der reale Sinn dieser Behauptung? Hier ist daran zu erinnern, dass Hegel in seiner Psychologie, ebenfalls in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, die Tätigkeit des Verstandes als der Anschauung und Vorstellung entgegengesetzt begrift: über die *Anschauung* gewinnen wir Zugang zu einem bestimmten Einzelobjekt; in der *Vorstellung* wird dieses Objekt zum ersten Mal an ein Allgemeines gebunden, in einer Aktivität, die sich nur im *Gedanken* erfüllt, wenn derartige Vorstellungen in *Kategorien* mittels des Verstandes umgesetzt werden (Enz, Bd.10, S.285). Warum würde jedoch die Kategorisierungstätigkeit eine “feste Bestimmtheit” oder ein “beschränktes Abstraktes” produzieren, wie Hegel behauptet?

Die Verstandestätigkeit muss zumindest in zwei Hinsichten als abstrahierend angesehen werden: indem sie die in der Vorstellung eines jeden Bezugs auf das Einzelne gegebenen allgemeinen Elemente trennt (*abstrahere*) und indem sie diese in Kategorien verwandelt, die als semantisch selbständige Begriffe dargestellt werden, d.h. als von ihrer wechselseitigen semantischen

¹¹ Vgl. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Werke in zwanzig Bänden [Enz], in: W, Bd. 8, S. 168.

Beziehung abstrahierte Termini. Vor allem in diesem letztgenannten Sinn sind die auf den Verstand bezogenen Behauptungen Hegels in § 80 der *Enzyklopädie* zu verstehen: die abstrahierende Tätigkeit dieser *Denkweise* setzt die semantische Selbständigkeit einer jeden Kategorie und hält sie streng abgesondert und entfernt von ihrer Beziehung zu den übrigen Kategorien. Dies behauptet Hegel in Ausdrücken wie *feste Bestimmtheit* oder *beschränktes Abstraktes*: anlässlich ihrer Thematisierung durch den Verstand werden die Kategorien isoliert, wobei ihre mögliche semantische Korrelation negiert wird.

Andererseits besteht die Funktion des dialektischen oder negativen Vernunftmoments in seiner Gegenüberstellung zum Verstand nicht in der Abweisung oder Vernachlässigung der anfänglichen Abstraktionstätigkeit. Hegel weist immer wieder darauf hin, dass die Tätigkeit des Verstandes eine unverzichtbare Bedingung des Denkens überhaupt ist; vielmehr besteht ihre Funktion darin, sie zu radikalieren und die Konsequenzen dieser Radikalisierung zu beobachten. Die semantische Isolierung einer gegebenen Kategorie, ihre Kristallisierung in einem semantischen Feld, wo sie sich vollständig abseits von einer jeglichen Verbindung mit anderen Kategorien befindet, führt zur Eliminierung ihres Sinns, da sich für Hegel der Sinn einer jeden Kategorie durch den Komplex der semantischen Beziehungen zwischen dieser und einer anderen bzw. anderen Kategorien bestimmt: “Das *dialektische* Moment ist das eigene Sichaufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzten” (Enz: W, Bd.8, S.172). Es geht nicht mehr nur darum, die Kategorien von ihrer semantischen Beziehung zu abstrahieren, sondern darum, das Ergebnis des Abstraktionsakts zu begleiten, wenn er *radikalisiert* wird; aufzudecken ist die durch die Verstandestätigkeit selbst hervorgebrachte immanente Bewegung, d.h. die Bewegung, welche den Sinnverlust der behaupteten Kategorie zur Folge hat.

Die Radikalisierung der abstrahierenden Verstandestätigkeit zeitigt ein positives Ergebnis, zumal sie nicht nur zur Verdünnung

des Sinns der abgehandelten Kategorie, sondern auch zur Behauptung einer neuen Kategorie mit einem dem der ersten entgegengesetzten Sinn führt. Die isolierte Thematisierung dieser anderen Kategorie führt jedoch zu einem neuen Dilemma und zum Rückfall in den Sinnverlust. Nur in einem dritten Gang, wenn beide Kategorien nicht als isolierte, sondern semantisch voneinander abhängige Termini und als sinnkonstituierende Momente einer neuen (synthetischen) Kategorie gedacht werden, kann es zu einer Befriedung der Lage kommen. Gerade an diesem Punkt haben wir das letzte, für die Synthese der Kategorien notwendige Moment der Methode, also ihre spekulativ-vernünftige Dimension aufgedeckt: "Das *Spekulative* oder *Positiv-Vernünftige* fasst die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf" (Enz: W. Bd.8, S.176).

Obwohl schematisch, hat die hier präsentierte kurze allgemeine Analyse der Methode klar gezeigt, worin die abstrahierende Verstandestätigkeit besteht. Wie aber kommt die kritische Dimension der Dialektik wirklich zustande? Man kann immerhin von einem Konsens zwischen den Interpreten bezüglich mindestens eines Punkts sprechen: die vollständige Aufklärung der kritischen Dimension der Hegelschen Dialektik – die negativ-vernünftige Seite des Logischen – erfordert die vorherige Untersuchung des Begriffs des 'Widerspruchs'¹². Die Darstellung des Forschungsstands zeigte jedoch, dass die Experten sich im Hinblick auf die Bestimmung des realen Sinns dieses Begriffs weitgehend uneinig sind.

Diese Uneinigkeit ist Symptom tatsächlicher Interpretationsprobleme der Hegelschen Texte. Trotz der Bedeutung des Begriffs 'Widerspruch' für das Verständnis der Dialektik erlauben die Hegelschen Werke keinen leichten Zugang zur Erfassung seines Sinns. Was sollen etwa Sätze folgender Art bedeuten: "er [scil. der Widerspruch] aber ist die Wurzel aller

¹² Dieses Faktum belegt die geradezu immense Literatur über den Gegenstand. Neben anderen, im weiteren Verlauf dieses Aufsatzes vorzustellenden Arbeiten, verweise ich hier auf folgende Titel: Brauer, 1982, S. 105 ff.; ders., 1988; Di Giovanni, 1973; Narski, 1986; M. Wolff, 1981; ders., 1986.

Bewegung und Lebendigkeit”¹³? Warum gibt Hegel diesem Begriff eine positive Wendung, wenn er für die Tradition einen eminent negativen Sinn hatte, wie beispielsweise im Fall der berühmten aristotelischen These über das Prinzip des zu vermeidenden Widerspruchs? Hätten am Ende nicht Kritiker wie Trendelenburg recht, die in den Hegelschen Texten eine angebliche Vermengung von realem Gegensatz und logischem Widerspruch denunzieren?

Die ausbleibende Differenzierung zwischen verschiedenen Bedeutungen des Begriffs ‘Widerspruch’, so wie er von Hegel benutzt wird, liegt einer Reihe von irreführenden Interpretationen zugrunde. Ich würde also gerne mit folgender semantischer Präzisierung beginnen: ‘Widerspruch’ bedeutet für Hegel entweder *Mangel*, *aufgehobener Mangel* (Widerspruch in der Synthese) oder *Disruption*¹⁴. Jede dieser Bedeutungen kann sowohl auf die Ebene des Denkens als auf die der Wirklichkeit angewendet werden. Im Bereich des Denkens ist Mangelhaftigkeit das Merkmal eines bestimmten für sich genommenen Terminus. Wenn ‘Sein’ ein von seiner Einbettung in ein bestimmtes – aus dem semantischen ‘Sein’, ‘Nichts’ und ‘Werden’ vereinenden Netz bestehendes – Bedeutungsfeld semantisch abhängiger Begriff ist, ist der Terminus, an sich genommen, semantisch mangelhaft. Diese Mangelhaftigkeit kann dann behoben werden, wenn wir den Terminus in sein jeweiliges Feld einbetten: während er ein Moment der Trias ‘Sein’ – ‘Nichts’ – ‘Werden’ konstituiert, wird seine semantische Mangelhaftigkeit aufgehoben. Falls ein Begriff ausserhalb seiner Einbettung in das jeweilige semantische Feld betrachtet wird, erfolgt die Disruption, d.h. der Bruch der Einheit seines Sinns überhaupt (oder des Verlusts des ursprünglichen Sinns): “[...] the separated concepts are found to have lost their sense, to demand completion by their antitheses, or even to have become mutually indistinguishable]” (FINDLAY, 1978, S.78).

¹³ Hegel, *Wissenschaft der Logik* [WL], in: W, Bd. 6, S. 75.

¹⁴ Vgl. Luft, 1995, S. 81 ff.; ders. 2001, S. 149 ff.

Hegel legt nun Wert darauf, hervorzuheben, dass der korrekte Sinn von ‘aufheben’ nicht nur die Auflösung des Widerspruchs, sondern auch seine Erhaltung oder Bewahrung in der Synthese einschliessen würde (WL: W, Bd.5, S.113 f.). Dieser Gebrauch wird dann explizit wenn Hegel in der *Wissenschaft der Logik* behauptet: “Der Gegensatz und sein Widerspruch ist daher im Grunde sosehr aufgehoben als erhalten” (WL: W, Bd.6, S.69), und auch wenn er ‘Widerspruch’ als synthetischen Begriff benutzt, der zur Versöhnung des Gegensatzes von ‘Identität’ und ‘Differenz’ in der Wesenslehre fähig ist (WL: W, Bd.6, S.64 f.). Wie ist dieser positive Gebrauch von ‘Widerspruch’ zu verstehen?

An diesem Punkt scheinen zumindest zwei Interpretationen plausibel zu sein: entweder a) bedeutet ‘Widerspruch’ in diesem Kontext nicht mehr als Gegensatz, also der Gegensatz bleibt in der Synthese, weil diese gerade die Einheit der Gegensätze ist (CIRNE LIMA, OC, Bd. 3, S.160 f.); oder b) ‘Widerspruch’ bedeutet eigentlich *Mangel*¹⁵, und seine Aufhebung ist nicht gleichbedeutend mit seiner Eliminierung: der Mangel kann nicht eliminiert werden, da er das Merkmal eines jeglichen Gegensatzes ist, und eine Synthese ist immer die Einheit *von* Gegensätzen, kann freilich *neutralisiert* werden – und ‘neutralisieren’ bedeutet unwirksam machen: mit der Synthese wird die potentiell destruktive Kraft des Mangels disruptionsvermeidend neutralisiert. In Wahrheit sind diese Interpretationen nicht unvereinbar: mit Hilfe einer leichten Präzisierung der Terminologie lassen sie sich durchaus miteinander versöhnen. Zu bemerken ist, dass Hegel selbst im oben zitierten Absatz Widerspruch und Gegensatz nicht identifiziert: er spricht

¹⁵ Der Terminus ‘Mangel’ wurde von Hegel früh und gerade im oben dargelegten Sinn benutzt. Schon in einer Schrift aus 1802 finden wir folgenden Passus: “Dass aber die Leerheit des Wissens Prinzip des Fortgangs wird, dies findet sich eben darin, dass dasselbe ein schlechthin Mangelhaftes ist und also unmittelbar eines Anderen bedarf und der Anknüpfungspunkt für Anderes, welches die Bedingung desselben ist, wird.” (G.W.F. Hegel, Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie, in: W, Bd. 2, S. 399). Für sich genommen ist jeder der Gegensätze unzureichend: jeder hat was dem anderen fehlt und ist daher seine notwendige Ergänzung in einer zukünftigen Synthese.

vom Gegensatz und “sein[em] Widerspruch”. Jedes Gegensätzliche, für sich genommen, enthält ein Widerspruch bzw. einen Mangel: falls die destruktive Potentialität des Mangels neutralisiert wird, haben wir die Synthese (Einheit der Gegensätze); im gegenteiligen Fall erfolgt die Disruption (Bruch der Einheit, Spaltung der Gegensätze)¹⁶.

Nehmen wir ein anschauliches Beispiel. Die Begriffe ‘Sein’ und ‘Nichts’ sind in sich semantisch mangelhaft; in anderen Worten, jedem fehlt eine von seinem Gegensatz zu liefernde Sinnergänzung. Falls diese Ergänzung nicht verwirklicht wird, vermittelt der Einrichtung eines semantischen Felds, auf dem ‘Sein’ und ‘Nichts’ sich im ‘Werden’ vereinigen, verliert jeder der Gegensätze seinen Sinn. In der Synthese verbleiben ‘Sein’ und ‘Nichts’ als *in sich selbst* mangelhafte Gegensätze – im gegenteiligen Fall wäre das Werden nicht die Einheit der Gegensätze –, ihre potentiell destruktive Kraft wurde jedoch neutralisiert (aufgehobener Mangel). In einem zweiten Moment wird sich aber auch das ‘Werden’ semantisch ergänzungsbedürftig erweisen und erscheint wieder die Gefahr der Disruption – und, *nota bene*, jetzt nicht mehr als Disruption des

¹⁶ Diese Differenzierung zwischen drei Bedeutungen des Terminus ‘Widerspruch’ erlaubt eine klare Antwort auf die mit grosser Präzision von M.J. Inwood wie folgt dargelegten Zweifel: “As we shall see, there are at least two possible alternative views which he might want to propose concerning the contradictoriness of things. The first is that, while no given entity is actually contradictory, it would be contradictory if it were detached from its relationships to other things, if it did not interact with them at all or even if it did not interact with them in the particular way that it does. This is the counterpart of the view that a thought-determination is or seems contradictory only if it is detached from the whole conceptual system. The second is that any given finite thing actually is contradictory, even when we have taken into account its relationships to other things and, in part, because of them. The counterpart of this is that concepts are contradictory even when they have their proper place in the system. Since the second of these views about the contradictoriness of things is the one that Hegel most likely held, the probability is that he also believed that thought-determinations involve contradictions even when they are appropriately embedded in the conceptual system of the *Logic*] (INWOOD, 1983, S. 301). Unter Berufung auf die Unterscheidung zwischen Mangel, aufgehobener Mangel und Disruption können wir diese scheinbaren Zweideutigkeiten des Hegelschen Texts entfernen: der Widerspruch aus Mangel ist immer willkommen und wird niemals eliminiert, selbst wenn die Begriffe korrekt dem Kategoriensystem der *Logik* eingefügt werden, da jeder Gegensatz in sich einen Mangel trägt. Was endgültig aufgehoben wird ist nur die potentiell disruptive Kraft des Mangels in jedem der Gegensätze. Die Möglichkeit der Disruption (nur eine der Bedeutungen von Widerspruch bei Hegel) wird damit endgültig aus dem Kategoriensystem eliminiert, von dem Augenblick an, in dem der absolute Kreis der Idee in letzter Instanz geschlossen wird.

Sinns einer Kategorie ('Werden'), sondern als ein Kategorienkomplex ('Sein' – 'Nichts' – 'Werden'). So entsteht ein neues semantisches Feld, das den Mangel an 'Werden' aufheben kann, und so bleibt der Prozess, bis wir zum Begriff kommen, der alle anderen Kategorien der *Wissenschaft der Logik* synthetisieren kann, nämlich zum Begriff der 'absoluten Idee'.

'Widerspruch' erweist sich bei Hegel also als polysemischer, deswegen aber nicht unverständlicher Begriff. Seine semantische Diversifizierung ist nicht unbegrenzt, desgleichen sein Gebrauch nicht regellos. In jedem Argumentationsschritt müssen jedoch zur Vermeidung krasser Interpretationsfehler die notwendigen semantischen Unterscheidungen getroffen werden, obwohl Hegel selbst sehr wenig zur Vermeidung derartiger Missverständnisse getan hat. Hervorzuheben ist, dass der Mangel das ursprünglichste Element der drei genannten Widerspruchstypen ist: es gibt nur Disruption, weil der Mangel in sich diese disruptive Potentialität als nicht aufgehobene enthält; falls diese destruktive Kraft neutralisiert wird, haben wir den aufgehobenen Mangel. Es ist somit wichtig, dass der Gebrauch der drei verschiedenen Termini die innere Abhängigkeit der Disruption und des aufgehobenen Mangels in Bezug auf das fundierende Element (Mangel), seine Möglichkeitsbedingung, nicht verdunkelt: es gäbe keine dieser Widerspruchstypen, falls es keine erste Manifestation des Mangels gäbe.

Damit bieten wir den Kritikern der Hegelschen Philosophie eine erste Antwort: dialektischer und logischer Widerspruch können nicht ohne weiteres identifiziert werden. Nur die Disruption trägt tatsächlich das Signum eines in Hegels Augen wirklich Negativen, das als eigentlich irrationales Element in jedem Bereich des Systems zurückzuweisen ist: im Bereich des Realen kann Disruption gleichbedeutend mit Tod oder Wahnsinn sein (Enz: W, Bd.10, S.112), im Bereich des Denkens bedeutet sie die Auflösung der Bedeutung einer bestimmten Kategorie, wobei wir *nur durch diesen letzten Sinn* 'dialektischen Widerspruch' und 'logischen

Widerspruch' als gleichwertige Termini verstehen können¹⁷. Man kann sagen, dass der logische Widerspruch die Disruption der möglichen Verstehbarkeit einer Gedankenkette oder den einfachen Sinnverlust einer komplexen Aussage hervorbringt (ein Widerspruch 'sagt nichts', wie Wittgenstein später im Aphorismus 4.461 seines *Tractatus logico-philosophicus* behaupten wird). Und die Disruption wird auf ähnliche Weise eine entscheidende Rolle im Kontext der kritischen Dimension der Dialektik spielen.

III

Die Voraussetzungen einer Analyse der kritischen Dimension der Dialektik liegen jetzt vor. Wie ist die Unterscheidung zwischen den drei Bedeutungen des Begriffs 'Widerspruch' in der Struktur selbst der negativen Seite der Vernunft, so wie sie in der *Wissenschaft der Logik* durchgeführt ist, zu erkennen? Die negative Kraft der Dialektik wird im Kontext dieses Werks vor allem gegen den Dogmatismus des klassischen metaphysischen Denkens ins Spiel gebracht (Enz: W, Bd.8, S.94). Hegel teilt Kants Meinung, derzufolge die neue Metaphysik imstande sein muss, die kritische Untersuchung sowohl der Kategorien als Grundinhalte des Systems der Philosophie – in Hegels Terminologie: Bestimmungen des Denkens – als auch der Denkweise, die dieses System setzen kann, zu leisten.

Hegel hält jedoch seinem schon im Text *Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere* (1802) vertretenen Ideal die Treue: Kritik an philosophischen Systemen hat immanent zu erfolgen¹⁸. Vor der Einsetzung eines Gerichtshofs der

¹⁷ Dieser Argumentationstypus erlaubt auch noch eine Antwort auf die Frage, warum denn der Widerspruch als Synthese von Identität und Differenz aufgefasst werden kann, ohne die negativen von McTaggart behaupteten Folgen (1910, S. 116): in der Synthese ist der Widerspruch aufgehobener Mangel und nicht Disruption.

¹⁸ In Hegels Worten: "[...] ebenso ist in der philosophischen Kritik die Idee der Philosophie selbst die Bedingung und Voraussetzung, ohne welche jene in alle Ewigkeit nur Subjektivitäten gegen

reinen Vernunft, der auf Voraussetzungen gegründet war, die der alten Metaphysik fremd waren und sie einer Kritik von aussen unterwarf, musste die metaphysische Denkform ergründet und bis zu ihren letzten Konsequenzen gedacht werden. Die wesentliche Form des metaphysischen Denkens ist nun nach Hegel die abstrahierende Tätigkeit; in anderen Worten: metaphysisches Denken ist *Verstand*. Die alte Metaphysik ist nicht nur – wie Kant annahm – dogmatisch, weil sie jegliche kritische Bewertung ihrer Voraussetzungen ignoriert, sondern weil die von ihr benutzte Denkweise unvermeidlich in den Dogmatismus führt: “Diese Metaphysik wurde *Dogmatismus*, weil sie nach der Natur der endlichen Bestimmungen annehmen musste, dass von *zwei entgegengesetzten Behauptungen*, dergleichen jene Sätze waren, die eine *wahr*, die andere aber *falsch* sein müsse” (Enz: W, Bd.8, S.98).

Die immanente Kritik der alten Metaphysik¹⁹ erfordert die vorgängige Untersuchung der für diesen bestimmten Modus der Thematisierung der Kategorien notwendigen Folgen. Das negative Moment der Vernunft entsteht nicht als externe Instanz der kritischen Bewertung der Vorgehensweise des Verstandes, sondern ist die ihrer abstrahierenden Tätigkeit immanente Radikalisierung, wie schon vorher gesagt worden ist: “In ihrer eigentümlichen Bestimmtheit ist die Dialektik vielmehr die eigene, wahrhaftige Natur der Verstandesbestimmungen, der Dinge und des Endlichen überhaupt. [...] Alles Endliche ist dies, sich selbst aufzuheben” (Enz: W, Bd.8, S.172 f.). Der Verstand ist endliches Denken und muss sich somit widersprechen und aufheben. Wie aber erfolgt diese Selbstverneinung?

Subjektivitäten, niemals das Absolute gegen das Bedingte zu setzen hätte.” (Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere, in: W, Bd. 2, S. 171). Da es nur eine Philosophie gibt, die wahr genannt werden kann (Ders., S. 172), wird jede Aussicht auf eine äusserliche Kritik von vornherein verworfen, da diese nur unter der Voraussetzung der Abwesenheit von mindestens zwei unabhängigen Philosophien (der richtenden und der gerichteten Instanz) legitim vorgebracht werden könne.

¹⁹ Über die Hegelsche Philosophie als Kritik an der traditionellen Metaphysik, vgl. Theunissen (1994) und Demmerling (1992).

Nehmen wir als Beispiel die antagonistischen Aussagen “Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und ist dem Raum nach auch in Grenzen eingeschlossen” (KANT, KrV, B 454) und “Die Welt hat keinen Anfang, und keine Grenzen im Raume, sondern ist, sowohl in Ansehung der Zeit, als des Raumes, unendlich” (Ders., B 455). Kant hatte befunden, dass eine Entscheidung über die Wahrheit einer dieser beiden Aussagen unmöglich sei; die alte Metaphysik hatte dagegen eine Aussage als wahr und die andere als falsch behandelt. Falls wir die Prädikation für das einzige Vehikel der Erkenntnis des Absoluten (oder der Absoluten Idee) hielten und als Urteilssubjekt ein transzendentes Wesen wie *Welt* annähmen, würde Hegel ebenfalls die Ausarbeitung einer Lösung dieser von Kant festgestellten Antinomie für unmöglich halten. Für ihn sind jedoch ‘Endlichkeit’ und ‘Unendlichkeit’ Bestimmungen des Absoluten, und das Absolute ist die Absolute Idee, nicht irgendein dem Denken transzendentes Wesen. ‘Endlichkeit’ und ‘Unendlichkeit’ sind Momente, die den Sinn von ‘Absoluter Idee’ konstituieren, während diese die Kategorie ist, die in sich die Bedeutung aller in die *Wissenschaft der Logik* eingefügten Begriffe trägt; sie sind Kategorien, deren Sinn durch ihre Einbettung als Momente einer umfassenderen Kategorie (‘wahrhafte Unendlichkeit’) und, letztlich, durch ihre Berücksichtigung als Momente der Idee selbst bedingt ist.

Wenn die metaphysische Haltung nur eine der beiden Aussagen für wahr hält, verfällt sie nicht in eine “antinomische” Situation, in der eine Entscheidung zwischen gegensätzlichen Behauptungen über die Welt unmöglich wird: der Abstraktionsakt verursacht eine Trennung, den Ausschluss einer bestimmten Kategorie aus ihrem spezifischen semantischen Feld, zumal der Metaphysiker ja nur die Unendlichkeit oder Endlichkeit der Welt behauptet. Nehmen wir einmal an, dass die metaphysische These die Unendlichkeit der Welt behaupten würde. Da der Sinn dieser Kategorie (‘Unendlichkeit’) von ihrer Einbettung in das zugehörige, durch die Trias ‘Unendlichkeit’, ‘Endlichkeit’ und ‘wahrhafte

Unendlichkeit' gebildete semantische Feld abhängt, ist die Folge des Verständnisakts die Auflösung seines Sinns. Eine derartige Disruption kann sich auf den schlichten Bedeutungsverlust einer bestimmten Kategorie, aber auch auf den Verlust einer bestimmten Bedeutung der Kategorie (bei Vorliegen von mehr als einer möglichen Bedeutung) beziehen; im Fall der Hegelschen Kategorienlehre führt die vom Verstand durchgeführte Abstraktion unvermeidlich zum Verlust der legitimen Bedeutung der Kategorie. Die als isoliert von ihrem Verhältnis zu 'Endlichkeit' thematisierte 'Unendlichkeit' ist nicht mehr die wahrhafte Unendlichkeit oder gar Strukturelement des synthetischen Begriffs; sie ist nurmehr eine schlechte Unendlichkeit. Dieser Widerspruch wird nur aufgehoben, wenn wir beide Kategorien, 'Unendlichkeit' und 'Endlichkeit', nicht als *in sich selbst* fähig zur Stützung einer wahren Behauptung des Absoluten (der Absoluten Idee) auffassen, sondern sie zu Momenten *einer einzigen wahren Behauptung* erheben, d.h. zu derjenigen Behauptung, welche die Absolute Idee als gute (oder wahrhafte) Unendlichkeit ansieht: "Die Auflösung dieses Widerspruches ist nicht die Anerkennung der *gleichen Richtigkeit* und der gleichen Unrichtigkeit beider Behauptungen - dies ist nur eine andere Gestalt des bleibenden Widerspruches -, sondern die *Idealität* beider, als in welcher sie in ihrem Unterschiede, als gegenseitige Negationen, nur *Momente* sind" (WL: W, Bd.5, S.168).

Die Kritik an der alten Metaphysik ist also eine Kritik des Verstandes. Der Dogmatismus²⁰ wird nur überwunden, wenn wir das Denken des Verstandes zu dem von ihm selbst provozierten Dilemma hinführen, seine eigene Abstraktionstätigkeit radikalieren und die Negativität der kritischen Dimension der Dialektik durchlaufen. Dieser Übergang ist die notwendige Bedingung der Möglichkeit des Aufbaus einer kritischen Metaphysik, damit der Ausarbeitung einer neuen Metaphysik.

²⁰ "Diese Metaphysik wurde *Dogmatismus*, weil sie nach der Natur der endlichen Bestimmungen annehmen musste, dass von *zwei entgegengesetzten Behauptungen*, dergleichen jene Sätze waren, die eine *wahr*, die andere aber *falsch* sein müsse" (HEGEL, Enz: W, Bd. 8, S.98).

Die von Hegel entwickelte Argumentation gegen das metaphysische Denken ist ein Beweismodus *per reductionem ad absurdum*. Die Formalisierung der in der *Wissenschaft der Logik* verwendeten negativen Argumentation lässt dies noch deutlicher hervortreten. Wir müssen zu diesem Zweck erst einmal die Voraussetzungen, auf die der genannte Beweis gegründet ist, entfalten. Zwei Aussagen mit allgemeinsten Geltung sind als Prinzipien der *Wissenschaft der Logik* anzusehen und werden somit im Verlauf des ganzen Werks durchgehalten. Aussage A lautet: "Jede Kategorie, die auch ein Prinzip ist, ist ein semantisch zureichender Terminus". Aussage B lautet: "Jede Kategorie, die auch ein semantisch zureichender Terminus ist, ist eine selbständige Einheit (bzw. ein Terminus, dessen Bedeutung die Gesamtheit eines gegebenen semantischen Felds umschließt)". Mit diesen Aussagen wird die notwendige Bedingung der Möglichkeit bestimmt, damit eine Kategorie als Prinzip innerhalb des Kategoriensystems angesehen werden kann: sie darf von keiner anderen Kategorie bedingt sein, muss also gleichzeitig semantisch zureichender Terminus eine selbständige Einheit sein.

Diesen anfänglichen, in der gesamten *Wissenschaft der Logik* durchgehaltenen Prämissen sind vier neue Prämissen hinzuzufügen. Anders als die erstgenannten, müssen sie im Verlauf des Werks geändert werden und sich jedem in Betracht gezogenen semantischen Feld anpassen. Nehmen wir als Beispiel das erste semantische, aus der Trias 'Sein' – 'Nichts' – 'Werden' gebildete Feld der *Wissenschaft der Logik* (wo: Ks: "Sein' ist eine Kategorie"; Kn: "Nichts' ist eine Kategorie"; Es: "Sein' ist eine selbständige Einheit"; Zs: "Sein' ist ein semantisch zureichender Terminus"; Ps: "Sein' ist Prinzip"):

A: $\forall x ((Kx \wedge Px) \rightarrow Zx)$

B: $\forall x ((Kx \wedge Zx) \rightarrow Ex)$

- | | |
|-----------------------------|----|
| 1. Es $\rightarrow \neg Kn$ | P1 |
| 2. Ks | P2 |
| 3. Ks $\rightarrow Kn$ | P3 |

4. Ps	P ₄
5. Ks \wedge Ps	(2, 4, durch Konjunktionseinführung)
6. (Ks \wedge Ps) \rightarrow Zs	(A, durch Allquantorbeseitigung)
7. Zs	(5, 6, durch <i>modus ponens</i>)
8. Ks \wedge Zs	(2, 7, durch Konjunktionseinführung)
9. (Ks \wedge Zs) \rightarrow Es	(B, durch Allquantorbeseitigung)
10. Es	(8, 9, durch <i>modus ponens</i>)
11. \neg Kn	(1, 10, durch <i>modus ponens</i>)
12. \neg Ks	(3, 11, durch <i>modus tollens</i>)
13. Ks \wedge \neg Ks	(2, 12, durch Konjunktionseinführung)

Hegel wird nun jede der thematisierten Kategorien prüfen, um diejenige herauszufinden, die tatsächlich das bei ihrer Erwähnung als Grundbestimmung des Kategoriensystems, also als *Prinzip* zum Ausdruck gebrachte Gewünschte zu leisten vermag. Sein Ziel ist dabei die Überprüfung der Ansprüche aller metaphysischen Systeme der philosophischen Tradition, welche die eine oder andere Kategorie als letzten Grund jeglicher Erkenntnis der Welt gesetzt hatten: ‘Sein’ wird als Grundkategorie (oder Prinzip) von Parmenides beansprucht, ‘Werden’ gleichermassen von Heraklit, ‘Substanz’ von Spinoza und so fort. In dieser ersten Etappe der *Wissenschaft der Logik* befinden wir uns in einem Dialog mit der griechischen Tradition, besonders in Bezug auf den Prinzipienstreit zwischen Parmenides und Heraklit.

Von den auf das erste semantische Feld der *Wissenschaft der Logik* bezogenen Prämissen statuiert die erste die Unmöglichkeit einer Subsumtion von ‘Nichts’ als Bedeutungsmoment von ‘Sein’; die dritte statuiert die semantische Konditionalität von ‘Sein’ in Bezug auf den Begriff ‘Nichts’, und die Prämissen zwei und vier erheben lediglich den Anspruch, ‘Sein’ als Kategorie und darüberhinaus Prinzip zu fassen (so gemäss der parmenideischen These).

Es folgt dann der Beweis *e negativo* der Falschheit der beanspruchten These, nämlich der Beweis *per reductionem ad absurdum*: falls ‘Sein’ Kategorie und Prinzip ist, ist ‘Sein’ ein semantisch zureichender Terminus; falls dieses jedoch der Fall ist,

ist 'Sein' eine selbständige Einheit. Dies bedeutet den Sinn von 'Sein' als die Ganzheit des behandelten semantischen Felds einschliessend zu beanspruchen, was wiederum die Negation des Sinns von 'Nichts' zur Folge hat. Da 'Sein' semantisch von 'Nichts' abhängt, wird, bei einer Negation des Sinns von 'Nichts', auch der Sinn von 'Sein' negiert. Wir behaupten 'Sein' als Kategorie und negieren es gleichzeitig, woraus sich ein Widerspruch (Disruption) ergibt. Die abstrahierende Tätigkeit des Verstandes, die 'Sein' als gleichgültig zu seiner semantischen Beziehung zu 'Nichts' auffassen will, ergibt zwangsläufig einen logischen Widerspruch, wodurch das Verstandesdenken widerlegt wird.

Was tut Hegel nun? Wenn wir aus einer bestimmten Argumentation einen Widerspruch schliessen können, müssen wir die sie stützenden Prämissen einer neuen Bewertung unterziehen. Nun sind die beiden ersten Prinzipien unveränderlich, wie oben schon hervorgehoben wurde. Andererseits hängen die Prämissen 1 und 3 von der Hegelschen Grundannahme ab, derzufolge 'Sein' und 'Nichts' korrelative und nicht dem Sinn ihres jeweiligen Korrelats subsumierbare Termini sind (diese Annahme ist dieselbe im Kontext des Beweises *e negativo* der Abweisung der Kategorie 'Nichts' als Prinzip). Schliesslich würde die Abweisung von Prämisse 2 dem Ausschluss von 'Sein' aus dem von der *Wissenschaft der Logik* erfassten Kategoriensystem bedeuten, da 'Sein' nicht eine Kategorie wäre. Dem Autor verbleibt also die Abänderung der vierten Prämisse: 'Sein' ist kein Prinzip. Negieren wir sie, vermeiden wir den Widerspruch, und die Prüfung beginnt vom Neuen, dieses Mal 'Nichts' als Prinzip thematisierend. Auf der Grundlage eines ähnlichen Formalisierungssystems könnten wir ebenfalls diesen Anspruch widerlegen.

Was geschieht aber, falls wir 'Werden' als Prinzip postulieren? Überraschenderweise würde dies keinen Widerspruch ergeben. Warum dies? Der Grund ist darin zu suchen, dass die Ansehung von 'Werden' als selbständige Einheit in dem genannten semantischen Feld nicht eine Negation von 'Nichts' oder 'Sein' als

Kategorien impliziert. Vielmehr sind Hegel zufolge ‘Sein’ und ‘Nichts’ in ihrem wahren Sinn Momente des Sinns von ‘Werden’. Auf einer zweiten Argumentationsebene erweist sich jedoch ‘Werden’ als semantisch dem ‘Dasein’ identisch: “Das Werden so [als] Übergehen in die Einheit des Seins und Nichts, welche als *seiend* ist oder die Gestalt der einseitigen *unmittelbaren* Einheit dieser Momente hat, ist *das Dasein*” (WL: W, Bd.5, S.113). Das ‘Dasein’ ist seinerseits Moment eines neuen, ‘Dasein’, ‘Endlichkeit’ und ‘Unendlichkeit’ einschliessenden semantischen Felds. Damit kann ‘Werden’ (= ‘Dasein’) nicht mehr als Prinzip angesehen werden und erscheint als Moment des Sinns von ‘Unendlichkeit’ (wahrhafte Unendlichkeit): es als Prinzip zu sehen wird auf einen neuen Widerspruch hinauslaufen. Die Prüfungen werden also fortgesetzt, bis wir auf eine Kategorie stossen, die nicht mehr relativierbar ist, da sie den Gipfel des gesamten Kategoriensystems bildet und die einzige Kategorie ist, die den Anspruch, Prinzip des Systems zu sein, einlösen kann: die ‘absolute Idee’.

IV

Die vorliegende Lektüre der kritischen Dimension der Hegelschen Dialektik lässt sich als Fortsetzung und Vertiefung einer Reihe von wichtigen Interpretationen begreifen. In diesem Zusammenhang ist die *Wissenschaft der Logik* als *systematische Semantik* zu verstehen, wie L. B. Puntel in einem Aufsatz von 1977 vermutet hatte - also als Theorie der Kategorien und ihrer semantischen Verschränkungen. Die vorliegende Interpretation bietet weitere neue Argumente zugunsten der Forschungsrichtung, welche die Hegelsche Dialektik (in ihrer kritischen Dimension) als einen Typus des Beweises *e negativo* unter Rückgriff auf den *modus tollens* zur Widerlegung bestimmter Standpunkte begreift: die Hegelsche Dialektik negiert nicht das Prinzip des zu vermeidenden Widerspruchs, sondern setzt es vielmehr zusammen mit den

anderen Grundregeln der (formalen) Logik voraus²¹. Bestätigt ist ebenfalls die Interpretation von W. Wieland (1989): bestimmte Kategorien müssen als die allgemeinste Systembestimmung abgelehnt werden, da sie das von ihnen Erwartete nicht leisten, d.h. sich nicht jeweils als Prinzip behaupten, obwohl diese Unangemessenheit zwischen Anspruch und dem, was die Aussage tatsächlich behauptet, so verstanden werden kann, als ob sie am Ende Anlass zu einem wirklichen logischen Widerspruch gibt, anders als Wieland denkt. Andererseits, wie T. Kesselring (1984; 1992) hervorhebt, kann die *Wissenschaft der Logik* nur vollständig im Ausgang von einer Unterscheidung verschiedener Analyseebenen verstanden werden. Ohne dies ist es unmöglich, einen und denselben Begriff als Synthese (selbständige Einheit) eines bestimmten semantischen Felds und These (Moment) auf einem höheren Feld zu differenzieren: denken wir an den Terminus 'Werden', der Synthese des semantischen Felds 'Sein' – 'Nichts' – 'Werden' und These (als dem Begriff des 'Daseins' identisch) auf dem semantischen Feld 'Dasein' – 'Endlichkeit' – 'Unendlichkeit' ist.

Es ist darauf hingewiesen worden, dass die geradezu anakolutschwängere Argumentation in der *Wissenschaft der Logik* in eine Sprache aus wohlgeformten Sätzen übersetzt werden könnte (CIRNE LIMA, OC, Bd.3, S. 142f.). Der vorliegende Aufsatz hat die Machbarkeit und Bedeutsamkeit eines solchen Unterfangens zu zeigen versucht²². Eines der erzielten Ergebnisse ist die Klärung des in der *Wissenschaft der Logik* unternommenen Diskurses: die in diesem Werk benutzte Sprache reduziert sich auf einen Typus von Metasprache, in dem die Kategorien und ihre semantischen

²¹ Hegel negiert nicht die Notwendigkeit des Rückgriffs auf Voraussetzungen zur Konstituierung der *Wissenschaft der Logik*, glaubt aber nur, dass das Problem des unvermeidlichen Rekurses auf Voraussetzungen vermittels der kreisförmigen Bewegung der Letztselfbegründung der Absoluten Idee überwunden werden kann. In einem anderen Zusammenhang habe ich gezeigt, dass der Hegelsche Anspruch der Letztselfbegründung der *Wissenschaft der Logik* abgewiesen werden muss, da er unvermeidlich zur Unvereinbarkeit der kritischen und spekulativen Dimension der dialektischen Methode führt. (Vgl. Luft, 2001, S. 178 ff.; Ders., 2015).

²² Vgl. Cirne Lima, OC, Bd.3, S.11f.

Beziehungen immer das Thema sind. Für Hegel ist die Ontologie eine Theorie der Strukturen des Denkens, die auch Strukturen des Seins sind: Gegenstand der Hegelschen Metaphysik sind nicht denksphärentranszendente Wesenheiten, sondern Kategorien und ihre semantischen Beziehungen. Da dem so ist, enthalten die wohlgeformten Aussagen der Hegelschen *Logik* als Subjekt der Prädikation immer einen Begriff und als Prädikate Klassen wie die der Kategorien, der Prinzipien, der semantisch zureichenden Termini oder, schliesslich, der selbständigen Einheiten. Die wohlgeformten, ein Individuum denotierenden Aussagen sind vom Typus “Sein’ ist eine Kategorie” oder “Sein’ ist Prinzip”. Und die allgemeinen Aussagen sind vom Typus “Jede Kategorie, die auch ein Prinzip ist, ist ein semantisch zureichender Terminus”.

Nicht ausgeführt wird in vorliegendem Aufsatz jedoch eine detaillierte Analyse der Folgen dieser Lektüre für eine Thematisierung der spekulativen Dimension der Dialektik²³. Dieser Gegenstand bleibt zukünftigen Arbeiten vorbehalten.

Vom Verfasser autorisierte Übersetzung von Peter Naumann

Literatur

BACHMANN, M. 1998. *Die Antinomie logischer Grundsätze: Ein Beitrag zum Verhältnis von Axiomatik und Dialektik*. Bonn: Bouvier Verlag.

BRAUER, O. D. 1988. „Contradicción apofántica y contradicción reflexiva“. *Revista Latinoamericana de Filosofía* XIV (3): 323–38.

_____. 1982. *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*. Stuttgart: Frommann-holzboog.

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

²³ Der Kern der spekulativen Dimension ist der Hegelsche Anspruch, die Dialektik als eine Art Hyperlogik zu entwickeln (LUFT, 2015). Die Überwindung dieses Projekts führt zu einem neuen Ansatz in der systematischen Philosophie (CIRNE LIMA/LUFT, 2012; LUFT, 2005, 2014).

- CIRNE LIMA, C., und LUFT, E. 2012. *Ideia e movimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- DEMMERLING, C. 1992. „Philosophie als Kritik. Grundprobleme der Dialektik Hegels und das Programm kritischer Theorie“. In *Vernunftkritik nach Hegel: analytisch-kritische Interpretationen zur Dialektik*, herausgegeben von C. Demmerling und F. Kambartel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- DI GIOVANNI, G. 1973. „Reflection and contradiction. A commentary on some passages of Hegel’s Science of Logic“. *Hegel-Studien* 8: 131–61.
- FINDLAY, J.N. 1978. *Hegel. A re-examination*. New York: Humanities Press.
- FORSTER, M.N. 1989. *Hegel and skepticism*. Cambridge: Harvard University Press.
- HARTMANN, E. von. 1910. *Über die dialektische Methode*. 2. Aufl. Bad Sachsa: Hermann Haacke.
- HEGEL, G. W. F. 1979ss. *Werke in zwanzig Bänden* [W]. Herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl M. Michel. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HEISS, R. 1932. *Logik des widerspruchs: eine Untersuchung zur Methode der Philosophie und zur Gültigkeit der formalen Logik*. Berlin/Leipzig: W. de Gruyter.
- HÖSLE, Vittorio. 1988. *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Hamburg: Meiner.
- INWOOD, M.J. 1983. *Hegel*. London: Routledge & Kegan Paul.
- KANT, I. 1990. *Kritik der reinen Vernunft [KrV]*. Herausgegeben von Raymund Schmidt. 3. Aufl. Hamburg: Meiner.
- KESSELRING, T. 1992. „Rationale Rekonstruktion von Dialektik im Sinne Hegels“. In *Dialektischer Negativismus*, herausgegeben von E. Angehrn, H. Fink-Eitel, C. Iber, und G. Lohmann. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. 1984. *Die Produktivität der Antinomie. Hegels. Dialektik im Lichte der genetischen Erkenntnistheorie und der formalen Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- KULENKAMPFF, A. 1970. *Antinomie und Dialektik. Zur Funktion des Widerspruchs in der Philosophie*. Stuttgart: Metzler.
- LUFT, E. 2015. „Hegel’s Science of Logic as Metalogic“. *Kritisches Journal* 2.0 1: 44-59.
- _____. 2014. „Dialectic and network ontology. The concept of reason after Hegel“. In *Los aportes del itinerario intelectual de Kant a Hegel*, herausgegeben von Héctor Ferreiro, Thomas Sören Hoffmann, und Agemir Bavaresco, 946-978. Porto Alegre: Edipucrs/Editora Fi.
- _____. 2005. *Sobre a Coerência do Mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- _____. 2001. *As Sementes da Dúvida. Investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana*. São Paulo: Mandarin.
- _____. 1995. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*. Porto Alegre: Edipucrs.
- MCTAGGART, J.M.E. 1964. *Studies in the hegelian dialectic*. 2. Aufl. New York: Russell & Russell.
- _____. 1910. *A Commentary on Hegel’s Logic*. New York: Russell & Russell.
- NARSKI, I. 1986. „Die Kategorie des Widerspruchs in Hegels ‘Wissenschaft der Logik’“. In *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*, herausgegeben von Henrich, D., 178-97. Stuttgart: Klett-Cotta.
- POPPER, K. 1998. „What is dialectic?“ In *Conjectures and refutations. The growth of scientific knowledge*, 5. Aufl. London: Routledge.
- PUNTEL, L. B. 1997. „Dialektik und Formalisierung“. *Journal for General Philosophy of Science* 28: 367-83.
- _____. 1996. „Lässt sich der Begriff der Dialektik klären?“ *Journal for General Philosophy of Science* 27: 131-65.
- _____. 1977. „Hegels ‘Wissenschaft der Logik’ – eine systematische Semantik?“ In *Ist systematische Philosophie möglich?*, herausgegeben von Dieter Henrich, 611-621. Bonn: Bouvier Verlag [Hegel-Studien, Beiheft 17].

- SCHMITZ, H. 1992. *Hegels Logik*. Bonn/Berlin: Bouvier Verlag.
- THEUNISSEN, M. 1994. *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- TRENDELENBURG, A. 1870. *Logische Untersuchungen*. 3. Aufl. Leipzig: Verlag von S. Hirzel.
- WANDSCHNEIDER, D. 1996. „Eine auch sich selbst missverstehende Kritik: über das Reflexionsdefizit formaler Explikationen“. *Journal for General Philosophy of Science* 27: 347–52.
- _____. 1995. *Grundzüge einer Theorie der Dialektik. Rekonstruktion und Revision dialektischer Kategorienentwicklung in Hegels „Wissenschaft der Logik“*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- WIELAND, W. 1989. „Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik“. In *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, herausgegeben von Rolf-Peter Horstmann, 194–212. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- WITTGENSTEIN, L. 1997. „Tractatus logico-philosophicus“. In *Werkausgabe in 8 Bänden*, herausgegeben von Joachim Schulte, 11. Aufl., 1:7–85. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- WOLFF, M. 1986. „Über Hegels Lehre vom Widerspruch“. In *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*, herausgegeben von Henrich, D., 107–28. Stuttgart: Klett-Cotta.
- _____. 1981. *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*. Königstein: Hain.

Dilemas de la representación política en la filosofía del Estado de Hegel

*Esteban Mizrahi*¹

Con la representación política Hegel se propone ofrecer una alternativa válida para salir del duro panorama al que conduce la dinámica económica de la sociedad civil. Recordemos brevemente que la sociedad civil despliega su lógica a partir de dos principios contrapuestos: el *fin egoísta*, que requiere de la *universalidad del egoísmo* como condición necesaria para su eficacia. Una vez que estos principios entran en juego, se observa que la universalización del egoísmo produce la inversión del principio egoísta más que su coronación: tan pronto como los individuos se lanzan en persecución de sus propios intereses, se ponen a disposición de los requerimientos ajenos, generando una realidad social en la que cada vez les resulta más difícil satisfacer sus propias necesidades y más fácil las ajenas (Rph §243).

Esta dinámica produce marginalidad a gran escala que Hegel bautiza con el nombre de *plebe* (Pöbel). Ella expresa la contradicción de que una masa siempre creciente de individuos, reconocidos como sujetos de derechos, caigan en una situación social en la que no pueden ni cumplir con sus obligaciones ni hacer valer sus prerrogativas. Desde el punto de vista subjetivo, ello desencadena un poderoso sentimiento de impotencia e indignidad. Y desde el punto de vista objetivo, produce una inseguridad social tanto

¹ Universidad Nacional de La Matanza, Argentina

ascendente, por cuanto el crecimiento de la plebe incrementa la posibilidad de delitos contra la persona y la propiedad, como *descendente*, por cuanto nadie está exento de convertirse en *plebe* en la medida en que todos participan del juego contingente para la satisfacción de las necesidades que la *sociedad civil* establece como necesario. La plebe representa así una amenaza duplicada. Si el derecho tiene como meta primordial asegurar que la persona sea respetada en su universalidad, su vigencia efectiva no puede convivir con la existencia de la plebe. De ahí que un Estado en el que la plebe tenga cabida no pueda ser considerado un verdadero *estado de derecho*, por mucho que pretenda estar provisto de mecanismos imparciales para la administración de justicia.²

Se presenta así como condición necesaria para la organización positiva de la sociedad en un *estado de derecho*, la existencia de organismos encargados de regular la producción y distribución de riqueza y bienestar. Hegel introduce primero a la *policía* y la *corporación*, y luego al Estado en su conjunto, como aquellas instituciones capaces de realizar esta tarea. Dentro de la administración del Estado ocupa un lugar central la asamblea legislativa, tanto por dedicarse a la elaboración de leyes cuanto por integrar orgánicamente a la sociedad civil con el Estado. Esto último tiene lugar mediante la representación política en la cámara baja. Pero antes de adentrarnos en la propuesta hegeliana examinemos primero sus críticas al sistema representativo liberal.

² "En el *sistema de las necesidades* la subsistencia y el bienestar de cada individuo es una *posibilidad*, cuya realización efectiva está condicionada por su arbitrio y por las peculiaridades naturales tanto como por el sistema objetivo de las necesidades; a través de la administración de justicia (*Rechtspflege*) es anulada la *lesión* de la propiedad y de la personalidad. Pero el derecho efectivo en la *particularidad* contiene tanto que sean *superadas* las *contingencias* contrarias a uno y otro fin y que la *tranquila seguridad* de la *persona* y la *propiedad* sea efectuada, como que el *aseguramiento* de la subsistencia y bienestar de los individuos, y el *bienestar particular* sea considerado y realizado como derecho" (Rph §230).

I. Crítica a los sistemas liberales de representación política

Según Hegel, el sistema representativo liberal no es adecuado para la conducción política de un Estado moderno. Antes que nada, debido a que este sistema tanto en su variable democrático republicana como en la monárquico constitucional asume como punto de partida que el pueblo no es sino una asociación de individuos libres e iguales que sólo consigue transformarse en sujeto político capaz de acción a través de su representante. Ello se evidencia, por ejemplo, en que los requisitos para ser elector sean la edad o la renta. Hegel observa que estas cualidades abstractas están referidas a los individuos y no a los ciudadanos de un Estado: “Los ciudadanos aparecen como átomos y las asambleas electorales como agregados inorgánicos desordenados, el pueblo en general está disuelto en una multitud –figura bajo la cual nunca debería mostrarse una comunidad que se propone una acción; es la más indigna y la que más contradice su concepto de ser un orden espiritual” (WS 1817: 482).

Estas determinaciones abstractas para ser elector no presuponen ningún vínculo del individuo con el Estado ni con alguna esfera de la sociedad civil. Hegel entiende que estos principios anárquicos de individuación atomística eliminan toda organización –y con ello toda voluntad racional–, en la medida en que, por lo general, reducen la actividad política de los ciudadanos al sufragio. El ejercicio individual del sufragio, pese a ser considerado un gran honor debido al peso de las decisiones en el orden público, pierde rápidamente todo interés para el elector individual que considera insignificante la influencia de su voto en medio de una masa inmensa de votantes (y tanto más irrelevante cuanto mayor sea el alcance del sufragio), así como también le resulta escasa aquella influencia que pudiera ejercer un diputado aislado en el marco de una asamblea numerosa.³

³ “Así resulta que el voto individual constituye la doscientos milava parte de la elección completa y la noventa millonésima parte de una de las tres ramas del poder legislativo. El individuo difícilmente se imagina lo insignificante de su eficacia mediante estos números, pero sí tiene la sensación definida de

Por otra parte, que la participación política de los ciudadanos se reduzca a un solo acto –el sufragio– ejercido cada varios años no puede menos que generar desinterés. Y más aún si se tiene presente que este acto no implica ningún derecho a dar instrucciones al representante ni a pedirle luego que dé cuenta de lo actuado. Se trata de una diputación de mandato libre: “los miembros elegidos son tan soberanos con sus votaciones como los electores con las suyas. Ni unos ni otros tienen el carácter de funcionarios públicos pero en sus deliberaciones y decisiones sobre asuntos públicos comparten con el rey, lo que sólo para él está sancionado, no tener que dar cuenta por el cumplimiento de sus obligaciones” (RB 1831: 114).

Esta desvinculación de los representantes presupone –y a la vez fortalece– una concepción formal del Estado que excluye la verdadera participación de los ciudadanos en la política. La apatía generalizada del electorado es el medio propicio para el ejercicio del clientelismo político, que refuerza la despolitización y con ello la virtual ausencia de los intereses sociales particulares en la agenda de discusión pública: “El principal asunto de una elección, para el cual los candidatos contratan agentes que estén familiarizados con las localidades y las personas así como también con la forma de tratarlas, es buscar y atraer electores para que, a través del soborno, voten por su patrocinador” (RB 1831: 111). Es así que los electores reciben distintivos, carne asada, cerveza y algunas guineas como contraprestación a cambio de conceder su voto a un determinado candidato (RB 1831: 116).

Si así están las cosas en lo que concierne a la condición de elector en el sistema representativo liberal, la cuestión no mejora con los candidatos. Pues para ser diputado no se requiere, en general, ningún requisito, ni siquiera tener el menor conocimiento ni educación en los asuntos de Estado. Partiendo de la individualidad aislada como sola condición –o bien de atributos exteriores y

esta insignificancia cuantitativa de su voto, y lo cuantitativo, el número de votos, es únicamente aquí lo práctico y lo decisivo” (RB 1831: 112).

aleatorios vinculados con ella (edad o renta)– se consigue como resultado que los candidatos sólo de manera contingente hayan adquirido previamente cierta habilidad y sentido de Estado mediante su participación en la vida orgánica del pueblo y de este modo estén familiarizados con “el sentido de gobernar y obedecer, y de ofrecer a los electores la oportunidad de conocer sus convicciones y aptitudes y ponerlas a prueba” (WS 1817: 485).

De esta manera, la cámara baja suele estar compuesta por una gran mayoría de diputados que, sin ser funcionarios y careciendo de toda responsabilidad e instrucción para ejercer sus cargos, deciden, no obstante, sobre asuntos de Estado.⁴ El principio liberal según el cual debe estar representada allí la voluntad abstracta del individuo deja librado al azar la representación de los intereses reales más poderosos que mueven a la sociedad civil. Ello conduce de manera necesaria a la corrupción de los representantes y abre el juego al tráfico parlamentario para representar estos intereses a través del soborno (RB 1831: 106-107).

Si el ideal que está a la base del sistema liberal de representación política es el ejercicio de la autonomía ciudadana para Hegel resulta manifiesto –tanto en términos conceptuales como por evidencia empírica– que ello no se consigue a partir del concurso de voluntades aisladas en su individualidad. Esto produce más bien la consagración de la heteronomía mediante la corrupción política tanto de los electores vía clientelismo como de los diputados mediante el soborno. De aquí solo puede resultar el primado de intereses particulares y contingentes en detrimento de la voluntad

⁴ Reviste especial atención la descripción de Hegel respecto de una intervención del duque de Wellington en el parlamento inglés: “El duque habla desde la perspectiva del Parlamento inglés, en el cuál por encima de una masa de miembros incapaces e ignorantes recubiertos por una pátina de prejuicios comunes y una cultura adquirida en conversaciones de salón, quienes a menudo ni siquiera están informados acerca de ello, subsiste una serie de hombres talentosos dedicados a la actividad política y a los intereses de Estado. La mayor parte de ellos tiene también asegurada una banca en el Parlamento, en parte debido a su propia riqueza y a la influencia que ellos o su familia tienen en una pequeña ciudad o condado, en parte gracias a la influencia del Ministerio y luego de sus amigos del partido” (RB 1831: 119-120).

general, es decir, aquello que precisamente se pretendía evitar mediante la representación política (Rph §311A).

II. Representación política orgánica

La contrapropuesta hegeliana asigna a la representación política una función mucho más ambiciosa y fundamental: lograr la integración de la sociedad civil en el sistema de poder estatal. Para ello es necesario asegurar que no se contrapongan las formas subjetivas y objetivas de libertad.⁵ Hegel enfatiza que el propósito de la representación política estamentaria o corporativa no consiste en mejorar la eficacia en temas de gobierno; esto debe quedar al cuidado del poder gubernativo como órgano consultivo del monarca. Más bien su función esencial radica en “hacer valer el momento de la libertad *formal* para los miembros de la sociedad civil que no participan en el gobierno, de este modo el momento del conocimiento *general* recibe antes que nada su extensión a través de la *publicidad* de las deliberaciones estamentarias” (Rph §314). Por lo tanto, lo necesario en la representación corporativa o estamentaria consiste en que con ella llega a la existencia el momento subjetivo de la voluntad general. Los asuntos de Estado penetran en la conciencia subjetiva del pueblo que de este modo participa de las decisiones de aquél.

En la teoría hegeliana de la representación política, la constitución es algo que un verdadero Estado ya siempre presupone (Rph §298) y no puede establecer de manera arbitraria.⁶ Hegel enfatiza que en un Estado ya configurado, la actividad legislativa

⁵ “Si los diputados son considerados como *representantes*, entonces esto tiene un significado orgánico racional sólo en el sentido de que no son representantes de *individuos*, de una multitud, sino *representantes* de alguna de las *esferas* esenciales de la sociedad, representantes de sus grandes intereses. La representación ya no tiene el significado de que *uno esté en lugar de otro*, sino de que el interés en sí mismo esté *realmente presente* en su representante, al igual que el representante está allí por su propio elemento objetivo” (Rph §311A).

⁶ “La constitución es el poder absoluto; en el Estado la constitución no está dada, sino que él sólo cuenta con el poder legislativo” (VRph 17/18 §131Z).

sólo puede consistir en detallar y extender aún más la legislación existente (Enz §544A). La constitución es básicamente un mecanismo institucional de mediación entre la pluralidad de intereses propios de la esfera civil y el interés general de la vida política (Rph §302Z). La asamblea estatal no ocupa aquí el mismo lugar que el parlamento en los sistemas representativos liberales. En el modelo constitucional hegeliano, la asamblea consiste en un órgano mediador situado entre la suprema autoridad estatal del monarca y el pueblo (VRph 18/19 §§126-127).

De esta manera, Hegel incorpora a la representación política liberal una función social integradora: a través de los representantes de los estamentos y sus debates en la cámara baja se realiza la mediación orgánica entre la “despolitizada” sociedad civil y el Estado. Este último es concebido como la articulación universal de los círculos concretos que representan las corporaciones y los estamentos. La integración de los intereses que entran en conflicto en la sociedad civil tiene lugar a través de una estructura plural en la que las corporaciones y otros cuerpos colegiados se regulan entre sí mediante una suerte de mecanismo de frenos y contrapesos referidos a los intereses particulares de cada esfera productiva.

De este modo, Hegel considera que los hombres están en condiciones de reconocer en el Estado lo universal objetivo sin abandonar su individualidad o sus intereses. Después de la familia, la corporación constituye una segunda raíz ética del Estado (Rph §255). En principio, los individuos ingresan por elección a las diversas corporaciones para adquirir y desarrollar profesiones y oficios. Pero además para estar protegidos contra los diferentes embates de la vida económica y social que pueden conducirlos a la miseria y a la indignidad. Asimismo, corporaciones les ofrecen una formación adicional en la administración de los asuntos comunes. Se trata de un conjunto de destrezas eminentemente prácticas referidas a la gestión de cuestiones propias de la corporación (Rph §§251-253), en cuyo desempeño los individuos se convierte en ciudadanos políticamente activos.

De ahí que en la corporación se adquieran la cultura y la capacidad requeridas para dedicar la vida particular al bienestar general (Enz §543). Esto último es lo que garantiza que los diputados electos sean probos en sus cargos: “Los atributos que dan garantía de sus miembros radican, en parte, en un patrimonio independiente que está vinculado con el interés por la legalidad y el mantenimiento del orden civil; en parte, en la destreza en los intereses públicos y en su conocimiento adquiridos mediante la gestión de los asuntos y probados en la acción, y en el sentido de autoridad y del Estado conformado a través de ello” (VRph 18/19 §127). Pero esta pretendida solución, lejos de dar una respuesta satisfactoria abre una serie de nuevas dificultades que el joven Marx se apuró a señalar.

III. La crítica del joven Marx

Para Marx la principal deficiencia del planteo hegeliano reside en haber pensado de modo inconsecuente la mediación entre sociedad civil y Estado, entre poder económico y poder político, es decir, entre corporación y funcionariado. Entre el aparato corporativo y la administración estatal no sólo existe un vínculo estrecho sino también una relación de tensión y contraposición de intereses.⁷

La crítica de Marx tiene un doble propósito. Por un lado, pretende mostrar que, como Hegel expone, corporación y burocracia se implican mutuamente. Pero, por el otro, intenta señalar que el Estado organizado burocráticamente, a diferencia de lo que Hegel pretende, no puede sino operar según los modos propios de la sociedad civil puesto que los funcionarios estatales provienen y han sido formados en su seno (RPh §297Z). Este

⁷ "Las corporaciones son el materialismo de la burocracia y la burocracia el *espiritualismo* de las corporaciones. (...) Allí donde la *burocracia* es un principio nuevo, donde el interés universal del Estado comienza a hacerse un interés *exclusivo* y por tanto *real*, la burocracia lucha contra las corporaciones, como lucha toda consecuencia contra la existencia de sus presupuestos" (Marx 1843: 247).

segundo aspecto pone en tela de juicio la posibilidad efectiva de una superación de la sociedad civil en la esfera estatal en la medida en que la *clase universal* que tiene a su cargo las cuestiones de Estado es hija de la cultura del entendimiento, es decir, de lo que Hegel denomina en la época de Jena la "eticidad del *bourgeois*" (NR 1802/3: 512.) y, en tal sentido, pronto hace del Estado una abstracción, invirtiendo el universal concreto en universal abstracto.

Por esta razón, Marx sostiene que: "El formalismo de Estado, que es la burocracia, es el Estado como formalismo y como tal formalismo lo ha descrito Hegel. Puesto que este formalismo de Estado se constituye como poder real y se convierte a sí mismo en su propio contenido material, va de suyo que la burocracia es un entramado de ilusiones prácticas o la *ilusión del Estado*" (Marx 1843: 248). Y un poco más abajo remata: "La burocracia se toma a sí misma por fin último del Estado. Como la burocracia hace de sus fines *formales* su propio contenido, constantemente está entrando en conflicto con los fines *reales*" (Marx 1843: 248-249).

De ahí que el Estado hegeliano se disuelva en un aparato burocrático cuyos funcionarios hacen de las cuestiones públicas asuntos privados en el mal sentido, es decir, hacen negocio con el Estado, disponen de él como de *su* propiedad en atención a sus propios intereses personales: para hacer carrera y ascender en la jerarquía, en el mejor de los casos (Marx 1843: 249). Al mismo tiempo, para el burócrata su propia vida se transforma en un asunto a ser despachado: "El interés privado es su verdadera cosa pública en vez de que la cosa pública sea su verdadero interés privado" (Marx 1843: 266)

Por esta razón, la relación de representación política orgánica propuesta por Hegel genera sólo la ilusión de una sociedad integrada que garantiza la libertad individual y el bien común. Para Marx la ruptura entre Estado y sociedad civil no puede mediar satisfactoriamente en un régimen de propiedad privada donde el dinero asume la función de organizar el intercambio social y las relaciones humanas, pues termina modelando la representación

política a su imagen y semejanza. Como consecuencia de ello, el vínculo de representación fracasa en su propósito y la soberanía popular entendida como autonomía ciudadana se convierte en una farsa.

IV. A modo de conclusión

Hegel ha observado con agudeza que, en el plano económico, el modo de producción capitalista logra abstraer a los individuos del plexo de relaciones éticas que los constituyen. Esta abstracción se refleja a nivel jurídico en el derecho privado moderno y su pretensión de hacer valer sus categorías incluso para el derecho público. Pero también repercute a nivel político cuando se pretende establecer vínculos de representación partiendo del individuo aislado en su singularidad. De ahí que el intento hegeliano se encamine a otro tipo de representación que haga pie en los vínculos orgánicos que posibilitan la emergencia de esa individualidad y la sustentan.

Cabe distinguir en el planteo hegeliano dos perspectivas divergentes cuyas respectivas líneas argumentales se encuentran superpuestas: a) una consideración realista de la dinámica economía y b) un horizonte político de realización. Hegel introduce como condición necesaria para la existencia de un Estado, un proceso histórico de *formación* (Bildung), mediante el cual los sujetos de derecho llegan a reconocer la universalidad de la *persona* como fuente y sustento de su propia voluntad individual. Siguiendo esta línea de razonamiento, el comportamiento ético esperable de la *clase universal* sería más o menos el que Hegel describe. Pero lo que dificulta una lectura de este tipo, y al mismo tiempo la vuelve ilusoria, es precisamente la cruda descripción que Hegel mismo realiza tanto de los conflictos genera como de la idiosincrasia que supone la moderna sociedad capitalista. En función de esto último cabe preguntarse con Marx, en virtud de qué extraña alquimia el despolitizado individuo egoísta de la sociedad civil, puesto en rol de

funcionario, dejaría de lado todas sus ambiciones desmedidas de lucro para velar por el bien común.

Por lo tanto, si se hace pie en el realismo hegeliano en torno a la dinámica económica y al tipo de individuo que ella produce, sólo cabe esperar un aparato estatal represivo que a duras penas logre encausar los violentos antagonismos sociales que produce de modo inevitablemente la despolitizada sociedad civil. Si se parte, en cambio, de los requisitos establecidos por Hegel para la existencia de un verdadero Estado, la representación política estamentaria o corporativa permite articular las relaciones económicas con las políticas, conciliar el interés particular con el fin universal, la dinámica de la sociedad civil con el Estado. De modo que, si en función de lo primero es dable esperar que la burocracia estatal se comporte como Marx lo describe y como de hecho se ha comportado en todas las latitudes desde Hegel hasta nuestros días; en función de lo segundo, queda bosquejada una respuesta tentativa a la pregunta acerca de cómo la moderna organización social, económica y política podría respetar y hacer valer en todo su alcance el principio de universalidad que subyace a la categoría de persona, principio que asume la sociedad civil en su marco jurídico como previa condición para su desarrollo.

El problema de la mediación entre ambos puntos de vistas es un problema que cae fuera de la especulación filosófica. Es el problema de la *praxis* política, es decir, el de cómo los hombres interpretan sus prácticas a través de conceptos y cómo tales conceptos se introducen en la esfera de las relaciones intersubjetivas modificando dichas prácticas. El dilema de la representación política subsiste. Las crisis contemporáneas de las democracias liberales dan cuenta acabada de ello.

Bibliografía

G. W. F. Hegel: *Sämtliche Werke*, H. Glockner (Hg), 20 Bänden, Stuttgart, 1965.

-----: *Theorie Werkausgabe*, E. Moldenhauer / K. M. Michel (Hg), 20 Bänden, Frankfurt/M, 1970.

- : „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften“ (NR 1802/3), SW, Bd.I, 435-537.
- : „[Beurteilung der] Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816. XXXIII Abteilungen“ (WS 1817). TW, Bd. IV, 462-597.
- : Grundlinien der Philosophie des Rechts (Rph), TW, Bd.VII
- : Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (Enz), TW, Bde.VIII-X.
- : „Über die englische Reformbill“ (RB 1831), TW, Bd.XI,83-128.
- : Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817/18) (VRph 17/18) und Homeyer (Berlin 1818/19) (VRph 18/19), K-H Ilting (Hg), Stuttgart, 1983.
- Marx, K. (1843): „Zur Kritik der Hegeischen Rechtsphilosophie“, Karl Marx / Friedrich Engels *Werke*, Dietz Verlag, Berlin, 1981, Bd. I, 201-333.

Hegel e o idealismo alemão

*João Alberto Wohlfart*¹

1 Introdução

A abordagem que segue tem como objeto a reconstrução do caminho de racionalidade que vai de Fichte até Hegel, passando por Schelling. Por um lado, essa abordagem parece muito genérica e ampla, por outro, ela é significativa porque não restringe a visão filosófica a um único filósofo, mas compreende uma perspectiva mais global de racionalidade e uma noção sistemática mais ampla. A abordagem interfilosófica entre pensadores não induz a uma visão dogmática em relação aos filósofos individualmente considerados, mas provoca um viés problematizador de permanente discussão entre os pensadores. Além do mais, o caminho de racionalidade entre Fichte e Hegel abre para uma formulação sistemática muito mais ampla que considerar separadamente cada um dos sistemas.

A reconstrução problematizadora da estrutura de racionalidade tem como pergunta orientadora: qual é a relação entre as obras sistemáticas hegelianas da *Ciência da Lógica* e da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* com as obras estruturantes do Idealismo alemão anterior? Essa pergunta fundamental desdobra-se imediatamente numa outra: Hegel, ao elaborar a estrutura do sistema filosófico em *Ciência da Lógica*, *Filosofia da Natureza* e

¹ Doutor em Filosofia pela PUCRS e professor de filosofia no IFIBE.

Filosofia do Espírito, que razões filosóficas e críticas o filósofo oferece diante de Kant, Fichte e Schelling?

No caminho da racionalidade filosófica que começa em Kant, passa por Fichte e Schelling e consolida-se em Hegel, há uma progressão sistemática fundamental no qual o sistema filosófico hegeliano oferece soluções para algumas aporias implícitas aos filósofos anteriores. Em resposta aos questionamentos levantados, o texto considera as mediações, as interfaces, as críticas e a sistematicidade global entre a crítica da razão (*Vernunftkritik*) contida na *Crítica da Razão Pura* e na *Crítica da Razão Prática* kantianas, a Doutrina da Ciência, de Fichte, a Filosofia da Natureza e o Sistema de Identidade, de Schelling, e a *Filosofia do Espírito* condensada entre a *Ciência da Lógica* e a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, de Hegel. O resultado de tal empreendimento será a formulação da síntese hegeliana entre o Idealismo subjetivo, de Kant e de Fichte, e o Idealismo objetivo, de Schelling, na estrutura e no modelo de sistema proposto por Hegel. O seu sistema filosófico não representa apenas o ponto de chegada do Idealismo alemão, mas os momentos estruturantes dessa corrente filosófica estão dentro da filosofia hegeliana suprassumidos no processo de desenvolvimento dialético.

2 Hegel e Fichte

Para uma compreensão mais aprofundada da filosofia hegeliana, a confrontação com o projeto fichteano, sistematizado na *Doutrina da Ciência*, torna-se uma interlocução importante. O projeto fichteano tenta unificar o que Kant separou sistematicamente, a razão teórica e a razão prática, o númeno e o fenômeno. Fichte corrige o procedimento kantiano de restringir a razão teórica ao mundo do fenômeno e da causalidade natural e a razão prática à incondicionalidade da liberdade. Diante de Kant, Fichte conjuga num único princípio racional a razão teórica e a razão prática, na forma que determina o conteúdo e no conteúdo que

determina a forma. Trata-se da incondicionalidade da autodeterminação da razão em desdobramento na estrutura do conteúdo e do conteúdo que retorna à autorreflexividade racional. Dessa forma, a realidade da autodeterminação e a formalidade da autorreflexividade constituem as dimensões integradas do sistema de razão separadas pela tradição iluminista e pela filosofia kantiana. Trata-se da autofundamentação enquanto autoatividade absoluta na razão ativa e na ação refletida. Do ponto de vista formal, a primeira sentença da *Doutrina da Ciência* caracteriza a unidade da forma e do conteúdo expressa na incondicionalidade primeira de onde são deduzidas as sentenças secundárias e terciárias. Na *Doutrina da Ciência* é formulada a autofundamentação primeira de um universo de ciências diretamente ligadas à universalidade do saber filosófico que fornece o conteúdo, enquanto a contingencialidade típica das ciências é de sua incumbência. A incondicionalidade do princípio filosófico universal distribui a racionalidade por todas as ciências e, através delas, até as mais longínquas ramificações do sistema. Fichte escreve:

Aquilo que o princípio contém em si mesmo e deve comunicar a todas as demais proposições eu aparecem na ciência eu chamo de conteúdo interior do princípio – e da ciência em geral; o modo como deve comunica-lo às outras proposições eu chamo de forma da ciência. A questão que foi colocada é, portanto, a seguinte: Como são possíveis conteúdo e forma de uma ciência em geral, isto é, como é possível a própria ciência? Algo no interior do qual essa questão fosse respondida seria também uma ciência, e aliás a ciência da ciência em geral (FICHTE, 1980, p. 14).

O sistema de Fichte é configurado como um círculo infinito estruturado por um eixo central, pelos raios e pela circunferência espacialmente ilimitada. O eixo central é o ponto de partida incondicional da *Doutrina da Ciência* a partir do qual partem os raios em direção aos múltiplos sentidos e ao horizonte infinito do círculo externo e universal. Trata-se da orientação infinita de todos os raios em direção ao horizonte da circunferência não contraposta

por um vazio interior e da quantidade infinita de raios que partem de um ponto definido. Neste sistema, a subjetividade caracteriza o eixo fundamental da razão, que se distribui por todas as interligações dos raios e dos saberes particulares, enquanto a objetividade caracteriza a estrutura global dos raios e da circunferência enquanto sistema autoconsciente de si mesmo. As ciências particulares possuem o seu lugar definido no horizonte do sistema e todos os saberes possíveis no futuro já estão determinados pelo espaço ilimitado do sistema e pelo movimento intrínseco de circulação da subjetividade da razão universal. A subjetividade concentrada no eixo principal distribui a sua racionalidade por todo o sistema, o distribui nas ciências e na determinidade de cada ciência e reconduz o movimento ao princípio.

Uma das características do sistema fichteano é a ausência de uma lógica. O argumento para tal procedimento seria a formalização do pensamento em caso da inclusão de uma lógica. Ela deve ser excluída do sistema, ou então rebaixada à condição das outras ciências porque tornaria o pensamento vazio. Contrariamente a essa tendência unilateral, o sistema deve incluir em seu princípio forma e conteúdo, reflexividade e atividade na condição de uma atividade racionalmente conduzida. A exigência da forma sistemática da ciência requer que a forma determine incondicionalmente o conteúdo e que o conteúdo determine incondicionalmente a forma no desdobramento sistematicamente orientado de sentença primeira, sentença secundária e terciária. Assim, a relação entre a *Doutrina da Ciência* em geral com as ciências particulares é a da relação necessária entre a universalidade da filosofia com a particularidade de um conhecimento, no qual, aquela fornece os princípios racionais e esta estabelece a sua própria determinação. Nesta relação, na *Doutrina da Ciência* já está contido todo o conhecimento possível, sem nenhuma possibilidade de construção de novos conhecimentos. Talvez, as ciências particulares tornam explícito o que já está implícito na infinitude da ciência universal no interior da qual não há possibilidade de algo novo.

Essas considerações convergem na superação fichteana dos dualismos kantianos entre nmeno e fenmeno, razão teórica e razão prática, sensível e inteligível. Diante desse perfil da filosofia kantiana, a *Doutrina da Ciência* fichteana estabelece o caráter ativo e autorreferencial da subjetividade do Eu enquanto fundamento da objetividade como tal. A confluência entre subjetividade e objetividade no sistema fichteano se dá no movimento de autodeterminação, não na condição de subjetividade apriorística e anterior ao real, mas na própria racionalidade do sistema de objetividade. O resultado desta sistematização é a interconexão do universo dos fenmenos expressos nas ciências particulares permanentemente reconduzidas ao princípio da *Doutrina da Ciência*. Em outras palavras, diante da incondicionalidade, universalidade e totalidade dela, as coisas particulares não são simplesmente exteriores, mas são elementos constitutivos da própria totalidade do sistema. Fichte se transforma num defensor da inteligibilidade racional da Filosofia como a fundamentação última de todo o saber e supera os dualismos tpicos da filosofia kantiana.

Diante do sistema fichteano, o modelo filosófico hegeliano estabelece uma crítica. Desta forma, considerando as suas obras fundamentais como a *Ciência da Lógica*, a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e a Filosofia da História, quais são as semelhanças e diferenças entre os dois sistemas? Qual será a resposta hegeliana  crítica de Fichte a Kant, sem, portanto, voltar a Kant? O que há de elementos estruturantes no sistema filosófico hegeliano que resultaram da crítica a Fichte? Numa primeira aproximação, Hegel está no mesmo caminho da tentativa de construção de um sistema unitário de filosofia, cuja finalidade principal é a superação dos dualismos kantianos. Hegel, a exemplo de Fichte, propõe uma circularidade dialética entre subjetividade e objetividade, entre inteligibilidade racional e a estrutura do real, entre subjetividade, intersubjetividade e absoluticidade. Desta forma, Hegel traduz a mesma tentativa fichteana da *Doutrina da Ciência*, na qual edifica o

sistema filosófico na subjetividade da *Fenomenologia do Espírito* e da *Ciência da Lógica* e na objetividade da *Filosofia da Natureza*. Dessa forma, entre Fichte e Hegel, o pano de fundo filosófico é o mesmo, diferenciando-se na forma de sistematização dos componentes estruturais e epistemológicos. No sistema fichteano, a subjetividade e a objetividade se fundem quase indiferenciadamente entre a forma que determina incondicionalmente o conteúdo e o conteúdo que determina incondicionalmente a forma na composição do eixo central, dos raios e da circunferência infinita. No sistema filosófico hegeliano, em contrapartida, há uma diferenciação sistemática de círculos filosóficos na *Ciência da Lógica*, na *Filosofia da Natureza* e na *Filosofia do Espírito* e na complexidade e multidimensionalidade relacional que esse sistema comporta. Nesta perspectiva, é possível afirmar que a unidade fichteana está sistematizada numa única esfera e a unidade hegeliana está sistematizada em múltiplas esferas. Em Fichte, a estrutura é muito mais resistente que em Hegel, enquanto que nele os múltiplos movimentos de fundamentação tornam as relações e o desenvolvimento qualitativo mais consistentes. Para Manfredo:

Para Hegel, Fichte entende a filosofia como a ciência de um princípio supremo que elimine todos os dualismos da filosofia de Kant, portanto um fundamento unitário para o pensamento e para o ser, para a subjetividade e para a objetividade, uma estrutura reflexiva irrecusável a partir da qual todas as determinações do pensamento e da realidade devem ser, necessariamente, deduzidas. A grandeza consiste, aqui, na unidade do princípio enquanto unidade de forma e conteúdo, de ser e consciência, do prático e do teórico, e na tentativa de desenvolver, a partir dele, todo o conteúdo da consciência, ou seja, de construir todo o mundo, isto é, pensar a totalidade do mundo a partir de um princípio e, portanto, a filosofia como sistema (OLIVEIRA, 2002, p. 138).

Entre a fundamentação da *Doutrina da Ciência* e a fundamentação dialética do sistema filosófico hegeliano há uma crítica deste em relação àquela. De forma mais evidente, o processo

de sistematização fichteano começa com a incondicionalidade absoluta da subjetividade da sentença primeira enquanto unidade primeira do sistema em relação ao qual são deduzidas as sentenças secundárias e terciárias. O modelo fichteano segue pelo caminho dedutivo da incondicionalidade primeira atribuída às consequências cujo resultado é a estrutura vertical do sistema. O princípio filosófico da *Doutrina da Ciência*, mesmo baseado na autodeterminação do real, fica incondicionalmente inalterado ao perpassar a multiplicidade das ciências e estruturas particulares nas quais expõem os seus princípios racionais. O modelo hegeliano, contrariamente, não caracteriza a estrutura dedutiva e vertical, na qual a incondicionalidade está concentrada no princípio primeiro e as consequências no universo fenomênico e particular, mas começa pelo mais simples e abstrato e se complexifica no processo racional de universalização concreta e de diferenciação qualitativa. Por essa razão, o absoluto hegeliano nunca está no começo, mas é resultado de um desenvolvimento metódico, de uma transformação dialética imanente e da interrelacionalidade global de todos os elementos constitutivos. Se o sistema fichteano é marcadamente vertical, pois procede de uma sentença primeira e deduz os elementos a partir do fundamento primeiro, o sistema hegeliano é horizontal e circular na sucessão linear das determinações parcialmente integradas, permitindo a formulação de movimentos de progressão e de regressão, de universalização e de particularização.

A resposta de Hegel diante da estrutura da *Doutrina da Ciência* fichteana concentra-se, ainda, num outro ponto importante. No sistema fichteano, a incondicionalidade filosófica da sentença primeira é distribuída nos fenômenos particulares interconectados num formato de movimento intraprincípial. O questionamento diante de Fichte diz respeito à diferenciação entre a incondicionalidade do princípio filosófico universal e as ciências particulares em cuja relação à sentença primeira ficaria inteiramente inalterada. Em Hegel, há várias propostas de reformulação desta questão. Na *Doutrina da Essência*, na relação

entre substancialidade e acidentalidade, necessidade e contingência, esses conceitos opostos são explicitamente constituídos como polaridades integradoras de um mesmo sistema. Nestas condições, a estrutura da relação absoluta integra a totalidade da substancialidade e a multiplicidade dos acidentes relacionados entre si que configuram o sistema do Absoluto. Na *Doutrina do Conceito*, a universalidade separada da particularidade se transforma numa particularidade diante de outra particularidade, tornando-se tal no processo de autodeterminação interno de particularização. A universalidade somente recebe essa condição de conceitualidade no desdobramento interno da particularização e o retorno à universalidade na qualidade da totalidade concreta, ou na inteligibilidade do próprio real. Nestas condições, a particularidade não é apenas uma parte do todo, mas a universalidade do conceito na condição da particularidade. Quando o sistema filosófico hegeliano é comparado com o sistema da *Doutrina da Ciência*, de Fichte, consideram-se as multilaterais relações entre *Ciência da Lógica*, *Filosofia da Natureza* e *Filosofia do Espírito* contrastadas com a verticalidade predominante do modelo fichteano. A integração e a diferenciação entre essas esferas estabelece as relações globais condicionadoras da qualidade estrutural própria de cada esfera.

3 Hegel e Schelling

Schelling e Hegel são pensadores que se orientam na mesma direção no que diz respeito às críticas à subjetividade kantiana e fichteano e desenvolvem um modelo filosófico que pode ser denominado de Idealismo objetivo. O principal propósito de Schelling é reintegrar para o pensamento filosófico o que a modernidade excluiu, a realidade, na configuração da Natureza. Na contramão da modernidade, que instrumentalizou a Natureza como o reino da necessidade cega, Schelling transforma-se no grande teórico da Natureza e formula uma Filosofia da Natureza. A proposta

do filósofo é a conjugação da realidade e da idealidade na configuração estrutural do real-idealismo e do idealismo-real. Contra os dualismos da filosofia kantiana, a idealidade se materializa na estrutura da Natureza e a Natureza é idealizada na razão. Contra Kant, que relegou a Natureza ao mundo dos fenômenos e das antinomias, para Schelling, ela é uma estrutura autorregulada e em autodeterminação. A idealidade caracteriza a interioridade organizadora e a estrutura da Natureza caracteriza a exterioridade manifestada da razão. Para Schelling, o homem não é contraposto à Natureza no formato da antinomia entre liberdade e necessidade, mas inclui-se na Natureza e assume as suas leis. A identificação das duas disciplinas fundamentais, o Idealismo transcendental e a Filosofia da Natureza é a indicação da existência de uma única grandeza na qual se incluem todos os seres.

Momento marcante da filosofia schellinguiana é o período do sistema de identidade. Nesta fase, a subjetividade e a objetividade não constituem dimensões contrapostas, não caracterizam polaridades externamente relacionadas, não formam partes de um todo, mas o sistema em sua totalidade é inteiramente subjetividade e inteiramente objetividade. Essas duas dimensões epistemológicas do real estendem-se a todo o sistema da Natureza, compenetraram-se intrinsecamente no sentido de que a objetividade é inteiramente subjetividade na racionalidade da natureza. Por outro lado, a subjetividade é inteiramente objetividade porque ela se traduz na estrutura física, química, biológica e orgânica da natureza. O Sistema de Identidade caracteriza a indiferença entre subjetividade e objetividade na medida em que cada uma dessas dimensões determina-se na outra, cada uma das quais contém a si mesma e a outra. A subjetividade compreende a si mesma e a objetividade determinada como ação daquela; enquanto a objetividade compreende a si mesma e a subjetividade ao determinar-se racionalmente. Para Schelling, “um saber absoluto é apenas um saber tal que nele o subjetivo e o objetivo não são unificados como opostos, mas no qual o subjetivo inteiro é o objetivo inteiro e

inversamente” (SCHELLING, 1980, p. 49). Para Schelling, as dimensões do objetivo e do subjetivo invertem-se um no outro, estão contidos um no outro, identificam-se mutuamente e uma representa a expressão da outra, tal como a subjetividade caracteriza a autoconsciência do próprio sistema da natureza. Para Schelling:

Aqui não há antes e depois, não há um sair do Absoluto para fora de si mesmo ou passagem ao agir; ele mesmo é esse agir eterno, pois faz parte de sua ideia que ele também é imediatamente por seu conceito, sua essência é para ele também forma, e a forma é essência. No ato de conhecimento absoluto distinguimos provisoriamente duas ações: e em que ele gera sua subjetividade e infinitude inteiramente na objetividade e na finitude, até a unidade essencial desta última com aquela primeira, e a em que ele dissolve outra vez a si mesmo, sua objetividade ou forma, na essência. (SCHELLING, 1980, p. 50).

A Filosofia da Identidade é a expressão do absoluto e nada mais. Contrariamente à proposta cristã, não há um absoluto predeterminado que se exterioriza na natureza, ou pressuposto na condição de racionalidade primeira que se determina na ação, mas o absoluto é autoatividade plena e total. Esta atividade consiste na determinação da essência da racionalidade na estrutura visível da forma e vice-versa, estando todos os elementos inseridos nesta atividade. Para Schelling, “toda diversidade entre estas não é, entretanto, uma diversidade essencial e qualitativa, mas meramente inessencial e quantitativa, que repousa sobre o grau da figuração do infinito no finito” (SCHELLING, 1980, p. 51). A concepção schellinguiana de absoluto inclui a ação universal permanente em cujo movimento há apenas diferença quantitativa, sem jamais registrar uma diferença qualitativa. Nesta perspectiva, todas as coisas singulares que conhecemos são, para Schelling, qualitativamente iguais porque estão incluídas na ação universal do absoluto que não apresenta diferenças. Neste dinamismo, a autoatividade e a autodeterminação do absoluto em sua ação não estabelece um movimento de desenvolvimento que possa

transformar qualitativamente a estrutura global, pois Schelling não tem uma lógica capaz de conduzir categorialmente esse movimento. O filósofo começa simplesmente com o absoluto como um dado estabelecido, como um tiro de pistola, e disto nada mais resulta. A atividade universal do absoluto, por essa razão, é simplesmente igual à imobilidade universal, pois não apresenta ulteriores determinações que possam justificar o desenvolvimento.

Este é um ponto de significativa diferença de Hegel em relação à Schelling e de acirradas discussões entre os dois filósofos. O conceito hegeliano de absoluto contém outra estrutura metódica e outra referência teórica para a sua articulação. Hegel não começa simplesmente pelo absoluto na condição de um simples dado, mas constitui resultado de um desenvolvimento logicamente articulado e metodicamente conduzido. A concepção hegeliana de absoluto somente pode ser dada através da mediação e inter-relação entre as esferas da *Ciência da Lógica*, da *Filosofia da Natureza* e da *Filosofia do Espírito*, de cuja sistemática global resulta o círculo dos círculos, que retorna a cada uma das esferas na qualidade da configuração global do sistema. Contrariamente a Schelling, que subsume as diferenças num movimento universal de atividade, as diferenças são reintegradas no sistema filosófico hegeliano e articuladas em diferentes níveis de efetividade. O conceito hegeliano de absoluto somente pode ser pensado na sistemática global da interconectividade do todo enquanto constituição de movimentos de mediação segundo os quais cada esfera se determina na outra e retorna a si mesma. Nesta perspectiva, os diferentes círculos caracterizam universos diferenciados do pensamento e da realidade, são diferenciados em diferentes níveis de expressão do sistema filosófico e são densamente integrados pelas múltiplas relações interesféricas entre as partes do todo filosófico. Dessa forma, a diferença entre Schelling e Hegel fica muito evidente, pois, enquanto aquele estabelece um sistema do absoluto restrito à esfera da *Filosofia da Natureza* e do *Sistema de Identidade*, este constrói o seu sistema filosófico nas esferas da *Ciência da Lógica*, da *Filosofia da*

Natureza e da *Filosofia do Espírito* articuladas pela Ideia Filosófica do círculo dos círculos. As esferas do sistema filosófico são dispostas em diferentes momentos de constituição sistemática global, critério segundo o qual Hegel distingue *Filosofia da Natureza* e *Filosofia do Espírito* como instâncias qualitativamente diferenciadas e constitutivas do mesmo sistema.

O sistema filosófico hegeliano pode ser interpretado na perspectiva da discussão com Schelling, aproximando e distanciando os dois filósofos. A *Ciência da Lógica* hegeliana é um claro indicativo de crítica a Schelling, pois a obra dinamiza o desenvolvimento categorial do sistema na articulação dos momentos de fundamentação, o que falta em Schelling. Como Hegel inclui esta obra em seu pensamento, é possível diferenciar *Natureza* e *Espírito*, *Religião* e *Filosofia*, e aproximar absoluto e relativo, substancialidade e acidentalidade, *Filosofia* e *História da Filosofia*. Talvez, o ponto mais significativo de aproximação entre os dois filósofos é a formulação de uma *Filosofia da Natureza*. As formulações de Schelling e de Hegel têm em comum a construção de uma visão filosófica de *Natureza* não atrelada à mecânica newtoniana, conforme modelo kantiano. Contra Kant e a tradição iluminista, os dois filósofos do Idealismo alemão têm como aspecto comum a construção da noção de *Natureza*, pautada no princípio de auto-organização, na qual a inteligibilidade racional e a estrutura visível da *Natureza* são mutuamente compenetradas. Schelling e Hegel reconhecem a presença de uma subjetividade universal implícita à *Natureza* a partir da qual ela se desenvolve e edifica. O conceito de vida no universo biológico, orgânico, celular e cerebral é um exemplo deste enfoque que aproxima a *Natureza* ao princípio racional da autodeterminação. Mas, neste mesmo ponto, Schelling e Hegel voltam a distanciar-se porque aquele somente formulou uma *Filosofia da Natureza* como Sistema de Identidade, quando Hegel inclui a *Filosofia da Natureza* no universo de outras determinações do sistema filosófico. Mas a discussão mais fecunda entre Schelling e Hegel reside entre a identificação e diferenciação entre *Natureza* e

Espírito. Para Hegel, como enfatizaremos abaixo, o Espírito é superior à Natureza.

A principal discussão filosófica entre Schelling e Hegel está na relação entre *Filosofia da Natureza* e *Filosofia do Espírito*. Schelling identificou esses dois universos no Sistema de Identidade, expondo uma visão positiva em relação à Natureza. O filósofo resgata a dignidade ontológica e racional da Natureza diante da coisificação iluminista e diante do seu rebaixamento à condição de fenômeno e antinomias. Hegel, contrariamente ao seu antecessor no Idealismo alemão, qualifica a Natureza como uma contradição não resolvida ainda marcada pela exterioridade. Segundo o filósofo de Berlin, na Natureza os ciclos eternamente se repetem e não há desenvolvimento qualitativo nela, enquanto que no universo da *Filosofia do Espírito* há transformação e desenvolvimento qualitativo. Em razão da insuficiência da Natureza, ela precisa ser fundamentada pela *Ciência da Lógica* com a finalidade de proporcionar a ela um dinamismo racional quando, no seu caminho intraesférico, materializa a razão. Por outro lado, na mediação da Natureza pela subjetividade humana e pelo processo de conhecimento, ela é significada pelo pensamento e se transforma na significatividade da *Filosofia da Natureza*. Em relação a esta, Hegel coloca a *Filosofia do Espírito* num outro patamar de autodesenvolvimento do sistema filosófico regulada pela lógica da autodeterminação e da diferenciação qualitativa. O filósofo expressa a diferença em relação a Schelling:

O espírito essente em si e para si não é o simples resultado da natureza, senão, na verdade, seu próprio resultado: a si mesmo produz, das pressuposições que para si mesmo faz – da ideia lógica e da natureza externa, e é a verdade tanto de uma como de outra; quer dizer, a verdadeira figura do espírito essente só em si, e do espírito essente só fora de si. A aparência de que o espírito seria mediatizado por um outro é suprassumida pelo espírito mesmo; pois ele tem a soberana ingratidão – por assim dizer – de suprassumir aquilo pelo qual parece mediatizado, de mediatizá-lo,

de rebaixá-lo para algo que só subsiste por ele; e de se fazer, dessa maneira, perfeitamente autônomo (HEGEL, 1995, § 381, *Zusatz*).

Nesse parágrafo, Hegel expõe a diferença do universo do Espírito em relação à Natureza. De forma implícita, o outro elemento que diferencia Hegel de Schelling é a estruturação imanente de novas esferas qualitativamente diferenciadas em relação às anteriores, no caso, particularmente, da *Filosofia do Espírito*, que emerge em relação ao universo da *Filosofia da Natureza*. Neste processo sistemático de fundamentação, se a *Filosofia do Espírito* se situa num momento posterior à *Filosofia da Natureza*, isto não significa a sua necessária predeterminação na ordem da Natureza. Trata-se de uma nova esfera não condicionada pelo determinismo natural, mas desenvolve a sua própria lógica. É verdade que na ordem metódica e sistemática a *Filosofia do Espírito* resulta dialeticamente da síntese entre *Ciência da Lógica* e da *Filosofia da Natureza*, na condição de universalidade concreta mais ampla e mais efetiva. Porém, esse universo filosófico não repete as determinações anteriores, mas suprassume, respectivamente, a *Ciência da Lógica* na racionalidade imanente da História e na autoconsciência histórica global e a *Filosofia da Natureza* na segunda natureza da sociabilidade e das instituições sociais. Daí a diferença da *Filosofia da Natureza* em relação à *Filosofia do Espírito*, pois aquela, para constituir-se, depende da Lógica e do Espírito, enquanto esta é plenamente autodeterminada nela mesma. O universo do Espírito, para Hegel, suprassume a exterioridade e se define como retorno da diferença na qual a estrutura de mediação é a própria automeiação e autodeterminação.

4 Hegel diante do Idealismo alemão

Hegel é o último filósofo do Idealismo alemão e ponto de chegada desta corrente filosófica. Como veremos adiante, uma das possibilidades de situar Hegel no Idealismo é a síntese operada pelo

filósofo entre o Idealismo subjetivo, de Kant e de Fichte, e o Idealismo objetivo de Schelling. Porém, Hegel apresenta novidades significativas que o distinguem radicalmente dos outros filósofos integrantes desta corrente. O duro embate travado por Hegel contra Kant, contra Fichte e contra Schelling faz dele um filósofo radicalmente original neste cenário filosófico. Passamos a expor alguns pontos significativos que diferenciam Hegel dos outros filósofos.

Dentro da *Ciência da Lógica* há vários pontos estruturantes indicadores da radical novidade de Hegel em relação aos outros pensadores. No final da *Doutrina da Essência*, como resultado da progressiva dissolução da essência, da substância e da necessidade, Hegel constrói o sistema da Relação absoluta (*absolute Verhältnisse*). Estruturada em relação de substancialidade, relação de causalidade e interação, Hegel dissolve a primazia da substancialidade em relação aos acidentes, numa crítica contra Espinosa, e formula uma nova estrutura de racionalidade como totalidade de acidentes. Em outras palavras, a contingencialidade dos acidentes adquire a sua própria força de auto-organização e, no movimento de totalização, elas estabelecem o sistema relacional. Como a substancialidade é inseparável da accidentalidade, pois a totalização dos acidentes é a substancialidade e a determinação imanente desta é a accidentalidade, o resultado é a relação entre causa e efeito e a interação. Nesta exposição hegeliana, a causa que produz o efeito também será causada pelo efeito como causa da causa, e a causa originária será o efeito do efeito como causa da causa. O desdobramento desta dinâmica estabelece uma relação infinita de efeitos que retroagem sobre as suas causas e produzem novos efeitos, determinam-se em círculos sistemáticos que se relacionam com outros sistemas até constituir a relacionalidade universal. Trata-se do círculo constituído pela reciprocidade entre uma substância e outra, o que se estende para um sistema de interação universal no qual a relacionalidade alcança a primazia sobre a substância. Isto caracteriza o desaparecimento da essência, da

necessidade e da substância, e a relação será a nova estrutura de universalidade e de totalidade. Esta abordagem hegeliana rompe com todas as contribuições anteriores do Idealismo alemão e coloca o sistema relacional como o novo referencial de racionalidade.

A novidade hegeliana irrompe imediatamente depois, com a formulação da *Doutrina no Conceito* exposta a partir do conceito de contradição. O círculo categorial do conceito subjetivo estruturado pelas categorias de universalidade, particularidade e singularidade, é uma clara demonstração desta novidade hegeliana. Aliás, o movimento de contradição, como conquista fundamental da *Ciência da Lógica* e como motor do sistema filosófica hegeliano, é uma contribuição original de Hegel não encontrável nos outros filósofos do Idealismo alemão. Neste círculo, a primeira figuração da universalidade é unilateral e abstrata, e ela somente se torna verdadeira universalidade no movimento autocontraditório da diferenciação imanente, pois ela constitui a sua inteligibilidade na passagem interna para a particularidade e a recondução para a universalidade concreta da singularidade. É o círculo completo da particularização da universalidade e da singularização da universalidade e da particularidade. Porém, a contradição hegeliana se manifesta na imediata dissolução da primeira forma de concretização e efetivação do conceito ao se constituir o segundo círculo no qual a universalidade, a particularidade e a singularidade se integram num novo universo de autodeterminação e autocontradição do conceito. Para Hegel, “A vida, o Eu, o espírito, o conceito absoluto, não são universais apenas como gêneros mais elevados, e sim concretos, cujas determinidades também não são apenas espécies de gêneros inferiores, mas concretos (Hegel, 2018, p. 70). Na exposição hegeliana, quando um círculo se fecha, abre-se outro círculo de universalidade mais amplo, mais complexo e mais concreto, ele dissolve o anterior e o reintegra num novo nível de constituição. Nesta exposição, o processo de universalização concreto não caracteriza o desdobramento de uma substancialidade originária, mas num desenvolvimento imanente do qual emergem,

no círculo contraditório de negação e de negação da negação, novas esferas de universalidade. Num conhecido texto de Hegel:

Cada uma das partes da filosofia é um Todo filosófico, um círculo que se fecha sobre si mesmo; mas a ideia filosófica está ali em uma particular determinidade ou elemento. O círculo singular, por ser em si totalidade, rompe também a barreira de seu elemento e funda uma esfera ulterior. Por conseguinte, o todo se apresenta como um círculo de círculos, cada um dos quais é um momento necessário, de modo que o sistema de seus elementos próprios constitui a ideia completa, que igualmente aparece em cada elemento singular (HEGEL, 1995, § 15).

Este condensado parágrafo, extraído da Introdução à *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, expõe a lógica e a estrutura do sistema filosófico, numa dinâmica que não existe nos outros filósofos do Idealismo alemão. Na exposição do desdobramento dos diferentes círculos da filosofia, cada uma das partes da filosofia constitui um Todo filosófico porque uma determinada parte caracteriza a universalidade da Ideia filosófica e a totalidade do sistema filosófico na configuração deste determinado círculo. Em outras palavras, cada círculo do sistema constitui um Todo filosófico porque no interior dele estão implicados os outros círculos e porque, cada um deles, na circularidade universal, constitui uma síntese dos outros. O parágrafo apresenta uma lógica de desenvolvimento segundo a qual são sucessivamente ampliados e universalizados os círculos, em cujo movimento dialético emerge o círculo dos círculos da Ideia filosófica absolutamente universal. Em outras palavras, quando é concluído o itinerário da *Ciência da Lógica*, ela se abre num processo de universalização para determinar-se em sua exterioridade, quando emerge uma esfera mais elevada que é a *Filosofia da Natureza*. Quando esta fecha o seu círculo, ela se abre

para a constituição da outra esfera de universalidade da *Filosofia do Espírito*, constituída no processo dialético de universalização concreto, em esferas cada vez mais concretas, universais e efetivas. A densidade da interdisciplinaridade e macrossistematicidade da circularidade interesférica, constitui o que Hegel chama de círculo dos círculos, que novamente retorna e se particulariza em cada uma das esferas do sistema filosófico. Neste sentido, as relações interesféricas entre *Ciência da Lógica*, *Filosofia da Natureza* e *Filosofia do Espírito* constituem a universalidade máxima e mais elevada do círculo dos círculos, que, por sua vez, caracteriza a inteligibilidade intrínseca que mediatiza e interliga as esferas. Nesta exposição hegeliana, o capítulo final da *Ciência da Lógica* intitulado “Ideia absoluta” é o da Ideia filosófica que perpassa, mediatiza e transversaliza todas as esferas do sistema, enquanto que o capítulo final da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, intitulado de Espírito absoluto, expõe as variadas formas de mediação entre as esferas e estabelece a unidade entre racionalidade e realidade. Esta reflexão pode ser ampliada a partir do próprio Hegel:

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

Uma das originalidades mais profundas de Hegel em relação ao Idealismo alemão é a estruturação de sua filosofia em silogismos. Encontramos raciocínios silogísticos macrossistemáticos e macrorrelacionais nas estruturas de mediação que caracterizam as diferentes formas de exposição da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Encontramos, também, silogismos inerentes a cada um dos círculos do sistema filosófico e em subdivisões internas, de forma que os silogismos são fundamentais para a compreensão da filosofia hegeliana. Destacamos a mediação mais complexa e sintética estruturada em *Filosofia do Espírito*, *Ciência da Lógica* e *Filosofia da Natureza*, formato no qual a Lógica é a substância intrínseca do Espírito e da Natureza. Nesta, a mediação da Lógica significa a imanência dos extremos no meio, pois as esferas do Espírito e da Natureza são intrínsecas à Lógica; do ponto de vista dos extremos, significa a imanência do meio nos extremos. Em palavras mais simples, no terceiro formato do silogismo, a Lógica, a Natureza e o Espírito figuram como extremos e como meios, num único silogismo desdobrado em vários. No caso da mediação da *Ciência da Lógica*, a *Filosofia do Espírito* e a *Filosofia da Natureza* são intrínsecas à Lógica, quando a totalidade do sistema filosófico fica eminentemente concreto. Trata-se, agora, da estrutura lógica do Espírito, da Natureza e do sistema como um todo, quando a *Ciência da Lógica* deixa de ser o puro sistema do pensamento para ampliar-se na lógica da Filosofia do Real e do sistema como um todo. Trata-se da ampliação da Lógica na totalidade do sistema filosófico e da autodeterminação da totalidade da Filosofia do Real na estrutura do pensamento lógico.

Esta significativa novidade da filosofia hegeliana em relação ao Idealismo alemão anterior pode ser ampliada. A imanência dos extremos no meio e a imanência do meio nos extremos transforma a mediação da *Ciência da Lógica* na mediação da *Filosofia da Natureza*, configurando as outras esferas na perspectiva dessa mediação. Nesta mediação, a *Filosofia da Natureza* caracteriza a totalidade da Natureza e do Universo como filosoficamente expostos

e compreendidos, quando os componentes do espaço, do tempo e do movimento, as macroestruturas dos sistemas galácticos e intergalácticos, o geossistema constituído pelo ar, pela luz e pela água, na distribuição dos ecossistemas e da imensa biodiversidade etc. Na mediação da *Filosofia da Natureza*, toda a complexidade e movimentos de auto-organização do Universo e de suas energias articuladoras são traduzidos no sistema do pensamento puro da *Ciência da Lógica*, num movimento no qual o sistema do Universo se desdobra e se expressa no sistema da Lógica. Por outro lado, nesta mesma mediação, a *Filosofia do Espírito* é intrínseca ao desenvolvimento da Natureza em toda a sua trajetória e em todas as suas fases, quando a Cosmogênese e a Geogênese se transpõem em Noogênese e nas suas estruturas. A mediação da Natureza desdobra-se na *Filosofia do Espírito*, especialmente nas configurações do Espírito objetivo (História universal), na História da Filosofia e no Espírito absoluto. Esta circularidade abre o sistema silogístico, estruturado pela sequência de Natureza, Espírito e Lógica, nas mais variadas esferas de compreensão do Espírito objetivo e do Absoluto. Se a mediação é estabelecida pelo viés da Filosofia da História universal, é possível sustentar a fundamental historicidade do Absoluto inseparável de sua automanifestação histórica e a sua imanência na História. Se a mediação é pensada pelo viés da História da Filosofia, pelo fato de ser pensada pela subjetividade, é constitutivo do Absoluto o ato de ser pensado e conhecido filosoficamente. Na História da Filosofia são evidenciadas as estruturas de autodesenvolvimento do Absoluto, nos sistemas de racionalidade por ela manifestadas. Se a mediação é pensada pelo viés do Espírito absoluto, desenvolve-se a macrossistemática segundo a qual a Natureza, a Sociedade, a História e o Universo são determinações imanentes do Espírito absoluto. Continuamos com Stederoth:

Como realização do critério de significação para uma Filosofia do Real absoluta – portanto na determinidade da Ideia absoluta – só

pode valer para o Espírito Absoluto, enquanto nele não só a Filosofia do Real chega à sua completude, mas também a Lógica – as implicações da Filosofia da História no sentido pleno da tese efetivamente retomada, que a História da Filosofia segue o caminho da Lógica; e onde Hegel desenvolve algumas figurações históricas da filosofia enquanto filosofias do real, expondo ultimamente como sistema (STEDEROTH, 2001, p. 72).

A concepção hegeliana de História da Filosofia o diferencia dos outros filósofos do Idealismo alemão, e a expõe não apenas como uma parte ou um capítulo de sua filosofia, mas toda a sistemática filosófica caracteriza uma História da Filosofia. Nesta exposição, Hegel rompe com a noção dos fundamentos absolutos do pensamento e da realidade, tal como o fizeram Espinosa, Kant e Fichte, e a apresenta como um desenvolvimento de estruturas de racionalidade. Trata-se da consubstancialidade entre Ideia absoluta, Espírito absoluto e Filosofia da História, na medida em que a História da Filosofia é considerada como uma Filosofia do real absoluta. Na visão hegeliana, a História da Filosofia segue o caminho lógico da *Ciência da Lógica*, exposta num processo de ampliação sistemática da racionalidade filosófica, segundo a qual as determinações abstratas da Filosofia Grega e Medieval correspondem com a *Doutrina do Ser*, a Filosofia moderna de Descartes, Kant, Espinosa e Fichte correspondem com a *Doutrina da Essência*, e a Filosofia de Schelling e de Hegel correspondem com a *Doutrina do Conceito*. Neste caminho de autoconstrução da racionalidade filosófica, o sistema dinâmico da História da Filosofia está estruturado na perspectiva da fundamental coextensividade com a *Ciência da Lógica*, ao mesmo tempo em que a História da Filosofia autoconstrói a *Ciência da Lógica*. Assim, a História da Filosofia não é exterior à Filosofia e ao sistema filosófico, mas a identidade entre as três dimensões se dá no movimento e na estrutura de autodesenvolvimento da filosofia que se determina nos diferentes filósofos, sistemas filosóficos e concepções filosóficas. Diferente dos outros sistemas do Idealismo alemão, em Hegel há

uma progressão qualitativa no processo de fundamentação filosófica, com a constituição de sínteses mais elevadas e qualificadas. Para Hegel:

O terceiro gênero da história, a História Universal filosófica, conecta-se de tal modo com este último tipo de historiografia reflexiva que também o seu ponto de vista é um ponto de vista universal, mas não algo particular, que abstratamente se extrai ao prescindir-se dos outros pontos de vista. O ponto de vista universal da História filosófica do mundo não é abstratamente geral, mas concreta e absolutamente atual; com efeito, é o Espírito, que eternamente está junto de si e para o qual não há passado algum. Tal é o condutor das almas, Mercúrio, a Ideia é, na verdade, o guia dos povos e do mundo; e o espírito, a sua vontade racional e necessária, é que dirigiu e dirige os acontecimentos do mundo. Chegar a conhecê-lo, nesta condição, é aqui o nosso objetivo (HEGEL, 1995, p. 22).

Um dos diferenciais da filosofia hegeliana é a Filosofia da História. A História filosófica hegeliana tem uma dupla significação, a saber, primeiramente caracterizada como inteligibilidade profunda enquanto mediadora das épocas, dos tempos e das civilizações, de uma racionalidade filosófica que se desdobra na totalidade real da História universal. Por outro lado, a História filosófica, como movimento estrutural de desdobramento de sistemas filosóficos efetivada na macrossistemática da filosofia hegeliana, aparece como a expressão da autorreflexividade do mundo. O círculo da permanente atualidade do Espírito universal esboça a dialética da circularidade aberta na qual a interioridade da razão filosófica universal é posta na objetividade do mundo, esta, por sua vez, reaparece na subjetividade da reflexividade filosófica. A História universal filosófica é o pensamento filosófico do Espírito universal que conduz a História, Espírito universal como expressão conjunta da intersubjetividade de todos os espíritos singulares. Na exposição hegeliana, o Espírito é concreto e absolutamente atual, pois reconduz para a plena atualidade e integralidade sistemática

todas as filosofias do “passado” e todas as épocas que são atualizadas no presente histórico absoluto. No Espírito, todas as filosofias produzidas ao longo do tempo são atualizadas no sistema filosófico da atualidade, enquanto a História universal se torna concreta na subjetividade absoluta da filosofia. Neste sentido, a História universal filosófica parece ser a mediação entre o Espírito absoluto e a História universal concreta, como uma interpretação filosófica do Absoluto na História. Um dos diferenciais hegelianos é a emergência do Absoluto de dentro da História universal, na qual atualiza tudo na plena atualidade do presente, cuja arquitetônica é a História universal, a História filosófica e a atualidade do mundo. A plena historicidade faz da História filosófica a expressão da autoconsciência e autodesenvolvimento do Espírito absoluto e a autoconsciência humana do Absoluto na História.

Para determinar a posição de Hegel no conjunto do Idealismo alemão, o seu pensamento não caracteriza apenas a última formulação e o ponto de chegada mais complexo. O pensamento hegeliano deve ser exposto como a síntese desta escola filosófica, na medida em que os momentos estruturantes constituem os pilares do sistema filosófico hegeliano. Nesta abordagem geral, se é correta a denominação que identifica o Idealismo subjetivo com os sistemas de Kant e de Fichte, o Idealismo objetivo com o sistema de Schelling e o Idealismo absoluto com o sistema hegeliano, então Hegel reformula o Idealismo subjetivo na *Fenomenologia do Espírito* e na *Ciência da Lógica*, respectivamente no desenvolvimento das formas da consciência ao longo da História e das formas puras do pensamento lógico. Hegel reformula e incorpora em seu sistema filosófico a noção de Filosofia da Natureza formulada por Schelling e a transforma num círculo da filosofia no formato da *Filosofia da Natureza*. Para Hegel, a *Filosofia da Natureza* desenvolve a lógica das outras esferas e da totalidade do sistema, no desdobramento imanente e qualitativo de círculos que marcam o seu desenvolvimento dialético, na sequência circular de esferas como a mecânica, a física e a orgânica, e nesta última, a natureza inorgânica,

a natureza orgânica e o gênero. A *Filosofia do Espírito* aparece como a síntese entre Idealismo subjetivo e Idealismo objetivo, precisamente porque o Espírito representa a universalidade concreta mais ampla e mais elevada, razão pela qual o Espírito incorpora a lógica da própria autodeterminação. A *Filosofia do Espírito* hegeliana é a expressão da síntese entre Idealismo subjetivo e Idealismo objetivo, *Ciência da Lógica* e *Filosofia da Natureza*, subjetividade e objetividade, na condição do sistema do real em autodeterminação e autodesenvolvimento traduzida na razão filosófica universal. Neste sentido, a *Filosofia do Espírito* suprassume a *Ciência da Lógica*, da forma de puro pensamento em Lógica do Real, e a *Filosofia da Natureza* na segunda Natureza da Cultura, da História e do Espírito absoluto, como autodeterminação universal. Na *Filosofia do Espírito* são superados e suprassumidos os sistemas de Espinosa, de Kant, de Fichte e de Schelling.

O lugar de Hegel no Idealismo alemão pode ser pensado na perspectiva do modelo sistemático do seu pensamento, radicalmente diferente em relação aos outros. O sistema hegeliano concilia unidade e multiplicidade, método e sistema, particularização da universalidade e totalização da particularidade etc. Hegel é original e inovador diante dos modelos de pensamento do Idealismo anterior, pois o filósofo não é dualista, como Kant, não expõe um sistema de subjetividade absoluta, como Fichte, e não expõe um sistema de indiferença entre subjetividade e objetividade, como Schelling. O modelo hegeliano da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* parece ser intermediário entre Kant e Schelling, pois o dualismo é suprassumido num sistema de diversos círculos, como multiplicidade na unidade, e o sistema schellinguiano é traduzido na unidade do sistema, como unidade na multiplicidade. Hegel não expõe um Idealismo absoluto, assim como a subjetividade absoluta, de Fichte, de cuja incondicionalidade primeira é deduzido um sistema de objetividade e um sistema de sentenças secundárias, mas um modelo de multidimensional fundamentação. Conforme abordamos acima, a originalidade do sistema hegeliano está no

círculo dos silogismos, numa multidimensional exposição, segundo a qual, para cada mediação, são reconduzidas as outras esferas, de acordo com a mediação da *Ciência da Lógica*, da *Filosofia da Natureza* e da *Filosofia do Espírito*. Diferentemente dos outros sistemas do Idealismo alemão e de toda a tradição filosófica, o modelo hegeliano expõe uma estrutura de macrorrelacionalidade, de interdisciplinaridade multilateral, de mediação universal, de um modelo dialético segundo o qual um sistema relacional complexo constitui as esferas filosóficas no círculo da ação recíproca. Isto, traduzido para o sistema real, o mundo e o Universo constituem uma totalidade relacional constituída numa teia de relações que interligam num sistema de interconectividade universal todos os sistemas, que interliga os elementos entre si e a totalidade com os elementos.

5 Considerações finais

Consideramos, de forma sintética e dentro do limite de páginas, a vasta problemática que trata do lugar de Hegel na corrente filosófica do Idealismo alemão. É evidente que se trata de uma temática genérica e de uma abordagem superficial, mas entendemos melhor Hegel quando o confrontamos com Espinosa, Kant, Fichte e Schelling. Sabe-se que a temática conta com amplas e complexas abordagens, destacando-se a monumental obra de Richard Kroner, intitulada “*von Kant bis Hegel*”. Nesta obra, o comentarista de Hegel reconstrói a trajetória da racionalidade filosófica desde Kant até Hegel, em pilares estruturantes como da Crítica kantiana até a *Doutrina da Ciência* fichteana, desta até *Filosofia da Natureza* e o Sistema de Identidade schellinguiano, e destes até a *Filosofia do Espírito*, de Hegel.

Apresentamos um enfoque metódico simples ao compararmos sinteticamente Hegel e Fichte e Hegel e Schelling, e concluímos a exposição com a formulação de alguns pontos originais da filosofia hegeliana não existentes nos outros filósofos do

Idealismo alemão. Com estas considerações, o embate hegeliano com Kant, com Fichte e com Schelling não se restringe a uma conversa entre amigos, mas Hegel estabelece um confronto duro com estes filósofos. A síntese hegeliana do conjunto do Idealismo alemão se dá pelo caminho da negação e da afirmação, na medida em que empreende um processo de desconstrução destes sistemas e os incorpora em sua filosofia de forma transformada e suprassumida.

Hegel constrói o seu sistema filosófico em base às críticas em relação aos filósofos anteriores e ao conjunto deles. Diante dos dualismos kantianos, Hegel constrói um pensamento unitário e integrador das diferenças, como uma multiplicidade da unidade. Hegel expõe a unificação dialética dos dualismos clássicos e kantianos, especialmente entre númeno e fenômeno e entre absoluto e relativo. Diante da subjetividade absoluta fichteana como fundamento absoluto de um sistema de objetividade e de uma multiplicidade de ciências, Hegel ultrapassa a subjetividade absoluta e propõe uma espécie de sistema de intersubjetividade, de multidimensional relacionalidade, na medida em que todos os círculos do sistema passam por todas as funções do silogismo. Diante de Schelling, Hegel distingue Natureza e Espírito, constrói uma *Ciência da Lógica* como referência de articulação do movimento, de integração dos opostos e de articulação da totalidade.

Uma das formas de leitura conjunta do Idealismo alemão é sustentar a síntese hegeliana entre Idealismo subjetivo e Idealismo objetivo, possível de ser identificada em vários momentos da filosofia hegeliana. Na *Doutrina do Conceito*, a estruturação de subjetividade, objetividade e Ideia parece um exemplo claro deste empreendimento filosófico. A trilogia estruturada em *Ciência da Lógica*, *Filosofia da Natureza* e *Filosofia do Espírito* é outra indicação clara desta síntese, especialmente na condição de liberdade e autodeterminação do Espírito como esfera propriamente universal. Obras hegelianas como a *Fenomenologia do Espírito*, a *Ciência da Lógica*, a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, a *Filosofia*

da Religião e a História da Filosofia, por exemplo, não caracterizam apenas o último bloco do Idealismo alemão, mas uma nova sistematização de toda a escola filosófica.

6 Referências

FICHTE, J. G. *A Doutrina-da-Ciência de 1794 e outros escritos*. In: Os Pensadores. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

HEGEL, G. W. F. *A razão na história: introdução à filosofia da história universal*. Trad. de Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995a. 3 v.

HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999.

KRONER, Richard. *Von Kant bis Hegel*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1961. 2. b.

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

SCHELLING, F. von. *Exposição da Ideia universal*. In: Os pensadores. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

STEDEROTH, Dirk. *Hegels Philosophie des Subjektiven Geistes. Ein Komparatorischer Kommentar*. Berlin: Akademie Verlag, 2001.

La *sittliche Gesinnung*, el modo ético, la identidad política y el estado. En la Filosofía del Derecho de Hegel

*Adriana Fernández Vecchi*¹

El presente trabajo analiza la noción de disposición ética en la "Filosofía el derecho"². de Hegel. La *sittliche Gesinnung* es clave como modo ético político de superación de los intereses particulares del sector privado de la Sociedad civil. De este modo, el Estado representa una comunidad ética, civil y política; es la eticidad universal y objetiva.

El despliegue de los distintos momentos de la obra está estructurado sobre la columna vertebral del concepto de libertad. Sin embargo, queremos destacar que esta noción se encuentra vinculada en forma indisoluble con la idea de reconocimiento, como forma de **disposición o disposicionalidad** (*Gesinnung*). Así pues, si nos detenemos sobre estos dos conceptos a lo largo de la exposición de la *Filosofía del Derecho* encontramos que el despliegue de la libertad a través de sus configuraciones está comprometido por

¹ Universidad Nacional de Lanús. E-mail: fernandezvecchia@yahoo.com

² Hegel, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg, Meiner. 1955. De la que no existe aún la edición crítica. Hemos utilizado traducciones castellanas: *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, traducción A. Llanos, Buenos Aires. Siglo Veinte, 1987. *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, traducción J.L. Vermaal, Buenos Aires. Ed. Sudamericaba, 1975 (esta traducción es más literal y contiene los "Agregados" de E. Gans). *Filosofía del Derecho*, no indica traducción, México 1975. *Fundamentos de la filosofía del derecho*, traducción Carlos Díaz, Madrid, Libertarias-Prodhufi, 1993. Cito traducción Vermaal PFD y nro. de párrafo y Traducción Llanos FD y nro. de párrafo. Versión alemana cito PhR

la disposición al reconocimiento. **Esta cuestión soporta nuestra hipótesis: la construcción del Estado es un proceso, no es una mera institución, sino que se funda en la *sittliche Gesinnung* de la piedad y la disposición política.**

La *sittliche Gesinnung* que atraviesa la razón dialéctica, es el modo subjetivo del Espíritu Objetivo, modo de la voluntad que se afirma a sí misma en la medida en que, como individuos conscientes de su condición ética, saben que su verdadera vida es el Espíritu y su conciencia política quiere entonces lo mismo que la voluntad ética. Ésta es la Idea Ética y se expresa como Estado. Inhiere lo subjetivo, en tanto disposición ética, en lo objetivo construyendo el poder público. El pensar es orgánico pues lo sido es conservado, reorganizado dentro de sí y progresa, gracias a ese movimiento. Las distintas voluntades realizan una unidad en el Todo, en la que cada una permanece siendo lo que es, pero, asume entrar en la relación con otras, con la convicción que su interés individual es el de la comunidad. Sin embargo, no es una realización contractual, sino que en el Estado el individuo encuentra su esencia, o sea, la realización concreta de la eticidad tiene formas ascendentes de la vida comunitaria: Se consume racionalmente la unidad de la voluntad general sustancial y la libertad subjetiva.

La evidencia de nuestra hipótesis se desarrolla a partir de;

A.- Tensiones endémicas de la Sociedad Civil

B.- El Estado y el modo ético de la identidad política la *sittliche Gesinnung*

Ambos ítems tienen por objetivo demostrar como la conciencia considera lo social, no como un arreglo contractual, sino como despliegue de lo comunitario, que su propio interés, su bien particular es el Bien común, y entonces gracias a su **disposición ética**, el ciudadano de la sociedad civil se constituye en Pueblo.

A) Tensiones endémicas de la Sociedad Civil

La sociedad Civil es el segundo momento de la Eticidad, Pero primero queremos introducir a propósito del título, que la determinación de la Sociedad Civil es lo económico. Si bien Hegel reconoce la racionalidad del sistema económico en el funcionamiento del mercado, no se satisface en él. Al contrario, la obra denota los desequilibrios sociales y su inevitable tendencia a los conflictos puesto que es mera apariencia, es la esfera de la finitud, es el entendimiento (cfr. PFD. § 189). No realiza a la conciencia, puesto que es autodestructiva en la satisfacción de las necesidades pues genera cada vez más necesidades abstractas. Los intereses individuales en pugna disuelven la integración social impulsados por el egoísmo y el goce ilimitado dado por la competencia de los sectores de intereses individualistas cuyos fines subjetivos no consideran el Todo. Queda presa en la contingencia y produce indignación moral. Sólo las instituciones del mundo ético pueden subsumir lo particular en Bien común.

La propiedad privada ya aparece como primera realización de la libertad, en el momento del Derecho Abstracto cuando la voluntad se apropia de la cosa. La "*existencia de la libertad*" remite a la posesión de la propiedad privada; en ello se reconoce la persona jurídica. En la Moralidad (derecho de la voluntad subjetiva) la libertad se concreta en el "*derecho de apreciación de la acción*" (derecho del saber y de la intención) el derecho del bienestar, como objetivo de la acción del sujeto particular y que se une con el bien en general. La Moralidad es la afirmación de la voluntad libre y autónoma (en sentido kantiano) pero también es el lugar de la crítica a su formalismo. Al ser formal sólo puede fundamentar el deber abstracto, por ello su determinación concreta se encuentra en la Eticidad, en las instituciones éticas

En la Eticidad como superación de los momentos anteriores, el Derecho Abstracto y la Moralidad, la voluntad individual tiene como fundamento lo universal existente *en y para sí*. Esto tiene su

realidad en una disposición o actitud (*Gesinnung*) subjetiva y en el obrar de la voluntad, de tal modo que el sujeto encuentra su destinación en la sustancia ética como "ser miembro de".

Desaparece el arbitrio que vimos en la moralidad, la conciencia frente a lo verdadero. La más alta destinación del sujeto es ser miembro aquí. El no necesita buscar para sí lo que es derecho, como sucede en la moral, sino que, para él, éste existe en el orden ético del Todo."³(Hegel:1983:129)

Lo ético es el Todo⁴, cuya forma es tanto lo objetivo como lo subjetivo, pero tiene un contenido fijo que se eleva sobre el capricho y la opinión, que es por sí necesario son: "las instituciones y leyes existentes en y para sí". (cfr. PFD. § 144). Su despliegue comprende la familia, la Sociedad Civil y el Estado.

La familia, relación inmediata, parte del proceso natural del género. Se determina como modo subjetivo de la disposición ética "por su unidad sentida, el amor" (PFD. § 158). Patrimonio y Educación son los dos pilares de la sustancialidad inmediata. El patrimonio es el polo exterior y el hijo el polo espiritual de la unidad, siendo la educación la que levanta la naturaleza a lo universal en la cultura.

En la Sociedad Civil cada particular es un fin en sí mismo. Su fundamento es la protección y el derecho de la propiedad. El trabajo es regido por mecanismos económicos y la integración de los intereses privados no es producto de una libre decisión racional. La totalidad, por lo tanto, se presenta como mera necesidad y no como libertad. En tanto prevalece el interés privado, el hombre no actúa hacia lo universal. Sin embargo, el miembro de la sociedad trabaja y al hacerlo para sí mismo, lo hace para todo el mundo. Al ignorar que

³. HEGEL, G.W.F, *Lecciones sobre Filosofía del Derecho*, Berlín 1818-19, título original, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* 1818-19, traducción L Meyer, Morón 1983, p.129.

⁴ . "Desaparece el arbitrio que vimos en la moralidad, la conciencia frente a lo verdadero. La más alta destinación del sujeto es ser miembro aquí. El no necesita buscar para sí lo que es derecho, como sucede en la moral, sino que para él, éste existe en el orden ético del Todo." Hegel, G.W.F, *Lecciones sobre Filosofía del Derecho*, Berlín 1818-19, título original, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* 1818-19, traducción L Meyer, Morón 1983, p.129.

su actividad revierte en lo universal, se da como exterioridad. Acordamos con G. Marini⁵ (1989) que es el momento de la multiplicidad de individuos, reino del intelecto que disuelve la unidad originaria de la familia.

Los sectores privados para satisfacer sus propias necesidades entablan una dependencia reciproca, se educan, y forman (*Bildung*); se realizan mediante la multiplicación de las necesidades, es la descomposición de la necesidad concreta en abstracta, es la división técnico-funcional del trabajo. Ésta no es sólo en relación con sus necesidades, sino también la protección de sus derechos individuales. Si la particularidad es uno de los principios de la Sociedad Civil, el otro es la mediación de la forma de la universalidad. " En este sentido la Sociedad Civil (*burgerliche Gesellschaft*) representa una primera y completa dimensión de la colectividad, o sea, se presenta como totalidad: aunque sea totalidad relativa -, ya que aquí la totalidad es el terreno de la mediación en la que todas las particularidades, todas las disposiciones, todas las vicisitudes del nacimiento y de la fortuna se vuelven libres-: y por lo tanto es colectividad de manera mecánica, es decir, de manera que revela la permanencia de la escisión en la misma conexión, y basa la una sobre la otra". No es una colectividad autónoma, ya que los sujetos expresan la heteronomía de lo social, dada la búsqueda de sus fines egoístas

La particularización abstracta del espíritu en la Sociedad Civil manifiesta el sistema de la atomística y de la apariencia ética:

...como seres particulares, pierde su carácter ético, puesto que estas personas, en cuanto tales, no tienen en su conciencia y para su fin la unidad absoluta, sino su propia particularidad y su ser para sí, de donde nace el sistema de la atomística. (E.F. § 523)

⁵ MARINI, G., "Estructura y Significados de la Sociedad Civil hegeliana", en *Estudios sobre la 'Filosofía del Derecho' de Hegel*, selección preparada por G. Amengual, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales. 1989 : "La Sociedad Civil se revela como el momento en la cual la eticidad se diferencia, se disuelve, se escinde, para romperse en una multiplicidad infinita de puntos, es decir, de individuos; es el escenario de la acción del intelecto que realiza su obra dividiendo aquello que estaba unido en la inmediatez originaria, pero al mismo tiempo prepara, gracias a una universalidad secretamente unificante, la fatigosa recomposición de la unidad, a obrar por la razón"(p.224)

Esto caracteriza a la Sociedad Civil como mundo aparente de lo ético. De tal modo que el sistema se pierde en sus extremos siendo una totalidad relativa en esta apariencia exterior. (cfr..PFD., §184). Esta relación de reflexión desarrolla la ética del entendimiento, cuyo equilibrio se encuentra en dos polos: la particularidad para sí, que destruye su concepto sustancial, y a sí misma en su goce; y por otro, la satisfacción contingente de las necesidades, tanto accidentales como necesarias. Goce y contingencia⁶, es la disposicionalidad de la dialéctica de la *Gesinnung* en la Sociedad Civil, apariencia ética en la que subyace el egoísmo: "*La Sociedad Civil ofrece en estas contraposiciones y en su desarrollo el espectáculo de la corrupción y la miseria, con la decadencia física y ética que es común a ambas*" (PFD., § 185) Los sectores privados sin referenciarse en lo público, produce la muerte del devenir dialéctico, del poder público, y aparecen Estados exteriores, aparentemente éticos. Así entonces, hay *Realität* pero no *Wirklichkeit*, es decir sólo realidad abstracta, atomística de personas donde prevalece los intereses privados en interconexión de "dependencia multilateral, según el cual la subsistencia, el bienestar y la existencia jurídica del individuo se mezcla con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos" (PFD., § 183).

Lo público es apariencia y se pierde de vista la cultura como momento inmanente de lo absoluto, también se pierde la confianza como disposición (*Gesinnung*) en las instituciones públicas. En la Sociedad Civil, prima la necesidad ciega de lo económico dado los conflictos generados por la competencia de los intereses privados.

El derecho privado y el bienestar de la familia y de la Sociedad Civil echan las bases de la realización de la razón y de la libertad⁷. La

⁶ La Sociedad Civil es el momento exterior, Estado de la necesidad y del entendimiento (PD§ 183) donde reina "[...] libertinaje y falta de medida (PFD. Agr. § 185) [que] "se destruye a sí misma en su goce y destruye su concepto sustancia" (FD§ 185))

⁷ FD§ 261. "Frente a las esferas del derecho privado y el bienestar privado, de la familia y la Sociedad Civil, el Estado es, por una parte, un a necesidad exterior y el poder superior a cuya naturaleza se subordinan las leyes así como los intereses de aquellas esferas, y de la cual dependen; pero, por otra parte, es su fin

liberación del juego egoísta del patrimonio se logra a través de un poder superior, que está por encima del sistema de la Sociedad Civil: el Estado donde al estar presente la razón, se dan fines sabidos y queridos

Según Bobbio (1989, p.53)⁸. la sociedad civil hegeliana “...representa el primer momento de la formación del Estado, el Estado jurídico-administrativo, cuya tarea es la de regular las relaciones externas, mientras que el Estado propiamente dicho es el momento ético-político, cuya misión es la de realizar la adhesión íntima del ciudadano a la totalidad de la que forma parte

Esta adhesión se realiza mediante la *sittliche Gesinnung*, que es el modo ético, de la identidad política

B) El Estado y el modo ético de la identidad política: la *sittliche Gesinnung*

A diferencia de la Sociedad Civil Hegel considera que los individuos mediante la organización estatal, por y para sí, se engrandecen tanto en lo subjetivo como en lo objetivo pues la particularidad se articula en el Todo. En los escritos juveniles 1801 y 1802⁹ Hegel suponía una integración inmediata entre lo individual- y lo comunitario, pero ya en 1806 abandona ese arquetipo propio del ideal clásico griego¹⁰. En su obra *La Filosofía Real de Jenna* abandona definitivamente la bella inmediatez de la *polis* griega y expone que la subjetividad media en la integración entre el individuo y lo comunitario, es decir entre el orden público del Estado y la

inmanente y tiene su fuerza en la unidad de su fin último universal y el interés particular de los individuos, que consiste en que éstos tienen ante el Estado tantos derechos como deberes.”

⁸ BOBBIO, N., *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, México, FCE, 1989, p. 53

⁹ HEGEL, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural y El sistema de la eticidad*

¹⁰ ARISTÓTELES, *Política*, I (A), 1252a 1-7 [Tr. cast. de C. García Gual y Aurelio Pérez,

Política, Madrid, Alianza Editorial, 1986, pág. 41] concepto aristotélico de *ethos*: “conjunto común de normas y valores que definían no sólo procedimientos políticos sino también formas de vida sustantiva basada en un catálogo desarrollado de virtudes y formas de interacción preferidas”

preeminencia del orden del poder de las corporaciones privadas. Esta mediación supone una disposición al Bien común mediante la virtud política del sentimiento patriótico y de la piedad configuraciones de la *sittliche Gesinnung*

En el mundo moderno se abandona el ideal clásico ya que se problematiza la esfera de la posesión patrimonial privada de la sociedad burguesa con los poderes del orden público. Aparecen las organizaciones burocráticas, la necesidad de una administración financiera y una política mercantil. El poder público del Estado funciona como administrador, con legalidad suficiente para garantizar el funcionamiento de los intereses particulares, que regula de acuerdo con el equilibrio comercial. La economía del Oikos es reemplazada por el mercado, sostenida por los intereses privados, en puja por ganar espacio público.

Se presenta el problema de la escisión social, dada por la relevancia de lo individual y la recomposición política como determinación de la vida pública. Hegel afirma que el poder público se resuelve dialécticamente entre lo singular y lo universal. Es decir, que el problema de la integración se expresa en Hegel con la implicación recíproca entre razón y libertad. La noción de razón no puede entenderse sin una de sus categorías, la libertad. Razón y libertad son el presupuesto del conocimiento de la verdad. " *Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*" Lo que es racional es real; y lo que es real es racional. (FD. prólogo p.34) "El sujeto pensante, como creador de los conceptos universales, es necesariamente libre, y su libertad es la esencia misma de la subjetividad. (...) La libertad del sujeto pensante implica a su vez su libertad moral y práctica. (:..) La idea de la razón implica la libertad de actuar conforme a la razón." ¹¹(Marcuse, 1986, p. 251). Entonces queda claro que la exposición hegeliana no presenta desunión entre el orden epistemológico y el moral como en

¹¹ Marcuse, Herbert. (1986). *Razón y Revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social* El título original es *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory* traducción española realizada por Julieta Fombona de Sucre con la colaboración de Francisco Rubio Llorente. Alianza Editorial,

Kant. En consecuencia, en la *Filosofía del Derecho* no se puede entender el Estado sin una realización práctica de la libertad. La razón dialéctica la supone en su despliegue de tal manera, que sin libertad no hay Estado, posiblemente sea otra estructura social, pero si no es viable desplegar la fuerza liberadora de la razón entonces no se alcanza una esencia racional y real.

El Estado es la realidad de la Idea ética; es el Espíritu ético en cuanto voluntad patente, claro por sí mismo, sustancial, que se piensa y se conoce, y que cumple lo que él sabe y como lo sabe. En lo Ético, el Estado tiene su existencia inmediata; y tiene su existencia mediata, y esta conciencia de sí, por medio de los sentimientos, tiene su libertad sustancial en él, como su esencia, fin y producto de su actividad. (FD., § 256)

El individuo (universal concreto), va construyendo una totalidad operante - el Estado -, orgánicamente previo a los momentos finitos del espíritu objetivo, que son la familia y la Sociedad Civil. Su legitimidad va más allá de la legislación. No es una forma de gobierno lo que determina el poder público del Estado, sino la forma en que se realiza la Idea ética

Los Penates son los dioses lares domésticos; el Espíritu nacional (Atenea), la divinidad que sabe y quiere de por sí; la Piedad es el sentimiento y la ética que se comportan en el sentimiento; la virtud política es la voluntad, del fin pensado que es en sí y por sí. (FD § 257)

Este Espíritu ético conforma un *ethos*, cuya existencia inmediata es la familia (se representan en los penates) y su existencia es mediada en la particularidad como momento exterior en la sociedad civil. Los dioses domésticos, interiores, es el subsuelo de la familia donde se apoya el Espíritu del Pueblo (*der Volksgeist*). Atenea representa lo divino, que se sabe y quiere. Son arquetipos que recuerdan la tensión entre la ley humana y la ley divina

presentado por Hegel^{12a} través de Antígona (puede recordarse los pasajes de la Fenomenología del Espíritu). Esto se resuelve en la piedad y la virtud, siendo la primera: sentimientos o sensación, la segunda: querer el fin pensado. Ambas determinan la disposición ética en tanto (*Gesinnung*), superación dialéctica del egoísmo y el goce contingente de la Sociedad civil

Lo humano y lo divino en cuanto lo sagrado de la familia y el honor como raíz ética en las corporaciones, se manifiestan en el Espíritu del Pueblo (*Volksgeist*). Tanto la piedad como el honor son expresiones de la disposición ética que acompañan la dialéctica como modo de subjetivación en el Espíritu Objetivo. La Virtud política es el querer la meta pensada en y para sí, es la decisión de una voluntad pensante, que sabe de la superación de las partes y se dispone a asumir lo público efectivamente, ya no como particularidad en el juego del interés privado, sino como Espíritu del Pueblo.

La conciencia política del ciudadano es el patriotismo (*die politische Gesinnung, der Patriotismus*) (cfr. PFD., 268) De este modo los conflictos, sin desaparecer los intereses de sectores, son superados bajo un sentimiento común, que hace al reconocimiento de lo público.

La disposición política, el patriotismo como certeza que se da en la realidad (...) y la voluntad hecha costumbre, sólo son el resultado de las Instituciones existentes en el Estado, como aquello en la que realmente se da la racionalidad; así como ella alcanza su realización mediante el obrar en conformidad con las instituciones. Esa disposición es, en general, la confianza (...) la conciencia de que mi interés sustancial y particular está contenido y guardado en el interés y el fin del Estado (FD. § 268)

El patriotismo, como sentimiento universal, no excluye los deberes particulares de los ciudadanos porque el Estado existe como

¹² “Los penates son los dioses interiores e inferiores; el espíritu del pueblo (Atenea), la divinidad que se sabe y se quiere. La piedad es sentimiento y expresión de eticidad que se mueve dentro de los marcos del sentimiento; la virtud política, el querer el fin pensado que es en y por sí” (PFD. § 257 nota) subrayado nuestro

fin último universal organizándose como derecho político interno o constitución. En consecuencia, la disposición (*Gesinnung*) egoísta que caracterizaba a los intereses privados de la sociedad civil, se disuelve bajo este sentimiento que da conciencia de pertenencia a un todo de derechos concretos que configuran lo público.

Conclusion

El juego dialéctico del modo ético de la conciencia política (*Gesinnung*) determina las relaciones de los actores sociales superando los intereses particulares en la realidad efectiva de la Idea Ética, el Estado. Así el individuo que es y se sabe miembro de la comunidad en el Estado, debió pasar por su negatividad donde la particularidad en su fin egoísta aprehende a la vez lo Universal. Este proceso se da en la Sociedad Civil. Su principio se basa en el reconocimiento de los derechos de la particularidad. Ésta cuando se determina, es un ser-para-otro, y el despliegue de su fin egoísta compromete el bienestar de los demás. En Hegel, la idea del derecho y su realización no es el mero concepto, como en el iusnaturalismo, sino la realidad misma de la libertad concreta, el devenir de la idea del espíritu objetivo. La realidad efectiva *Wirklichkeit* de la idea ética tiene su existencia inmediata en las costumbres, que es el lado de la esfera pública, y su existencia mediata en la autoconciencia individual, que sin perder de vista sus intereses particulares encuentra sentido en el Todo orgánico del Estado. Es posible entonces la identidad entre la voluntad ética y política porque el modo subjetivo del Espíritu objetivo es la *sittliche Gesinnung*

El Estado defiende el derecho y organiza la protección de la satisfacción de las necesidades pautando el trabajo y promoviendo la ley. Regula mediante intervenciones limitadas el devenir de la vida económica. Rige a la Sociedad Civil, por un lado, como una necesidad exterior, pero, por otro, es fin inmanente, La cosa pública no es un artificio pactado, sino desarrollo de la particularidad, querida y sabida. (cfr. §268), Con el tratamiento del concepto de

disposición ética como patriotismo, denota la certidumbre del ciudadano y orgullo de ser miembro del Estado, (cfr. nota § 261) El sentimiento patriótico supera las diferencias, la apropiación arbitraria y los antagonismos propios de la Sociedad Civil. Como sentimiento universal, incluye los deberes particulares de los ciudadanos tienen como fin el Estado porque el principio básico del Estado es "el desarrollo del individuo y esta relación se muestra en el hecho de que éstos tienen ante el Estado tantos derechos como deberes" (FD. § 261). En la identidad de lo universal y lo particular coinciden el deber y el derecho, porque en el contenido universal de la voluntad individual, no obstinada en su particularidad, "la obligación es reconocida como lo sustancial que es a la vez la existencia de mi libertad particular" (FD. nota §261).

La determinación a la libertad de la subjetividad, en tanto derecho individual, es efectivo sólo si la realidad es ética, pues tal destino alcanza certeza si se expresa como modo de su conciencia en la *sittliche Gesinnung*... El fin primordial de la filosofía política de Hegel supone concebir un horizonte de posibilidades para lograr la conciliación entre lo comunitario y la libertad individual. Esto se alcanza sintetizando ambos polos en la eticidad *Sittlichkeit*, De este modo, la subjetividad descubre su pertenencia al Totalidad, su esencia y el despliegue interno de la universalidad y la verdad objetiva en el orden ético.

Bibliografía

Obras de G. W.F. Hegel

Grundlinien der Philosophie des Rechts, Hamburg, Meiner. 1955.

Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986. Versión castellana Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, trad. Ovejero, Bs. As., 1944.

Obras de Hegel en español

Fundamentos de la Filosofía del Derecho, traducción A. Llanos, Buenos Aires. Siglo Veinte, 1987.

Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política, traducción J.L. Vermal, Buenos Aires. Ed. Sudamericana, 1975

Filosofía del Derecho, no indica traducción, México 1975.

Fundamentos de la filosofía del derecho, traducción Carlos Díaz, Madrid, Libertarias-Prodhufi, 1993.

Lecciones sobre Filosofía del Derecho, Berlín 1818-19, título original, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* 1818-19, traducción L Meyer, Morón 1983

Literatura secundaria

ILTING, KARL HEINZ. (1974). *Vorlesung zur Rechtsphilosophie 1818-1831: Kommentar in 4 Bänden. Vol. 3.* Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog.

KANT. I., *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. Von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, Berlín und Leipzig, 1902 ss. [*Kritik der reinen Vernunft (KrV)* Trad. esp. Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue Clásica, 2007].

MARCUSE H., *Razón y Revolución*, trad. J. Fombona de Sucre, Madrid, 1983, *Ontología de Hegel*, trad. M. Sacristán, Barcelona, 1970.

MARX, K. *Critica del Derecho del Estado Hegeliano*, trad. E. Vásquez, Caracas, 1980.- *Zur Kritik der politischen "onomie*, Berlín, 1951, vers. cast. en *Obras Escogidas de Marx y Engels*, Madrid, 1975, vol.I.- *Manuscrito de Economía y Filosofía*, trad. R. Llorente, Madrid 1974- *Trabajo asalariado y capital*, no indica trad., Barcelona, 1985.

Liberdade e intersubjetividade no sistema de Hegel ¹

Rosana Pizzatto ²

Introdução

No Prefácio da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2012) Hegel expõe como projeto filosófico-científico unir a substância necessária de Espinosa (SPINOZA, 1985) e o sujeito livre de Kant (KANT, 2015) em um sistema da liberdade. O resultado hegeliano é a trilogia *Lógica, Natureza e Espírito* que na forma de um idealismo objetivo e absoluto compreende o devir histórico como o autodesdobramento dialético e gradual da *ideia* (que é também espírito livre) com a conseqüente emergência da liberdade. Contra a monismo determinista de Espinosa, que não deixa espaço para a liberdade, Hegel pretendeu inserir o sujeito livre kantiano. Contra o sistema dualista kantiano, Hegel procurou provar a impossibilidade da determinação autônoma formal e defender a necessidade relacional e substancial como única alternativa de autodeterminação e, portanto, de liberdade. Projetou superar o dualismo de Kant com a conciliação da particularidade do agente com a necessária universalidade da razão (a *ideia*), resultando em uma liberdade objetiva conquistada por meio do reconhecimento recíproco das pessoas praticado na interação de uma comunidade ética.

¹ Texto extraído e reelaborado de minha tese de doutorado defendida na PUCRS em agosto de 2018.

² Doutora em Filosofia pela PUCRS. Professora do UNICURITIBA. E-mail: rosana.pizzatto@gmail.com

Na *Ciência da Lógica* Hegel expôs o autodesdobramento dialético do *conceito* (enquanto *ideia* ou espírito livre) na forma de uma autocrítica do pensamento que, pensando a si próprio, se explicita dialeticamente por meio de uma semântica conceitual que culmina na emergência da *ideia* da liberdade. Os sistemas filosóficos de Espinosa e de Kant estão presentes no sistema de Hegel de modo semelhante a que estão outros conceitos filosóficos precedentes, ou seja, como partes ainda insuficientes do desdobramento racional – e, portanto, falsos quando considerados isoladamente – que fazem parte de um sistema lógico dialético mais abrangente e autossuficiente. O resultado da *Lógica* é a conquista da *ideia* da liberdade que, de acordo com o idealismo lógico-ontológico, se realiza na realidade.

Na obra *Linhas fundamentais da filosofia do direito* (ou apenas, *Filosofia do Direito*) Hegel desdobrou a *ideia* da liberdade a partir de determinações racionais do espírito livre (vontade livre) que gradualmente se efetivam no campo jurídico no palco da história universal; vinculou a liberdade à dinâmica intersubjetiva geradora do mútuo reconhecimento entre os agentes, o que significa que ninguém será efetivamente livre sem a mediação e o reconhecimento intersubjetivo realizados nas instâncias mediadoras presentes na sociedade civil e no Estado; significa que a vontade particular deve ter o reconhecimento das demais vontades coexistentes em uma comunidade ética para ser vontade livre.

Uma controversa questão que emerge do sistema lógico-ontológico hegeliano construído como um idealismo absoluto que se concretiza no terreno do Direito é a conciliação da liberdade individual com a determinação da razão universal (*ideia* ou espírito), ou, da vontade particular com a vontade racional. Pois, de um lado, a intersubjetividade é condição de possibilidade para a conquista da liberdade objetiva e, de outro, a intersubjetividade desfaz a vontade particular na vontade universal, superando a particularidade. Como garantir a liberdade individual, condição necessária para que o sujeito seja senhor de seus próprios atos, com

a intersubjetividade geradora do reconhecimento recíproco? Diante desta questão, o objetivo central que segue o presente texto é buscar, na *Ciência da Lógica*, o ponto central do processo da emergência do *conceito* e a lógica intrínseca ao seu desenvolvimento e, seguidamente, analisar algumas figuras que emergem de sua efetivação enquanto espírito livre (*ideia*) na realidade jurídica. A tese defendida é a de que a razão dialética hegeliana não deixa escolha, há somente um caminho, um *telos*, em seu autodesdobramento como *ideia* da liberdade na realidade: a substancialidade incondicional, já logicamente e anteriormente autodesdobrada; assim, quando o indivíduo, enquanto cidadão do Estado, participa da intersubjetividade recíproca da qual decorre o reconhecimento que o identifica à sua comunidade, desfaz sua vontade particular na substancialidade ética.

I

Na Efetividade da Doutrina da Essência, segundo livro da *Ciência da Lógica*, Hegel esclarece como as categorias da necessidade e da contingência se relacionam na formação de algo efetivo³ (seja um pensamento ou uma coisa no mundo), e comprova que a totalidade das relações necessárias a todo e qualquer existente efetivo (racional e necessário)⁴ não está em uma realidade inacessível, mas é imanente a ele.⁵ As relações entre contingência e necessidade mostraram como a necessidade precisa engendrar contingência no sistema para se manifestar. É um momento ainda formal da Essência, abstraído da totalidade na qual o efetivo está relacionado, pois apresenta apenas as relações que o absoluto

³ Para uma explicação da teoria das modalidades exposta na Doutrina da Essência da *Ciência da Lógica* de Hegel, ver: LUFT; PIZZATTO, 2018.

⁴ No Prefácio da *Filosofia do Direito* (HEGEL, 2010, p. 41) Hegel afirma o *racional como o que é efetivo e o efetivo como o que é racional*.

⁵ Para uma explicitação do que é necessário e do que é contingente no sistema hegeliano ancorada na concepção de liberdade, ver: WEBER, 1993, p. 67.

emprende exclusivamente de si mesmo para se manifestar como uma *substância* (um efetivo) particular. A necessidade se eleva à categoria de necessidade absoluta (ou incondicionada) na *substância*, que é o próprio absoluto em relação consigo mesmo.⁶

A necessidade absoluta é o ponto que vai fundamentar a gênese da liberdade, pois é na resolução da contradição por ela levantada – entre necessidade absoluta e contingência absoluta, e que será resolvida na ação recíproca – que Hegel identifica ser e pensar em uma única totalidade, o *conceito*⁷, e indica o idealismo absoluto como caminho necessário do desdobramento dialético da Lógica.⁸

A *substância* (tese), como identidade consigo mesma (necessidade absoluta) na exata medida em que é negação absoluta, se relaciona de modo causal com outras *substâncias* (antítese), culminando na ação recíproca e na transformação da *substância* em *conceito* (síntese), desenhando o espaço da liberdade. É o momento da passagem da necessidade absoluta para a liberdade. (HEGEL, 2011-12, §160).

A dialética hegeliana demanda outro momento a ser desdobrado. A próxima etapa deve explicitar as relações internas da própria *substância* (com ela mesma), bem como a relação entre *substâncias*. Hegel quer evidenciar as relações entre as categorias de necessidade e contingência, agora em termos causais, isto é, quer

⁶ Conforme Taylor: É a isso que chega a necessidade absoluta. Ela mostra como a contingência deve existir, ela como que a produz a partir de si mesma. Mas então as duas não apenas coexistem. A necessidade detém o posto mais elevado. A necessidade real revela-nos as consequências necessárias de condições contingentes. (TAYLOR, 1975, p. 317).

⁷ Hegel diz: Quando se fica na consideração de dado conteúdo simplesmente sob o ponto de vista da ação recíproca isso é de fato um comportamento inteiramente carente-de-conceito. [...] essa relação, em lugar de poder ter validade como um equivalente do conceito, antes quer ela mesma ser conceituada primeiro, e isso se dá porque os dois lados da relação não são deixados como algo imediatamente dado; mas [...] são reconhecidos como momentos de um terceiro [termo] mais elevado, que é justamente o conceito. (HEGEL, 2011-12, §156).

⁸ A passagem da *substância* ao *conceito* ganha nova interpretação com Müller (MÜLLER, 1993, p. 77-141) que, para preservar a autonomia da *substância* em sua relação com outras, compreende a gênese do *conceito* como a própria ação recíproca e não como interação (momento da relação absoluta além da reciprocidade).

explicitar as conexões causais efetuadas entre *substâncias* enredadas no absoluto. E quer provar que as categorias da experiência atribuídas por Kant ao eu transcendental são inerentes à própria *substância*, e por isso desenvolve na relação absoluta a última tríade da Essência, com as dualidades: substância/acidentes, causa/efeito, ação/reação.

Na primeira dualidade, substância/acidentes, Hegel apresenta a *substância* se relacionando com ela mesma, por isso diz que “necessidade absoluta é relação absoluta”, ou seja, a *substância* que se relaciona unicamente consigo mesma. A segunda dualidade, causa/efeito, é a relação exterior entre as *substâncias*.

Na relação causal dessa segunda dualidade, Hegel apresenta como tríade a causalidade formal, a causalidade determinada e o efeito e contra-efeito (ação recíproca) – último momento da *substância* antes de se transformar em *conceito*, ou, antes da passagem da necessidade para a liberdade. O segundo momento, denominado causalidade determinada, é o momento negativo no qual a *substância* (como causa) se exterioriza e se manifesta na realidade (como efeito) – efetividade posta e necessária –, constituindo cadeias lineares e incompletas de causa e efeito, tanto no modo de progressão ao infinito (dos efeitos) quanto no modo de regressão ao infinito (das causas), sendo ambos os modos a mesma coisa, pois no primeiro o efeito torna-se causa de outro efeito, e no segundo a causa torna-se efeito de outra causa.

O terceiro momento causal é dado pela relação do efeito e do contra-efeito, que culminará na ação recíproca. A causa agora se suprassume no efeito, o que a torna não somente o pôr mas também o ser-posto. Do mesmo modo, o efeito, como ser-posto, é *suprassumido*. O efeito posto como contra-efeito é idêntico à causa, momento no qual Hegel mostra que causa e efeito são co-originários da relação que os identifica. Duas *substâncias* (causa e efeito) mutuamente condicionadas: o efeito, como *substância* inicialmente passiva e condicionado à sua causa primeira (que por sua vez é a

substância ativa) que se põe como contra-efeito, ou seja, como *substância* também ativa.

Nesse momento em que o efeito se põe como contra-efeito à causa ele nega sua imediatidade passiva, pois é também a própria *substância* ativa; contudo, ao mesmo tempo será também negado pela causa, que o nega devido ao seu caráter passivo, na medida em que ele é seu efeito (passivo) e ela sua causa (ativa). É a ação recíproca entre causa e efeito, momento em que ambos se tornam mutuamente ativos e passivos e, agora, também se negam como ativos (pois são também passivos) e se negam como passivos (pois são também ativos).

Na ação recíproca, ambos – que inicialmente, no efeito e contra-efeito, eram ou ativo (causa) ou passivo (efeito) nas suas relações – se tornam mutuamente ativos e passivos e, agora, também se negam como ativos (pois são também passivos) e se negam como passivos (pois são também ativos). Hegel identifica esse momento como contradição absoluta, entre necessidade absoluta e contingência absoluta; contradição que deve ser, então, resolvida na ação recíproca, pois ela é o momento de igualdade entre as *substâncias*, porque se identificam e se excluem mutuamente, e fundamento do reconhecimento intersubjetivo; é o momento exato da codeterminação, no qual as diferenças particulares das *substâncias* sucumbem (agora são determinadas por essa reciprocidade).⁹

Para Hegel, a ação recíproca se revela como a forma mais completa da causalidade, pois é o momento no qual “a causa não apenas tem um efeito, mas, dentro do efeito, ela está em relação consigo mesma como causa.” (HEGEL, 2017, p. 239). Mas, apesar de ser o ponto elevado da relação causal, é ainda é causalidade, o que

⁹ O momento final da ação recíproca que culmina na transformação da *substância* em *conceito* (passagem da necessidade à liberdade) também corresponde à passagem da sociedade civil ao Estado (na *Filosofia do Direito*), momento em que essa identidade entre as *substâncias* pode ser compreendida como identidade entre direitos e deveres (a todo direito corresponde igualmente um dever e vice-versa).

significa que o momento de ação e reação da *substância* desemboca em má infinitude, um processo infinito de causalidade finita. A ação recíproca não é ainda *conceito*, porque nela “os dois lados da relação não são deixados como algo imediatamente dado, mas (...) são reconhecidos como momentos de um terceiro termo mais elevado, que é justamente o conceito.” (HEGEL, 2011-12, §156). É a hora da cadeia se dobrar sobre si mesma constituindo a totalidade interagindo infinitamente dentro de si mesma: “(...) o agir que na causalidade finita desemboca no progresso do mau infinito é recurvado e se torna um interagir infinito que retorna para dentro de si.” (HEGEL, 2017, p. 238). Este último momento que forma a unidade sistemática absoluta, cujo interior está reciprocamente relacionado, e é a esfera mais elevada: o *conceito*.¹⁰

Apreender o *conceito* é ultrapassar o nível abstrato do entendimento e alcançar a última e mais elevada esfera, a razão universal, a verdade absoluta. O *conceito* é a verdade da *substância* e, portanto, a verdade da necessidade.¹¹ É ele *relação absoluta*, verdade do ser e da essência que contém no seu interior todas as determinações que irá desenvolver. Por isso, Hegel concebeu seu processo de desenvolvimento diversamente do processo do ser e da essência. Enquanto o processo lógico dialético na esfera do ser consiste no *passar para outro* e na esfera da essência em *aparecer no outro*, na esfera do *conceito* o processo é apenas o *desenvolvimento* do que já está nele pressuposto, no qual “só é posto o que em si já está presente.” (HEGEL, 2011-12, §161).

¹⁰ Cirne-Lima (CIRNE-LIMA, 2006) propõe como reconstrução do sistema hegeliano o enfraquecimento da noção de necessidade absoluta, que passaria de *Müssen* (ser necessário) para *Sollen* (dever ser). Cirne-Lima diz que: “dever ser é um tipo de necessidade que, por sua estrutura interna, permite e até exige que as coisas possam ser também de outra maneira.” (CIRNE-LIMA, 1993, p. 100). Assim, o sistema reconstruído não se fecharia, como o hegeliano, em um fim único e absoluto. Dos três princípios do sistema (identidade, diferença e coerência) propostos por Cirne-Lima, o princípio da diferença seria o condutor das contingências do mundo e os princípios da identidade e da coerência manteriam a unidade do universo.

¹¹ Cf. HEGEL, Georg, W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*: em compêndio. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. – 3 ed. – São Paulo: Edições Loyola, 2011-12, v. I, §158.

Enquanto espírito, o *conceito* se desenvolve dialeticamente, iniciando seu processo de modo mais imediato e inferior e avançando em direção à plenificação de seu conteúdo interno, à autorrealização, que Hegel denomina como *ideia* (espírito livre), ponto mais elevado do conhecer, realização plena do *conceito* (e da liberdade). A *ideia* é então concebida não apenas como esfera inteligível em Hegel, mas também como esfera real (como efetividade no mundo), como “o verdadeiro em si e para si, a unidade absoluta do conceito e da objetividade.” (HEGEL, 2011-12, §213). É a *ideia* a unidade do *conceito* e do real efetivo, isto é, o racional da realidade, ou ainda, aquilo que na realidade emerge necessariamente.¹²

No início da Doutrina do Conceito, terceiro e último livro da *Ciência da Lógica*, Hegel apresenta o desenvolvimento interno e necessário do *conceito* – como universalidade, particularidade e singularidade – e compreende tal desenvolvimento como explicitação externa de suas determinações internas e, conseqüentemente, como a efetivação do *conceito* em *ideia absoluta*.¹³ O desenvolvimento do *conceito* até a *ideia absoluta* culmina, entretanto, no desaparecimento das diferenças (multiplicidade) em direção à identidade, à ordem (no momento da singularidade) – onde “causa” e “efeito” passam a ser

¹² A reconstrução do sistema hegeliano realizada por Höhle altera a determinação suprema de subjetividade absoluta para uma intersubjetividade absoluta. A partir de um idealismo objetivo e com o desenvolvimento dialético nos termos da contradição performativa, Höhle pretende resolver o problema da dissolução da liberdade individual na filosofia do real; segundo o autor, faltaria a Hegel uma terceira parte na lógica, que seria a síntese entre lógica objetiva e subjetiva, para garantir a intersubjetividade, uma vez que Hegel não teria teorizado sobre a intersubjetividade, não teria pensado a relação entre sujeito-sujeito. Conforme Höhle: “Talvez se pudesse dizer que, em categorias da lógica da objetividade, o absoluto é em si; em categorias da lógica da subjetividade, ele é por si; em categorias da lógica da intersubjetividade, ele é em si e por si.” (HÖHLE, 2007, p. 299). A intersubjetividade defendida por Höhle, entretanto, parece indicar ainda um necessitarismo e, portanto, o comprometimento da liberdade individual, não mais de modo substancial como em Hegel, mas de modo formal.

¹³ Bavaresco (BAVARESCO, 2010, p. 69-94) realiza uma análise contemporânea sobre os extremos da soberania – interna e externa (em conflito) –, a partir da proposta hegeliana (dos modos de relacionamento silogístico do *conceito*) como relação de mediação para uma justa tensão entre ambas.

reciprocamente determinados – o que comprometerá o desenvolvimento aberto da intersubjetividade na *Filosofia do Direito*, na medida em que o processo dialético de efetivação do *conceito* na história, que de início é dependente da intersubjetividade, culminará na absorção da intersubjetividade aberta pela ética objetiva.¹⁴

II

Hegel defende a isomorfia lógica entre o pensamento e a realidade, ou seja, a estrutura lógica dialética é estrutura do pensamento e do mundo e a *ideia* da liberdade explicitada na *Ciência da Lógica* irá se efetivar na história humana como espírito livre (vontade livre) por meio de determinações necessárias realizadas no Direito.

No reino da liberdade concretizada – segunda natureza – o reconhecimento ganha força e amplitude. Se na *Fenomenologia do Espírito* Hegel elabora o reconhecimento como conceito puro que alcança na realidade fenomênica o movimento unilateral, resultando na relação desigual entre dominador (senhor, sujeito) e dominado (escravo, objeto), na *Filosofia do Direito* o reconhecimento é bilateral, pois terá como base a intersubjetividade advinda de instituições sociais e políticas (racionalmente determinadas pelo *conceito*) responsáveis pelas mútuas mediações – ancoradas no pressuposto da razão universal, isto é, de um espírito livre comum a todos.

¹⁴ A atualização crítica de Müller (MÜLLER, 1993, p. 77-141) propõe reinterpretar o desenvolvimento do *conceito* não mais na ordem “universalidade, particularidade e singularidade” – ordem que compromete a individualidade ao submetê-la à plena determinação mútua, mas como “universalidade e singularidade” que se identificam na “particularidade”, assegurando assim a autonomia individual e a constituição da esfera prática de reconhecimento intersubjetivo, conforme a Eiticidade da *Filosofia do Direito*; assim, a liberdade poderia ser compreendida como “modo de relação do conceito”, isto é, como relações recíprocas entre substâncias autônomas, relações que são de reconhecimento entre sujeitos singulares, assegurando a correlação entre a *Ciência da Lógica* e a *Filosofia do Espírito*.

A *ideia* da liberdade no Direito se desdobra, na *Filosofia do Direito*, em três graus consecutivos e ascendentes nos quais ela determina figuras racionais específicas, conferindo a cada grau características próprias ao *eu* (enquanto espírito livre): no Direito abstrato, *eu* como pessoa; na Moralidade, *eu* como sujeito; e na Eiticidade, *eu* como membro de; só este último estágio corresponde ao universal concreto, onde o *cidadão* (membro do Estado) é membro participativo do reconhecimento recíproco entre vontades livres (vontade *em si* e *para si*).

É assim que a *Filosofia do Direito* traz como primeira concretização da liberdade na Eiticidade a família, na qual a vontade livre se realiza de modo ainda imediato como singularidade – resultante da particularidade e universalidade (abstrata) da reflexão da vontade (vontade subjetiva). No parágrafo 163 da *Filosofia do Direito* Hegel associa a família e seus membros à relação absoluta da *substância* (*substância* e seus acidentes): “a identificação das personalidades, pela qual a família é uma pessoa e os membros dela acidentes (mas a substância é essencialmente a relação dos acidentes com ela mesma – ver *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, §98) é o espírito ético [...]” (HEGEL, 2010, p. 176).¹⁵ No primeiro volume da *Enciclopédia*, a parte referida por Hegel nesta citação corresponde à *relação de substancialidade* (na Efetividade da Doutrina da Essência).

A passagem da família para o Estado é realizada por meio das corporações presentes na sociedade civil. A organização dos diferentes ramos que se manifestam no sistema econômico de determinada sociedade, colocando em cada ramo o que há de comum, é função da corporação. É nessa medida que cada indivíduo se torna membro de uma corporação de acordo com o seu trabalho. Nela, o *fim* deixa de ser *fim* do próprio indivíduo (*para si*) e passa a ser *fim comum* (interesse comum, vontade comum).

¹⁵ A nota dos tradutores desta obra observa que o parágrafo citado por Hegel – do primeiro volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* – corresponde ao §150 da 3ª edição de 1830.

A corporação é substância ética particular que vai dar formação ao indivíduo de acordo com suas aptidões e torná-lo membro de uma comunidade ética. Nela, seus membros serão protegidos das contingências sociais e terão seus interesses defendidos, desde que voltados ao universal e não apenas ao particular. Somente na corporação as vontades particulares constituem uma comunidade na qual suas vontades são internalizadas e concretizadas como universalidade. Para Hegel, um indivíduo isolado, que não é membro de uma corporação, fica reduzido à subsistência contingente e à desonra.¹⁶

A liberdade realizada no Estado não é apenas a garantia da vontade particular, mas a integração dela na universalidade ética. Assim, o interesse do Estado não seria diferente do interesse particular de seus membros, pois há relação entre o particular e o universal. Com essa conexão, Hegel pretendeu solucionar a separação moderna entre o sujeito livre (liberdade individual) e o Estado universal, compreendendo a universalidade como poder integrador de vontades particulares efetivadas por meio da intersubjetividade recíproca e do reconhecimento. O princípio dos Estados modernos tem, segundo Hegel, “esse vigor e essa profundidade prodigiosos de deixar o princípio da subjetividade completar-se até o *extremo autônomo* da particularidade pessoal e, ao mesmo tempo, o *reconduz* para a *unidade substancial* e, assim, mantém essa nele mesmo.” (HEGEL, 2010, §260).

Apesar de o sistema monista dialético de Hegel identificar a liberdade (*ideia*) à lógica imanente na história humana (espírito livre), e então, diversamente do sistema de Espinosa, iniciar com o engendramento de contingência (livre-arbítrio), a gradativa efetivação do *conceito* na realidade – enquanto espírito livre cuja essência (*telos*) é a incondicionalidade – irá superar as contingências para concretizar a *ideia* absoluta. Compreender a lógica imanente e

¹⁶ Cf. HEGEL, Georg, W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Tradução de Paulo Meneses. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010, §253.

buscar a plena autodeterminação por meio da participação social e política, tornar-se membro consciente do Estado no qual se reconhece os outros e se é reconhecido pelos outros, é alcançar a verdadeira liberdade no convívio social¹⁷. Conforme Hegel enfatiza em sua *Enciclopédia*: “em geral, essa é a mais alta autonomia do homem: saber-se como determinado pura e simplesmente pela ideia absoluta; essa consciência e atitude que Espinoza designa como *amor intellectualis Dei*.” (HEGEL, 2011-12, p. 288).

A liberdade objetiva no sistema dialético hegeliano é reconhecer a si mesmo na interação com o outro. Hegel compreendeu a pessoa, portanto, como identidade intersubjetiva alcançada pelo mútuo reconhecimento. É através do reconhecimento intersubjetivo que Hegel une a determinação necessária do sujeito e sua vazia autorreferência.¹⁸ Desse modo, Hegel afirma a supremacia da vontade objetiva frente ao livre arbítrio: “contra o princípio da vontade singular é preciso lembrar o conceito fundamental de que a vontade objetiva é o racional em si no seu *conceito*, quer ele seja conhecido pelos singulares e querido por seu bel-prazer ou não.” (HEGEL, 2010, §258). Ficar preso à vontade particular é não participar da intersubjetividade e não ser reconhecido entre os seus iguais, entre aqueles que compartilham a mesma substancialidade ética, é não cumprir a verdadeira obrigação existencial. Pois: “essa unidade substancial é um autofim imóvel absoluto, em que a liberdade chega a seu direito supremo, assim

¹⁷ Luft propõe um projeto de sistema que, a partir da crítica ao sistema de Hegel (LUFT, 2001) e da reconstrução proposta por Cirne-Lima (CIRNE-LIMA, 2006), abandona a teleologia do incondicionado e busca conciliar os dois aspectos imanentes da dialética, a necessidade e a contingência (herança de Hegel), em uma dialética do Uno e do Múltiplo (LUFT, 2005), abrindo espaço para repensar um novo conceito de liberdade (LUFT, 2016).

¹⁸ Honneth (HONNETH, 2007; HONNETH, 2015) busca uma releitura da teoria do reconhecimento de Hegel na tentativa de evitar o desfazimento da liberdade individual no Estado absoluto; por via indireta, ou seja, abandonando partes do sistema hegeliano – o conceito ontológico de espírito e o conceito de Estado –, recupera na obra *Filosofia do Direito* os conceitos de *espírito objetivo* e de *eticidade* em busca de uma teoria da justiça que possa garantir condições intersubjetivas para a autorrealização individual, porém, sem o vínculo com a metafísica da *Ciência da Lógica* – para não incorrer no problema de um Estado absoluto.

como esse fim último tem o direito supremo frente aos singulares, cuja *obrigação suprema* é ser membro do Estado.” (HEGEL, 2010, §258).

III

No sistema dialético de Hegel, a identificação da estrutura lógica do pensamento com a da realidade colaborou tanto na dissolução de falsos dualismos quanto na caracterização da liberdade enquanto *ideia* que é também natureza. A *ideia* dialética contém a identidade e a diversidade em intrínseca correlação. Nessa concepção, de um idealismo monista, Hegel alcançou um de seus propósitos do projeto de construção de um sistema que une a substância espinosana e o sujeito livre kantiano: a emergência da subjetividade.

O idealismo monista hegeliano, no entanto, é um idealismo absoluto, resultado compreensível quando contextualizado em uma época na qual a razão imperava soberana sobre uma realidade transitória e insegura. O indivíduo não é mais um sujeito transcendental que, embora consciente do respeito ao outro, é atomizado e carente de determinação. Nem tampouco a razão é reduzida ao necessitarismo do tipo espinosano. No desdobramento dialético da razão hegeliana (*ideia*) a liberdade só será verdadeiramente concretizada por meio da intersubjetividade recíproca mediada nas determinações essenciais do Direito.

O Estado hegeliano é a concretização do saber e do querer de um povo que, manifestados por meio de instituições, são a própria realização da liberdade. Isso faz do Estado um organismo soberano em relação aos seus membros. Hegel não pretendeu, contudo, submeter o indivíduo à força de um Estado totalitário, pois o indivíduo é membro participativo e foi conduzido até o Estado pela mediação intersubjetiva de seus interesses particulares e alcançou, juntamente com seus semelhantes, o reconhecimento e a reciprocidade ética, a identidade de costumes, e agora, ele próprio

colabora nas suas instituições para fazer de todos cidadãos éticos.¹⁹ Os modos de relacionamento intersubjetivo dos quais decorre o reconhecimento da identidade são fundamentados no amor (na família), na amizade e nos interesses particulares (na sociedade civil). Os indivíduos não apenas *querem* o Estado como também *se sabem* livres nele, pois a *ideia* da liberdade é o *telos* que os direciona e os move até ele. É a razão universal que, substancializada no processo cultural de um povo no percurso de sua história (HEGEL, 2008), permite o reconhecimento no qual a alteridade é inclusiva, isto é, no qual cada *um só é se for também no outro*.

A compreensão hegeliana de Estado como *ideia* (fim absoluto), isto é, como o universal concreto no qual o indivíduo se realiza e finalmente alcança a liberdade como autodeterminação substancial, resulta assim em duas consequências: uma, que todo indivíduo (enquanto vontade particular), por mais que sofra desvios do caminho racional durante seu percurso cultural na história que, por sua vez, é repleto de contingências, tem essencialmente uma única direção (*telos*): a universalidade incondicionada, absoluta; outra, que se o indivíduo, por algum motivo contingente (talvez por ignorar a verdade da *ideia*), permanecer com sua vontade particular e não alcançar a plena autoconsciência substancial – como ser *em si* e *para si* –, resultante da intersubjetividade recíproca, não será cidadão, não será reconhecido em sua comunidade ética como membro do Estado e não será efetivamente livre.

A escolha de Hegel já foi feita no início de seu sistema lógico-ontológico, pois o fundamento, conforme exposto na Lógica, é primeiro e último: é a *ideia*, de início indeterminada e ao final completamente autodeterminada e livre (por meio das partes). Ao final, é espírito livre objetivado. Há intersubjetividade no Estado,

¹⁹ Hegel adverte: [...] mas a *liberdade* concreta consiste em que a singularidade da pessoa e seus interesses particulares tenham tanto seu *desenvolvimento* completo e o *reconhecimento* de seu *direito* para si (no sistema da família e da sociedade civil-burguesa), como, em parte, *passem* por si mesmos ao interesse do universal, em parte, com seu saber e seu querer, reconheçam-o como seu próprio espírito substancial e são ativos para ele como seu fim último [...]. (HEGEL, 2010, §258).

mas não a intersubjetividade como coexistência de sujeitos livres que podem manifestar e manter suas vontades particulares em relações recíprocas e geradoras de múltiplas direções, mas a intersubjetividade realizada em instituições que são determinações necessárias da *ideia* e que conduzem a uma única direção: o universal concreto. E, então, a liberdade individual (vontade particular) se desfaz na unidade da substancialidade ética do Estado.

Referências

BAVARESCO, A. *A crise do Estado-Nação e a Teoria da Soberania em Hegel*. Síntese: Revista de Filosofia, 2010, vol. 29.

CIRNE-LIMA, C.R.V. *Sobre a contradição*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

_____. *Depois de Hegel: Uma reconstrução crítica do sistema neoplatônico*. Caxias do Sul – RS: Educs, 2006.

HEGEL, G.W.F. *Wissenschaft der Logik* (I, II). Frankfurt am Main.: Suhrkamp, 1993.

_____. *Ciência da Lógica*. 1. A Doutrina do Ser. Tradução de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini – Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016.

_____. *Ciência da Lógica*. 2. A Doutrina da Essência. Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini – Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2017.

_____. *Ciência da Lógica*. 3. A Doutrina da Conceito. Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini – Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2018.

_____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (I, II, III). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio* (Texto completo, com os adendos orais). Tradução de Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. – 3 ed. – São Paulo: Edições Loyola, 2011-12, vol. I, II, III.

_____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.

_____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Tradução de Paulo Meneses. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.

_____. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

_____. *Filosofia da história*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. – 2 ed. – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

HONNETH, A. *O direito da liberdade*. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

_____. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular/Esfera Pública, 2007.

HÖSLE, V. *O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. Tradução de Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2007.

KANT, I. *Crítica da razão prática*. Com reprodução da primeira edição original alemã de 1788, tradução baseada nesta primeira edição, com introdução e notas Valério Rohden. – 2d. – São Paulo: Martins Fontes, 2015.

LUFT, E. *As sementes da dúvida*. Investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana. São Paulo: Mandarim, 2001.

_____. *Sobre a coerência do mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. *O conceito de liberdade na lógica de Hegel*. In: Bavaresco A; Guedes de Lima, F.J. (orgs.). *Direito e Justiça: Festschrift em homenagem a Thadeu Weber*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016. p. 152-170.

LUFT, E.; PIZZATTO, R. Concretude e virtualidade: nossas liberdades na era da internet. *Veritas: Revista de Filosofia da PUCRS*, v. 63, n. 2, p. 544-74, 2018.

MÜLLER, M.L. *A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade*. Campinas: Universidade de Campinas, 1993. *Analytica*, vol I, p. 77-141.

SPINOZA, B. *The Collected Works of Spinoza*. Edwin Curley translator. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985.

TAYLOR, C. *Hegel*. Tradução de Nélio Schneider. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

WEBER, T. *Hegel: Liberdade, estado e história*. Rio de Janeiro: Petrópolis, 1993.

O Sistema de Schopenhauer em debate com Schelling e Jacobi

*Alexandre Teles*¹

Apresentarei alguns elementos de uma pesquisa em andamento que tem como objeto a relação do sistema filosófico de Arthur Schopenhauer com os problemas presentes no ambiente filosófico alemão que vai desde a primeira edição da *Crítica da Razão Pura* até a publicação da *Fenomenologia do Espírito*.²

Schopenhauer publica suas obras depois do sistema Hegeliano já estar consolidado, mas debate e apresenta soluções em seu sistema para os mesmos problemas para os quais Hegel, Schelling e Fichte estavam tentando responder em suas obras publicadas ao fim do século XVIII e começo do XIX. Um exemplo disso é a primeira peça do sistema de Schopenhauer surge em 1813 (A Raiz Quádrupla do Princípio de Razão Suficiente), mas que debate com o projeto da *Elementharphilosophie* de Karl Reinhold e com os céticos Maimon e Schulze que criticaram o projeto de Reinhold, isto é, parece se remeter aos problemas que estiveram em pauta no ambiente filosófico alemão que vai de 1789-1792. Em 1819, com *O Mundo como Vontade e Representação*, esse debate no campo da filosofia teórica se incrementa com a apresentação de um sistema completo de um Idealismo Transcendental, o qual retoma a noção

¹ Doutor em Filosofia pela UFRGS, selettelesa@gmail.com

² Essa pesquisa tem como resultado fundamentalmente *O sistema de Filosofia Transcendental de Arthur Schopenhauer: Uma Interpretação e Defesa* (TELES, 2009) e “A Gênese do sistema de Filosofia Transcendental de Schopenhauer” (TELES, 2011)

de coisa em si de Kant.³ A referência anterior a um sistema “completo” diz respeito ao fato de Schopenhauer contemplar problemas no campo da Filosofia da Natureza, da Estética e da Ética.

Me concentrarei em abordar a dissolução de Schopenhauer para o problema do mundo exterior e o seu debate com Schelling. Tal dissolução que é concomitante da resolução do problema da liberdade da Vontade, a qual rebate dúvidas céticas de Jacobi e da transição da filosofia teórica para a filosofia da natureza. Meu procedimento será o de trazer à baila alguns elementos dos manuscritos póstumos de Schopenhauer que nos instruem sobre os debates com os quais Schopenhauer estava envolto na passagem do primeiro para o segundo livro de o Mundo como Vontade e Representação -- que pode ser entendida como a passagem da filosofia teórica para a filosofia da Natureza.

Podemos considerar os seguintes desafios que Schopenhauer possui na edificação de de sistema: (i) responder aos céticos do período de recepção da CRP (Jacobi, Schulze e Maimon), mantendo boa parte das ambições sistêmicas da *Elementharphilosophie* de Karl Reinhold; (ii) retomar a noção de coisa em si, respondendo aos problemas lançados por Jacobi (principalmente na obra *David Hume oder über den Glauben*). Para alcançar isso, parece fundamental a alteração do conceito de objeto, identificado sistematicamente com a noção de representação, promovendo assim uma alteração do que seria o princípio da consciência de Reinhold (isso já realizamos em trabalhos anteriores e aqui será apenas retomado, Cf. TELES 2009 e 2011). Mostraremos aqui que as concepções de objeto e representação de Schopenhauer também são distintas das de Schelling. O modo peculiar através do qual Schopenhauer concebe a noção de objeto será, por sinal, o que o permitirá dissolver o problema do mundo exterior. Será isso que abordaremos aqui: as implicações da alteração da noção de objeto no sistema de

³ Em trabalhos anteriores, mostrei detalhadamente como é possível reconstruir a parte do sistema de Schopenhauer que debate com Reinhold, Maimon e Schulze. Cf. (TELES, 2009 e 2011)

Schopenhauer no debate com Schelling e Jacobi, especialmente em relação ao problema do mundo exterior.⁴

Compararemos os princípios de gerais de conhecimento de Schopenhauer, Reinhold e Schelling. Veremos que a peculiaridade do princípio de Schopenhauer está em conceber a noção de objeto como indistinta da noção de representação. Fator que representa um flerte com um idealismo radical, do tipo *esse est percipi*, no campo da teoria do conhecimento. Isso que chamei de flerte só é possível para Schopenhauer, pois o filósofo possui uma outra via para alcançar a objetividade, a saber: o que se costuma chamar de uma nova “dedução da coisa em si”.

Começemos com a formulação de Reinhold, o clássico “Satz des Bewusstsein” a pretensa expressão de um fato da consciência.

Na consciência a representação, através do sujeito, do sujeito e do objeto se diferencia e com ambos se relaciona. (Reinhold, 1790, 167; [113])

É preciso levar em conta que a *Elementarphilosophie* de Reinhold é, por assim dizer, a primeira tentativa de elaboração de um sistema na recepção da Crítica da Razão Pura e que suas ambições fundacionistas inspiraram e foram tema de debate com todos os sistemas posteriores do Idealismo Alemão. A influência de Reinhold sobre Schopenhauer é clara, coisa que já demonstramos alhures. (TELES, 2009 e 2011) Estamos a retomar rapidamente a formulação do princípio da consciência de Reinhold para compararmos com o princípio do §16 de *A Raiz Quádrupla do Princípio de Razão Suficiente* de Schopenhauer, que é justamente o lugar da formulação mais completa do princípio mais geral de conhecimento de Schopenhauer.

Nossa consciência cognitiva (erkennendes Bewußtsein),
enquanto sensibilidade interna e externa (receptividade),

⁴ Cf. PRS 16, Princípio da Consicência e o princípio geral de Schelling.

compreendendo entendimento e razão, decompõe-se em sujeito e objeto e não contém nada além disso. Ser objeto para o sujeito e ser nossa representação são o mesmo. Todas as nossas representações são objetos do sujeito e todos os objetos do sujeito são nossas representações. (SW, III, 41) (PRS: §16)

Essa formulação, quando cuidadosamente analisada, se revela uma potente reformulação do princípio da consciência de Reinhold. Especialmente quando se considera as dificuldades de manter a pretensa *diferença e relação* entre sujeito e objeto através de algo distinto, que seria a noção de representação. Essas foram algumas das dificuldades levantadas pelos interlocutores céticos da época, entre eles Maimon e Schulze. O último foi mentor intelectual de Schopenhauer, de sorte que através dessa filiação com uma das figuras centrais de recepção da Crítica da Razão Pura e notadamente nos debates com Reinhold no Aenesidemus⁵, temos o ponto de contato com uma tradição de problemas, os quais se podem observar na agenda do sistema Schopenhauer, em sua própria confecção.

Assim, a metodologia de trabalho que realizamos a respeito da reformulação do Princípio da Consciência de Reinhold dentro do sistema de Schopenhauer também pode se estender a outras partes do sistema de Schopenhauer. Começaremos a esboçar aqui o mesmo trabalho em relação ao modo que Schelling lida com o problema do mundo exterior, levando em conta o ceticismo de Jacobi. Sendo assim, podemos dizer que estabelecemos uma metodologia de pesquisa: tomamos um sistema dado, contrapomos com objeções encontradas no ambiente filosófico e encontramos no sistema de Schopenhauer aquilo que seria uma reformulação daquele sistema que contempla os problemas das objeções presentes na tradição.

Tendo considerado os princípios gerais de conhecimento do Schopenhauer e Reinhold, agora vejamos o de Schelling.

⁵ Texto anônimo publicado em 1792, que foi uma das principais reações ao sistema de Reinhold e acabou por desencadear o desenvolvimento do sistema de Fichte, como uma reformulação do sistema de Reinhold frente a problemas apontados por Schulze nesse texto.

1. All knowledge is founded upon the coincidence of an objective with a subjective. – For we *know* only what is true; but truth is generally taken to consist in the coincidence of representations with their objects. (SCHELLING, 2001, p. 5, 1800, [p.1])

O desdobramento que Schelling dá a esse princípio conduz a questão para o problema do mundo exterior, como vemos na sequência.

2. The intrinsic notion of everything merely *objective* in our knowledge, we may speak of as *nature*. The notion of everything *subjective* is called, on the contrary, the *self*, or the *intelligence*. The two concepts are mutually opposed. The intelligence is initially conceived of as the purely representative, nature purely as what can be represented; the one as the conscious, the other as the non-conscious. But now in every *knowing a reciprocal concurrence (ein wechselseitiges Zusammentreffen)* of the two (the conscious and the intrinsically non-conscious) is necessary; the problem is to explain this concurrence. (SCHELLING, 2001: p.5, 1800, [p.2]) (ênfase adicionada)

- A. Either the objective is made primary, and the question is: how a subjective is annexed thereto, *which coincides with it?* (SCHELLING, 2001, p.5; 1800, p.2) (ênfase adicionada)
- B. Or, the subjective is made primary, and the problem is: how an objective supervenes, *which coincides with it?* (*das mit ihm übereinstimmt*) (SCHELLING, 2001: p. 6; 1800, [p.5]) (ênfase adicionada)

A. That there not only exists a world of things outside and independent of us, but also that our representations are so far coincident with it that there is *nothing else* in things save what we attribute to them. This explains the constraint in our objective representations, those things should be unalterably determined, and that our own representations should be immediately determined by this determinacy of things. *This first and most fundamental conviction suffices to determine the first task of philosophy: to explain how our representations can absolutely*

coincide with objects existing wholly independent of them.
(SCHELLING, 2001: p. 10; 1800: p.13-14)

Não consideraremos aqui, em detalhe, os passos de Schelling, mas daremos acento às divergências apontadas por Schopenhauer nos seus manuscritos póstumos e também acabaremos por comparar os posicionamentos distintos em relação ao problema do mundo exterior que Schopenhauer assume em seu sistema. As divergências deflagram o quanto Schopenhauer, frente ao sistema de Schelling, reafirma os princípios de seu próprio sistema que acabará por dissolver o problema do mundo exterior a ponto de torná-lo um pseudo- problema. Tudo isso se dá apelando para o que Schopenhauer considera o *significado* das noções de sujeito, objeto e representação.

Segundo Schopenhauer, o princípio mais geral de Schelling, na medida em que afirma que o conhecimento consiste na coincidência entre o *subjetivo* e o *objetivo*, é um completo contrassenso. Ele afirma não ver sentido nas expressões “*das mit ihm übereinstimmt*” e “*ein wechselseitiges Zusammentreffen*” (expressões que destacamos nas passagens acima, as quais dizem respeito à concordância e correspondência recíproca entre o subjetivo e o objetivo) explica o problema da seguinte forma: “ao tentarmos pensar o contrário, um objetivo que não coincida com o subjetivo, se segue algo tão impossível como um círculo quadrado”. (SCHOEPENHAUER, 1864: p.194)

Schopenhauer escreve em seus manuscritos, depois dessa formulação, uma longa nota. Nela se destacam fundamentalmente dois pontos: (1) a relação entre sujeito e objeto é analítica e possui um significado preciso, desrespeitado por Schelling⁶ e (2) a forma

⁶ Há diversas passagens em sua obra em que Schopenhauer apresenta qual seria a correta formulação da relação geral de conhecimento: “Nós não partimos nem do objeto nem do sujeito; mas da representação, que já contém e pressupõe ambos, uma vez que a sua forma mais geral e essencial é o decompor em objeto e sujeito”. (SW, I, 59-60) “(...) nós não partimos nem do sujeito nem do objeto, mas da representação como o primeiro fato da consciência”. (SW, I, 71) “(...) em geral, um objeto sem sujeito não é concebível sem contradição”. (SW, I, p.46) “(...) todo conhecimento

como Schelling concebe a relação entre sujeito e objeto acaba por atribuir uma relação causal entre sujeito e objeto, o que acaba por desencadear o pseudo-problema do mundo exterior. (Cf. SCHOPENHAUER, 1864: p.195) Schopenhauer argumenta que a divisão da nossa consciência entre um elemento subjetivo e objetivo não é algo que possa ser explicado, como pretende Schelling. A necessidade de explicação é o que gera a necessidade de uma relação causal e, por conseguinte, o problema do mundo exterior.

Muito bem, os pontos apresentados até aqui poderiam ser, cada um deles, minuciosamente analisados, mas esse não é o objetivo desta comunicação. Trataremos de mostrar como a origem do problema do mundo exterior, tal como será respondida pelo sistema de Schopenhauer, passa não só por um posicionamento distinto em relação ao sistema de Schelling, mas por uma atitude peculiar frente ao ceticismo de Jacobi. Vejamos agora como o problema do mundo exterior é formulado por Jacobi.

No livro *David Hume über den Gluben*, Jacobi retoma o problema da realidade do mundo exterior, atribuindo-o como uma lição de David Hume. O texto está disposto como um diálogo com um interlocutor supostamente adepto do Idealismo Transcendental de Kant. De sorte que, na passagem abaixo, “eu” corresponde a Jacobi e “ele” a um amigo do mesmo, mas representante da filosofia de Kant.

Eu: Bem, você tem uma sensação da causa como uma causa? Você se torna consciente de uma sensação, e nessa sensação de outra sensação através da qual você percebe que essa sensação é a causa dessa sensação, e juntas elas formam uma representação - uma que contém algo que você chama de objeto? É isso que acontece? Passe por cima disso de novo, por favor; Eu não entendo nada disso. E então me diga simplesmente isto: [21] Como você sabe que a sensação de uma causa *qua* causa, é a sensação de uma causa externa, de um objeto real fora de sua sensação, uma coisa em si?

pressupõe inevitavelmente sujeito e objeto. (SW, III: p.168) “Como imediatamente com o sujeito se coloca o objeto (do contrário a palavra seria sem significado)...” (SW, III, 170).

Ele: Eu sei disso em consequência da evidência sensível. A certeza que tenho dela é imediata, como a certeza da minha própria existência.

Eu: 'Você está puxando minha perna! Um filósofo da escola kantiana, que é apenas um realista empírico, poderia dizer tudo isso, é claro, mas não um realista genuíno, como você finge ser. A validade da evidência sensorial é precisamente o que está em questão. Que as coisas nos pareçam fora de nós, obviamente, não precisam de provas. Mas que eles não são meras aparências em nós todos do mesmo, meras determinações do nosso próprio eu e, portanto, absolutamente nada como representações de algo fora de nós; que, como representações, eles preferem se referir a seres realmente externos presentes por si mesmos, e são retirados deles - tudo isso não está apenas aberto à dúvida; também foi mostrado repetidamente que a dúvida não pode ser eliminada por motivos que são racionais no sentido estrito. Portanto, sua suposta certeza imediata sobre objetos externos é, portanto, na analogia da minha fé, uma certeza cega. (Jacobi, 1994: p. 264-5; 1787: p.20-22) (tradução minha)

Algumas páginas adiante, Jacobi lança dúvidas de um outro tipo. Dúvidas que dizem respeito não apenas à credibilidade da evidência sensível, mas dúvidas que dizem respeito ao nosso poder de controlar nosso próprio corpo, isto é, Jacobi lança dúvidas a respeito do que costumamos chamar de vontade.

O ponto principal é este: só sabemos da experiência, portanto, somente após o ato, que um movimento de nossos membros ou outro segue após uma representação ou outra, ou que os dois estão unidos. Não nos ocorre acelerar o movimento do nosso coração - ou retardá-lo - por uma ação da nossa vontade, ou alterar a cor do nosso rosto, mais do que nos ocorre mudar a direção do vento, ou para dar a uma montanha uma forma diferente por tal ação. Não estamos nem em posição de tentar aplicar o que chamamos de nossa força de vontade, pois nem sabemos onde procurar por esse poder, nem para onde levá-lo, uma vez que o tenhamos rastreado. Deixe qualquer um que queira dançar da maneira que um Vestris pode apenas experimentá-lo. E mesmo onde a vontade tem o ato

no controle, ainda não sabemos como ela obteve esse controle; e se tentarmos rastrear nosso caminho de volta ao ato, a cada momento, nos deparamos com as mais profundas obscuridades. Pois ninguém dirá que, por sua vontade, ele move a mão ou o pé (digamos) imediatamente. A vontade deve ter primeiro colocado os músculos e nervos em movimento junto com uma multidão de partes sólidas ou líquidas; e isso, pelo menos, aconteceu sem saber o que estava fazendo. Depois de considerarmos esse tipo de coisa (e poderíamos facilmente multiplicar ou ampliar a lista), como podemos ainda reivindicar estar conscientes de um poder que produza atos? e ainda derivar a cognição de uma causa disso? (Jacobi, 1994: p291-2; 1787: [105-6]) (tradução minha)

Muito bem, o fato é que através desse contato com o texto de Jacobi e com o de Schelling – e com a reação de Schopenhauer ao modo como Schelling situa o problema do mundo exterior - temos um quadro de problemas bastante significativo para pensarmos o *insight* de Schopenhauer para uma via de acesso para a coisa em si. Em detalhe, a questão pode se revelar muito menos probante do que se pode imaginar e um tipo de resposta muito modesta ao ceticismo de Jacobi. O que eu pretendo sustentar e desenvolver melhor em outros trabalhos é que Schopenhauer, no §19 de *O Mundo como Vontade e Representação*, apresenta uma solução para o problema do mundo exterior e do solipsismo em um debate com Jacobi e Schelling. Em resumo, a posição de Schopenhauer é conceder que sim, o mundo aparece como representação e temos dificuldade de diferenciá-lo de um sonho. Alguma objetividade é alcançada quando se parte do suposto que podemos controlar nossa vontade, sendo essa a verdade básica a partir da qual a objetividade do restante do mundo deverá ser pensada: será preciso pensar que todos os outros objetos do mundo possuem algo análogo à nossa vontade.

Segue um esboço mais detalhado do *insight* de Schopenhauer: quando consideramos o mundo somente como representação, ignoramos propositalmente se há algo além de meras representações espaço-temporais. Nesse modo de consideração, algumas percepções reais e algumas experiências oníricas podem

inclusive ser confundidas. Ainda sob esta perspectiva, nosso próprio corpo é considerado apenas como um objeto espacial como os demais. Agora, quando começamos a considerar e nos perguntar se essas representações se relacionam a algo além das meras representações espaciais, o nosso corpo, diferentemente de todas as demais representações, tem algo especial: aquilo que chamamos de Vontade, que é justamente o nosso poder de controlar o nosso próprio corpo. Aqui está o ponto fundamental para Schopenhauer e que se coloca como uma decisão filosófica de ignorar a postura cética de Jacobi, a qual consiste em duvidar do conhecimento que temos de nossa própria Vontade. Schopenhauer sustenta que a objetividade de todo o mundo deve ser pensada como análoga à nossa Vontade, que é tomada como um fato básico do qual não se pode duvidar. Vejamos agora o texto de Schopenhauer na tradução de Jair Barboza

Que os outros objetos, conside-rados como meras *representações*, são iguais ao seu corpo, isto é, preenchem como este (possivelmente existindo apenas como representa-ção) o espaço e também fazem efeito nele, eis aí algo demonstrável com certeza pela lei de causalidade, válida *a priori* para as representações, e que não admite efeito algum sem causa. Mas, abstraindo-se o fato de que se pode inferir do efeito somente uma causa em geral, não uma causa igual, ainda estamos no domínio da mera representação, para a qual exclusiva-mente vale a lei de causalidade e que nunca nos leva além daquela. Se, en-tretanto, os objetos conhecidos pelo indivíduo simplesmente como representação ainda são, semelhantemente ao seu corpo, fenômenos de uma vontade - eis aí, como dissemos no livro precedente, o sentido propria-mente dito da questão acerca da realidade do mundo exterior. Negá-lo é justamente o sentido do *egoísmo teórico*, que considera todos os fe-nômenos, exceto o próprio indivíduo, como fantasmas. O mesmo faz o egoísmo prático em termos práticos, ou seja, trata apenas a própria pessoa como de fato real, todas as outras sendo consideradas e tratadas como me-ros fantasmas. O egoísmo teórico, em realidade, nunca é refutado por de-monstrações. Na filosofia, contudo, foi empregado apenas como sofisma cético, ou seja, como encenação. Enquanto

convicção séria, ao contrário, só pode ser encontrado nos manicômios; e, como tal, precisa não tanto de uma refutação mas de uma cura. Por conseguinte, não nos deteremos nele, mas o olharemos exclusivamente como a última fortaleza do ceticismo, que sempre é polêmico. Portanto, se o conhecimento, sempre ligado à individualidade e justamente por isso tendo nela a sua limitação, traz con-sigo necessariamente que cada um pode *ser* apenas uma coisa, porém pode *conhecer* tudo o mais, limitação esta que justamente cria a necessidade da filosofia; então nós, que procuramos mediante a filosofia ampliar os limites do nosso conhecimento, veremos aquele argumento cético que nos foi aqui contraposto como um pequeno forte de fronteira, que não se pode assaltar, mas do qual a guarnição nunca sai, podendo-se por conseguinte passar por ele e dar-lhe as costas sem perigo. (SCHOPENHAUER, 2005:p 161-2), (SW, I, p. 163)

Pudemos aqui traçar um esboço do que seria a reação de Schopenhauer ao problema do mundo exterior, tal como esse problema se colocava ao fim do século XVIII e início do XIX no ambiente filosófico alemão. Cotejando o texto de Schopenhauer com suas críticas ao texto de Schelling e Jacobi, que podemos encontrar nos manuscritos póstumos e analisar em parte aqui, pudemos vislumbrar que a reação de Schopenhauer ao ceticismo é bastante especial e pode ser chamada de uma decisão dogmático-sistêmica.

Referências

JACOBI, F.H. *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill* (Translated with an Introductory Study, Notes and Bibliography by GIOVANNI, G., Montreal: McGill-Queens University Press, 1994.

_____. *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus: Ein Gespräch*, Breslau, bey Gottl. Loeme, 1787.

SHELLING, F.W.J. *System des Transzendentalen Idealismus*, Hamburg: Felix meiner Verlag, 1962. [1800]

_____. *System of Transcendental Idealism*, Carlottesville: University Press of Virginia, 2001.

SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke*. Pustet, Friederich, Stuttgart-Frankfurt am Main, Cotta-Insel Verlag, in fünf Bänden, 1960. (SW)

_____. *Die Welt als Wille und Vorstellung I*. In: _____. *Sämtliche Werke – Band I*. Stuttgart-Frankfurt am Main: Cotta-Insel Verlag, 1960. [1819] (SW, I)

_____. *Über die Vierfache Wurzel des Satzes vom Zureichenden Grunde*. In: _____. *Sämtliche Werke – Band III*, p. 6-190. Stuttgart-Frankfurt am Main, Cotta-Insel Verlag, 1960. (SW, III)

_____. *Aus Arthur Schopenhauer's handschriften Nachlass: Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente*, (ed.) FRAUENSTÄDT, J. , LeipzigBrodhaus, 1864.

_____. *O Mundo como Vontade e Representação* , Rio de Janeiro: Contraponto Editora, Tradução: CORREIA, S. M. F., 2001. (MVR)

_____. *O Mundo como Vontade e como Representação*. São Paulo: Editora UNESP, 2005

TELES, A *O Sistema de Filosofia Transcendental de Schopenhauer: Uma interpretação e defesa*. Porto Alegre: UFRGS, 2009.

_____. A Gênese do sistema de Filosofia Transcendental de Schopenhauer, *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, Santa Maria, v. 3, n. 1 e 2, p. 291-325, jul. 2012. Disponível em: <<https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/34042/18433>>. Acesso em: 31 jan. 2019.

Saber absoluto, metafísica e historia

*Víctor Duplancic*¹

Tesis

La doble reconciliación de moralidad y religión abre el espacio para la realización de la libertad y para el acceso a la verdad. Ella ilumina al estado y crea el elemento de la ciencia. A su vez esta ciencia es la transformación de metafísica en lógica. En esta transformación nace el concepto de espíritu al que le es inherente una historicidad propia.

Introducción

El texto que nos convoca, la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, nos ofrece una multiplicidad de accesos e interpretaciones. Desde su quietud epocal donde nació, allá por 1806/7 sigue ofreciendo en la paz de sus hojas una serie de desafíos que obligan de a poco al lector a sumergirse en el movimiento que el método elegido por Hegel ordena, y más allá de ese movimiento que permite ir comprendiendo al texto mismo, se abren caminos, escapes, por donde han sabido crecer grandes interpretaciones pero también han sabido perderse otros.

En aquel tiempo Hegel está dispuesto a redactar definitivamente su Sistema de la Ciencia que debería contar con una

¹ Dr. Víctor Duplancic, Universidad Nacional de Cuyo, duplancic.victor@ffyl.uncu.edu.ar

Filosofía especulativa (Logica sive methapysica), una Filosofía de la Naturaleza y una Filosofía del Espíritu (HEGEL, 1988). Y como introducción a este sistema escribe la *Ciencia de la experiencia de la conciencia* que devendrá *Fenomenología del espíritu*. La *Fenomenología* es, debía ser, una introducción al sistema que sin embargo no queda fuera del mismo. Y dicha introducción tiene por objeto conducir al saber natural hasta el “elemento” propio de la ciencia, es decir, conducir al saber natural hasta el saber científico o, como lo llama Hegel en la *Fenomenología*, el “saber absoluto”. Y esta tarea significa entre otras cosas resolver uno de los problemas centrales de la modernidad: la experiencia como instancia posible de construcción de un saber verdadero o científico. Se trata pues, como él mismo dice, de “fundamentar el saber” mediante una “preparación para la ciencia” pero desde un punto de vista que convierte a esta obra en algo nuevo, interesante y “la primera ciencia de la filosofía” (HEGEL, 1988). La *preparación* a la ciencia es por ella misma ya, un modo de ciencia: una ciencia de la experiencia de la conciencia. A lo largo de esta experiencia que la conciencia natural va haciendo en su camino hacia el saber puro podemos ver de un modo general, dos etapas: la primera que tiene que ver con experiencias entre la conciencia y su/s objeto/s y una segunda donde aparece el concepto de espíritu, una intersubjetividad racional que no sólo se desarrolla en relación dialéctica con sus objetos, sino también en relación dialéctica entre los individuos que la constituyen. Es decir, se incorporan dinámicas sociales históricas en el desarrollo hacia un saber puro. Y ello le da la novedad y la originalidad: no se trata solamente de un programa teórico puro de análisis del conocimiento, sino de una fundamentación del saber que incorpora en el conocer a figuras históricas, morales, literarias, religiosas, etc. cuyo rol no es meramente decorativo o ejemplificador, sino constitutivo justamente de instancias epistémicas incrementantes donde se condensan unidades de saber cada vez más complejas -aunque siempre provisionales respecto al momento que les sigue. Y como tal no son aleatorias ni sujetas a la

facticidad, sino que constituyen un conjunto con necesidad l3gica. Logicidad otorgada por el m3todo que Hegel llama “escepticismo que se consume” (HEGEL, 1988) y que consiste en que cada verdad provisional de la conciencia (que es su certeza) es contrastada y una vez demostrada su unilateralidad (es decir su falsa verdad, o la falta de adecuaci3n entre saber y realidad) no se agota el m3todo en la nueva certeza de la no verdad de la primera certeza, sino que justamente se vuelve a contrastar a esa no verdad para alcanzar un nuevo nivel de verdad provisional que surge como resultado de la experiencia de la no verdad de la primera certeza de la conciencia.

C3mo puede la conciencia avanzar en este camino dial3ctico que no deja de representar para ella un peligro (NEUMANN SOTO, 2010, p. 241-260) y c3mo puede mirar y comprender su propia experiencia sin desesperarse ante la constante disoluci3n de sus objetos y saberes, es algo que nos termina de iluminar el 3ltimo cap3tulo.

El car3cter absoluto del saber

Respecto a al terminus "saber absoluto" no s3lo encierra una compresi3n err3nea de la naturaleza del saber, ya que "saber" siempre es un saber "determinado", mediado, es decir, relativo, y nunca podr3a ser un "saber absoluto" (JAESCHKE, 2004, p. 194-214). A su vez, Heidegger ha considerado que Hegel “se sab3a en posesi3n del sistema absoluto del saber absoluto” (HEIDEGGER, 1988), con lo cual denunciar3a una hybris filos3fica (en este caso concreto contra su amigo Schelling). En este sentido habr3a que aclarar el car3cter preciso de la absolutez de este saber para desenmascarar de todo rasgo de “todopoderoso” saber a un saber que es, en realidad, *la auto-certeza de saber-se siendo sistema y desarrollo*.

El concepto de “saber absoluto” marca el punto m3s bien de unidad a partir del cual la realidad del esp3ritu en su totalidad debe ser comprendida. “Saber absoluto” es la f3rmula breve y

ciertamente provocadora para una teoría integral de la vida espiritual, cuyo resultado justamente se manifiesta en la realidad como saber absoluto. Éste une la autocerteza del espíritu – tanto en su conocimiento teórico como el de la filosofía jurídica y moral- con aquel saber que se presenta en la Religión bajo la forma de un supuesto conocimiento objetivo cuyo origen estaría más allá de la autocerteza del yo. De este modo el saber absoluto abarca la totalidad de las formas del espíritu.

Con la fórmula “saber absoluto” se designaría una teoría integral que tendría el carácter de una *Ciencia de los principios* - aunque esta interpretación está más bien implícita y sólo puede ser comprendida de un modo anticipatorio al Sistema. En todo caso esta ciencia de los principios encerrada en la fórmula “saber absoluto” expone los conceptos centrales de la ciencia, del derecho, de la moral, de la religión y de la historia. Y de este modo lleva a todas ellas a un sistema unificado en tanto las oposiciones supuestamente infranqueables de la teoría del conocimiento como también de la ontología, de la realidad histórica y aún de la religión pueden ser pensadas en su conjunto como una única una totalidad espiritual de la realidad con la forma de una auto-reflexión y auto-diferenciación gradual que no le es ajena al sujeto conoscente. Y por lo tanto éste último puede realizar el camino y tener acceso a esa totalidad integral del saber que es la ciencia.

La interpretación de Heidegger se apoya por una parte en comprender esta formulación hegeliana como respuesta a la búsqueda, suscitada por Descartes, de un saber que se halle exento de toda posible duda: ‘saber absoluto’, en este sentido, vendría a significar un saber que se fundamenta a sí mismo, un saber que no necesita de una ulterior justificación. Absoluto tendría entonces un sentido claramente etimológico: se trata de un saber que no depende a su vez de otro saber, que se halla suelto (*ab-solutum*), es decir, que, a la vez que constituye el fundamento de todo otro saber, él mismo es, en alguna forma, su propio fundamento. Este parece ser lo que mejor se ajusta a la mención del saber absoluto que nos

encontramos en la Introducci3n. Pero en realidad este car3cter presentado en la introducci3n s3lo puede ser correctamente entendido en tanto saber absoluto designa una teor3a integral fundada ciertamente en un an3lisis de la historia de la conciencia de la modernidad. Pero que en su camino se desarrolla como un an3lisis que involucra a la religi3n antigua y del medioevo ya la filosof3a moderna en su conjunto. De este modo el “saber absoluto” desempeña la funci3n de s3ntesis dial3ctica del esp3ritu y de la religi3n. El primero, el esp3ritu, dicho en t3rminos muy generales, corresponde al proceso de culturizaci3n (Bildung) de Europa a partir del mundo griego, y el segundo, al desarrollo de la religi3n como la autoconciencia propia de cada cultura, como la forma en que cada cultura plasma sus m3s elevados ideales. En esta perspectiva, el ‘saber absoluto’ corresponde a la puerta de entrada a la filosof3a, o al sistema filos3fico, que deber3a desarrollarse luego de la Fenomenolog3a, y al cual 3sta serv3a de introducci3n.

La exhaustividad de la figura de la conciencia

Si se trata o no de una nueva figura de la conciencia es una discusi3n que se ha presentado por ejemplo en el marco de las interpretaciones sobre todo de Ludwing Siep (SIEP, 2000) y Hans Fiedrich Fulda (FULDA, 2016, p. 313-337). Pero b3sicamente se trata de entender qu3 nueva experiencia puede ser la definitiva de este cap3tulo.

O como lo presenta Tufano: ¿Es posible considerar el saber absoluto una figura de pleno derecho? ¿O se trata de una figura peculiar, que, de suyo, desea abandonar el horizonte de la conciencia que la determina como tal? (TUFANO, 2009, p. 161-175)

Para Fulda los int3rpretes que se han concentrado en una interpretaci3n detallada del 3ltimo cap3tulo, tienden a concentrarse en su mayor3a en la primera parte del cap3tulo donde aparece el concepto de saber absoluto, dejando las otras partes sin un an3lisis correcto. Entre ellos se encuentra Ludwig Siep que afirma sin

tapujos que este capítulo se diferencia de los otros en cuanto no acontece ninguna historia de la conciencia. En los primeros párrafos se trataría de la superación de las fronteras del representar religioso, que pone una diferencia entre el espíritu de la comunidad y el espíritu divino y con ello “objetiviza” al espíritu divino. La prueba de la insostenibilidad de esta diferencia la realiza Hegel en tanto recurriría a experiencias ya realizadas en la Fenomenología, aunque poniendo el acento en aquellas en las que se trata ante todo de *la superación de la oposición* entre conciencia y lo que es verdadero-objetivo (realidad).

“Conciencia” es el carácter general de diferentes *figuras en las cuales se ve una diferencia ontológica* entre la realidad y el saber. Dos figuras superan mediante la reconciliación –y no mera supresión de uno de los polos- esta objetivación: “la reconciliación del espíritu –religioso- con su propia conciencia” –realizada por este espíritu y no por la conciencia finita del creyente; y la “buena conciencia” (Gewissen) que expresa un absoluto como un orden válido universalmente hecho concreto en el sí mismo inmediato y en la conciencia situacional. El concepto de un “orden válido universalmente” queda sin embargo por detrás de un espíritu que se diferencia en sí, se hace finito y retorna a la igualdad consigo – como lo ha desarrollado la conciencia religiosa en el cristianismo.

Las posiciones son acá encontradas y un desarrollo más extenso de esta polémica se hace en este momento imposible de presentar por el escaso tiempo disponible. Sólo quiero indicar acá que Fulda ha sido el que ha tomado el desafío de defender que el “saber absoluto” –de acuerdo al programa hegeliano de la Fenomenología – es un eslabón genuinamente necesario del saber que se manifiesta, más concretamente, el “saber absoluto” es el cierre en el cual aun se trata de una experiencia de la conciencia. No es un capítulo que recolecta la experiencia ya hecha y ordena las Figuras desde el “para nosotros” de modo de hacer accesible un paso a la lógica. Ya se trata aquí de “nuestro aporte” de juntar los “momentos del concepto” y de retenerlos en la forma propia y

unificada del concepto, ese aporte, esa tarea, ha sido asumida por el saber que se manifiesta. Pero en esa tarea la figura misma se auto anula por exhausti3n. Y exhausti3n nos remite al antiguo m3todo griego. Se trata ciertamente de un agotamiento por plenitud de la aparici3n de figuras fenomenol3gicas, pero ese desaparecer por agotamiento no es entropía definitiva. Se trata de un nuevo comienzo, sin tiempo, en donde el concepto puro que ha nacido de la última figura deberá recorrer su camino de aproximaci3n incrementante hacia su resultado buscado, su telos: el esp3ritu absoluto.

Las “historias” de la Fenomenología

La exhausti3n de las figuras de la conciencia en el camino de su experiencia, y el hecho de que el tiempo se implosione como efecto de la aparici3n de la ciencia en su elemento propio, nos remite a pensar en que ha sido de ese tiempo que debe interiorizarse como memoria del esp3ritu. Cuáles son las historias de la conciencia devenida autoconciencia, raz3n y esp3ritu y cuál es el futuro del esp3ritu sin tiempo. ¿Puede tener futuro, y si no es más el de las figuras propias del devenir de la formaci3n de la conciencia hasta la ciencia, qué futuro, que tiempo, que historia le corresponde al esp3ritu en su camino hasta su ser cabe-si, su ser esp3ritu absoluto?

En relaci3n a las distintas formas de la historia que se encuentran en la Fenomenología se agrupan las diversas *interpretaciones* de las mismas en los siguientes grupos: a) Historia, como “historia de la conciencia” o de la “autoconciencia idealista”; b) La historia discursiva de la obra, desde las perspectivas de las recapitulaciones que Hegel hace a lo largo de la misma; c) Historia comprendida desde el significado y rol en la obra del concepto de “historicidad”; d) Historia comprendida desde la dilucidaci3n de la estructura y el significado de “temporalidad”. A partir de la exposici3n de estas interpretaciones de las “historias” posibles de la Fenomenología, las “libertades” que le corresponderían en cada caso

(la historia debe ser una serie de incrementaciones de la libertad) serían: la de la conciencia natural en tanto la libertad del obstinamiento, la libertad especulativa en relación a la temporalidad del “sistema de las configuraciones de la conciencia” y las formas de libertad que son visibles en la exterioridad de la temporalidad del espíritu como “historia del mundo”. Por razones de tiempo me limitaré a presentar en mayor detalle solo dos formas de la historia y libertad en la Fen.

Libertad e historia de la conciencia

El significado de historia de que aquí se trata no es otro que el de la “historia de la *formación* de la conciencia hacia la ciencia” que aparece en la introducción de la Fenomenología. La libertad de esta conciencia se encontraría en el proceso de “desprendimiento” del “lado malo” de la ciencia. Así se configura esta historia como una “serie de las configuraciones” que la conciencia va tomando en su camino hacia el saber absoluto (GW 9.56).

Ya hace algunos años Klaus Düsing (DÜSING, 1993, p. 103-126, DÜSING, 1998, p. 143-162) y Wolfgang Bonsiepen (BONSIEPEN, 1988, p. IX-LXIII) han interpretado este significado de historia a partir de un modelo conceptual que no sólo incluiría a la Fenomenología de Hegel, sino también a algunas obras de Fichte y Schelling. Este modelo se expone como una “historia idealista de la autoconciencia”. Werner Marx o Ernst Behler completan esta visión. No sólo sería la Fenomenología una “teoría de la subjetividad” que introduciría en la “lógica especulativa” como afirma Düsing, sino que como señala Werner Marx mostraría la Fenomenología semejanzas estructurales con el *Sistema del idealismo transcendental* (MARX, 1977, p. 63-99) y según Behler se podría tratar la obra de Hegel como una “pre-historia de la historia de la conciencia” (BEHLER, 1972, p. 169-216).

“Historia” dentro de la Fenomenología significa, según esta interpretación, “la consideración genética de las distintas

capacidades y rendimientos de la autoconciencia vista en su secuencia sistemática. Secuencia que a su vez está determinada claramente por la estructura fundamental de la autoconciencia” (DÜSING, 1993, p. 103-126). Se trata por lo tanto de una interacción discursiva de dos formas de conciencia, que ya pueden encontrarse en los *Proyectos de sistema de Jena*: la conciencia “natural” y la conciencia “filosófica”. Las “capacidades y rendimientos” que señala Düsing serían aquellos/as que la conciencia pone en ejercicio al ir formando distintas configuraciones de la unidad de sus dos dimensiones (natural y filosófica).

La historia interior de la Fenomenología y la libertad especulativa

Un paso más en la comprensión de la dimensión histórica hacia el interior de la Fenomenología se puede dar en tanto se considera su historia “interior”, pero no desde el punto de vista de los avances de la conciencia, sino desde las recapitulaciones que hace Hegel de su exposición. Estas recapitulaciones pueden ordenarse en dos grupos: a) “globales” (comienzo del cap. VI (GW 9.239) y VII (GW 9.363-364) El cap. VIII vale como recapitulación general) y b) “locales” (comienzo del cap. II (GW 9.71), III (GW 9. 82), IV (GW 9.103), V (GW 9.132-133), VI (GW 9.239) y VII (GW 9.364)). Ambas recapitulaciones consisten en ordenar la historia de la conciencia desde el punto del “para nosotros”. Pero no se trata acá de ordenar pasos *sucesivos* de la conciencia ni *momentos de la historia del mundo*. Hegel ordena sistemáticamente tres elementos fundamentales de la historia interna de la Fenomenología: las “figuras” (Gestalten), las “configuraciones” (Gestaltungen) y los “momentos” (Momente).

En general se puede decir que la historia de la Fen. según esta visión consistiría en el paso de momentos a configuraciones (GW 9.15). “Momentos” son apoyos provisionales del pensar dialéctico. En el interior de su significado se encuentra la idea de un instante

del mirar especulativo, lo que en alemán se puede ver en la palabra “Augenblick”. Por ello no puede ser comprendido como el “nunc” de la consideración ordinaria del tiempo, sino como un “vistazo” en la temporalidad interior de la meta-conciencia. En tanto esta conciencia “mira” una región del ser, esta región se configura con una forma posible de significación. En tanto esta forma se incorpora a la sistemática del todo como forma de verdad, ingresa en la historia de la Fen. como momento. Estas “posibilidades conceptuales” se transforman en *conceptos* en la historia del espíritu en tanto allí, se “detiene lo negativo” y opera la dialéctica (GW 9.27-28). Sólo así devienen posiciones “estáticas” de la racionalidad histórica parte de la historia móvil del espíritu. En este proceso las “configuraciones” (Gestaltungen) son el modo como Hegel busca explicitar el casi inexpresable equilibrio entre el *suced*er y el *permanecer*, como se ve en el pasaje del Cap. IV cuando Hegel describe la “vida”. Cuando en ese proceso de “configuración” se alcanza un “momento” en el que el contenido conceptual alcanza un equilibrio de pensar y ser, entonces surge una “figura” (Gestalt). Las “configuraciones” serían así el elemento dinámico en el cual las formas de la conceptualidad aparecen como “figuras”. “Configuraciones” serían así “conciencia”, “autoconciencia”, “razón”, “espíritu en su mundo” y “autoconciencia del espíritu”, “Figuras” serían p.e. “conciencia sensible”, “percepción”, “entendimiento”. “Momentos” serían el “aquí” o el “ahora”, etc. Ahora bien, sólo porque el pensar, en cuanto meta-conciencia dialéctica no es otra cosa que la vida del espíritu, pueden las *configuraciones* de la Fen. llegar a ser *momentos* del espíritu. Esto sucede gracias a la puesta en ejercicio de la Mnemosyne (Memoria), que recapitula todo y le da sentido desde la perspectiva del “für uns”. Esta estructura histórica de la Fen. sería vertical, como una intensificación de la presencia del “Sí-mismo”. Se complementa con la otra estructura histórica – sostenida por las recapitulaciones “locales o parciales” – que le darían la dimensión horizontal al texto. Ambas estructuras configuran a su vez la “libertad especulativa” en

tanto libre conocimiento del absoluto en las dimensiones temporales de su interioridad y exterioridad. Con esto “historia” en la Fen. llegará a ser efectivamente “historia de la autoconciencia”. Pero no más en el sentido filosófico transcendental de un desarrollo genético de las capacidades del conocer, sino como historia *verdadera de la razón* (Ital. mías: (JAESCHKE, 1996, p. 363-373).

Historia e Historicidad

Desde el momento que la substancia deba ser comprendida, según Hegel, como sujeto, (puesto que ella, para ser ella, debe autofundarse mediante un proceso de saberse a sí misma), ingresa al interior del concepto de absoluto qua *espíritu*, la idea de historia. El absoluto, en tanto espíritu, es historia. Por ello he utilizado el término “historicidad” (Geschichtlichkeit), que dice el ser historia del espíritu. No hay algo así como el espíritu *y* su historia. Como si el ser histórico del espíritu fuera una mera característica entre otras de él.

Historicidad = espíritu deviniendo sí mismo, y en ese sabiéndose en el devenir, siendo él mismo. Esto mismo, en lenguaje de la *Fenomenología* se formula como “historia concebida” (HEGEL). Con ello Hegel quiere señalar los dos modos de *considerar* la unidad del proceso de la *Fenomenología*: Según el modo de su organización conceptual (lo lógico en tanto “escepticismo que se consume” o dialéctica de la experiencia) la *Fenomenología* es *Ciencia del saber que se manifiesta*; según el modo del ser libre que se manifiesta es *historia* (HEGEL). Esto podría rápidamente llevar a la siguiente conclusión: la parte formal conceptual correspondería a la *Lógica*, la parte histórica, a la *Historia de la Filosofía*. Esto no sólo parecería estar pre-anunciado en el final de la *Fenomenología*, sino que también la posterior aparición de las obras de Hegel podría confirmarlo.

Veamos entonces un poco más en detalle estas dos “partes” de la “historia concebida”. Ya he señalado que de lo que se trata es de

un proceso: el del despliegue de la realidad toda en su auto-comprenderse. La totalidad de la realidad deja de ser un objeto para transformarse en sujeto-objeto: el espíritu. Este proceso tiene, a lo largo de la *Fenomenología*, diversas características, que a mi entender forman parte de la propia maduración de las ideas que experimenta Hegel en el tiempo en que escribe esta obra.² En todo caso: en primer lugar el proceso se presenta como un camino que hace la conciencia para llegar a ser autoconciencia. Esto significa un proceso en el que se debe alcanzar la unidad entre saber y objeto, o un proceso en que la dualidad entre ser y pensar se mantiene por lo menos para uno de los “actores” de la fenomenología: la conciencia natural. También este proceso es un proceso de retorno a sí del espíritu, desde su más lejano extrañamiento (certeza sensible) a la serenidad de su estar en sí (saber absoluto). En el prólogo se hace referencia a este proceso como el movimiento de la “vida de la verdad”, en el que lo “falso” está integrado (HEGEL, p. 598 S.). Con ello se hace hincapié en la importancia del concepto de *negatividad* para la dialéctica de la experiencia. Tomando la caracterización del concepto de “vida” del capítulo IV, el proceso puede ser visto también como el desarrollarse del todo, el disolver su desarrollo y el mantenerse simplemente en este movimiento (HEGEL). El proceso puede considerarse también como la ordenación sistemática de *figuras* (de la conciencia) o *espíritus* (figuras de un mundo: unidad espiritual de muchos individuos que interactúan socialmente).

El proceso que es la *Fenomenología* podría seguirse describiendo a partir de otros pasajes de la obra misma. Ya he presentado sin embargo puntos fundamentales que permiten ver el

² Estas diferencias internas de la obra han abierto un debate –prolongado hasta nuestros días– sobre cuál sea la “idea” de la *Fenomenología*. La corriente de interpretaciones las abre Karl Rosenkranz con su *Hegels Leben* al señalar las dificultades que el estilo o la presunta falta de unidad crean (entre el proyecto presentado en la introducción y el llevado a cabo sobre todo a partir del capítulo de la razón). La bibliografía es en ese sentido es, por su cantidad, inadecuada para ser señalada aquí. Sólo hago mención pues, a algunas obras que a esta altura se han vuelto “clásicas” respecto a ese tema: (DÜSING, 1993, p. 103-126, FORSTER, 1998, FULDA and HENRICH, 1998, HAERING, 1934, p. 118-138, HAERING, 1963, NICOLIN, 1967, PÖGGELER, 1993, ROSENKRANZ, 1998)

núcleo de este proceso: a) es retorno a la unidad de una división auto-engendrada, b) los conceptos fundamentales son: conciencia, espíritu, c) tiene un ordenamiento sistemático dado por el método, d) tiene su propio *tiempo*³ o bien, una interpretación propia de él.

Este último punto crea especiales dificultades al distinguir *lógica e historia*. Puesto que ambos deben ser comprendidos en la unidad del proceso antes indicada, *¿cuál es la historicidad de la lógica y la logicidad de la historia?* Recurrir a las obras de Hegel arriba mencionadas no ayuda mucho si uno busca una respuesta directa a esta pregunta. En la *Fenomenología* se da la particularidad de que ambos elementos están presentes. Pero es una obra que no producirá un avance en esa dirección, pues los horizontes especulativos que se le presentan a Hegel a posteriori se muestran más bien en el *hacer concreto* en sus distintos “reinos” al *espíritu*⁴. La problemática se presenta pues del siguiente modo: el hecho de que la *Lógica* deba existir *sin tiempo* (o antes del tiempo), no anula sin embargo la temporalidad de los movimientos que la constituyen: la del ser-tiempo propio del saber absoluto⁵. Y la *Historia de la filosofía* tiene un contenido con las características de lo contingente y arbitrario por ser éste temporal. Sin embargo su científicidad le es otorgada por dejar salir a la luz la *toma de conciencia*⁶ de lo sujeto al tiempo, y puede ser así vista como un *progresivo* avance en la *conciencia* de libertad: dialéctica de la negatividad en el tiempo.

³ La manifestación del *concepto absoluto* como meta del proceso de la *Fenomenología*, es al mismo tiempo, el *tiempo propio* de ese concepto. Dicho al modo quasi de una fórmula: Manifestación = plenitud de la auto-transparencia del espíritu = concepto absoluto: la quietud traslúcida y simple.

⁴ En el intento – frustrado por la muerte – de reelaboración de la *Fenomenología*, Hegel escribirá en 1831 “*el absoluto abstracto* regía en aquel tiempo”. Para tener una visión del proceso de transformación del sistema visto desde la *Fenomenología*, cfr. (DUQUE, 1996, p. 135-152)

⁵ El tiempo sería así “el concepto existente mismo”. (HEGEL)

⁶ *Ser conciente* que no es otra cosa que un momento esencial al proceso antes señalado: “En el *todo* del movimiento, aprehendido como quietud, lo que en él se diferencia y tiene una existencia determinada, es conservado en tanto *se recuerda* y cuya existencia es el saber de sí mismo, lo mismo que éste es una existencia inmediata.” En el recuerdo (*Mnemosyme*), que tiene un carácter ontológico, está también el “núcleo de la libertad pensante”, cfr. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Ed. de los „Amigos“, 1º ed., Tomo 13, pág. 173.

El saber absoluto como Ciencia de los Principios

Mencionamos hace un momento que el saber absoluto permitiría la interpretación del mismo como un diseño programático de una ciencia de los principios que expone los conceptos centrales de la ciencia, del derecho, de la moral, de la religión y de la historia. Esta ciencia de los principios no sería ciertamente la continuación de la metafísica clásica ni la posibilidad científica de ella.

Hegel está situado en la historia de la filosofía clásica alemana, que debe su nacimiento a la filosofía de Kant. Es en este contexto que deben ser entendidas las lecciones que ofreciera de lógica y metafísica. Desde Kant, la metafísica general u ontología, habíase transformado de hecho en lógica trascendental, pues ésta es la ciencia que determina el origen, la cantidad y la validez objetiva de los conocimientos a priori (B 76-82). Si bien él nunca desarrolla su filosofía trascendental como el “sistema de todos los principios de la razón pura” (B25-27) (y en ese sentido nunca desarrolla la forma “trascendental” de una posible metafísica), deja el legado problemático a Fichte, Schelling y Hegel. Este sistema de principios del pensar con validez objetiva será, para Hegel, tarea de la Lógica. El problema heredado de Kant, de la imposibilidad de la objetividad de esta validez mediante la experiencia, es lo que resuelve o piensa debe resolver Hegel, en la introducción a su lógica: sólo la validez objetiva de la experiencia podrá garantizar la validez objetiva de los principios del pensar. Experiencia y pensar deben coincidir, esta es la tarea de la Fenomenología y, en otro sentido, de los prólogos de la Lógica y de las introducciones de la Enciclopedia. Esto es posible, si razón ha llegado a ser consciente de ser “todo ser”. Por ello la realización de la metafísica en la filosofía clásica alemana, particularmente para Hegel a partir del período de Jena, se resuelve en un desarrollo de la lógica como aquella ciencia que presente el sistema de todos los principios de la razón, que a su vez, son los

principios del ser. (GW 11.19), (JAESCHKE, 2003, p. 583). Esto lleva al resultado de que la ontología ha devenido l3gica. Es muy importante aqú tener presente que *no* es que la ontología antigua sigue presente como l3gica (tesis heideggeriana, por ejemplo, pero tambi3n presente en todo presupuesto que ve a la filosofa hegeliana, como metafisica). La l3gica que es sistema de los principios de la raz3n, raz3n que ha devenido todo ser, es una l3gica que se mueve en los presupuestos de la filosofa trascendental. Ahora bien ¿c3mo debe ser entendido el rol de la *Fenomenoloǵa del espírítu* si todo se mantiene en los presupuestos de la filosofa trascendental y no se abandonaría el terreno de una subjetividad cerrada? Esta pregunta puede re-formularse como la pregunta que exige dar cuentas a Hegel, de la validez objetiva de su l3gica, es decir, del inicio sistemático de su filosofa. Si esa l3gica se mantiene como la l3gica trascendental, no se explica c3mo puede haber conocimiento objetivo de conocimientos mediados por la experiencia, esto es, conocimiento del espírítu objetivo y absoluto. Si la experiencia se mantiene, por otro lado, dentro de los límites de la filosofa trascendental, no se explica como puede hablarse de experiencia, que justamente es una palabra que mienta la determinación de lo otro del pensar y no s3lo del pensar. Pero es justamente Hegel el que desarrolla una experiencia que nunca se trata de salir del pensar, sino del movimiento por el cual lo otro determina al pensar y el pensar determina a lo otro. *La experiencia es por lo tanto el desarrollo gen3tico de las posibilidades de la conciencia respecto a lo otro que ella*, desarrollo que se descubre en la unidad de su diferencia y deviene autoconciencia, autoconciencia que se descubre siendo toda realidad y deviene raz3n. Esta raz3n que es toda realidad, es por qu3 no decirlo, *otra raz3n* que la raz3n pura, es *espírítu*. La ontología, como vemos, tambi3n es otra cosa, es l3gica especulativa, - especulativa mienta acá la reflexi3n de la conciencia en sí misma, reflexi3n mediada por lo otro, es decir, experiencia.

Hegel sigue a Kant y lo reconoce a 3ste como el transformador de la metafisica en l3gica, sin embargo lo critica, ya que le da a esa

lógica “por miedo al objeto de las determinaciones lógicas, un significado esencialmente subjetivo” (GW 11.22). Como está claro en la Introducción de la Lógica de 1812, la Fenomenología ha cumplido el rol justamente de llevar a cabo la superación del aspecto subjetivo de la lógica kantiana y de Fichte y Schelling. (GW 11.20, 21.32f.) Por ello se puede afirmar, que a pesar de la “afinidad material de la Lógica hegeliana con la lógica trascendental kantiana, su intención sistemática –y en consonancia con ello su concepción total– ha cambiado completamente: su tarea no es mostrar cómo, bajo las condiciones de las determinaciones del pensar, como capacidades de la subjetividad, se constituye objetividad y es posible la experiencia. Se trata únicamente del conocimiento de las determinaciones lógicas mismas, como son en y para sí, liberadas (acá por la Fenomenología) de lo otro que la conciencia. Se trata de la exposición de las formas del pensar que constituyen lo lógico, lo puramente racional. Y en tanto esto es lo verdadero puro, la lógica no es otra cosa que la exposición de ello, esto es, de la verdad y la realidad efectiva misma. Lógica es Metafísica, aunque esta metafísica no sea exactamente ni la ontología antigua ni la lógica trascendental desarrollada sistemáticamente.

Con lo dicho hemos presentado sucintamente la transformación de metafísica en lógica, que necesariamente lleva a una redefinición de ambos términos, como a la redefinición de las ideas de conciencia, entendimiento y razón. Esta redefinición la ha operado sistemáticamente Hegel en la Fenomenología del espíritu. Con ello no sólo se ha transformado la ontología en lógica – transformación presentada como la ciencia de la experiencia de la conciencia- sino que ha desaparecido finalmente la metafísica especial como ciencia primera y constitutiva de los fundamentos sistemáticos de la filosofía. Y esto a pesar de que Hegel lamenta su desaparición. De hecho, su filosofía del espíritu subjetivo no tiene nada que ver con la psicología racional, ni su filosofía de la naturaleza con la cosmología racional, ni su filosofía de la religión con la teología natural. Ninguna dará cuenta de lo propio de la

metafísica especial: el conocimiento de la personalidad divina y de la inmortalidad del alma (JAESCHKE, 2010, p. 151-191).

Conclusión

Esta ciencia de los principios se presenta, al final de la Fenomenología, en cuanto “saber absoluto” como una superación de la filosofía en su conjunto en cuanto la voluntad es el origen de la normatividad y la eticidad y se presenta como una superación de la metafísica antigua y Religión en tanto la referencia externa a una esencia absoluta se ha interiorizado en el saber del sujeto que es sustancia. Y allí donde radica la sede de la verdad se devela la libertad como su manifestarse en el tiempo. La Fenomenología es una gesta de liberación que culmina en las reconciliaciones de la pelea -de la filosofía- entre la conciencia finita y la conciencia absoluta.

Bibliografía

- BEHLER, E. Die Geschichte des Bewußtseins. Zur Vorgeschichte eines hegelschen Themas. In: *HS* 7. 1972.
- BONSIEPEN, W. Einleitung. In: WESSELS, H. F. and H. CLAIRMONT. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: 1988.
- DUQUE, F. Die Selbstverleugnung des Endlichen als Realisierung des Begriffs. In: FULDA, H. F. and R.-P. HORSTMANN. *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1996.
- DÜSING, K. Hegels Phänomenologie und die idealistische Geschichte des Selbstbewußtseins. In: *Hegel Studien*, Bonn, 28. 1993.
- DÜSING, K. Der Begriff der Vernunft in Hegels Phänomenologie. In: KÖHLER, D. and O. PÖGGELER. *Phänomenologie des Geistes*. Berlin: Akademie, 1998.
- FORSTER, M. N. *Hegel's idea of a Phenomenology of spirit*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

- FULDA, H. F. Das absolute Wissen - sein Begriff, Erscheinen und Wirklichwerden. In: *Revue de Métaphysique et Morale* 20073: Hegel. Phénoménologie de L' Esprit. 2016.
- FULDA, H. F. and HENRICH, D. (eds.), Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998.
- HAERING, T. L. Die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes. In: *Verhandlungen der dritten Hegelkongresses in Rom*. 1934.
- HAERING, T. L. *Hegel. Sein Wollen und sein Werk. Eine Chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels*. Darmstadt: 1963.
- HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner, 1988.
- HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- HEIDEGGER, M. *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1988.
- JAESCHKE, W. Die Geschichtlichkeit der Geschichte. In: *HJb*, Berlin, 1995. 1996.
- JAESCHKE, W. *Hegel-Handbuch. Leben - Werk - Schule*. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2003.
- JAESCHKE, W. Das absolute Wissen. In: ARNDT, A. and E. MÜLLER. *Hegels >Phänomenologie des Geistes< heute*. Berlin: Akademie, 2004.
- JAESCHKE, W. Wer denkt metaphysisch? Oder: Über das doppelte Ende der Metaphysik. In: KREUZER, J. *Hegels Aktualität. Über die Wirklichkeit der Vernunft in postmetaphysischer Zeit* München: Wilhelm Fink, 2010.
- MARX, W. Aufgabe und Methode der Philosophie in Schellings System des transzendentalen Idealismus und in Hegels Phänomenologie des Geistes. In: *Schelling: Geschichte, System, Freiheit*. Freiburg, München: Alber, 1977.

- NEUMANN SOTO, H. Filosofía, experiencia y conciencia en la Fenomenología del Espíritu. Una reflexión en torno al modo de exposición de la verdad filosófica según Hegel. In: *Revista de Filosofía* 66, 2010. 2010.
- NICOLIN, F. Zum Titelproblem der Phänomenologie des Geistes. In: *Hegel Studien*, Bonn, 4. 1967.
- PÖGGELER, O. *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg, München: Alber, 1993.
- ROSENKRANZ, K. *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.
- SIEP, L. *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels Differenzschrift und Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- TUFANO, G. El saber absoluto como problema en la Fenomenología del Espíritu de G.W.F. Hegel. In: *Pensamiento* 65, 243. 2009.

Teoria da reflexão como alienação em Hegel e Marx

*Christian Iber*¹

*Eduardo Garcia*²

*Agemir Bavaresco*³

Introdução⁴

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

¹ Doutor em Filosofia. Bolsista PNPd/CAPES. E-mail: christian.iber@yahoo.de

² Doutorando no PPG Filosofia PUCRS. Bolsista CAPES. E-mail: eduardo-g-l@hotmail.com

³ Professor e Coordenador do PPG Filosofia e Professor no PPG em Teologia da PUCRS. E-mail: abavaresco@pucrs.br - <https://orcid.org/0000-0002-7967-4109>; CV: <http://lattes.cnpq.br/6597683266934574>

⁴ Agradecemos a leitura rigorosa, as observações críticas e as sugestões interpretativas de Federico Orsini.

exteriorização possa efetuar seu retorno para dentro de si mesmo. O trabalho se torna exteriorizado, sai de si e permanece fora de si, pois é apropriado pela propriedade privada.

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

(ii) Depois, explicitamos a teoria da alienação marxiana. Para Marx a alienação não se relaciona apenas com o pensar ou com o espírito⁵, mas com as relações materiais entre indivíduos que constituem a sociedade. A norma imanente⁶ – afirma Marx – é o estar junto a si mesmo do ser humano no seu outro tanto no pensar como na realidade social. Nesse caso, o outro significa a efetividade objetiva que está configurada pela sociedade. Essa norma imanente

⁵ O espírito é para Hegel um sujeito supraindividual, acima do nível individual, para Marx o verdadeiro sujeito são os indivíduos.

⁶ O pensar e a realidade social têm uma finalidade imanente: verdade e reconciliação que para Hegel e Marx tem a estrutura do estar junto a si mesmo no seu outro. Essa finalidade imanente pode ser designada como “norma imanente”.

da realidade social implica uma crítica ao trabalho alienado que produz a propriedade privada que apropria os resultados do trabalho dos quais os trabalhadores estão excluídos. A relação excludente do trabalho alienado e da propriedade privada é uma oposição que se desenvolve para a contradição, sendo esta uma relação que tende à dissolução.

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

1. A reflexão absoluta como movimento circular

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

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

O conceito de reflexão hegeliano não é uma reflexão subjetiva da consciência, nem uma reflexão do entendimento, mas trata-se de uma estrutura lógico-objetiva de todo o efetivo. A reflexão ponente

tem a estrutura lógica da reflexão absoluta, isto é, o movimento do nada para o nada. A essência reflexiva junta-se consigo como igualdade imediata, uma igualdade que é negativa. Então, a reflexão é a unidade da negatividade e da imediatidade, ou seja, é a dialética da negatividade que se relaciona consigo mesmo.

A reflexão ponente se desdobra na dialética do pôr e do pressupor. O ser posto é o produto do retorno para dentro de si da essência enquanto reflexão. A reflexão é pôr como retornar, ou seja, é o negativo que se relaciona consigo e, ao mesmo tempo, é negação de si mesmo. Ao negar o negativo (enquanto pôr) a reflexão é pressupor. Então, temos a reflexão que é pôr e pressupor. O pôr tem a estrutura da negação como retorno do negativo para dentro de si mesmo: esta é a atividade da reflexão. A estrutura da negação como pressupor resulta daquela do pôr, pois, a reflexão suprassume o pôr em seu pôr. “O retorno da essência é, seu repelir-se de si mesma. Ou seja, a reflexão dentro de si é essencialmente o pressupor daquilo a partir do qual ela é o retorno” (Hegel, 2017, 45, §5). A reflexão, ao se repelir de si, pressupõe-se e, então retorna para dentro de si. Este é o jogo dialético do pôr da reflexão e do pressupor como repelir-se para retornar dentro de si. Aqui, ocorre a duplicação da reflexão que Hegel chama como movimento reflexionante enquanto “*contrachoque absoluto* dentro de si mesmo” (id. p. 46, §7). Trata-se de um movimento de progressão que se volta imediatamente para dentro de si mesmo, ou seja, é um automovimento do pensamento como unidade do pôr e pressupor, como um movimento circular de ir e vir incessantemente. Esse movimento é destituído de substrato e nessa circularidade da reflexão ponente que se relaciona dentro do outro apenas consigo mesmo, há, ao mesmo tempo, um deficit que impede de pensar uma relação de alteridade efetiva. Porém, como a estrutura da essência é a reflexão circular, ela contém a negatividade dentro de si que é capaz de romper esta própria estrutura da reflexão ponente aparecendo, então, como reflexão exterior (Ver Iber (a), 2018, p. 5 – 8). A reflexão se torna exterior e alheia a si, na

medida em que ela se opõe a um imediato, a outro, com o qual ela se relaciona externamente.

1.2 Exteriorização da reflexão: a reflexão exterior

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

A reflexão exterior se relaciona negativamente consigo e se relaciona com outro que tem um caráter de substrato real. Na reflexão exterior a reflexão está exteriorizada e duplicada, enquanto tem outro pressuposto ao qual ela se relaciona externamente. Assim, criou-se uma situação em que a reflexão está diante de si como exteriorizada, porque o outro ou imediato ao qual ela se relaciona não aparece mais como seu produto. Aqui temos a alteridade ou dualidade entre a reflexão e seu outro que forma o modelo para a estrutura da consciência natural⁷.

⁷ Cabe destacar que a lógica de Hegel é sempre uma apresentação especulativamente dialética de formas não especulativas do pensar. Assim, a reflexão exterior não é idêntica à consciência intencional do objeto da consciência natural, mas explica a estrutura intencional da consciência natural de modo dialético perante o pano de fundo da duplicação e da exteriorização da reflexão que conduz à reflexão exterior.

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

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

1.3 Transição para a reflexão determinante: imersão da reflexão no seu outro

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

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

imediatidade. A reflexão que é em si e para si seu outro será a reflexão determinante (Ver Iber (b), 1-2). Em outras palavras, a objetividade enquanto exterioridade carrega nela a interioridade da reflexão. Esta imersão da reflexão no imediato pressuposto é, ao mesmo tempo, o sair de si da reflexão, isto é, a auto-exteriorização da reflexão.

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

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

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

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

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

1. A reflexão determinante é a unidade da reflexão ponente e da reflexão exterior. A ponente apenas põe o outro como uma

alteridade efêmera que desaparece imediatamente, pois é uma autorrelação negativa da reflexão. Ou seja, é uma imediatidade da reflexão que é, imediatamente, suprassumida. Porém, com a reflexão determinante emerge a unidade da ponente com a exterior. Hegel apresenta a correspondência entre o ser aí da esfera do ser com o ser posto na esfera da essência. O ser aí tem a negação nele de modo imediato, enquanto o ser posto é a imediatidade refletida, portanto, suprassumida pela negatividade. O ser aí torna-se um ser posto através da constituição da negatividade da essência. Ou seja, o ser aí é silogizado pela essência. O ser posto é, então, superior em relação ao ser aí, porque o ser posto é a explicitação do processo da reflexão objetiva da essência. O ser aí na esfera do ser é o ser posto na lógica da essência. “*O ser aí é apenas ser posto; essa é a proposição da essência do ser aí*” (Hegel 2017, 50).

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

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

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

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

A determinação da reflexão tem dois lados em tensão dentro da essência: (i) De um lado, o ser posto como mero negativo da unidade consigo mesmo da essência. A reflexão permanece uma essência que não sai de si e as diferenças são postas, isto é, retomadas novamente dentro da essência. (ii) O outro lado é a reflexão dentro de si em que as diferenças não são postas como outro, mas refletidas dentro de si em igualdade compacta consigo. O que temos, então, é a essência dividida, ou seja, ela ficou dominada pelo ser posto refletido dentro de si. Ela irá carregar essa predominância da perda da unidade da essência ao longo de todo o percurso lógico da identidade, diferença e contradição. Hegel explicitará as determinações de reflexão como predomínio alienante da negação ou do ser posto refletido dentro de si sobre a unidade da reflexão. As determinações de reflexão são formas abstratas ou formais de explicação de uma coisa, porque dentro delas o ponto de referência da essência plena de conteúdo substancial ainda não está presente. Por isso, as determinações de reflexão são submetidas à dialética até alcançar a contradição, onde serão dissolvidas para

encontrar novamente no fundamento sua unidade, que elas perderam no início. (Ver Iber (c), 2017, p. 4, nota 1).

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

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

A essência está sob o poder do ser posto refletido dentro de si, o que a impede de desenvolver a identidade plena da essência, porém,

isso apenas será alcançado com o fundamento. “Apenas no fundamento a essência alcançará sua explicitação, porque com a dissolução da contradição das determinações de reflexão autossubsistentes, ela se torna novamente livre como instância ponente. No fundamento, a essência está posta como essência” (Iber (c), 2017, p. 5).

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

As determinações de reflexão estão no fundamento dos princípios da lógica formal e da metafísica tradicional (o princípio da identidade, da diversidade, do terceiro excluído e da contradição excluída). Esses princípios são a fixação das determinações por meio do entendimento o que causa a alienação da reflexão de si mesma nessas determinações. Mas a lógica dialética mostra que as determinações de reflexão são susceptíveis de um tratamento racional. A lógica das determinações de reflexão é uma apresentação crítica da alienação da reflexão no entendimento reflexionante, na medida em que ela põe em liberdade o outro lado do ser posto, da relacionalidade das determinações que o entendimento não tem em mente⁸.

A tríade da reflexão consiste em três momentos:

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

⁸ Federico Orsini observa que as determinações de reflexão não podem ser identificadas simplesmente com os princípios da lógica formal e da metafísica tradicional (o princípio da identidade, da diversidade, do terceiro excluído e da contradição excluída). Esses princípios são a fixação das determinações por meio do entendimento que é a alienação da reflexão de si mesma nessas determinações. Mas a lógica dialética explicita as determinações de reflexão como um processo de determinação da razão especulativa. Ou seja, a lógica dialética apresenta a crítica da alienação da reflexão no entendimento reflexionante, e, ao mesmo tempo, a relacionalidade das estruturas da razão objetiva reflexiva.

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

2. Trabalho: exteriorização e alienação no jovem Marx

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

filosófica, religiosa e política para a esfera econômica da produção material” (MUSTO, 2014, p. 64).

Na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Marx anuncia que a tarefa imediata da filosofia é desmascarar, então, a auto-alienação nas suas formas não sagradas — na forma da crítica do direito e da política (MARX, 2010, p. 146). Nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*, contudo, é a alienação na esfera econômica que se torna “o pressuposto para compreender e superar as primeiras” (MUSTO, 2014, p. 64): essa permite a Marx analisar como os próprios produtos do trabalho tomam uma forma estranha ou hostil em relação ao produtor, na medida em que o trabalhador encerra a sua vida no objeto (“que passa a pertencer ao objeto”) (MARX, 2015, pp. 80-1). Para Marx, essa alienação do trabalho no capitalismo aparece sob quatro aspectos distintos: na alienação do trabalhador do seu próprio produto; na alienação do trabalhador da atividade produtiva (“de sua própria função ativa, de sua atividade vital”, que “mortifica sua *physis* e arruína o seu espírito”); na alienação do trabalhador de seu “ser genérico” (*Gattungswesen*); e, finalmente, na alienação do trabalhador em relação aos demais trabalhadores — o “estranhamento do homem pelo [próprio] homem” (MARX, 2015, p. 84, 86). Marx entende a alienação do homem em relação ao produto do trabalho como apenas “o resumo (*Resumé*) da atividade, da produção”. Ou seja, a alienação, do trabalhador não se reduz apenas a sua relação para com os produtos do seu trabalho; em vez disso, essa alienação se mostra, outrossim, na própria atividade produtiva (MARX, 2015, pp. 82-3)⁹.

Entre exteriorização (*Entäusserung*) e alienação (*Entfremdung*), existe, pois, uma distinção de gênero e espécie, de acordo com a qual toda alienação é uma exteriorização, mas nem toda exteriorização é uma alienação. No capitalismo, o trabalho se efetua como uma exteriorização alienante: o trabalho não pertence

⁹ O tradutor dos *Manuscritos* traduz *entfremdet* como “estranhado”. Nós optamos por “alienado” para manter a coerência terminológica com a tradução da *Doutrina da Essência* de Hegel e com o mesmo termo usado por Marx.

ao trabalhador, tampouco esse se afirma em seu trabalho — esse não pertence ao seu ser. Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, Marx descreve o trabalho como “atividade vital do homem”, sua “atividade de espécie”, “essência espiritual” do homem, “sua essência humana”, de modo que o trabalho desempenha um papel essencial na distinção entre seres humanos e os demais animais em que os seres humanos não são mais seres puramente naturais, mas autoconsciente, com “ser para si” na medida em que deixam de apenas consumir objetos diretamente presentes em seus ambientes naturais, “sob o domínio da carência física imediata” (MARX, 2015, p. 85). O trabalho, como atividade, tem para Marx, tal como a atividade do espírito e do pensar em Hegel, a estrutura da negatividade, isto é, da exteriorização e do retorno da exteriorização para dentro de si mesmo.

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

Na tradução para o francês da *Fenomenologia do Espírito*, Labarrière e Jarkczyk explicam que, em sua “[...] acepção lógica, [alienação, *Entfremdung*] conota a impossibilidade de um retorno a

partir de uma exterioridade radicalmente “estranha” (*Fremd*), ao passo que “a saída de si que expressa a interioridade como exterioridade se expressa através do termo “exteriorização” (*Entäusserung*)” (1993, nota de rodapé na p. 82). O neologismo externalização, entendido como “simples saída de si” (JARCZYK, 2004, p. 118), utilizado para traduzir *Äusserung* distinguir-se-ia tanto de “exteriorização” quanto de “alienação” na tradução para o Francês da *Ciência da Lógica* e expressa uma situação em que o sujeito não se torna completamente externo a si, não se tem um esvaziamento completo de seu interior no exterior¹⁰. Em vez disso, “mantém seu caráter interior ainda distinto do exterior, com o qual ele, ao mesmo tempo, se relaciona” (IBER, 2018d, p. 130). Tratar-se-ia de uma distinção que Hegel teria desenvolvido na explicitação das figuras fenomenológicas, bem como na *Doutrina da Essência*, onde interior e exterior formam a dualidade da “relação essencial” (segunda seção).

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

¹⁰ Ver também HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da lógica: 2. A doutrina da essência*. Trad. Christian G. Iber; Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 24; MENESES, Paulo. *Entfremdung e Entäusserung. Ágora Filosófica*, v. v. 1, n° 1, p. 27-42, 2001.

tempo, acredita tê-la superado, na medida em que ela é tomada como “autoconfirmação” da autoconsciência pensante” (IBER, 2018d, p. 128; MARX, 2015, p. 125).

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

3. Explicação de Marx da propriedade privada no recurso à lógica hegeliana das determinações de reflexão¹¹

Nos *Manuscritos econômicos-filosóficos*, de 1844, Marx esclarece em três passagens a relação da propriedade privada

¹¹ A lógica das determinações de reflexão se encontra no 2º capítulo da lógica da essência de Hegel. Cf. HEGEL, 2017, p. 53-92.

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

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

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

Tanto a atividade humana enquanto trabalho, a redução do ser humano à “existência *abstrata*” de “um puro *homem que trabalha*” (MARX 2015, 93), como a “produção do objeto da atividade humana como capital” (id.) são produtos da relação da propriedade privada. Por um lado, o homem, que – excluído da riqueza objetiva – exerce trabalho assalariado para o capital, vive no “seu pleno nada” (id.) e, no caso do seu desemprego, está em perigo de “precipitar-se diariamente de seu pleno nada no nada absoluto e, portanto, na sua efetiva (*wirkliche*) não existência [*Nichtdasein* =

não ser aí CI]” (id.) que ameaça sua vida; por outro lado, com o capital está extinta “toda determinidade natural e social do objeto” (id.), porque este tem sua utilidade apenas para o capital. O capital é indiferente em relação ao seu conteúdo objetivo. Como valor monetário, o capital pode ser investido em quaisquer bens materiais. Com a propriedade privada enquanto capital, a propriedade privada perde a aparência ingênua de ser mesclada com relações puramente humanas (propriedade privada da escova de dentes, da bicicleta etc.).

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

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

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

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

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

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

Na *Ciência da Lógica*, Hegel apresenta essa inversão dos momentos da oposição no seu oposto, quando aborda o positivo e o negativo. Ambos se mostram como o outro de si mesmos. O positivo e o negativo têm seu outro tanto na sua relação com seu outro quanto neles mesmos. Assim, o positivo e o negativo são negativos um em relação ao outro: estão numa oposição um ao outro e, ao

mesmo tempo, entram numa oposição contra si mesmos. Para Hegel, essa inversão pertence à natureza das determinações de reflexão (cf. lógica da essência. Cap. 2. C. A contradição. Observação 1, HEGEL, 2017, p. 83-86).

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

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

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

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

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

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

A assimetria das determinações da contradição é também a razão pela qual o “regresso ao fundamento” em Hegel procede essencialmente por meio da negatividade posta do negativo e em Marx por meio da consciência da contradição dos trabalhadores. Qual é o resultado da dissolução da contradição em Hegel e Marx?

Em Hegel, com a dissolução da contradição, a essência enquanto reflexão encontra sua identidade positiva consigo em sua negatividade; em Marx, com a dissolução da contradição da relação do capital e do trabalho, os trabalhadores podem apropriar-se da organização do próprio trabalho social, visando supracumir sua alienação e “estar junto de si mesmos” no seu outro objetivo, isto é, nos produtos de seu trabalho.

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

Considerações finais

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

exteriorização permanece marcado com a alienação; ao passo que, no conceito, o movimento da reflexão supera essa deficiência.

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

Referências

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da lógica: 2. A doutrina da essência*. Trad. Christian G. Iber; Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2017.
- IBER, Christian. *A reflexão ponente*. Seminário: A contradição na Lógica da essência de Hegel. PUCRS/PPGFILOSOFIA: Porto Alegre, 2018/1 (a).
- IBER, Christian. *A passagem da reflexão exterior para a reflexão determinante*. Seminário: A contradição na Lógica da essência de Hegel. PUCRS/PPGFILOSOFIA: Porto Alegre, 2018/1 (b).
- IBER, Christian. *A reflexão determinante*. Seminário: A contradição na Lógica da essência de Hegel. PUCRS/PPGFILOSOFIA: Porto Alegre, 2018/1 (c).
- IBER, Christian. *O desenvolvimento da essência como reflexão e a lógica das determinações de reflexão*. *Manual renovado 2018-01*. Porto Alegre, 2018.
- IBER, Christian. Revolução como negação da negação? *Revista Dialectus*, v. 5, nº 12, p. 121-138, 2018d.

JARCZYK, Gwendoline. O conceito do trabalho e o trabalho do conceito em Hegel. In: *Filosofia Política 1*. Porto Alegre: L&PM, 1984.

LANGE, Ernst Michael. *Das Prinzip Arbeit. Drei metakritische Kapitel über Grundbegriffe, Struktur und Darstellung der Kritik der Politischen Ökonomie von Karl Marx*. Frankfurt am Main/Berlin/Wien: Ullstein, 1980.

LUKÁCS, Georg. *The Young Hegel: Studies in the Relations between Dialectics and Economics*. Trad. Rodney Livingstone. Cambridge: MIT, 1976.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle; Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010.

MUSTO, Marcello. Revisitando a concepção de alienação em Marx. In: ROIO, Marcos Del (Org.). *Marx e a dialética da sociedade civil*. Marília: Cultura Acadêmica, 2014, p. 61-94.

As diferentes formas do início da ciência filosófica: Hegel e a origem de suas lógicas

*Gabriela Nascimento Souza*¹

Considerações Iniciais

O principal problema que movimenta a abordagem tanto da Pequena Lógica quanto da Grande Lógica de Hegel é, em primeiro momento, o do início da ciência filosófica. No universo do idealismo alemão, tal problema fora encarado como um sintoma da separação radical entre finito e infinito, assim como entre entendimento e razão, objetivo e subjetivo. Seguindo essa abordagem antagonista, basicamente poderíamos dizer que o princípio da ciência filosófica moderna era apresentado ou como objetivo, ou como subjetivo. Espinosa, na sua *Ética* (1667) proclama que o princípio da filosofia é objetivo e imanente a todas as coisas, para ele, a Substância é o início e o fim de tudo². Desde as reflexões cartesianas e com o desenvolver da física de Newton, a filosofia procurou se libertar dos dogmas da metafísica e, usando as palavras de Reinhold, tornar-se uma “ciência rigorosa”.³ As críticas ao entendimento espinosista sobre o fundamento filosófico são radicalizadas até o ceticismo de Hume.

¹ Doutoranda em Metafísica e Epistemologia pelo PPG em Filosofia da PUCRS e bolsista Capes-prosup. gabrielansouzaa@hotmail.com

² Ver mais na Proposição 18 da Primeira parte (Deus) da *Ética*: “Deus é causa imanente, e não transitiva de todas as coisas” (ESPINOSA, 2007, p.43).

³ Ver mais em: REINHOLD, K.L. *Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft*. Hamburg: Meiner, 1978. (pp. 342 - 372).

Nesse contexto, Kant entra em cena criticando tanto o dogmatismo quanto o ceticismo e dando origem a uma filosofia crítica que tinha a intensão de dar um sentido a metafísica. O princípio da ciência, conforme a *Crítica da Razão Pura* (1781) é subjetivo ⁴ e deve, portanto, respeitar os limites da faculdade do entendimento.

A partir daí, as indagações da ciência filosófica emergiram especialmente dos problemas da crítica de Kant. A Substância de Espinosa e a filosofia kantiana de resgate à metafísica, dentro do movimento da filosofia científica, são pontos de partida inegáveis para as duas lógicas de Hegel. Na lógica desenvolvida pelo jovem Hegel (1804-1805) no período em que lecionava em Iena, o interesse do filósofo se concentrava em uma crítica à operação da faculdade do entendimento, porém, assim como Kant, considerando a Lógica como uma preparação para a Metafísica.

Tão importante quanto Kant e Espinosa para o desenvolvimento das lógicas hegelianas foi Fichte, o qual, segundo Hegel, não conseguiu resolver devidamente o problema do início da ciência e conseqüentemente apresentou uma filosofia especulativa fracassada pelo subjetivismo. Por isso, na primeira lógica, Hegel inicia com uma espécie de resposta a Fichte, ainda como um sintoma de sua admiração pela filosofia da identidade de Schelling. Entretanto, o diálogo com esses filósofos influenciou o nascimento de duas convergentes, porém não decisivamente distintas obras sobre a lógica em Hegel. Em 1817 Hegel escreve outra lógica enfrentando novamente os problemas do projeto kantiano, levando a sério suas críticas a Fichte e distanciando-se mais precisamente de

⁴ Chamar a teoria kantiana de subjetiva pode gerar algum tipo de estranheza, um exemplo disso pode ser justificado pela própria intensão de Kant de pensar como são possíveis juízos sintéticos. Entretanto, o idealismo transcendental de Kant pode ser geralmente definido como uma teoria subjetiva quando se considera que o sentido do mundo nela é explicado partir das faculdades humanas, ou mais precisamente, a partir da faculdade do entendimento. É o que podemos notar evidentemente nessas palavras: “[...] Ocupo-me unicamente da razão e do seu pensar puro e não tenho necessidade de procurar longe de mim o seu conhecimento pormenorizado, pois o encontro em mim mesmo e já alógica vulgar me dá um exemplo de que se podem enunciar, de maneira completa e sistemática, todos os atos simples da razão” (KANT, AXIV, 1994, p.7).

Schelling a fim de conceber a decisiva união entre Lógica e Metafísica.

Esse breve resumo possui muito mais complexidade do que poderíamos captar em uma leitura inicial. O problema do início da ciência mostrou que a insuficiência de um sistema filosófico estaria na necessidade de estabelecimento de um princípio consistente de todo saber. Embora permaneça a pretensão de encontrar o fundamento último da filosofia especulativa, nas lógicas de Hegel acompanhamos não só um diálogo sobre esse problema em vínculo e em confronto com a filosofia crítica, mas com toda a história do conhecimento da modernidade. Desta forma, interessa aqui, antes de uma análise minuciosa a respeito dos avanços da lógica madura em relação à pequena lógica hegeliana, a observação do horizonte filosófico em que ambas foram desenvolvidas.

I. Hegel e a Lógica de Jena

No âmbito do *Mais antigo programa de sistema do idealismo alemão* (1796/97) a intenção dos amigos e estudantes de Jena, Schelling, Hegel e Hölderlin era de retomar, pela poesia, a importância da faculdade da razão frente à incapacidade do entendimento de uma compreensão adequada a respeito da totalidade infinita.⁵ Para os idealistas leitores e admiradores de Fichte e Espinosa o início da ciência fora provido, até então, de fracos e insuficientes argumentos justamente pela não consideração da filosofia como sistemática, o que diz respeito também à filosofia moderna ter deixado (até certo ponto) a discussão filosófica artística de lado, na qual a razão operaria como faculdade mais importante.

⁵ “A poesia adquire com isso uma dignidade superior, torna-se outra vez no fim o que era no começo – mestra da humanidade; pois não há mais filosofia, não há mais história, a arte poética sobreviverá a todas as outras ciências e artes. Ao mesmo tempo, ouvimos tantas vezes dizerem que a grande massa precisa ter uma religião sensível. Não só a grande massa, o filósofo também precisa dela. [...] Então reinará universal liberdade e igualdade dos espíritos!” (1980, p.43).

Segundo os entusiasmados estudantes: “O filósofo tem de possuir tanta força estética quanto o poeta” (1980, p.42).

No curto espaço de tempo em que Hegel estudou com Hölderlin em Jena, eles receberam aulas de Fichte, o qual recebeu aulas de Platner e estava substituindo as aulas de outro mestre, o Reinhold⁶. Nas suas primeiras aulas, Fichte escrevia as *Preleções sobre Platner*, onde tematizava, por pedido de seus alunos, uma introdução à filosofia transcendental, e mostrava que a intuição intelectual e a poesia poderiam ser consideradas tanto como princípio da linguagem quanto como princípio da filosofia. As preleções de Fichte foram nomeadas de *Lógica et Metafísica: Sobre Platner*. Tanto Hölderlin quanto Hegel foram influenciados por essa divisão e nos seus primeiros pensamentos a seguiram.⁷

O problema do início, assim como a realização da exigência de totalidade por um sistema da razão, começa a ser colocado por Hegel nos seus textos mais importantes da juventude, tais como: *Crer e Saber* e Apresentação da obra de Sr. Krug⁸, ambos de 1802. Entretanto, parece que o ideal de juventude realizado no pensamento lógico especulativo começa mais precisamente a ser delineado já no texto *Diferenças entre os sistemas de Fichte e Schelling [Differenzschrift]* (1801). Para Fichte, na sua obra *Fundamento de toda a Doutrina da Ciência (1794/95)*, o princípio de identidade é apenas o início da constituição prática do princípio supremo da filosofia: o Eu. O Eu, seria um acontecimento da

⁶ Ver mais em: Apresentação para a tradução da obra de Fichte: Da capacidade linguística e da origem da linguagem (1795) do prof. Dr. Ricardo Barbosa. pp. 7 a 12. (2017)

⁷ É interessante destacar aqui a importância de Hölderlin para o pensamento especulativo, uma vez que, aluno de Fichte, nota que a filosofia de Fichte é demasiadamente subjetiva e que a filosofia do jovem Schelling, seguida em parte pelo jovem Hegel, se encaminhava para o caminho contrário. A fim de pensar uma filosofia especulativa, Hölderlin critica tanto Schelling quanto Fichte no mais famoso fragmento do poeta filósofo: *Juízo e Ser*.

⁸ Tanto no texto: Krugs Entwurf eines neuen Organons der Philosophie (1801/2), quanto no texto posterior: *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, dargestellt an den Werken des Herrn Krug* (1802/3), In: *Jeaner Schriften*, 1986.

identidade, ou nas palavras do próprio Fichte: “a expressão de uma forma de ação ou posição de existência” (p.96, 1971).

Esse ato é entendido por Fichte como intuição intelectual. Para Schelling, em *Do Eu como princípio da filosofia ou sobre o incondicionado do saber humano* (1795), o princípio de todo o saber deveria ser a mais perfeita identidade entre ser e pensar. Nas palavras do filósofo: “o representar é o subjetivo, o ser é o objetivo, a partir disso, a tarefa, para expressar do modo mais claro: encontrar o ponto, onde sujeito e objeto sejam imediatamente idênticos” (1964, v3, p.364). Mesmo que essa unidade perfeita tenha sido encontrada, conforme essa obra citada de Schelling, ainda no Eu, pode-se notar um distanciamento de Fichte e um apelo à intuição intelectual como Eu absoluto em todos os seus textos, principalmente em *Cartas sobre o Dogmatismo e o criticismo* (1795), onde o ideal dos jovens idealistas de tornar a filosofia mais poética toma frente com o conceito de intuição estética⁹. Para Fichte, assim como para Schelling, a intuição intelectual não pode se dar unicamente via teoria, pois está para além da relação sujeito-objeto. Para o primeiro, podemos dizer que a intuição intelectual é a um ato originário, para o segundo, a expressão absoluta da liberdade.

Hegel compara esses dois projetos sistemáticos no *Differenzschrift* (1801) e distanciando-se do idealismo subjetivo de Fichte, coloca-se ao lado de Schelling e da sua proposta da identidade absoluta como intuição intelectual para o princípio da filosofia especulativa. No texto de Hegel mencionado, a especulação enquanto reflexão pura torna possível a identidade absoluta tanto como síntese de opostos quanto como antinomia. Nessa relação, Hegel distingue dois lados que correspondem a uma mesma identidade e constituem o saber transcendental [Das transcendente Wissen]. Para o jovem filósofo, o lado negativo desse saber [negative Seite des Wissens] é a Reflexão [Reflexion], que destrói a razão a si mesma; o lado positivo é

⁹ Na carta 10, Schelling fala sobre a possibilidade de uma intuição intelectual que se torne estética (ou seja, deveras realizável) via filosofia especulativa. Ver mais em: pp.33-36, 1979.

a Intuição [Anschauung], que, por enquanto, é apenas empírica. A síntese entre Reflexão e Intuição constitui a intuição transcendental, designada por Hegel também como: Puro saber (o que significa saber sem intuição) é a destruição dos opostos na contradição. A intuição sem essa síntese de opostos é empírica, dada, inconsciente [bewusstlos]. O saber transcendental reúne ambos, Reflexão e Intuição, ele é igualmente conceito [Begriff] e ser [Sein] (1986, p.42).

Para o jovem Hegel, a intuição intelectual, ou intuição transcendental é muito mais do que uma simples intuição empírica, ela é um saber puro. A síntese entre o positivo e o negativo, entre o consciente e o inconsciente, a identidade do subjetivo e do objetivo [Identität des Subjektiven und Objektiven]. Ainda acompanhando as definições de Hegel, a intuição transcendental é a produção consciente dessa identidade que é especulação justamente porque nela idealidade e realidade constituem uma só unidade.¹⁰

Seguindo o fio condutor da maioria dos textos hegelianos, a filosofia do entendimento estabelece a constituição de um conceito de absoluto que se prende a si mesmo nos limites de tal faculdade. Não é por menos que a primeira parte de sua lógica inicia com uma intensa argumentação sobre o conceito de Limite [Grenze]. A primeira parte do manuscrito sobre a Lógica de Iena, a Metafísica e a Natureza, trata das relações simples e traz como conteúdo da primeira frase sobre a categoria de qualidade o seguinte: “O uno do [Entgegensetzen] é necessariamente a unidade mesma, porém, esta unidade não é ainda o absoluto. É o limite entre a unidade mesma e seu oposto” (1967, p.1).

Além do mais, o que Hegel quer mostrar ainda com mais precisão na sua lógica, é a dificuldade da tentativa de Fichte de supor uma atividade originária. Ao resgatar o espírito da crítica de Kant,

¹⁰ “In der transzendentale Anschauung ist alle Entgegensetzung aufgehoben, aller Unterschied der Konstruktion der Universums durch und für die Intelligenz und seiner als ein Objektives angeschauten, unabhängig erscheinenden Organization vernichtet. Das Produzieren des Bewusstseins dieser Identität ist die Spekulation, und weil Identität und Realität in ihr eins ist, ist sie Anschauung” (HEGEL, *Differenzschrift*, 1986, p.43).

Fichte quer desenvolver o sistema no contexto de uma imaginação transcendental que remete imediatamente a identidade do eu consigo mesmo. Essa atividade de contraposição do eu com o não eu e de sua identidade ainda permanece, segundo Hegel, no contexto das filosofias da representação que limitam o absoluto.

A construção a partir de atividades contrapostas [entgegengesetzten Tätigkeiten], que se chama idealismo, não é por isso ela mesma nada de outra se não a Lógica do Entendimento [Logik der Verstands], na qual os níveis de construção desse princípio se originam, nesse idealismo permanece essa Lógica (HEGEL, 1967, p.3). Como já dito, o entendimento impede a realização do sentido a lógica, pois não há sentido para a ciência fora da unidade que a permeia e é, ao mesmo tempo, consequência necessária da contraposição imediata. Nesse sentido, obviamente a lógica teria o papel inicial de realizar uma crítica ao pensar do entendimento. Isto porque a totalidade posta pelo entendimento traz consigo o conceito de limite. Não só o caráter do projeto transcendental de Kant, mas também o idealismo subjetivo de Fichte, conforme Hegel, são incompatíveis com a unidade necessária para fundar um sistema filosófico. O erro metafísico de construir um método do pensamento aplicado anteriormente ao ser, e, portanto, regido pelo entendimento, consiste na doença dogmática entranhada na lógica.

A solução do jovem Hegel para o problema do início da ciência começa a ser delineada, nesse contexto, como a própria relação [Beziehung]. A justificação do princípio do sistema deve ser encontrada dentro da movimentação do próprio sistema. O início da lógica deve ser constituído pelas próprias relações simples [einfache Beziehung], as quais vão se complexificando, ou seja, tornando-se relações entre coisas [Verhältnis]. Assim, compreende-se a progressão da determinação do conceito via graus de relação, até a realização da totalidade absoluta como conhecimento de si [Erkennen]. No primeiro momento das relações, elas se dão de forma mais geral, acompanhamos a progressão da contraposição

entre unidade e multiplicidade que constitui a totalidade, como relações entre finito e infinito apresentadas nas categorias de qualidade [Qualität], quantidade [Quantität] e infinitude [Unendlichkeit]. Relação simples que destrói os opostos na contradição e se assemelha, portando àquilo que Hegel chamava de intuição transcendental. No segundo momento, acompanhamos primeiramente a relação do ser [Verhältniss des Seins] expressa na tríade (aqui entendida como uma preparação para a dialética das modalidades da grande lógica): relação de substancialidade, relação de causalidade e ação recíproca. Por conseguinte, ainda nesse segundo momento, acompanhamos a relação do pensar [Verhältniss des Denkens], onde o Juízo [Urteil] será de extrema importância para a realização do todo enquanto conceito determinado. No terceiro momento e final da pequena lógica temos a proporção [Proportion] que finaliza a Lógica mediante a seguinte ordem progressiva de determinação: [Definition], [Einteilung], [Erkennen].

Aqui é interessante que façamos uma breve pausa para falar a respeito do conceito de Juízo em Hegel novamente de uma importante influência da filosofia de Hölderlin, em especial do fragmento filosófico desenvolvido pelo poeta em 1796: *Juízo e Ser*. Segundo Hegel, com a intenção de aliar forma e conteúdo, o Juízo [Urteil] corresponde a uma parte negativa do conceito determinado [bestimmte Begriff]. Nas palavras de Hegel: “O juízo é o momento do ser outro do conceito determinado, ou sua (ruim) realidade” (1967, p.80). O juízo completo [vollendete Urteil] é que consiste no sujeito e predicado formalmente unidos e refletidos e se apresenta finalmente como conceito determinado. Primeiramente, o juízo é apenas determinidade refletida [reflektierte Bestimmtheit], por isso, ainda não é em sua verdade, “não é nem determinidade, nem o seu outro, e a reflexão nele mesmo é negativa” (HEGEL, 1967, p.80).

A influência do pensamento de Hölderlin está na concepção de juízo como partição que precede a formalidade do juízo enquanto

sujeito e predicado na primeira lógica de Hegel e também na segunda como veremos mais adiante. Para Hölderlin, em sua origem o juízo é a partição primária entre sujeito e objeto ou objeto e sujeito. “Juízo [Urteil] é no sentido mais elevado e mais rigoroso, a originária separação do objeto e do sujeito intimamente unificados na intuição intelectual” (HÖLDERLIN, 1988, p.9).

Considerando essa influência, o que interessa notar aqui é que o juízo, na primeira lógica de Hegel, ainda não está no último momento da lógica, ou seja, ainda não está no âmbito da completa verdade do conceito, mas constitui um momento necessário para essa verdade. Verdade esta que já é pressuposta. Segundo Gaber, isso é perfeitamente observável quando se percebe que “a objetividade só é possível onde a verdade falível clama por ser emergida e coletada [...] para que esse processo tenha o seu lugar, a existência de um espaço lógico, de uma dimensão universal, já deve estar pressuposta. Hegel, no período de Jena chama esse espaço lógico: “absoluta identidade” (GABER, 2011, p.44). Assim como o juízo é anterior à identidade absoluta, e até mesmo ao juízo completo, e está no âmbito das relações do pensar; a lógica deveria ser anterior não só à metafísica, mas à a própria representação. Embora Hegel tenha se aliado a Schelling em especial no seu *Differenzschrift* e desenvolvido a sua concepção de intuição intelectual aos moldes do jovem Schelling, na sua *Lógica* primeira já não podemos falar em um início da ciência ancorado precisamente na intuição transcendental. Aos poucos, Hegel vai se distanciando de Schelling e deixando de lado não só o conceito de intuição transcendental, mas a ideia de uma totalidade imediatamente dada. Já na sua primeira lógica o próprio movimento dialético começa a se apresentar como ponto de partida.

II. Hegel e a Ciência da Lógica

Praticamente dez anos mais tarde, já em Nuremberg, Hegel escreve no prefácio para a primeira edição de sua *Ciência da Lógica*

(1812) sobre “a necessidade de começar mais uma vez desde o início com esta ciência...” (2016, p.22). Ainda em processo de resgate do espírito da obra de Kant, ou seja, da relação ontológica entre o ser do discurso e o conteúdo da forma que ele diz; o ponto de partida geral para a segunda lógica de Hegel é o mesmo daquele tomado em sua juventude. A metafísica tornou-se dogmática porque assumiu que o pensamento deve concordar com a realidade pelo princípio de identidade. Analiticamente, a metafísica não assume contradição, e é por isso que a filosofia crítica de Kant não desenvolveu um resgate válido da metafísica. Ao permanecer na oposição subjetividade/objetividade, a analítica fez das categorias lógicas intuições sensíveis vazias de conteúdo objetivo. Nesse contexto tomamos como ponto de partida a oposição entre lógica transcendental e lógica especulativa. Hegel, na sua segunda lógica leva a sério essa oposição e propõe, para uma lógica especulativa, o desenvolvimento dialético de contradição que permite, ao mesmo tempo, (e ainda) que a ordem do pensamento corresponda à ordem da realidade ¹¹.

Apesar disso, ainda é possível notar uma posição mais crítica de Hegel a respeito do início da ciência filosófica. Parece que Hegel deu-se conta de não ter conseguido expor a filosofia especulativa em sua plena verdade nos seus seminários de Iena e procura reconduzir o desenvolvimento da identidade absoluta entre ser e pensar. Agora, somente o desenvolvimento imanente do conceito mediante uma dialética de movimentos determinados poderia demonstrar a ciência especulativa. Por isso, a relação inicial [einfache Beziehung] da primeira Lógica, que ainda se conectava muito claramente com a sua concepção de intuição transcendental [transcendentalle Anschauung] do *Differenzschrift*, deveria ser substituída por uma

¹¹ Contrapondo-se, desta forma, ao princípio chave da analítica, a contradição é o momento produtivo da dialética porque é uma forma de reafirmação da totalidade. Nota-se precisamente na seguinte citação: “sentença formal de identidade $A=A$. Tanto A quanto A, que se contém a ambos, se diferenciam e são em si mesmo (ao mesmo tempo), são meras possibilidades, ou, meras contingências “ambas são determinações possíveis” (Hegel, 1975, p.172).

forma de vida que se determina e desenvolve a si mesma independente de um princípio externo que acione um início propriamente dito.

Embora Dieter Henrich note que “já é este o pensamento característico de Hegel: que a relação na oposição, embora deva ser entendida a partir de um todo, esse todo próprio, porém, não é precedido de Ser ou da Intuição Intelectual – mas é apenas o conceito desenvolvido que é a própria relação” (1967, p.36), é possível notar a mediante a semelhança na argumentação entre a relação simples da lógica e o conceito de intuição transcendental que, mesmo já dentro de uma teoria relacional, o início da *Lógica de Iena* ainda tinha como princípio uma relação originária precedente ao pensamento e ao próprio ser. Na *Ciência da Lógica* o início já deve ser (ser e) pensamento e não precedê-lo. O movimento do início já é, em si, um princípio. Nas palavras de Hegel: “o princípio também deve ser início e aquilo que é anterior [Prius] para o pensar também deve ser o primeiro no curso do pensar” (p.70, 2016). Desta forma, entende-se que é pelo abandono definitivo da intuição intelectual, entendido como um processo intensificado pela *Fenomenologia do Espírito* (1807) que Hegel pretende corrigir de veras o erro metafísico de tomar um método anterior e regido pelo entendimento, e promover a união entre Lógica e Metafísica. Para isso, Hegel retoma seu diálogo com Kant e Fichte, desenvolve uma crítica mais densa a Schelling e torna mais evidente a influência de Leibniz e Espinosa nesse percurso. A nova lógica estaria dedicada na elaboração de “uma metafísica que se constituiria simultaneamente como crítica a toda metafísica do entendimento e como sistema da razão pura auto fundamentado de modo último” (LUFT, 2006, p. 66).

Para mostrar que a ciência não pode começar com uma intuição intelectual, Hegel ataca Schelling¹² e retoma suas críticas a

¹² A intuição intelectual schellinguiana nega o real significado da filosofia especulativa ao iniciar “por assim dizer, como por um tiro de pistola, a partir de sua revelação interior da fé, da intuição intelectual” (p.70, 2016).

Fichte¹³. O princípio da filosofia e início do pensar é entendido agora a partir de uma das mais famosas e enigmáticas citações hegelianas: “Ser, puro ser, - sem nenhuma determinação ulterior” (HEGEL, p.85, 2016). A dificuldade de entender esse novo início pode ser superada justamente ao desvinculá-lo da concepção de uma relação simples ou de uma intuição intelectual, visto que, o Ser puro já é uma identidade absoluta “Em sua imediatidade indeterminada, ele é igual apenas a si mesmo e também não desigual frente a outro; não tem diversidade alguma dentro de si nem para fora” (HEGEL, p.85, 2016).

A solução do Hegel maduro para o início da ciência é o Ser enquanto uma mediação imediata dentro de uma teoria circular. De um lado, o ser é puro e imediato, portanto indeterminado; de outro, o Ser é a identidade absoluta que é, simultaneamente, resultado de mediação. O ser é início, princípio e movimento, ao mesmo tempo. Como nota Gaber, a diferença da identidade absoluta inicial da primeira lógica e da identidade absoluta inicial da segunda lógica é que “agora, essa identidade absoluta é absoluta, portanto, não simples porque marca a dimensão em que tudo pode ser distinguido de tudo, mas também porque ela mesma não pode ser distinguida de nada” (2011, p.42).

Sendo assim, a lógica também assume uma nova organização progressiva: inicia com a Doutrina do Ser e a Doutrina da Essência e finaliza com a Doutrina do Conceito. Enquanto as duas primeiras doutrinas (as doutrinas objetivas) responsabilizam-se pela reconstrução dos conceitos de Ser e de Essência, mostrando basicamente que Ser e a Essência foram dogmaticamente entendidos até então, na terceira doutrina, tendo já descartado a ideia de uma intuição intelectual, Hegel recupera a base kantiana de compreensão do conceito de Juízo e a estende para a universalidade da unidade absoluta.

¹³ “no que concerne à determinidade subjetiva do Eu em geral, o saber puro toma certamente do Eu seu significado limitado de ter num objeto sua posição insuperável. Por essa razão, seria pelo menos supérfluo conservar ainda essa postura subjetiva e a determinação da essência pura com o Eu” (p.79, 2016).

Retomando a pausa feita no tópico anterior do texto, falaremos um pouco agora sobre a concepção de Juízo na segunda lógica hegeliana. Embora, assim como na sua primeira obra, Hegel note que a “forma lógica do entendimento própria do juízo kantiano deixe a imagem confusa do domínio total da inteligibilidade: tudo o que isso almeja é a totalidade como um catálogo de oposições binárias, como imagem e mundo” (GABER, 2011, p.42), Hegel encontra em Kant uma contribuição importante para sua concepção de Juízo, a saber, a de que a unidade sintética é uma unidade de oposição.

Na introdução da *Crítica da razão pura*, Kant concebe os juízos, na relação entre sujeito e predicado, de dois modos: ou o juízo é analítico “o predicado B pertence ao sujeito A como algo que está contido (implicitamente nesse conceito) A” (1994, p. 42); ou o juízo é sintético “B está totalmente fora do conceito A, embora em ligação com ele” (1994, p.42) Percebe-se que, mesmo explicitando a diferença entre os dois juízos, em ambos os casos o juízo é sempre compreendido como a ligação entre o sujeito e o predicado.

Em uma primeira leitura parece que aqui se encontra uma conceitualização de juízo diferente da forma com que Hegel entendeu o juízo na sua pequena lógica, ou seja, como uma inicial partição que pressupunha a unidade absoluta a fim de realiza-la. Agora, na sua segunda lógica, parece que o juízo consiste em uma unidade sintética e encontra-se no final do processo de determinação da lógica, o juízo já é em si um conceito determinado. O juízo é o universal que se apresenta na identidade absoluta, e no qual entendimento e sensibilidade encontram-se unidos, assim como todas as demais relações possíveis. “É o desempenho de uma função unificadora, na qual sujeito e predicado são diferenciados e unidos entre si. Em outras palavras, nada diferente que isso, não a unidade analítica, mas antes a unidade sintética” (GABER, 2011, p.44).

Hegel desenvolve, entretanto, várias etapas gradativas de determinação do juízo. Primeiramente ele é imediato, algo como um universal abstrato que não é provido de nenhuma reflexão.

Posteriormente é que o Juízo reflete sujeito e objeto um no outro e permite o Juízo da necessidade como uma cópula inicial necessária de uma definição superficial (unidade exterior e não completa) do juízo como ligação de dois termos e em sentido gramatical e substancial. Ou seja, na sua relação ou conexão necessária o juízo não é necessariamente um juízo, justamente por essa ligação.¹⁴ O que permite que Hegel coloque-se também contra o conceito kantiano de juízo:

Se o juízo é habitualmente como a ligação de dois conceitos, então, certamente pode-se deixar valer para a cópula externa a expressão indeterminada “ligação”, e, além disso, que os [termos] ligados devem ser pelo menos conceitos. Mas de resto, essa definição é, sem dúvida, extremamente superficial [...] (HEGEL, 2018, p.94, 95).

Para Hegel, a meta do juízo, nesse caso, é o reestabelecimento da relação verdadeira entre sujeito e predicado. Isso acontece nas duas últimas etapas de determinação do juízo, sendo na primeira que o juízo se torna subjetivo e posteriormente faz emergir o conceito e passa para o silogismo.¹⁵

A princípio se pode observar que a argumentação de Hegel sobre o Juízo na segunda lógica desenvolve não uma diferença, mas uma complexificação conceitual em relação à primeira lógica. Uma vez que, e em especial devido à influência de Hölderlin ainda presente, a segunda lógica adiciona divisões conceituais ainda não presentes e, portanto, providas de uma complexidade muito maior na constituição do conceito. Em argumentação generalizada, pode-

¹⁴ O Juízo como é imediatamente, é, em primeiro lugar, o juízo do ser aí; seu sujeito é, imediatamente, um singular abstrato que é; o predicado é uma determinidade imediata ou uma propriedade do mesmo, um universal abstrato. Enquanto esse qualitativo do sujeito e do predicado se suprassume, a determinação de um aparece inicialmente no outro, o juízo é agora, em segundo lugar, juízo da reflexão. Mas esse recolher mais externo passa para a identidade essencial de uma conexão necessária, substancial; assim ele é, em terceiro lugar, o juízo da necessidade” (2018, p.98).

¹⁵ “Em quarto lugar, enquanto dentro dessa identidade essencial, a diferença do sujeito e do predicado se tornou uma forma, assim o juízo se torna subjetivo; ele contém a oposição do conceito e de sua realidade e a comparação de ambos; ele é o juízo do conceito. Esse emergir do conceito fundamenta a passagem do juízo para o silogismo” (2018, p.99).

se dizer que o juízo da segunda lógica expande-se para significar a essência de qualquer relação, seja ela positiva ou negativa. Afinal, se o juízo, agora assim como fora antes, permanece como a determinação do conceito, e “a determinação do conceito é essencialmente, ela mesma, relação” (2018, p.97). Porém, o que se chama de relação completa, na qual a identidade é posta tanto no predicado quanto no sujeito e é unidade do conceito: “relação determinada[...] a cópula do juízo preenchida” (2018, p.133).

Assim como o juízo é também a identidade absoluta que emerge no fim do processo, o qual ao ser completado volta à pureza inicial, a lógica não pode mais ser anterior à metafísica. No encontro entre Conceito e Ser, a circularidade hegeliana concebe definitivamente a unidade entre Lógica e Metafísica. O absoluto é, portanto a construção do conhecimento do pensar como ser e do ser como pensar. Nesse processo de auto exposição, independente de regras formais externas e anteriores, a ideia se superdetermina e volta para o estágio inicial de indeterminidade. A solução para o início da ciência, desenvolvida pela argumentação lógica madura de Hegel cai, inevitavelmente no círculo vicioso¹⁶.

Considerações finais

Tentamos mostrar aqui como surge historicamente o problema do início da ciência filosófica para a lógica hegeliana. É na compreensão dos conceitos de unidade absoluta e de juízo que evidenciamos as mais intensas complexificações argumentativas. Esses conceitos sofreram antes de diferenciações ou novas definições, e isso diz respeito à época e ao contexto filosófico em que ambas foram escritas. Parece válida a afirmação de Merker, de que: “O princípio dialético é responsável por instaurar a relação entre o sistema e a história que o precede” (1960, p.41).

¹⁶ Ver mais em: LUFT, E. *Fundamentação última é viável?* In: Cirne-Lima/ C.S.L. de Almeida (org). Nós e o absoluto. Festschrift em homenagem a Manfredo Araújo de Oliveira. São Paulo: Loyola. 2001. (pp.79 - 97)

Engloba-se a argumentação das lógicas hegelianas, não só as consequentes divergências de correntes filosóficas, mas também a importante influência do ceticismo no decorrer de ambas as épocas. Essa influencia nos permitirá finalizar o texto com uma indagação relevante para os estudos da dialética contemporânea.

No texto do jovem Hegel sobre a filosofia e o ceticismo de 1801: torna-se claro que para o filósofo, sem a desorientação cética, o impulso para a filosofia especulativa não teria tanta força. Ao mesmo tempo, ao mostrar a pertinência de um postulado da razão¹⁷, Hegel passa a criticar o ceticismo. Nesse escrito, mostrando as divergências sobre o começo e o desenvolvimento do ceticismo, Hegel tenta mostrar como Schulze radicaliza o ceticismo autêntico, para o qual, segundo o filósofo, jamais se precisaria abandonar a pretensão de encontrar um fim último para o saber. Se, nesse texto foi possível mostrar que a intenção hegeliana de encontrar o fim último ou o princípio da ciência fracassou nas suas reflexões lógicas analisadas, será que, como propõe o professor E. LUFT “O projeto de instaurar de uma vez por todas os alicerces seguros do conhecimento deve ser abandonado” (2001, p.21)?

Referências

- ESPINOZA, B. *Ética*. Tradução de Thomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.
- FICHTE. *Sobre Platner e a capacidade linguística*. Das preleções sobre lógica e metafísica como introdução popular para a toda a filosofia, 1ª parte, 1793. Semestre de verão, Jena, 1797.
- FICHTE, J.G. *Sämtliche Werke*. ed. Por Immanuel Herman Fichte, 1ª parte, Berlin, 1971.
- HEGEL. F. *Euleusis. An Hölderlin* (1796). In: Frühe Schriften. Bern (1793-1796). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986 A. (pp.230 – 234).

¹⁷ Ver também em: *Postulate der Vernunft*, no *Differenzschrift* (1801) pp.43 – 45, 1986.

_____. *Jenaer Schriften (1801 -1807)*. Werke 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986 B.

_____. *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*. Verlag von Felix Meiner. Hamburg, 1967.

_____. *Ciência da Lógica: 1. Doutrina do ser*. Traduzido por Cristian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petropolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

_____. *Wissenschaft der Logik II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830). Volume 1: A Ciência da Lógica*. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Fondo de cultura económica, México, Buenos Aires, 1955.

HENRICH, D. *Hegel im Kontext*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1967. (pp.73 - 95).

HÖLDERLIN, Friedrich. *Juízo e Ser*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. Rev. TB, Rio de Janeiro, 95, 1988.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e Antônio Marques. - 2ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1994.

LUFT, E. *Fundamentação última é viável?* In: Cirne-Lima/ C.S.L. de Almeida (org). Nós e o absoluto. Festschrift em homenagem a Manfredo Araújo de Oliveira. São Paulo: Loyola. 2001. (pp.79 - 97)

_____. *Sobre a dissociação da razão moderna: a busca hegeliana por uma conciliação entre criticidade e saber absoluto*. Filosofia Unisinos. Jan/Abr, 2006. (pp.62-71)

LEIBNIZ. *Monadologia*. Tradução e apresentação Adelino Cardoso. Universitária, Lisboa, Dezembro de 2016.

MARKUS, Gabriel. *Transcendental Ontology: Essays in German Idealism*. British Lybrary Cataloguing in Publication Data, 2011.

MERKER, Nicolau. *Le origini dela logica hegeliana (Hegel a Iena)*, Feltrinelli, Milão, 1960.

REINHOLD, K.L. *Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft*. Hamburg: Meiner, 1978. (pp. 342 - 372).

SCHELLING, F.W. *O “Programa Sistemático”*. In: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

SCHELLING, F. W. *Sämtliche Werke*, ed. por K.F.A. Schelling 1ª parte, v. 1 – 10. Stuttgart, 1964. _____. Carta 10. In: *Cartas sobre o dogmatismo e o criticismo/ Obras escolhidas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho – São Paulo: Abril Cultural, 1979. (pp.33-36)

Esboço de uma Ontologia do Sujeito na Ciência da Lógica de Hegel

*Alexandre S Barbosa*¹

Na abertura da sua Filosofia do Espírito, Hegel apresenta o imperativo “conhece-te a ti mesmo” como a grande tarefa da filosofia, e que se alinha ao “penso, logo sou” de Descartes. Numa outra perspectiva, Nietzsche afirma que a tarefa do filósofo é “tornar-se o que se é”, e estabelece uma condição: “não saber o que se é”. Quais seriam as possibilidades de produção filosófica para um estatuto do sujeito que teria o desconhecimento de si como pressuposto? Estaria tal proposta alinhada com a ausência de pressupostos para o início da dialética como proposta por Hegel? O presente trabalho tem como objetivo identificar elementos para o esboço de um estatuto do sujeito nos três livros da Ciência da Lógica de Hegel, e articular esses elementos com a elaboração sobre o sujeito nas ciências particulares.

1. A Doutrina do Ser

1.1 Uma topologia para o ser determinado

Em “Determinação, constituição e limite”, Hegel introduz elementos topológicos na descrição da estrutura e dialética da progressão do ser determinado diante de seu outro, ao descrever os

¹ Doutor em Medicina/UFMG; Pós-doutor em Filosofia/UFMG; do Grupo Hegel UFMG. E-mail: alexandre.oftalmo@gmail.com

espaços topológicos que serão determinantes nos momentos da essência e do conceito. Hegel propõe transformações estruturais do ser determinado a partir da sua relação com o outro, que culminam numa primeira clivagem do ser e no estabelecimento de dois domínios distintos, um central e um periférico, respectivamente um domínio de autodeterminação e um domínio de relação e mediação com a exterioridade. Hegel nomeia esses domínios como determinação (*Bestimmung*) e constituição (*Beschaffenheit*).

Hegel concebe a constituição como superfície inconstante do ser determinado, “aquilo que se torna um outro”, portanto, o lugar da alteridade no ser (HEGEL, 2016, p. 128-130). A determinação do ser constitui seu dever (*Sollen*) em cumprir seu destino, e impõe restrições à constituição na incorporação do outro no preenchimento do ser (TABAK, 2017, p. 61-62). O ser determinado faz o preenchimento de si e realiza sua determinação no contato com o outro (TABAK, 2017, p. 61-67). A determinação, lugar da produção de si e da produção do outro dentro de si, se mantém estável na incorporação do outro, embora contenha as marcas do outro incorporado na constituição (HOULGATE, 2016, p. 219-225). A modificação (*Änderung*) do ser pelo outro indica mais que uma mudança de determinações estruturais, mas um “tornar-se outro”.

Os sistemas biológicos demonstram ser a determinação o local de produção imanente de alteridade não apenas no interior do ser determinado, mas no centro de sua estrutura (VARELA & COUTINHO, 1991, p. 161-166). Essa alteridade constitui elementos distintos dos marcadores da singularidade que permeiam a estrutura do ser determinado, denominados na literatura biológica de imagens internas. Como região de instabilidade, a constituição apresenta superfícies de interação com a alteridade do espaço externo e com essa alteridade continuamente emergente na determinação. O movimento da determinação para constituição define as restrições da incorporação do outro externo pela constituição, enquanto o movimento da constituição para a determinação conduz o outro externo incorporado por restrições

impostas pela determinação, por semelhança com suas imagens internas preexistentes (BARBOSA, 2017, p. 59-78). Hegel afirma que “[...] a determinação [...] passa para a constituição e essa para aquela. (HEGEL, 2016, p. 129). A alteridade percorre os dois sentidos: a partir do próprio se produz o outro na determinação, e a partir do outro se extrai o próprio na constituição. A interpenetração desses domínios numa região de suprassunção implica numa determinação constituinte e numa constituição determinante, a produção do outro a partir do ser e a produção do próprio ser a partir do outro (BARBOSA, 2017, p. 59-78).

Nessa ontologia dos sistemas biológicos, é pelo contato com o outro que ocorre a ativação de uma certa configuração de imagens internas, que se superficializam na estrutura da rede como domínio de relação com o outro. O desenvolvimento do domínio periférico da constituição implica em seu afastamento do domínio central da determinação, numa primeira clivagem da estrutura do ser (BARBOSA, 2017, p. 59-78). Nos sistemas biológicos, a constituição é lugar primário do outro dentro do ser, e do trabalho do ser na engenharia da alteridade. A medida em que a constituição se diferencia, pela emergência de novas determinações no próprio ser e pela incorporação do outro, ela adquire espessura. A constituição realiza o trabalho sobre esse outro, como um texto fragmentado e reeditado. Ao final desse processo, se constitui um outro do outro, o outro transformado em outro semelhante ao ser. Por meio desse trabalho sobre o outro, a alteridade é transformada em semelhança. A demonstração da função essencialmente estrutural das imagens internas constitui o fundamento da topologia da rede, como fundamento da produção de alteridade na própria estrutura do sistema, assim como a incorporação da alteridade como produção de um outro semelhante a si (BARBOSA, 2017, p. 59-78)

Os componentes não ancorados ao sistema são definitivamente perdidos, enquanto aqueles incorporados deixam na rede marcas definitivas de sua presença. Enquanto novos componentes são incorporados à rede, a estrutura da rede mantém sua estabilidade

dentro de certos limites. O fundamento da estabilidade da rede é o balanço entre a produção de alteridade e a restrição de incorporação dessa alteridade emergente por meio da ancoragem dos novos componentes do sistema às imagens internas preexistentes. (VARELA & COUTINHO, 1991, p. 161-166). A estabilidade da rede pressupõe mudanças estruturais e modos de vibração que preservam a topologia da rede dentro de certos limites, caracterizando uma metaestabilidade.

O outro, tanto o externo quanto o produzido dentro da estrutura do sujeito, é incorporado mediante o estabelecimento de pontos de ancoragem na rede. Portanto, o outro não pode ser apenas totalmente outro, não pode ser um outro absoluto. Na sua alteridade, regiões em sua estrutura necessitam corresponder às imagens internas preexistentes na rede (BARBOSA, 2017, p. 59-78). Portanto, o reconhecimento do estranho é pressuposto para sua incorporação. Por meio do efeito *unheimlich*, (FREUD, 2010b, p. 350-356), a alteridade emerge da semelhança.

Os sistemas biológicos demonstram que as estruturas centrais que compõem a determinação fabricam imagens internas distintas daquelas existentes no sistema, portanto, produzem alteridade e um espaço de exterioridade dentro do próprio sistema. Essa alteridade também é incorporada à estrutura do ser pelas mesmas restrições à incorporação do outro externo: a simetria especular (BARBOSA, 2017, p. 59-78). Portanto, a alteridade percorre os dois sentidos, a partir do próprio se fabrica o outro, e a partir do outro se extrai o próprio. O trabalho sobre o outro incorporado na constituição implica numa extração de semelhança a partir da alteridade, a produção do próprio a partir do outro. O pressuposto para o reconhecimento do outro é o pareamento de imagens interna em simetria especular.

1.2 A produção da forma e a estrutura do sistema biológico

A identidade biológica constitui a singularidade do sujeito, como assinatura presente em cada uma de suas estruturas e que o faz distinto de qualquer outro (BARBOSA, 2017, p. 59-78).

Determinantes biológicos constituem a base da singularidade dessa assinatura do sujeito, e que determinam o processo de diferenciação das estruturas anatômicas do sujeito, já nas etapas mais precoces da embriogênese. As interações celulares que se produzem na estrutura do embrião induzem a expressão de grupos de determinantes de superfície que, num processo de relação recíproca, produzem diferenciação celular, numa sequência de momentos necessários e sequencialmente determinantes. A diferenciação das linhagens celulares na embriogênese ocorrem a partir do contato daqueles marcadores de superfície celular, segundo uma morfologia estabelecida a priori. Nesse processo de diferenciação tecidual, a noção de limite se refere ao conflito de determinações de diferenciação celular, com seus limites imanentes, em que cada linhagem apresenta um dever (*Sollen*) para uma estrutura de forma altamente conservada, uma “memória da forma” (VARELA & COUTINHO, 1991, p. 161-166).

Cada linhagem celular tem uma forma de diferenciação e um destino que se fundamentam na relação recíproca com outras linhagens. Metchnikoff foi pioneiro no estudo da diferenciação celular no processo de organogênese, induzida por essas relações recíprocas de reconhecimento com base imunológica. Em 1909, Metchnikoff demonstrou que determinadas células têm como função o reconhecimento e a incorporação de linhagens celulares marcadas pela presença de determinantes de diferenciação em sua superfície, e que são incorporadas e eliminadas no processo de remodelamento das estruturas teciduais. Esses processos imunológicos constituem o fundamento da autoprodução da forma na embriogênese (BARBOSA, 2017. p. 59-78). Determinada linhagem tem o outro dentro do próprio ser, compartilhando consigo a mesma assinatura biológica, embora expressando determinantes de diferenciação distintos em sua superfície.

Entre o ser determinado e o outro externo se estabelece um limite (*Grenze*), como superfície de demarcação de espaços distintos na diferenciação tecidual na embriogênese. Hegel concebe o limite

do ser frente ao outro como o não ser para o outro e a negação desse outro, espaço de conflito e contradição dos momentos do ser e do outro, e espaço de possibilidade desses momentos. (HEGEL, 2016, p. 131-133). O limite é função recíproca dos movimentos do ser e do outro como campo de conflito, que indica a possibilidade de alcance do ser determinado por outro ser determinado, o próprio espaço de devir do ser.

Distinta do limite, Hegel apresenta uma das perspectivas da noção de barreira (*Schranke*) como superfície de delimitação do espaço de exterioridade no interior do ser, em continuidade com o espaço externo que o envolve, delimitando o espaço do outro dentro do ser (HEGEL, 2016, p. 136-138). Como na imagem topográfica do *torus*, a barreira constitui a superfície interna diferenciada de intermediação entre a estrutura do ser e esse espaço externo interiorizado. A partir dessa superfície diferenciada se estabelece uma constituição topograficamente distinta, com possibilidades privilegiadas de inscrição e incorporação do outro (BARBOSA, 2017, p. 59-78).

2. Essência

2.1 Autoprodução da forma e superfícies reflexivas

O desenvolvimento do ser determinado se complexifica na produção da essência como momento de mediação por reflexão, que nega e mantém as determinações do ser. Aqui a mediação é o efeito físico da transformação topográfica das imagens da estrutura do ser produzidas pela superfície opaca como superfície de reflexão. A reflexão especular como evento óptico introduz complexidade topológica ao desenvolvimento dialético, por produzir duplicação, em simetria especular, das figuras internas do ser. O sistema constituído pelas superfícies de reflexão possibilita efeitos de síntese de figuras incidentes em registros distintos, e o estabelecimento de circuitos ópticos lineares ou circulares. A conformação desses

sistemas define a subsistência das figuras produzidas em seu interior (BARBOSA, 2018, p. 31-40).

A formação da imagem de um objeto real a partir do espelho plano constitui o modelo mais simples da produção da figura imaginária por reflexão especular. A imagem produzida nesse espelho se forma por uma construção geométrica atrás da superfície reflexiva. Essa produção é imaginária por ser formar na convergência dos prolongamentos dos segmentos de reta incidentes na superfície reflexiva. A imagem produzida é distinta do objeto real, embora corresponda a ela topologicamente, numa correspondência ponto a ponto. Portanto, a própria reflexão introduz alteridade no sistema produzindo uma figura imaginária semelhante ao objeto real, embora distinta deste, segundo as determinações da transformação do objeto por simetria especular. Uma das implicações da mediação por reflexão especular é a introdução de figuras imaginárias no movimento dialético.

Sistemas ópticos formados por superfícies especulares ordenadas (segundo orientação linear ou circular) não fazem distinção entre as imagens formadas pelos objetos reais e figuras imaginárias produzidas no movimento reflexivo. Ambas percorrem as superfícies reflexivas, produzindo uma sobreposição dessas figuras, numa síntese dos registros do real e do imaginário. Esses eventos de síntese ocorrem segundo as determinações de reflexão, como alinhamento das superfícies reflexivas e seu grau de opacidade. Aqui nos interessa a reflexão nas superfícies que emergem a partir das determinações de forma, como relação de fundamento e aparecimento que constituem momentos da identidade do ser determinado (BARBOSA, 2018, p. 31-40).

A circularidade dos sistemas ópticos estabiliza determinadas figuras, que subsistam na progressão do movimento reflexivo (BARBOSA, 2018, p. 31-40). Outras figuras, entretanto, são evanescentes e logo desaparecem, ou mesmo não se formam, pelas restrições estruturais impostas pelo sistema. Os determinantes da reflexão nesses sistemas ópticos permite que as figuras produzidas

sejam constituídas por imagens reais, imaginárias ou imagens formadas nos eventos de síntese.

O movimento reflexivo, estabelecido pelos determinantes singulares de reflexão, constitui a própria identidade como fundamento (HEGEL, 2017, p. 61-63). Essa identidade pressupõe a diferença de si, dissoluções e reconstituições necessárias, vinculadas ao processo de autoprodução da forma diante de um outro contingente. O reconhecimento das figuras de identidade refletidas no outro evanescente reconsolida a identidade na progressão do movimento reflexivo (HEGEL, 2017, p. 61). A identidade ultrapassa a si mesma e se dissolve, como no evento óptico do espalhamento (*Streuung*) que ocorre no movimento de reflexão em direção ao outro e retorno ao ser (HEGEL, 2017, p. 60). A mediação pela reflexão, conforme proposta por Hegel, implica numa identidade que não é capturada nas suas imagens, que não se fixa nas suas figuras contingentes. A identidade é construída e desconstruída no movimento reflexivo, distinta, consolidada por suas figuras singulares.

No automovimento reflexivo na essência, esta se estratifica e se diferencia em fundamento como domínio diferenciado de reflexão, por meio do aprofundamento e consolidação das determinações de reflexão (HEGEL, 2017, p. 93) estabilizadas pelas reflexões internas da essência (Hegel, 2017, p. 97). O movimento reflexivo no fundamento suprassume a identidade e movimenta a autoprodução da essência. Hegel enfatiza as transformações topológicas introduzidas pelo fundamento, quando afirma que, por meio do fundamento, a essência adquire memória da forma e consistência (HEGEL, 2017, p. 97). As determinações de reflexão do fundamento emergem como determinações estabilizadas de forma (HEGEL, 2017, p. 93 e 97).

As determinações de reflexão do fundamento como determinações de forma, e a autoprodução reflexiva do fundamento como desenvolvimento da forma (HEGEL, 2017, p. 98) são nomeadas por Hegel relação de fundamento. Portanto, a

autoprodução reflexiva da relação de fundamento define os momentos da forma (HEGEL, 2017, p. 98). A integração dos determinantes da forma na totalidade da estrutura define a totalidade do movimento reflexivo que emerge da essência e com isso a emergência de uma topologia como aparecimento (BARBOSA, 2018, p. 31-40). A emergência de uma topologia como momento do aparecimento da forma (HEGEL, 2017, p. 99) corresponde ao aparecimento da essência na relação de fundamento. A autoprodução da forma pressupõe a identidade, aqui tomada como a própria emergência de uma topologia singular. A emergência da singularidade topológica complexifica a questão da identidade. A memória da forma é efeito de transformações topológicas em sua própria estrutura, por ação recíproca de seus componentes, o que determina o automovimento a metaestabilidade do sistema.

A relação de fundamento é efeito das determinações da forma sobre a forma, de progressão e autoprodução da forma (HEGEL, 2017, p. 107). A essencialidade da forma, a mediação na forma se realiza primariamente na relação de fundamento (HEGEL, 2017, p. 107). A autoprodução da forma produz conteúdo num movimento de interiorização e preenchimento de espaços, em que as determinações da forma incidem e são incorporadas no conteúdo (HEGEL, 2017, p. 102). O fundamento constitui a identidade entre forma e conteúdo, e bascula entre esses dois momentos (BARBOSA, 2018, p. 31-40).

O fundamento se exterioriza no aparecimento como momento da essência, que emerge de seu fundamento e passa para a existência (HEGEL, 2017, p. 155). O aparecimento é a essência em sua existência, em sua imediatidade exteriorizada (HEGEL, 2017, p. 155). A essencialidade da existência se exterioriza no aparecimento. Portanto o aparecimento é imediatidade exteriorizada e essencialidade refletida (HEGEL, 2017, p. 155). O aparecimento estabelece uma instância de mediação distinta do domínio original da essência, (uma essencialidade fora da essência), o que complexifica ainda mais a estrutura do sistema, que passa então a

apresentar uma estrutura multinivelada de mediação fora da essência. Na dialética da produção do fundamento, os objetos contingentes são necessários como superfícies reflexivas evanescentes.

2.2 Percepção, representação e memória

A complexificação da estrutura do ser implica no estabelecimento de uma barreira como superfície diferenciada de interação e de uma constituição como domínio diferenciado de incorporação da alteridade a partir dessa superfície. Na ontologia do ser, essas estruturas diferenciadas constituem o substrato para a percepção, representação e memória e definem as especificidades do sistema neuronal. Um dos primeiros autores a propor o funcionamento desse sistema foi Freud, no “Projeto para uma psicologia científica”, em 1895 (FREUD, 2010c, p. 335-400). A diferenciação de um sistema neural, conforme apresentada no Projeto, constitui uma primeira topologia do aparelho psíquico. Embora o texto tenha como maior referência o substrato biológico, as implicações de sua topologia ultrapassam esse substrato. No Projeto, Freud propõe um modelo para o funcionamento do sistema neuronal, e estabelece dois tipos de neurônios, os permeáveis e os impermeáveis.

Os neurônios permeáveis fazem uma ligação (*Bindung*) fraca e uma ocupação (*Besetzung*) instável com o material representado, que percorre esses neurônios não deixam traços. Os neurônios impermeáveis são responsáveis pela inscrição sensorial, que Freud vai classificar como sistema ϕ (*fī*). As barreiras de contato do sistema ϕ permanecem inalteradas com a passagem das inscrições, o que permite que cada inscrição seja realizada sem os traços das inscrições (*Niederschriften*) anteriores. As representações do objeto se fazem a partir das inscrições realizadas no sistema ϕ . As restrições na inscrição são definitivas em cada momento, de forma

que os traços não inscritos da experiência são definitivamente perdidos e nunca representados.

Os neurônios impermeáveis apresentam uma ligação forte e uma ocupação estável, e suas representações modificam a estabilidade de novas ocupações. Esses neurônios são os responsáveis representação e produção de memória no sistema ψ (*psi*). Freud descreve dois domínios no sistema ψ , um central (excitações endógenas) e um periférico conectados ao sistema ϕ . Os neurônios ψ inseridos os tecidos recebem as excitações produzidas no seu interior e que penetram no sistema, e introduzem o elemento pulsional (*Triebereiz*) no sistema. As excitações internas em ψ compõem o sistema pulsional que alimentam o sistema ψ (*Triebfeder*). Os neurônios ψ conectados ao sistema ϕ recebem as inscrições dos objetos externos, com as restrições impostas no próprio sistema ϕ . As representações formadas no sistema ψ não se restringem às inscrições no sistema ϕ .

O destino das representações é determinado pela produção de trilhamento (*Bahnung*), como o estabelecimento de circuitos privilegiados; lineares ou circulares, estratificados e sobredeterminados. A cada novo trilhamento é verificada uma modificação de toda a rede. A produção de circuitos circulares confere uma estabilização de determinadas configurações, e a fixação de suas representações. No sistema ψ a configuração das representações que constituem a memória é sempre reorganizada a cada nova representação, que, por meio de nova disposição de barreiras de contato entre os neurônios ψ , produzem novos trilhamentos.

O eu constitui o núcleo do sistema ψ , conferindo estabilidade à estrutura das representações e memória. As figuras imaginárias relacionadas à função do eu impõem restrições às possibilidades de incorporação de novas representações, e o que é produzido é uma memória autorreferenciada ao eu e sempre igual a si, uma memória da memória, mas cada vez mais distante da cena real.

O sistema ψ não faz distinção entre os objetos reais da percepção e as figuras imaginárias no seu interior. A disposição dos trilhamentos no sistema ψ e os elementos pulsionais vinculados às imagens constituídas a partir do sistema ϕ favorecem a emergência de representações dissociadas dos objetos reais, como formações alucinatórias. O objeto real pode ser substituído pela sua representação. O compromisso com a rede pulsional prevalece à exigência da realidade.

Freud utilizou em alguns trabalhos os sistemas ópticos como modelo para o sistema de percepção, representação e memória, e enfatizou a produção de figuras imaginárias desconectadas dos objetos reais. Freud discute a produção de realidade no sistema, e apresenta esse sistema como compromissado na produção de suas próprias figuras internas que lhe conferem identidade, mesmo com preço da produção de miragens. Na supressão da percepção, as figuras do sistema ψ se projetam em ϕ , conferindo caráter alucinatório a essas percepções em ϕ produzidas a partir das formações de ψ . A percepção a partir dos objetos reais é a cada momento modulada pelas formações de ψ , como efeitos de síntese entre ambos os sistemas,

3. Doutrina do Conceito

3.1 Sujeito, conceito, clivagem.

As determinações do ser e da essência são pressupostos do conceito, que na sua autorrelação infinita produz singularidade (HEGEL, 2018, p. 249). O objeto do conceito é o próprio conceito (HEGEL, 2018, p. 261), e pressupõe a diferenciação e a clivagem dentro de si (HEGEL, 2018, p. 265). A clivagem é um momento decisivo no desenvolvimento do conceito, a ponto de Hegel afirmar que “o conceito é algo que compete uma clivagem”. A clivagem, como evento de estrutura definidora do conceito, revela a as linhas

de fratura da produção de forma, e os efeitos concretos de aposição de superfícies sobre superfícies, que se constituem como mosaicos.

O que define o sujeito como conceito é sua relação negativa consigo mesmo, e seu retorno para dentro de si. O sujeito é conceito em progressão, singularidade como unidade negativa que se contrapõe ao objeto. Por se configurar dentro de si, em tensão com suas figuras iniciais pressupostas, o sujeito se coloca como tal, frente a um mundo real também pressuposto (HEGEL, 2018, p. 254). Para o sujeito, o objeto constitui exterioridade e alteridade, e sua relação com o mundo constitui a relação de objeto. O sujeito é conceito que realiza seu impulso de supressão e interiorização do objeto. A autodeterminação do sujeito tem a forma da sua exterioridade objetiva. Esse é o ponto onde Hegel localiza a clivagem do sujeito. Ao estabelecer a clivagem como momento do conceito, Hegel apresenta a clivagem do sujeito.

O impulso do sujeito na supressão da exterioridade tem a forma do objeto. Essa é a contradição absoluta imposta ao sujeito, cindido na sua desigualdade absoluta de si. A cisão é a própria identidade do sujeito, (identidade absoluta) e a dor é a marca dessa contradição (HEGEL, 2018, p. 255). A dor revela a contradição absoluta do sujeito, nessa sua clivagem dentro de si, a partir da qual emerge a falta como sintoma do carecimento. O momento da falta é aquele no qual o sujeito, como negação de si, torna-se identidade para si, identidade como negação dessa negação, identidade no impulso, na certeza subjetiva de si (ilusão objetiva de si), segundo a qual o sujeito se relaciona com o objeto (HEGEL, 2018, p. 255).

O sujeito, na experiência do *Nebenmensch*, sempre atualizada, busca a si no objeto. O movimento do sujeito em direção ao objeto contingente é determinado por essa busca de si, e não pela busca de um objeto perdido pressuposto. O objeto penetra no sujeito como assim pudesse preencher, no sujeito, a imagem negativa de um objeto absoluto. Mas esse objeto contingente, tomado como necessário, não preenche essa imagem negativa. O objeto encontrado e assimilado não coincide com esse vazio absoluto do/no

sujeito, mas a algum traço particular do sujeito em sua relação externa (HEGEL, 2018, p. 256). O sujeito suprime, destrói o objeto quando dele se apropria e o assimila (HEGEL, 2018, p. 256). A assimilação do objeto alimenta o processo de reprodução (*Reproduktion*) do sujeito, no qual o sujeito se faz idêntico a si por meio da supressão de sua alteridade. A assimilação do objeto nos remete ao momento (arcaico) da assimilação do outro na constituição do ser determinado, no qual o outro é suprimido em sua alteridade, e transformado ao que é próprio do sujeito.

Assim como o objeto do conceito é o próprio conceito (HEGEL, 2018, p. 261), o sujeito é objeto de si mesmo, como subjetividade mergulhada na objetividade e na exterioridade (HEGEL, 2018, p. 261 e 267), e distinto do eu. O eu é representação vazia de conceito, mas constitui superfície que impõe restrições às representações que acompanham o desenvolvimento do sujeito como conceito (HEGEL, 2018, p. 262). A configuração das representações que não se diferenciam dentro de si e que não fazem clivagem está fora do conceito. O eu, vértice do corpo das representações, é tomado como sujeito apenas na ilusão da lógica gramatical, figura idêntica a si frente na multiplicidade das representações, substância idêntica a si independentemente da exterioridade (HEGEL, 2018, p. 263). A atividade do eu no “eu penso” sustenta e justifica a totalidade das representações externas ao conceito. O eu atua como objeto (HEGEL, 2018, p. 264), o eu é pensado, e é tomado como objeto de si mesmo fora do conceito. As representações derivadas da relação do eu com o eu, objeto com o objeto, determinam circuitos autoreferenciados de reflexão, sem clivagem, sem vazio, fora do conceito.

3.2 O carecimento e o deserto do real

Para Freud, no Projeto, *das Ding* se refere ao componente não assimilável da experiência primordial, arcaica, diante de um primeiro outro, que constitui seu outro absoluto e a totalidade de sua experiência de mundo (*Nebenmensch*). Para Freud, o substrato

de *das Ding* é a experiência do carecimento (*Bedürfnis*) e do desamparo que têm como fundamento a prematuridade biológica do sujeito humano. *Das Ding* é experimentado pelo sujeito como lugar vazio de representação deixado por essa experiência, que deixa, por efeito *Nachtäglich*, a ausência de um suposto objeto perdido. No Projeto, a noção de *das Ding* se relaciona à de *Not des Lebens*, a necessidade, a urgência de vida. Essa primeira experiência é estruturante no desenvolvimento do sujeito, por constituir o espaço vazio em torno do qual se estabelece o corpo de representações (FREUD, 2010c, p. 385-387)

O carecimento como substrato de *das Ding* é noção fundamental desde os primeiros escritos de Hegel, e se apresenta como entre a necessidade, a pulsão (*Triebe*) e desejo (*Begierde*). A descrição da rede de carecimentos em Hegel se aproxima da descrição da rede de pulsões em Freud, como múltiplos carecimentos organizados em uma rede ou mosaico que são refinados e retrabalhados (*durchschlungen*), inseparáveis em sua base. Na base do carecimento está a separação entre a percepção do objeto e sua representação, e no espaço entre ambos se localiza o início das formações do pensamento. O carecimento em Kant é apresentado como orientar-se num oceano sem bússola, numa noite da mais completa escuridão, sem mesmo a luz das estrelas.

A partir de uma concepção de sujeito distinta do eu, Nietzsche elaborou as bases para um estatuto de sujeito em suas obras, especialmente nos escritos póstumos. A metáfora do deserto é utilizada por Nietzsche na descrição da experiência do real. O autor afirma que o eu adquire consistência ao se reconhecer nos objetos que ele cria à sua própria imagem. Como superfícies especulares, esses objetos apresentam ao eu os próprios traços que o constituem. Segundo Nietzsche, a função do eu é modular a experiência do sujeito com o real, por criar, a partir de sua própria imagem, objetos autorreferenciados (NIETZSCHE, 2001b, p. 291). Na medida em que o eu se reconhece nos objetos, este consolida sua própria imagem. No deserto o sujeito não dispõe dos objetos como superfícies

reflexivas. Ao contrário, ele corre o risco de produzir miragens sobre a superfície vazia do deserto.

A produção do conceito é, portanto, determinada pelas figuras internas da representação. Segundo Nietzsche, os objetos não são necessários para a representação, porque esta toma por reais objetos imaginários (NIETZSCHE, 2010b, p. 832). Traços do sujeito participam da composição da representação do objeto (NIETZSCHE, 2010a, p. 455). O eu ganha consistência nas figuras autorreferenciadas que emergem na produção do conceito (NIETZSCHE, 2001b, p. 38 e 39). O eu tem função estruturante e estabilizadora na experiência do sujeito com o real. Sobre a página em branco do deserto, o sujeito se encontra diante de si, acompanhado pelo não saber como sua sobra, sem a reflexão dos objetos que indicam a ele o que ele é. Nessa página em branco do deserto outros conceitos podem emergir, descentrados do eu. O deserto sem objetos nos remete ao céu sem estrelas de Kant.

A ruptura entre aparência e essência está na base da produção de objetos autorreferenciados, em que o real da aparência é negligenciado por uma essência obscura a ser, ou produzida pelo pensamento. (NIETZSCHE, 2002, p. 72 e 73). Segundo Nietzsche, a produção de essência constitui a própria produção de conceito dissociada do real da aparência, por meio de um saber autorreferenciado, tomado como a verdade dos objetos. A partir da aparência, tomada como ilusória, implica numa construção de essência como ilusão necessária. O deserto impede o sujeito de ser ver refletido em seus objetos autorreferenciados, mas favorece a emergência das figuras imaginárias que sempre estiveram presentes na relação de objeto, participando da identidade entre a percepção e suas representações.

O deserto está dentro do sujeito, enquanto cada outro constitui para o sujeito um objeto, superfície reflexiva privilegiada para as formações imaginárias do eu. Como produto dessa relação com o outro é produzido um *semblant*, máscara que o sujeito exhibe ao outro e a si mesmo por reflexão no olhar do outro (CHAMANA &

VANDERMERSCH, 2007, p. 341 e 342). Segundo Nietzsche, o eu é o nada encoberto pelo que pode ser reconhecido pelo outro, a própria máscara (NIETZSCHE, 2010d, p. 656). Por meio do *semblant* o sujeito se vê refletido no outro.

3.3 *Das Ding* e a topologia do vazio

Freud introduz *das Ding* no Projeto, em referência ao objeto transcendental de Kant, no contexto da relação de objeto. *Das Ding* constitui o objeto real e inapreensível para além do fenômeno. Como parte fixa, vazia e constante do objeto, *das Ding* é o pressuposto necessário e termo que confere validade da representação. A apreensão dos objetos se dá segundo “condições formais de representação”, referidas ao sujeito, como restrições no sistema de inscrições, assim como a formação e encadeamento de representações. As condições formais de representação não alcançam *das Ding*. O estatuto da relação de objeto pressupõe *das Ding* como lugar vazio sob as representações desse objeto. *Das Ding* constitui a alteridade absoluta relativa ao sujeito, constituído pelo vazio e localizada no centro de sua estrutura. Freud coloca *das Ding* como centro de gravidade e ponto de convergência das representações do sujeito na relação de objeto. *Das Ding* está fora da significação, e constitui o silêncio do real, aquilo que não pode ser simbolizável e transposto em palavras (LACAN, 1996, p. 71). Irrepresentável e não simbolizável, *das Ding* não participa da produção do conceito.

Embora faça o ordenamento das representações de objeto feitas pelo sujeito, *das Ding* é exterior a cada uma dessas representações, que se organizam em torno desse vazio. Por se fundamentar na incongruência da percepção do objeto e sua representação, Freud atribui a *das Ding* lugar central na dialética da relação de objeto. Tal incongruência mobiliza cadeias de representações que, ao final de múltiplos trilhamentos, permitirão ao sujeito decidir pela identidade entre percepção e representação. A partir dessa incongruência, estabelece-se o efeito *unheimlich*, no

qual identidade e diferença emergem uma da outra. *Das Ding* é a intersecção vazia comum às múltiplas representações de objeto, elemento comum que possibilita a o “arco” do encadeamento dessas representações em progressão até decisão pela identidade com a percepção do objeto (FREUD, 2010c, p. 385-387).

Das Ding é incongruente com cada um dos objetos escolhidos pelo sujeito. A busca do (alucinatória) pelos objetos visa o reencontro desse objeto perdido e o preenchimento de *das Ding*. Entretanto, o espaço vazio se mantém na relação de objeto, e o que faz com que a busca do objeto seja relançada. *Das Ding* opera uma cartografia do desejo, que escolhe objetos reais numa relação essencialmente imaginária. A escolha do objeto é determinada pelos traços do sujeito, sempre incongruentes com o espaço vazio de *das Ding*.

Freud enfatiza o real inapreensível de *das Ding*, as produções imaginárias das alucinações e a produção de símbolo a partir do encadeamento das representações representadas (*Vorstellungrepräsentanz*) (LACAN, 1996, p. 38). O autor faz a contraposição das percepções dos objetos reais e as formações do inconsciente (LACAN, 1996, p. 35), e descreve um sistema compromissado com a produção de figuras imaginárias contendo apenas traços dos objetos reais (LACAN, 1996, p. 40). O sujeito constrói suas representações preenchendo, com elementos próprios, o espaço irrepresentável de *das Ding* no objeto, como eventos de síntese dos diferentes registros.

O vetor $\phi \rightarrow \psi$ define a representação em ψ do objeto real percebido em ϕ . Entretanto, as formações do sistema ψ emergem em ϕ de forma alucinatória. Enquanto na vigília o vetor $\phi \rightarrow \psi$ é mantido pela grande intensidade da aferência no sistema ϕ , (LACAN, 1996, p. 41), durante o sonho ocorre inversão do sentido desse vetor, produzindo $\psi \rightarrow \phi$, no processo denominado por Freud de regressão. A invasão das formações inconscientes de ψ em ϕ produz figuras alucinatórias. Tais figuras revelam o movimento das formações do sistema ψ . (LACAN, 1996, p. 42), e demonstram a precariedade da produção de realidade a partir da inscrição do real

(LACAN, 1996, p. 43). O sistema ϕ , destinado à percepção dos objetos reais para a constituição da realidade do sujeito, produz uma segunda realidade por ação retrógrada de ψ (LACAN, 1996, p. 44). Pela alucinação o sujeito reencontra o objeto (LACAN, 1996, p. 46), num processo de produção de realidade (LACAN, 1996, p. 56), que pode ou não coincidir com o real. Por inscrever apenas traços da sua experiência com o real (LACAN, 1996, p. 63), o sujeito preenche as lacunas de representação de seus objetos.

Para Lacan, a realidade é construída a partir dos ecos das percepções e representações do produzidos no sujeito em sua experiência contingente e fragmentada do real (LACAN, 2010, p. 73 e 349). O eu é necessário ao sujeito na experiência do real, como superfície onde estão inscritas as impressões dos objetos e suas representações em seu devir. (LACAN, 2010, 349). O eu modula as inscrições em ψ , atenuando os efeitos das percepções em ϕ sobre a sua estrutura (LACAN, 2010, p. 73-77), ao mesmo tempo que encobre a verdade da clivagem do sujeito (LACAN, 2010, p. 56, 79).

O eu constitui, para Lacan, a forma fundamental, imaginária, da produção dos objetos da representação. A sutura produzida pelo eu é o princípio de toda a unidade que o sujeito percebe em si quando se reconhece nos objetos (LACAN, 2010, p. 330). Segundo Lacan, o eu adquire consistência no reconhecimento de si nos objetos produzidos à sua própria imagem (LACAN, 2010, p. 79). A supressão da função do eu o sonho revela o real da estrutura fragmentada do sujeito, cujos traços podem ser identificados em elementos distintos da cena, como no lugar do outro.

Conclusão

O outro está presente em todos os momentos do desenvolvimento do sujeito, e determina sua diferenciação. As impressões deixadas pelo outro na superfície do ser diferenciado desencadeia suas transformações topológicas e autoprodução de superfícies reflexivas como determinação de forma, que culminam

com a singularidade do sujeito como emergência de uma topologia como assinatura. Essa estrutura do conceito pressupõe a clivagem que revela o vazio do sujeito, que, por estrutura, não é passível de preenchimento pelo objeto.

Uma ontologia do sujeito estaria, em algum momento, distinta das representações do eu, no seu desenvolvimento como conceito. Ao enunciar a tarefa de “tornar-se a si mesmo”, Nietzsche afirma como pressuposto “não saber o que se é”, e aproxima a realização de si ao desconhecimento de si. O “tornar-se a si mesmo” pressupõe a destituição das figuras de identidade do eu, e a supressão do eu a favor de um devir, no qual o “tornar-se a si mesmo” constitui um “tornar-se outro” (NIETZSCHE, 2010c, p. 857), num processo imanente de uma identidade sempre reconstruída e fundamentada no devir.

Hegel nos convida a conceber o sujeito no próprio devir do movimento dialético, como identidade sempre distinta de si, ou do que sabe de si. Identidade fundamentada na diferença diante de si, a diferença do sujeito diante do espelho, que se reconhece como figura imaginária. A clivagem estrutural do sujeito, que se revela no sonho, quando as formações do inconsciente se impõem sobre o sistema das impressões do objeto remetem a um sujeito distinto das representações do eu. Esse outro clivado e fragmentado, que se revela para além da função unificadora do eu, apresenta seus traços dispersos na cena, mesmo no lugar do outro externo e distinto de si. O sonho revela essa outra realidade, segunda realidade para um real inapreensível, que se estabelece como espaço vazio que faz o ordenamento dos objetos do sujeito.

Referências

BARBOSA, A.S. Determinação, constituição e limite na perspectiva dos sistemas complexos: a topologia como assinatura do sujeito biológico. In: Leituras da Lógica de Hegel. Editora Fi, 2017.

BARBOSA, A.S. Essência, aparecimento e autodeterminação em sistemas complexos: implicações de uma dialética reflexiva na autoprodução da forma. In: Leituras da Lógica de Hegel Volume 2 . Editora Fi, 2018.

CHAMANA, Roland. & VANDERMERSCH, Bernard. Dicionário de Psicanálise. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007.

FREUD, S. A psicologia dos processos oníricos. Obras Completas de Sigmund Freud Volume 5. Interpretação dos Sonhos (II) e Sobre os Sonhos (1900-1901). Tradução e notas de Paulo César de Souza. 1.ed. São Paulo: Companhia das Letras, p. 564-573, 2010a

FREUD, S. O Inquietante. Obras Completas de Sigmund Freud Volume 15. História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”). Além do princípio do prazer e outros textos (1917- 1920). Tradução e notas de Paulo César de Souza. 1.ed. São Paulo: Companhia das Letras, p. 328-376, 2010b

FREUD, S. Projeto para uma psicologia científica. Obras Completas de Sigmund Freud Volume 1. Publicações pé-psicanalíticas e esboços inéditos (1886-1889). Tradução e notas de Paulo César de Souza. 1.ed. São Paulo: Companhia das Letras, p. 328-376, 2010c

HEGEL, G. W. F.. Ciência da lógica. Doutrina do ser. Tradução de Christian G. Iber, Marloren Miranda e Federico Orsini. 1.ed. Editora Vozes Petrópolis. Editora universitária São Francisco, Braganca Paulista, 2016

HEGEL, G. W. F.. Ciência da lógica. Doutrina do essência. Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini. 1.ed. Editora Vozes Petrópolis. Editora universitária São Francisco, Braganca Paulista, 2017

HEGEL, G. W. F.. Ciência da lógica. Doutrina do conceito. Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini. 1.ed. Editora Vozes Petrópolis. Editora universitária São Francisco, Braganca Paulista, 2018

HOULGATE, S. Determination, Constitution, and Limit. In: The opening of Hegel’s logic. From being to infinity: 1. ed. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, p. 348-369, 2006

HOULGATE, S. Limitation and the Ought. In: The opening of Hegel’s logic. From being to infinity: 1. ed. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, p. 370-393, 2006

- JERNE, N. K. Towards a network theory of the immune system. *Annals of Immunology*, n. 125C, p. 373-392, Jan., 1974
- LACAN, J. O Seminário, Livro I: Os escritos técnicos de Freud. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- LACAN, J. O Seminário, Livro II: O Eu na teoria de Freud e na técnica da Psicanálise. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.
- LACAN, J. O Seminário, Livro VII: O A ética da Psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- NIETZSCHE, F. O Caso Wagner/Nietzsche Contra Wagner. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- NIETZSCHE, F. Fragmentos Póstumos. Volumen I (1869-1874). Tradução para o espanhol de Luis E. de Santiago Guervós. Tecnos, 2010a, 2ª ed.
- NIETZSCHE, F. Fragmentos Póstumos. Volumen II (1875-1882). Tradução para o espanhol de Luis E. de Santiago Guervós. Tecnos, 2010b, 2ª ed.
- NIETZSCHE, F. Fragmentos Póstumos. Volumen III (1882-1885). Tradução para o espanhol de Luis E. de Santiago Guervós. Tecnos, 2010c, 2ª ed.
- NIETZSCHE, F. Fragmentos Póstumos. Volumen IV (1885-1889). Tradução para o espanhol de Luis E. de Santiago Guervós. Tecnos, 2010d, 2ª ed.
- NIETZSCHE, F. Humano, Demasiado Humano. Um livro para espíritos livres. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001b
- SILVERSTEIN, A. M. Darwinism and Immunology: from Metchnikoff to Burnet. *Nature Immunology*, n. 4, p.3-6, Jan., 2003
- TABAK, M. Determinate being. In: *The doctrine of being in Hegel's Science of Logic. A critical commentary: 1*. Ed. New York: Palgrave Macmillian, p. 51-100, 2017
- VARELA, F, J., COUTINHO, A. Second generation immune networks. *Immunology Today*, 12 (5), p.159-166, May., 1991

Hegel e o mundo invertido: ecos de Gadamer sobre a dialética na Filosofia do Direito e na História

*Emerson de Lima Pinto*¹

1 Introdução

Hegel defendia que cada povo tem uma situação peculiar, surgindo, assim, o conhecimento mediante a experiência da história verificável em sua Razão na História. A teoria, portanto, traz ao debate a dialética histórica (de teor idealista) que tem como elemento essencial a contradição, em que a concretização das concepções torna-se tão efetiva quanto a modificação própria da realidade histórica, pois a *dialética* não pode ser compreendida como um método que se resume a um conceito unicamente teórico, uma vez que a dialética em ação representa mais do que apenas uma determinada realidade, mas, sim, constitutiva da realidade. O pensar de Hegel se constitui numa das fontes essenciais em Gadamer, assim, a reflexão sobre a dialética hegeliana ocupa em espaço expressivo, tanto na obra de Marx e Gadamer quanto na Escola de Frankfurt, onde em que surgem influências de suas reflexões hermenêuticas e críticas.

Autores e escolas tão diferentes possuem traço comum, em sua origem, na obscuridade da dialética hegeliana, que é destacada

¹ Pós-doutorando em Direito UNISINOS. Doutor em Filosofia e Mestre em Direito Público UNISINOS. Especialista em Ciências Penais PUCRS. Especialista em História da Filosofia UNISINOS. Advogado. Professor na FEEVALE e no CESUCA.

por Gadamer ao afirmar sua incessante busca há decênios pelo (des)velar de sua demonstração filosófica, com intento de trazer iluminação ao pensamento dialético hegeliano, de modo a exibir a substância de seu conteúdo, bem como a *Teoria Crítica*, herdeira da Escola de Frankfurt, com sua proposta de esclarecimento e concretude que se orientam no sentido do resgate da experiência do particular, do concreto e do individual, por meio de uma dialética que não liquide o particular por meio de seus conceitos universais.

A dialética estimula o pensar crítico sobre o Direito e o constitucionalismo formado no Brasil, ao longo do último século, e sobre sua dinâmica jurídica, na busca de um movimento normativista que compreenda a história e a experiência, mas com ela não ignore o processo subjacente em sua estrutura de movimento circular dentro de uma percepção da história universal. A contribuição de Hegel se constitui numa das fontes principais do sistema de ideias de Gadamer. A dialética hegeliana ocupa em diversos momentos da obra de Gadamer espaço privilegiado e surge como motor fundamental de suas reflexões hermenêuticas, e tal fato é evidenciado em sua obra, *La dialéctica de Hegel: Cinco ensayos hermenéuticos*.² A força motriz que o método dialético enseja está presente na essência de seu método (não método) e por seu processo circular em busca de resoluções. A relevância de Hegel, para Gadamer, é evidenciada na sua *hermenêutica filosófica*, a partir da dialética, verificável por ocasião de um ciclo de debates de que participou, em seu período em Heidelberg, e, em Marx, ao logo de toda a sua teoria produzida há séculos.

2 Hegel e gadamer: aproximações hermenêuticas com a filosofia da história

A tensão significa incerteza, acaso e na premência da reflexão dialética, em que precisamos incorporar para saber o *diálogo*

² GADAMER, Hans-Georg. *La Dialéctica de Hegel: cinco ensayos hermenéuticos*. Madrid: Cátedra, 1988.

hermenêutico e verificar o seu processo de construção e, nesse sentido, o movimento originado por Hegel poderá contribuir, de modo mais eficiente, à *Teoria da Constituição* na conformação da Constituição como conceito e concretização. Em suma, entende-se que muito do pensamento de Hegel está vivo e pode ser utilizado como lastro reflexivo e, em especial, seu método dialético, a partir de uma (re)leitura do lugar existencial da Constituição para o Direito e a História. Essa ideia hegeliana é a de que os indivíduos são inseridos em diversos conflitos por meio dos quais não apenas constroem uma imagem coerente de si mesmos, mas também autorizam a formação de um processo em que as relações éticas da sociedade seriam liberadas de tomar partido de uma só parte. Esses embates são mostrados, na visão do autor, nos contextos da família, Direito e por aquele que participa da ética que é representada pelo Estado, pois a ética se realiza no Estado.

Observa-se que a crítica de Honneth, por sua vez, é dada pela via da teoria social e não por via política. A obscuridade da dialética hegeliana é reverenciada por Gadamer quando relembra sua incessante busca há décadas pelo (des)velar sua demonstração filosófica com intento de trazer iluminação há “produtiva obscuridade do pensar dialético hegeliano”, de modo a exibir a substância de seu conteúdo. A relevância de Hegel, para Gadamer, assume caráter estratégico na *hermenêutica filosófica*, e o autor, no prólogo da obra já citada, evidencia seu encantamento e agitação com a dialética hegeliana, herdeira de Platão, e, por ocasião de seus debates pretéritos, quando da sistematização de algumas conferências que produziu em seus anos em Heidelberg.

La filosofía ha de incorporar, dentro de sí misma, la anticipación de la totalidad que impulsa a nuestra voluntad de saber y que se plasma in la totalidad de nuestro acceso al mundo por medio del lenguaje, y debe dar cuenta de ello por la vía del pensamiento. Esta es una necesidad la insoslayable de la razón humana, incluso en la era de la ciencia y de la particularización de la misma, que prolifera en todas las direcciones de la investigación especializada. La

filosofía no puede, pues, desdeñar la oferta del pensamiento dialéctico.³

Em Hegel, surge a dialética dos filósofos gregos de modo particular, original. Kant já havia restaurado a dialética, no século XVIII, de modo a constituí-la como dialética transcendental, na qual havia o reconhecimento da necessidade da demonstração da razão que se envolvia na contradição.

Hegel se percató de la ausencia de un verdadero rigor metódico en el uso que sus contemporáneos hacían de la dialéctica, y, de hecho, su procedimiento dialéctico es enteramente distinto y peculiar. Se trata de una progresión inmanente, que no pretende partir de ninguna tesis impuesta, sino más bien seguir el auto movimiento de los conceptos, y exponer, prescindiendo por entero de toda la transición designada desde fuera, la consecuencia inmanente del pensamiento en continua progresión.⁴

Sendo a assim, com a teoria do reconhecimento de Honneth, destacam-se os conflitos urbanos, que podem ser definidos por ações violentas, depredatórias ou mesmo quando são ações que reivindicam, mostrando a falta de reconhecimento subjetivo e social, assim, se tem o resultado dessas manifestações comuns no ambiente contemporâneo. Em especial nas democracias modernas, os argumentos não se baseiam na destituição do poder constituído, mas na exigência de demandas difusas fruto das múltiplas subjetividades, bem diferente da monarquia da época de Hegel, que por ele era sustentada incondicionalmente. Quando sentimento individual de menos valia, humilhação e menosprezo se encontram com sentimentos coletivos de injustiça social, as lutas e os conflitos urbanos são deflagrados. Com efeito, com Marx, a partir da contribuição de Hegel, vemos discussões sobre as causas dos

³ GADAMER, Hans-Georg. **La Dialéctica de Hegel**: cinco ensayos hermenéuticos. Madrid: Cátedra, 1988. p. 10.

⁴ Ibid., p.12.

conflitos sociais desde uma perspectiva crítica relativamente às respostas dadas pelas categorias tradicionais das ciências humanas e sociais. Oferecendo um conceito para se entender relações intersubjetivas e lutas sociais, bem como para se pensar em opressões e grupos oprimidos, suas obrigações, desigualdades e injustiças, em diferentes cenários e contextos culturais. Isso mostra, portanto, a urgência de considerarmos as fontes teóricas e certificar o instrumento categorial acerca do argumentos do reconhecimento, e o modo como foi apropriado nos dias atuais. Para Hegel, a lógica não pode ser concebida com a exposição sistemática da geometria segundo Euclides. Segundo Gadamer, em Hegel, verifica-se a descoberta do pensar de Aristóteles nas mais profundas verdades especulativas:

Con su propio método dialéctico Hegel pretende haber reivindicado el método platónico de dar cuenta a razón, de efectuar la prueba dialéctica de todas las suposiciones sobre un problema. Y esa pretenciosa es mara jactancia. Por el contrario, Hegel ha sido realmente el primero en captar la profundidad de la dialéctica platónica.

Hegel destacou a contribuição que os diálogos socráticos desempenham na conformação da dialética, e, nesse mesmo sentido, Gadamer o apresenta, em *Verdade e Método II*. Nesse ambiente de transformação que envolve o desenvolvimento da dialética, por Hegel, em relação aos clássicos gregos, ocorre uma passagem em que nos deslocamos da *história do ser* que nos determina, da cultura que nos envolve e (des)vela a finitude da época de Hegel e instigamos à fusão de horizontes. E, em Hegel, há o reconhecimento de que em Platão está a primeira elaboração de dialética especulativa.⁵ Transcende a reflexão dos sofistas, na medida em que supera o particular e se debruça sobre o universal. Contudo, no autor já citado, há necessidade de superação da filosofia antiga com a nova,

⁵ GADAMER, Hans-Georg. **La Dialéctica de Hegel**: cinco ensayos hermenéuticos. Madrid: Cátedra, 1988. p. 15.

e tal fato somente é possível na medida em que essa universalidade afirmada busca gerar autoconsciência. A dialética hegeliana tem a pretensão de ser objetiva.

La dialéctica de la cosa y sus propiedades, en la que luego se encuentra cogida la conciencia, se nos aparece como una nueva posición más plena de contenido (y no como una consecuencia necesaria). Por lo demás, me parece que se plantea aquí una falsa pretensión. La nuevo saber, por ejemplo, de la “cosa” y su percepción, que despliega las contradicciones en ella, tiene, ciertamente, un carácter posicional o (thético). Pero esta dialéctica no constituye la cientificidad de la Fenomenología. Esta dialéctica, que nosotros tejemos en nuestra propia reflexión, representa exclusivamente más bien una mediación que entra incesantemente en juego con los naturales prejuicios de la conciencia.⁶

A leitura dos textos de Hegel foi adotada por Gadamer⁷ como referência fundamental de sua hermenêutica filosófica, sendo que agora pode ser instigada como elemento crítico ao estudo do Estado e do Direito, de modo original, pois, no contexto da história da filosofia, já vem arraigado um percurso possuidor de um conjunto de pretensões de universalidade, que nem sempre demonstra coerência, o que produz beligerância com outras tradições científicas. Com ausência de reflexão sobre o ponto de vista transcendental, evita-se sua constituição categorial que aponta para além de uma lógica formal, que se limita a um horizonte interpretativo de meras relações formais do conceito, juízo e raciocínio.

Sobre a dialética histórica é relevante ver como essencial a contradição, uma vez que a esta não parte do fato de que os objetivos dos homens estão equivocados, mas, sim, que eles frustram-se diante da verificação do jogo da modificação das concepções, sendo tão essencial quanto a modificação própria da realidade histórica,

⁶ Ibid., p. 87-88.

⁷ Ibid., p. 80.

haja vista que a *dialética* não é um método que se resume a um conceito formalmente teórico, pois, em ação, representa apenas uma definida realidade, constitutiva da realidade. A ideia hegeliana de lógica, segundo Gadamer⁸:

Pretende conceber em um nexo unitário esta tradição da doutrina das categorias como doutrina dos conceitos básicos do ser, que constituem o objeto da experiência, juntamente com os conceitos puros da reflexão, que são meras determinações formais de pensar. Assim é como se deve entender a construção da lógica hegeliana, que reúne e unifica a doutrina do ser e a doutrina da essência na doutrina do conceito.

Neste percurso, apuramos que, acoplada na ideia da consciência histórica *efeitual*,⁹ está a situação hermenêutica filosófica (*história conceitual* nos leva longe, uma vez que pode-se dispor de instrumentos, dependendo da nossa erudição, bem como o conceito de ciência) que é uma descoberta do espírito grego que podemos encontrar em “*Shelling y Hegel, emprendió un retorno inmediato a los impulsos de la dialéctica platónica y aristotélica*”,¹⁰ que, na língua, tem enorme influência segundo a formação do pensar científico que, com Gadamer, nos autoriza (re)construir uma ideia de Constituição que, a partir da dialética, assegure o surgimento do *medium* jurídico-político estruturante de uma sociedade aberta e democrática. Gadamer¹¹, em sua obra, problematiza sobre as fragilidades que envolvem a hermenêutica espiritual-científica, tendo por referência a tradicional hermenêutica jurídica e teológica, e destaca que a compreensão consiste na

⁸ GADAMER, Hans-Georg. **La Dialéctica de Hegel**: cinco ensayos hermenéuticos. Madrid: Cátedra, 1988. p. 84.

⁹ FRUCHON, Pierre. **O Problema da Consciência Histórica Gadamer**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas Editora, 1998.

¹⁰ GADAMER, Hans-Georg. La filosofía griega y el pensamiento moderno. In: _____. **El Inicio de La Sabiduría**. Barcelona: Paidós, 2001. p. 125.

¹¹ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 463-465.

condição de que antes do mesmo para desvelar o que é essencial e o sentido original de uma tradição, explorando a compreensão de *movimento* formatador da dialética hegeliana e de transformação como desenvolvimento de seu historicismo primevo. Em caminho próximo, Mate recorda Hegel quando da *história e o progresso*.¹²

A herança de Hegel é relevante e, nesse momento, reflete-se utilizando com dois elementos estruturantes de seu pensamento trazidos por Gadamer: a) a experiência e origem no pensamento grego e b) a ciência da lógica na construção do método dialético e seu impacto no Direito e na Filosofia da História. Esses elementos foram abordados por Gadamer em seu *diálogo hermenêutico*, desvinculados de uma análise mais estrita do Direito e da relevância do fundamento, da Constituição (que é que nos orienta). Contudo, tal fato desloca nossa reflexão no sentido de buscar analisar categorias como contradição e essência presentes, em Hegel, de modo a compatibilizá-las com Gadamer¹³ (re)orientando sua *experiência hermenêutica* e o impacto que o *diálogo* permite modernamente. A dialética contribui para uma (re)construção da noção de Constituição enfrentando seus mitos e a dinamicidade (jurídica) na busca de um agir normatizador que compreenda a *história* e a *experiência*, mas com ela não ignore seu processo transformador subjacente em sua estrutura de movimento circular onde a categoria da existência possui significado impar:

Por medio de su cualidad algo está frente a un otro, es mudable y finito, determinado contra un otro, sino en si mismo francamente de manera negativa. Esta negación suya, opuesta ante todo a algo finito, es lo infinito; la oposición abstracta en la cual estas determinaciones aparecen, se resuelve en la infinitud carente de oposición, es decir, en el ser-por-sí.¹⁴

¹² MATE, Reyes. **Meia-Noite na História**: comentários as teses de Walter Benjamin “sobre conceito de história” Reyes Mate. Tradução Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2011. p. 118-119.

¹³ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 549-550.

¹⁴ HEGEL, G.W.F. **Ciência de La Lógica**. Buenos Aires: Solar Hachette, 1968. p. 99.

Um atributo comum aos seres humanos é criar uma linguagem autêntica, uma vez que tem algo a dizer e por isso não dá sinais previsíveis, mas procura palavras pelas quais possam alcançar o outro e, nesse sentido, constituir uma Constituição autêntica, eis o objetivo a que se funda e, dessa forma a dialética platônica contribuiu substancialmente para a formação do sistema hegeliano e Hegel com a construção do *diálogo gadameriano*. Em Hegel, havia uma Constituição, contudo, determinada por sua perspectiva historicista. Gadamer¹⁵, em seu texto, critica a insuficiência da hermenêutica espiritual-científica, afirmando que a compreensão consiste no fato de que antes desta, não é forçosa a cogenialidade para reconhecer o que é verdadeiramente essencial e o sentido original de uma tradição, resgatando a noção de *movimento* presente na dialética hegeliana.

3 Hegel: a dialética, a lógica e o direito

A reflexão em curso pretende verificar a contribuição da *dialética* no que concerne à teoria da essência na *compreensão* da Constituição de Hegel e suas possibilidades para o constitucionalismo, bem como no que tange à sua conformação com o princípio dinâmico na norma jurídica que funda a Constituição positivista-normativista. Tais princípios são concebidos como estruturantes da ideia de Constituição, sendo que Kelsen apresentou continuidade dentro de uma perspectiva kantiana, que em nosso ver, é insuficiente para o presente, bem como na (re)afirmação de Hegel¹⁶, dentro de um horizonte distinto da ideia do *princípio da contradição*, fonte do *movimento* como referência teórica, uma vez que pertinente à compreensão da vitalidade do método hegeliano

¹⁵ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 463-465.

¹⁶ TAYLOR, Charles. **Hegel e a Sociedade Moderna**. São Paulo: Loyola, 2005. p. 61.

acerca da análise do Estado e da Constituição, visando oportunizar uma reflexão original sobre os limites do *formalismo do princípio dinâmico* nas Constituições.

O potencial que o método enseja como fonte de perturbação na essência de seu processo circular, busca soluções cujas aproximações com o sistema hegeliano são destacadas no processo reflexivo que tanto influencia Gadamer, tanto em sua figura espiral quanto na dialética negativa de Adorno, em que vai buscar a alternativa na “metafísica em queda”, ou seja, em vez de buscar a transcendência no Absoluto, ele vai encontrar a Verdade no particular, no precário, no singular, na experiência irreproduzível. Neste ponto, a crítica de Marx com seu mundo invertido parece ter procedência visto que é urgente a superação do idealismo.

Ao refletir sobre Hegel, parece inevitável lembrar Marx, que se constitui, em sua origem, num hegeliano de esquerda que, depois, evoluiu e exibiu divergências com um de seus mais proeminentes mestres. Marx traz ao debate o fato de que Hegel colocou o Estado como fundamento da sociedade civil e da família, e, por extensão, o próprio povo. Desse modo, acentua o percurso conservador de Hegel em razão de suas posições contrárias à soberania popular e em sua crítica às concepções liberais. O Estado observou a sociedade civil por meio de sua visão organicista da entidade estatal. Entretanto, nesse instante, volta-se à reflexão de Marx no sentido do reconhecimento do fato de que Hegel foi o primeiro a apresentar suas formas gerais de movimento, de maneira livre e consciente e, Marques¹⁷ recorda que: “Em Hegel, a dialética está de cabeça para baixo. É necessária pô-la de cabeça para cima, a fim de descobrir a substância racional dentro do involucre místico”.

Para o Direito é imperativo pensar, tendo em vista as várias proposições do constitucionalismo e a hermenêutica filosófica, em constituir-se como contribuição nesse processo investigativo sobre Hegel, Marx e o Direito, no qual se deve primar por afastar-se de

¹⁷ MARQUES, J. Luiz. **O marxismo passado e presente**. Porto Alegre: UFRGS, 1992, p. 52.

simplificações que são feitas no que diz respeito aos Princípios da Filosofia e do Direito. Isso se reflete no sentido de que a história seria apenas evidenciada, ao filósofo especulativo, na percepção concreta e objetiva do mundo do espírito, que coloca em risco a ordem estabelecida, em que Hegel sustenta que cada povo teria uma situação peculiar, surgindo, assim, a instrução mediante a experiência da história verificável em sua Razão na História. Em Marx, o método dialético é inteiramente oposto ao método hegeliano:

Para Hegel, o processo do pensamento, - que ele transforma em sujeito autônomo sob o nome da ideia, é o criador do real, e o real é apenas sua manifestação externa. Para mim, ao contrario, o ideal não é mais do que o material transposto para a cabeça do ser humano por ele interpretado”, Dizia ainda, após distinguir entre método de investigação empírica e método de exposição: “Só depois de concluído esse trabalho, é que se pode descrever adequadamente movimento real. Se isto se consegue, ficará espelhada, no plano ideal, a vida da realidade pesquisada, o que pode dar a impressão de uma construção *a priori*”.¹⁸

A pertinência das reflexões de Hegel em sua Fenomenologia do Espírito e Ciência da Lógica¹⁹ dão vazão à leitura do Estado e da Constituição²⁰ desenvolvida na Filosofia do Direito. Daí emerge a resistência com os rumos que a relação intrínseca entre Estado e Religião instituem, em conceitos apartados, de modo a proporcionar confusões, como a construção da ideia de que a Religião é a base do Estado, esgotando-se como toda a Ciência do Estado,²¹ de tal modo que permite à sua lógica revigorar o formalismo deste

¹⁸ Ibid., p. 53.

¹⁹ HEGEL, G.W.F. **Ciência da Lógica**: Excertos. Seleção e tradução Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011. p. 10.

²⁰ HEGEL, G.W.F. **Princípios da Filosofia do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 220-223.

²¹ Ibid., p. 232-233.

la lógica, al contrario, no se puede presuponer ninguna de estas formas de la reflexión, o reglas y leyes del pensamiento, pues ellas constituyen una parte de su contenido propio y tienen que ser primeramente fundamentadas en la lógica misma.²²

O pensamento hegeliano, na *Ciência da Lógica*, expõe e revela uma tradição na qual o princípio do contraditório/dos opostos indica, de modo dinâmico, o que, por sua vez, reflete-se no *dever ser* de uma Constituição que instiga a análise de como esse conceito possa ser (re)visitado e dimensionado junto ao Direito. Desse modo, reflete também sobre a superação das oposições possíveis no próprio percurso das obras de Hegel, o que proporciona, ao indivíduo, uma função central que permite uma “concepção de abertura do absoluto a diversas possibilidades de determinação”²³ a partir de uma tensão reflexiva sobre os diferentes níveis de contradição. Tal tradição oportuniza pensar sobre a inversão da autonomia como a imediatidade que se relaciona consigo mesma e, do mesmo modo, pura e simplesmente determina o momento de apenas negatividade que se relaciona consigo mesma. Nesse sentido, essa negatividade é similar à imediatidade e, assim, a imediatidade que é idêntica à negatividade é a essência. De acordo com Hegel, a aparência é, portanto, a essência mesma, mas a essência em uma determinidade, porém, de tal modo que é apenas um momento, e a essência é o aparecer de si em si mesmo:

Aquela primeira imediatidade é, assim, apenas a determinidade da imediatidade. O superar dessa determinidade da essência consiste, por conseguinte, em nada mais do que na indicação de que o inessencial é apenas aparência e que a essência antes contém a aparência em si mesma, como o movimento infinito em si, que determina sua imediatidade como a negatividade e sua

²² HEGEL, G.W.F. **Ciência de La Lógica**. Buenos Aires: Solar Hachette, 1968. p. 41.

²³ LUFT, Eduardo. **Para uma Crítica Interna ao Sistema de Hegel**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. p. 189-190.

negatividade como a imediatidade e, assim, é a aparência de si em si mesma. A essência nesse seu movimento de si é a reflexão.²⁴

O pensamento jurídico pode desenvolver-se substancialmente com a retomada das contribuições de Hegel, a fim de transcender uma ciência formal, dogmática e normativa destituída de vida. De certo modo, a *dialética*, enquanto método, permeia o percurso teórico trilhado por Hegel e tem, no princípio da contradição, elemento essencial para seu sistema de ideias e, por essa razão, deve ser mais investigada pelo Direito a partir de uma filtragem hermenêutica, pois representa rejuvenescimento deste, e a racionalidade prática de uma crítica profícua à concepção formalista-normativista de Direito e oportuniza um repensar o *lógico* na Teoria da Constituição. O princípio da contradição pode representar componente destacado no refluir de uma afirmação dominante de estática/dinâmica na tradição jurídica atual, uma vez que a contradição é todo o movimento de vitalidade. No entanto, em Marx, os conceitos de “contradição” e “transformação” conferem uma superioridade a cosmovisão do humanismo materialista e dialético.

Numa realidade social, em que os objetos inserem-se dentro de uma dinâmica processual, atribuir-lhes ausência de contradição com base no princípio lógico-formal do “terceiro excluído” equivaleria o movimento de seu real. Quer dizer, a um gênero de pensamento que pretendesse substituir-se epistemologicamente em “dono do mundo” dos objetos, em termos teóricos e práticos, pela subsunção absoluta dos objetos do meio pensante.²⁵

O pensamento de Hegel se constitui numa das fontes fundamentais em Gadamer, assim a reflexão sobre a dialética hegeliana ocupa um espaço significativo na obra de Gadamer e surge

²⁴ HEGEL, G.W.F. **Ciência da Lógica**: Excertos. Seleção e tradução Marco Aurélia Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011. p. 10.

²⁵ MARQUES, J. Luiz. **O marxismo passado e presente**. Porto Alegre: UFRGS, 1992. p. 56.

como motor fundamental de suas reflexões hermenêuticas, o que se evidencia, de forma singular, em sua obra, *La dialéctica de Hegel: Cinco ensayos hermenéuticos*. O potencial que o método enseja como fonte de perturbação na essência de seu processo circular, busca soluções, cujas aproximações com o sistema hegeliano são destacadas na influência exercida pelo pensamento grego, na transformação/superação da dialética e pela relevância que a *Ciência da Lógica* expressa no processo reflexivo que tanto influencia Gadamer. A dialética permite o questionamento da Constituição e de sua dinamicidade (jurídica) na busca de um movimento normador que compreenda a história e a experiência, mas com ela não ignore o processo subjacente em sua estrutura de movimento circular dentro de uma percepção da história universal.

Verifica-se que a ideia de transformação é resultado de uma compreensão dialética de Hegel fundada em sua lógica que evidencia uma estrutura conceitual baseada na contradição e que se movem por si mesmas. A ideia de autorrealização da lógica se dá por meio do espírito, em que verificamos que é necessário que o ser, para ser compreendido, caminhe em direção ao não ser (o ser é ideia absoluta), a *Ciência da Lógica*, com a doutrina da essência. Com Marx, o movimento é o modo de existência da matéria, pois a unidade do mundo não consiste no seu Ser. Portanto, nunca há haver matéria sem movimento, e não podem haver movimentos em matéria, o que colocava Marx em rota de colisão com o idealismo.

4 Considerações finais

A relevância da *dialética* e da tradição grega está entranhada no pensamento de Hegel e faz parte indissociável de uma Teoria do Estado que pressupõe a vida do espírito cósmico que deve se *reconciliar* na sociedade, como observado por Gadamer. O movimento da dialética hegeliana pode (re)percutir originariamente na Constituição, uma vez que esta é compreendida como instrumento jurídico-político fundamental da sociedade e deve ser

consagrada em um ambiente de esclarecimento como objeto da consciência de si, em um sujeito, e objeto para si.

A base ou o meio do *método dialético* é o pensar, o pensar puro, nada além do pensar. A dialética realiza-se ao pensar seu ato. Um movimento dialético se instala na síntese dos opostos. Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, desenvolve uma reflexão crítica sobre a ciência, na medida em que esta se reivindica verdadeira. E, nesse diapasão que, para Hegel, a filosofia se torna ciência, pois ela quer o querer do *absoluto o ser ciência da totalidade de onde provém o início da liberdade consciente, portanto, verdadeira, que resultará no conceito de vontade*.²⁶

A dialética desenvolvida por Hegel e a compreensão do diálogo gadameriano podem atuar como fios condutores da crítica aos mitos da Constituição, regidos pelos princípios da estática e dinâmica, e o movimento do quinto nível da dialética platônica, fundante do pensamento de Gadamer, pode ser efetivamente reconciliado pela noção de Constituição, distinguindo-se em relação ao valor que Hegel legou à “cultura”, uma vez que o mundo é um organismo vivo tendo como experiência sua relação teórica e prática. A obscuridade da dialética hegeliana é destacada por Gadamer, que trata de sua incessante busca por (des)velar sua demonstração filosófica com intento de trazer iluminação ao pensamento dialético hegeliano, de modo a exibir (apreendendo e soletrando) a substância de seu conteúdo. Em Gadamer, constatamos que, com a dialética (o *diálogo*), atenuamos a lei inexorável da seriedade da vida com suas necessidades cotidianas, como o diálogo hermenêutico na fusão de horizontes.

Por fim, em Marx é possível compreender que o problema do “método” para o humanismo materialista e dialético não se esgota numa exigência metodológica sobre a mesa, o que converge com Gadamer, e, tampouco, se reduz ao apontamento de trivialidades, uma vez que tudo está integrado com tudo, o que é todo mais que as

²⁶ HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 250.

partes, ou seja, totalidade. Em suma, a dialética indica o sentido no qual o centro primordial é a categoria da totalidade concreta, o que aponta para uma concepção de realidade repleta de contradições em movimento e indica uma espécie de racionalidade prática a partir do elogio à teoria.

Referências

FRUCHON, Pierre. **O Problema da Consciência Histórica Gadamer**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas Editora, 1998.

GADAMER, Hans-Georg. **La Dialéctica de Hegel**: cinco ensayos hermenéuticos. Madrid: Cátedra, 1988.

GADAMER, Hans-Georg. La filosofía griega y el pensamiento moderno. In: _____. **El Inicio de La Sabiduría**. Barcelona: Paidós, 2001. p. 125-32.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEGEL, G.W.F. **Ciência da Lógica. Excertos**. Seleção e tradução Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011.

_____. **Ciência da La Lógica**. Buenos Aires: Solar Hachette, 1968.

_____. **Princípios da Filosofia do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

LUFT, Eduardo. **Para uma Crítica Interna ao Sistema de Hegel**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

MARQUES, J. Luiz. **O marxismo passado e presente**. Porto Alegre: UFRGS, 1992.

MATE, Reyes. **Meia-Noite na História**: comentários as teses de Walter Benjamin “sobre conceito de história” Reyes Mate. Tradução Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2011.

TAYLOR, Charles. **Hegel e a Sociedade Moderna**. São Paulo: Loyola, 2005.

Existem regras lógicas? A resposta de Hegel a um desafio do ceticismo pós-kantiano

Federico Orsini¹

Introdução

A palavra ‘regra’ vem da palavra latina *regula*, que originariamente indicava aquilo que nós chamamos de ‘régua’, isto é, uma ferramenta concreta que serve para medir o comprimento das coisas. Ao longo da história, *regula* adquiriu o significado mais abstrato de ‘regra’ como correntemente o entendemos, a saber, como técnica ou critério de conduta apto para alcançar finalidades práticas.² Assim, ‘regra’ tem um significado normativo independente do problema referente à conduta moral ou às leis civis, pois esse significado tem a ver com aqueles conhecimentos e aquelas técnicas *standard* que devem ser aprendidas numa arte ou numa profissão para poder praticá-las de maneira correta.

Correntemente, aceita-se que a lógica é uma disciplina normativa, pois ela concerne às técnicas de inferência correta, isto é, a como *deveríamos* raciocinar, não a como raciocinamos *de fato*, o que é objeto da psicologia.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de Padova (Itália). Bolsista de pós-doutorado PNP/CAPE e Professor colaborador no PPG em Filosofia da PUCRS. Contato: platoniet@yahoo.it

² Sobre a relação da noção de regra com o debate sobre a origem do significado moderno de lei da natureza, recomendo: DORATO, M. *Il software dell'universo. Saggio sul concetto di legge di natura*. Milano: Mondadori, 2000, cap.1.

A distinção entre normativo e descritivo é relevante no âmbito das formas do ceticismo pós-kantiano, onde o problema do seguimento das regras se articula em dois membros: (i) o problema da efetividade das regras, (ii) o problema da necessidade das regras.

O ceticismo gerado pelo problema da efetividade das regras assume a forma de duas críticas, que foram primeiramente formuladas por Salomon Maimon (1753-1800), figura de racionalista eclético que se destacou como um dos pensadores mais geniais na constelação dos assim chamados pensadores ‘pós-kantianos’. Consideremos essas duas críticas.³

Em primeiro lugar, a justificação das regras que toma como seu ponto de partida a efetividade de juízos de experiência que devem expressar uma conexão objetiva (universal e necessária) entre fenômenos, incorre numa *petitio principii*, por um lado contra Hume, que reconduz a origem da textura da experiência a mecanismos de associação subjetiva, por outro lado contra Leibniz, que defendia uma harmonia preestabelecida entre o nível físico-empírico e o nível racional-metafísico, sendo que a fundamentação da relação entre os dois níveis se baseia na escolha da mônada divina.

Em segundo lugar, ainda que aceitemos o argumento transcendental, o qual deveria mostrar como os juízos sintéticos a priori *possibilitam* a experiência, podemos duvidar sobre o fato de termos *efetivamente* uma experiência, pois os princípios que ela pressupõe e que deveriam constituí-la são indeterminados ou demasiadamente gerais, de modo que não podem ser efetivamente aplicados nos casos concretos de juízos particulares que tecem a vida cotidiana e a prática das ciências não filosóficas.

O problema cético da necessidade e da unicidade das regras remete à questão se a nossa suposta incapacidade de determinar condições da experiência diversas daquelas propiciadas pela filosofia kantiana nada mais é do que o resultado de uma ilusão psicológica,

³ Nossa reconstrução do ceticismo pós-kantiano sobre as regras se baseia no livro: FRANKS, P. *All or Nothing. Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism*. Cambridge: Harvard University Press, 2005, pp. 146-200.

susceptível de ser explanada, mas nem por isso de ser eliminada da constituição de nosso aparelho de conhecimento. Em outras palavras, o problema da necessidade consiste em aplicar às condições de possibilidade da experiência o princípio da ‘aparência transcendental’, que segundo Kant subjaz às inferências da razão pura – o princípio reza: “*se é dado o condicionado, é igualmente dada toda a soma das condições* e, por conseguinte, também o absolutamente *incondicionado*, mediante o qual unicamente era possível aquele condicionado” (*KrV* B 436) – com a finalidade de questionar a legitimidade de inferir a partir da efetividade do condicionado (o fato dos juízos de experiência, o fato do sucesso das ciências) a efetividade das condições.

A resposta de Hegel

A resposta de Hegel ao ceticismo sobre as regras está bastante articulada.⁴ De modo geral, cabe observar que a atitude hegeliana tem duas faces: uma face é destrutiva, no sentido de radicalizar o ceticismo até o ponto de dissolver as pressuposições que possibilitam colocar o problema inicial; outra face é construtiva, no sentido de uma reconstrução sistemática de um conceito de método científico imune às objeções levantadas contra a lógica formal e a lógica transcendental.

Problema da efetividade das regras lógicas

O problema da efetividade das regras é dissolvido por meio da crítica do formalismo, entendido como a concepção de que o pensar

⁴ A literatura sobre a relação da filosofia de Hegel com o ceticismo é muito ampla e bem qualificada. Além do livro de Franks, que não concerne diretamente e especificamente ao projeto de Hegel, limito-me a assinalar: VIEWEG, K. *Philosophie des Remis. Der junge Hegel und das 'Gespenst des Skepticismus'*. München: Wilhelm Fink. 1999, especialmente pp.135-161; HEIDEMANN, D. Hegel on the Nature of Scepticism, *Bulletin of The Hegel Society of Great Britain*, 63, 2011, pp. 80-99. Ver também a recente coleção de artigos: *Hegel and Scepticism. On Klaus Vieweg's Interpretation*. Ed. by Kozatsas, J. Faraklas, G., Synegianni, S. Vieweg, K. *Hegel-Jahrbuch Sonderband 10*. New York: De Gruyter. 2017.

é um mero instrumento para a captação de conteúdos e de que a lógica capaz de descrever adequadamente o pensamento instrumental é a lógica formal, enquanto ela abstrai de todo e qualquer conteúdo.⁵ O formalismo é um tipo de ceticismo sobre a efetividade das regras do pensamento, enquanto nega a possibilidade de um pensar efetivamente capaz de apresentar a natureza produtiva de suas formas, ou seja, de explicar por que tais formas perpassam ou constituem desde dentro nossas teorias e nossas práticas. No entanto, o formalismo pode negar o vínculo interno entre formas e conteúdos porque assume que as condições do pensar reguladas pela lógica formal são válidas e capazes de neutralizar qualquer questão metafísica acerca da natureza do pensamento.

A crítica hegeliana do formalismo tem as duas faces mencionadas acima. A face destrutiva consiste em mostrar que a suposição de que o pensamento seja um meio entre nós e as coisas não se sustenta. Essa suposição é criticada porque ela implica a ideia de que preocupações de natureza epistemológica sobre a relação do sujeito das representações com os objetos representados constituam a condição de possibilidade da metafísica, entendida como investigação sobre a natureza última do que há. O argumento de Hegel contra essa alegada prioridade da epistemologia sobre a metafísica é um argumento cético, apresentado na Introdução da *Fenomenologia do Espírito* (1807) e retomado na Introdução da *Enciclopédia das ciências filosóficas* (*Enc.* 1830, §10). O argumento consiste em mostrar que o preconceito reflexivo é inconsistente ou autocontraditório, porque investigar os instrumentos ou as capacidades do conhecimento equivale a conhecê-las, mas se a investigação é uma forma de conhecimento, é absurdo crer que possamos conhecer as capacidades do conhecimento antes ou independentemente de adquirir qualquer conhecimento. A

⁵ Sobre o nexa entre formalismo e concepção instrumental do pensamento, ver, cf.: DAHLSTROM, D. Hegel's Science of Logic and the Idea of Truth. *Idealistic Studies* Volume 13, Issue 1, 1983, pp.33-49.

epistemologia moderna está presa ao círculo vicioso de ter que pressupor uma certa noção do que é o conhecimento – a pressuposição não fundamentada de que o conhecer seria um instrumento que o sujeito cognoscente pode distinguir de si – já antes de começar sua investigação sobre o conhecimento.

A face construtiva consiste na defesa da tese da objetividade do pensamento por meio do desenvolvimento do ‘ponto de vista’ da ciência, isto é, do modo de pensar que se desvincula de qualquer autoridade externa e produz para si mesmo o critério da verdade de suas pretensões. A justificação da ideia da objetividade do pensar é a realização do projeto de uma crítica imanente do pensar, onde a imanência da crítica se desdobra em dois sentidos: (i) sob o aspecto da forma, o pensar é independente ou autônomo, pois não pode repousar em termos, relações e fontes de autoridade que mantenham para ele o caráter de exterioridade; (ii) sob o aspecto do conteúdo, o pensar crítico é científico na medida em que, ao organizar e expressar a si mesmo, ele expressa de modo completo o ser, ou melhor, a razão de tudo o que há.

Problema da necessidade das regras lógicas

De modo análogo, a resposta ao problema da necessidade das regras contém uma *pars destruens* e uma *pars construens*. O lado destrutivo é a crítica a toda filosofia que faça do pensar um processo meramente subjetivo ou particular, contingente, arbitrário. A crítica ao idealismo psicológico coincide com a crítica da suposição dogmática subjacente à tese de que o pensar é imposição de *nossas* formas sobre um material alheio e irracional. O argumento que sustenta essa tese pode ser formulado assim: se os pensamentos têm um caráter oposto às sensações, e se as sensações são a medida do objetivo, então os pensamentos são apenas subjetivos.

A crítica desse argumento é um exercício de ceticismo pirrônico, isto é, na propositura da equipolência de duas teses contrapostas. No *Conceito Preliminar da Enciclopédia*, Hegel

argumenta o seguinte contra o kantismo: do fato de que as formas dos pensamentos não estão dadas ou imediatamente contidas nas sensações, mas requerem uma reflexão (*Nachdenken*) sobre a experiência imediata e as coisas sensíveis, não se segue que elas são apenas subjetivas, isto é, que não pertencem inerentemente aos objetos. A suposição de que as sensações são objetivas, porque dadas, ao passo que os pensamentos são subjetivos, porque produzidos por um eu-penso, é um mero dogma, ao qual pode ser contraposto com igual força o dogma de que as determinações do pensar constituem a natureza objetiva das coisas, enquanto que as sensações são o aspecto apenas subjetivo, como um modo pré-consciente em que as determinações das coisas se apresentam para a mente. Não parece haver uma razão necessária para decidir que os pensamentos e as sensações não sejam equipolentes quanto à objetividade e à subjetividade.

Para dissolver a equipolência, é preciso passar para o lado construtivo do problema. O lado construtivo é chamado em causa para mostrar que a necessidade e a objetividade das formas do pensar são um e o mesmo processo. A objetividade do pensamento é indissolúvel de seu procedimento de prova, isto é, do processo de derivação das formas do pensamento. Se a filosofia do idealismo absoluto conseguir provar que o pensar é um *único* processo, que tem de se apresentar numa *multiplicidade* de modalidades fundamentais (a modalidade puramente lógica, a modalidade natural e a modalidade espiritual) capazes de *neutralizar* a oposição consciencial entre subjetividade e objetividade, então Hegel estaria intitulado a dissolver a equipolência entre a tese da metafísica clássica, segundo a qual o pensar é o *logos*, a razão do que é, e a tese da filosofia moderna de cunho empirista, segundo a qual o pensar é apenas uma das operações da subjetividade finita. A apresentação da única efetividade do pensar na forma do *sistema* absoluto é, portanto, o que pode conferir às regras do pensar um caráter *necessário*.

O desafio de uma derivação dialética das regras

A questão da necessidade dessas regras abrange várias questões: (i) por que um único processo de derivação? (ii) qual é natureza do princípio dessa derivação? (iii) quais são os passos envolvidos na derivação das regras? (iv) qual é a extensão da derivação lógica? Por limitações de tempo, não é possível analisar a resposta hegeliana a essas questões⁶, mas cabe comentar que o caráter da *necessidade* em questão nunca se refere a itens isolados, e sim ao movimento lógico dentro do qual as categorias emergem. Por um lado, ‘necessário’ conserva o significado tradicional do ‘não poder ser de outro modo’, quando se trata de derivar um sucessor de seu antecessor lógico, mas, por outro lado, ‘necessário’ tem uma conotação principalmente dinâmica, que concerne ao próprio movimento lógico enquanto *gera a partir de si mesmo* as conexões de sua própria organização.⁷

Uma formulação que sintetiza de modo bastante eficaz a ideia da organização por meio de uma crítica interna se encontra num Adendo da *Enciclopédia*: “Decerto, as formas do pensar não devem ser utilizadas sem exame: mas esse próprio exame é já um conhecimento. É preciso, assim, que estejam reunidas no conhecimento a atividade das formas-de-pensamento e sua crítica. As formas-de-pensamento devem ser consideradas em si e para si; são o objeto e a atividade do objeto mesmo; examinam-se a si

⁶ Resumindo o essencial, pode-se dizer o seguinte: (i) por que um único ‘princípio’ enquanto processo? Porque Hegel quer imunizar sua filosofia contra qualquer forma de ceticismo induzida pelo dualismo ou pluralismo de princípios; (ii) qual é a natureza do princípio? É o pensar objetivo enquanto atividade absoluta (sem pressuposições externas) – tese do idealismo absoluto; (iii) qual é a natureza dos passos envolvidos na derivação das categorias? Trata-se de uma natureza dialética, que envolve a transformação de categorias umas nas outras por meio da exposição de suas contradições internas. As transições dialéticas não são aplicações de um padrão fixo (penso na famigerada tríade de tese-antítese-síntese), mas se qualificam progressivamente ao longo da própria apresentação (passar – aparecer – desenvolver-se); (iv) qual é a extensão da derivação? A extensão é ilimitada, no sentido de que abrange a efetividade como um todo articulado em lógica, natureza e espírito.

⁷ Para um estudo valioso dos requisitos, dos princípios e da finalidade do sistema lógico de Hegel enquanto sistema orgânico do pensar que tematiza a si mesmo, remeto a: CHIAREGHIN, F. *Rileggere la Scienza della logica. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*. Roma: Carocci, 2011.

mesmas, e devem determinar nelas mesmas seu limite e mostrar sua falha.” (*Enc.* §41 Adendo 1) A relevância dessa citação está na indicação explícita de que as categorias da *Lógica* não são estruturas rígidas, mas processos reflexivos. Por causa disso, nem se coloca o problema do hiato entre interpretação e seguimento das regras lógicas, pois as categorias são regras ou padrões para si mesmas, de modo que elas aplicam a si mesmas a atividade que as constitui, isto é, o pensar conceitual.

Quatro características formais distinguem as categorias puramente lógicas das categorias reais: 1. Precisam ser pensadas como completamente libertas de substratos e não-sensíveis (não são reconduzíveis ao espaço-tempo), de modo que elas não podem a rigor tornar-se objeto da *representação*. 2. Possuem um caráter universal, isto é, concernem a todo ente enquanto ente. 3. Têm uma estrutura progressivamente autorreflexiva. 4. São momentos necessários da ideia absoluta, isto é, do sistema da razão enquanto processo de autossuperação de todas as categorias finitas.

Confronto com a noção de regra transcendental

No olhar de Hegel, o desafio do seguimento das regras pressupõe é inseparável da resposta à questão mais fundamental da produção das regras. Sobre essa questão, a lógica dialético-especulativa se confronta com os modelos concorrentes da lógica formal e da lógica transcendental. Quanto ao primeiro modelo, Hegel critica sobretudo o formalismo, a falta de derivação de seus assim chamados princípios (princípio de identidade, de não-contradição, do terceiro excluído) e sua expressão na forma insuficiente da proposição. Quanto ao segundo modelo, Hegel questiona a própria noção de regra no sentido transcendental de condição *a priori* de uma experiência possível. Essa noção está aberta a três tipos de questionamentos.

Em primeiro lugar, a filosofia kantiana supõe que o pensar seja meramente discursivo e que, por causa disso, implique desde o

início a distinção nítida entre possibilidade e efetividade, onde ao pensar compete exclusivamente a possibilidade das coisas.

Em segundo lugar, a filosofia transcendental reflete sobre a experiência nos termos de uma relação entre condição e condicionado, ao passo que a reflexão sobre a experiência, numa visão não transcendental, não deve considerar a experiência como um condicionado, e sim como o *movimento* dialético que a consciência exerce sobre si mesma bem como sobre seu objeto. A dicotomia entre condição e condicionado impede de ver como cada figura da consciência é *tanto* ‘condicionada’ (pelo caráter determinado de sua pretensão de saber) *quanto* ‘incondicionada’ (pela imanência de seu padrão de avaliação), e tampouco possibilita entender como a experiência mesma é capaz de conduzir, através de critérios internos (referentes à comparação entre o que é para a consciência e o que é em si), ao ponto de vista ‘incondicionado’ (agora no sentido de liberto dos padrões da avaliação do meio consciencial) do saber puro, que não está mais afetado pela oposição da consciência finita (a não-identidade entre saber e ser).

Em terceiro lugar, o método transcendental, por se construir com base na dependência recíproca entre experiência e regras – as regras são pressupostas para a possibilidade da experiência, mas a experiência é o *Beweisgrund* ou a prova da significância das regras⁸ – está exposto ao tropo cético do dialéto entre fundamento e o fundamentado, tropo segundo o qual ambos os conteúdos da relação estão intitulados ao status de fundamento. Ao contrário, o método da filosofia especulativa pretende justificar um outro tipo (virtuoso) de circularidade entre fundamento e fundamentado, na qual o assim chamado fundamento não é apenas um termo autossuficiente da

⁸ Confira-se a seguinte passagem da Doutrina do Método da *Crítica da Razão Pura*: “[N]inguém pode unicamente por estes conceitos dados [*scil.* os conceitos puros do entendimento], penetrar a fundo a proposição: Tudo o que acontece tem uma causa. Por isso esta proposição não é um dogma, embora num outro ponto de vista, a saber, no único campo do seu uso possível, isto é, da experiência, possa muito bem ser provada apoditicamente. Mas é chamada *princípio* e não teorema, embora possa ser demonstrada, por possuir a propriedade especial de tornar possível o fundamento da sua própria prova, a saber, a experiência e nesta deve estar sempre pressuposta”. (*KrV A 737/ B 765*).

relação, e sim a própria relação-de-fundamento, a qual abrange o fundamentado e não tem nenhum conteúdo externo ao qual precisa se referir. O fundamento, se houver um, não pode ser um portador da atividade nem pode coincidir com a figura da unidade originária da apercepção, mas se dilui no atuar impessoal de si mesmo, a instauração de uma relação-de-fundamento tendencialmente autossuficiente, que não carece da relação suplementar “a algo de totalmente contingente, a saber, a *experiência possível*” (KrV A 737/ B 765).

Esboço das linhas de desenvolvimento do problema hegeliano das regras lógicas

A crítica ao caráter transcendental das regras não implica de modo algum a rejeição hegeliana do conceito de regra como conexão universal e necessária entre determinações-do-pensamento. Na tentativa de resumir a abordagem hegeliana, é preciso diferenciar entre o âmbito da *Fenomenologia do Espírito* (1807), que realiza o acerto de contas com a perspectiva da filosofia transcendental enquanto investigação das condições *a priori* da experiência possível, e o âmbito do sistema das ciências filosóficas, compreensivo da filosofia pura ou especulativa (*Ciência da Lógica*) e da filosofia real.

Quanto à *Fenomenologia*, pode-se admitir que a experiência da consciência – bem como de suas concretizações: autoconsciência, razão e espírito – é guiada por ‘regras’, mas o que importa é entender essas regras como outros tantos critérios de correspondência (ou, o que é mais importante, de não-correspondência) entre uma reivindicação (determinada, finita) do saber e a verdade ou o conteúdo do saber efetivamente alcançado, critérios que, através da reflexão do filósofo, precisam ser testados e avaliados desde dentro da própria forma de experiência e, por meio da exposição de seus fracassos, chegar a formar um encadeamento necessário em direção ao saber científico.

Quanto ao desenvolvimento do saber científico, ou seja, da lógica da filosofia, aqui emerge o problema especificamente *lógico*

das regras. As linhas diretrizes do problema das regras constituem a construção da prova (ou melhor, a apresentação) da tese do pensar objetivo, isto é, a tese de que “o espírito e a natureza têm *leis universais*, segundo as quais sua vida e suas alterações se fazem” (Hegel, 2016, p.53).

Grosso modo, essas linhas podem ser ordenadas como segue. Em primeiro lugar, desenvolve-se a questão de entender a lógica geral da *produção* das regras enquanto universais imanente às coisas (*in rebus*) como princípios de seu ser aí bem como de seu atuar. A este respeito, o segundo Prefácio (1831) da *Ciência da Lógica* oferece reflexões muito elucidativas sobre a tarefa da *Lógica* e a relação entre o atuar inconsciente e o exercício consciente das regras. A lógica científica se torna a conscientização da lógica natural, não no sentido de um mero espelhamento de padrões já existentes, mas no sentido da superação de seus limites e de suas distorções. Em segundo lugar, a filosofia real se encarrega de mostrar como as regras tematizadas em si e para si (na simplicidade do pensar lógico), são ‘seguidas’, ou melhor, *efetivadas* de modo imanente nos âmbitos múltiplos da natureza e do espírito. As regras da natureza constituem a necessidade externa da natureza física e operam cegamente, porque os fenômenos físicos ainda não apresentam algum saber, nem mesmo implícito, das regras que eles seguem. As regras do espírito, por contrário, acarretam uma transição entre um saber implícito (em si) e um saber explícito (para si), o qual pode ser comparado com a conduta que Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), caracterizava como faculdade de agir segundo a representação das leis⁹, e que Hegel, numa perspectiva que não é mais transcendental, descreve como o movimento de efetivação do conceito até o saber de si mesmo.

⁹ KANT, I: “Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Principien, zu handeln, oder einen Willen” (GMS, AA IV, p.412).

Embora a apresentação de *como* o movimento do conceito se traduza para o agir concreto dos seres humanos requeira uma série de mediações sistemáticas que não podemos comentar nessa ocasião, é oportuno observar que as regras do espírito não são prescrições da *Lógica* sobre o real, mas modos efetivos de relação que estruturam desde dentro as formas de vida compartilhadas por agentes finitos, os quais, por seu turno, se tornam cada vez mais racionais na medida em que desenvolvem um saber das estruturas que guiam as várias dimensões de seu ser e de seu agir (psicológico, jurídico, moral, ético, histórico, estético, religioso, científico).

A apresentação ou explicitação das regras não conduz necessariamente a um regresso infinito ou à circularidade viciosa entre formulação e aplicação da regra, porque o pensar científico é a atividade autorreflexiva dentro da qual as regras, entendidas como formas determinadas do pensamento ou como conexões internas entre essas formas, podem investigar a si mesmas, no sentido de que são capazes de, através de um método adequado, apresentar sua própria estrutura, sem terem de apoiar-se num âmbito de aplicação externo e sem pressuporem metarregras que poderiam explicar o funcionamento das primeiras regras ou preencher um suposto fosso entre regra e execução.

Os conceitos metódicos ou formais, tais como, por exemplo, início, em-si, ser-posto, para-si, negatividade, imediatidade, mediação etc. devem explicar a sequência das relações entre os conceitos temáticos. Mas eles têm de justificar a si mesmos a partir do âmbito lógico temático no qual eles são operativos. A arte ou a técnica hegeliana da formação de conceitos se mostra também nos meios linguísticos formais por meio dos quais ele organiza a sequência dos conceitos.¹⁰ A ambição do texto da *Lógica* é utilizar os

¹⁰ Sobre o 'excedente' do pensar em relação à linguagem na *Darstellung* especulativa, remeto às seguintes contribuições: RAMETTA, G. *Il concetto del tempo. Eternità e "Darstellung" speculativa nel pensiero di Hegel*, Milano: Franco Angeli, 1989, especialmente p.70-76; CHIEREGHIN, F. *Pensiero e linguaggio nella Scienza della logica di Hegel*, *Teoria* 2013/01, p.158-177; FERRARIN, A. *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant*, Roma: Carocci, 2016, p.152-170.

meios linguísticos mais simples e mais formais para apresentar a dinâmica de desenvolvimento dos conceitos. Somente por meio de uma organização de uma linguagem que tende à autossuficiência Hegel devia se ver autorizado a tornar transparente uma conexão lógica de determinações-do-pensamento sem introduzir desde forma dados extralógicos ou premissas injustificadas. Quando na apresentação lógica Hegel introduz conceitos extralógicos e exemplos, estes têm um caráter apenas elucidativo, não argumentativo.

Considerações finais

Em conclusão, mostramos que os desafios céticos da efetividade e da necessidade das regras lógicas são encarados por Hegel de uma maneira dialética, a qual visa, por um lado, imunizar-se contra objeções céticas e, por outro lado, construir uma apresentação gerativa da produção e do seguimento das regras em seus múltiplos âmbitos de aparição (lógica – natureza – espírito), deslocando o problema das regras de um terreno transcendental para um terreno dialético-especulativo, onde a dicotomia entre prescrição e descrição¹¹, ou aquela entre regra e aplicação¹², são tendencialmente dissolvidas em prol do conceito de *Darstellung*

¹¹ A dissolução dessa dicotomia contém uma parte destrutiva e uma parte construtiva. A parte destrutiva é a crítica da separação entre ser e dever-ser; a parte construtiva reside na ideia de que as regras lógicas não são propriamente nem prescritivas nem descritivas, e sim ‘efetivas’. A articulação sistemática do conceito de efetividade em seus múltiplos âmbitos (lógica, natureza, espírito) é, de fato, o que Hegel entende como a tarefa da filosofia como um todo. Cabe assinalar que a crítica da separação entre prescrição e descrição não tem como finalidade a demonstração da inexistência dessa separação ou a defesa da situação inversa de confusão entre elas (por exemplo, a confusão entre lógica e psicologia), e sim a explicitação das pressuposições dessa separação, isto é, a indicação do caráter finito ou unilateral da mesma.

¹² Para Hegel, ‘dissolver’ em pensamentos o fosso entre regra e aplicação não significa negar que esse fosso pode existir na realidade, e sim apresentar as condições lógicas do surgimento desse mesmo fosso. O estudo da *Lógica* mostra que essas condições consistem no comparecimento recursivo, ao longo das três esferas do ser, da essência e do conceito, das figuras da *reflexão externa*. Na lógica dialética-especulativa, a ‘reflexão externa’ não é necessariamente o resultado de uma intervenção externa do pensador, mas (na melhor das hipóteses) a estrutura racional (portanto, necessária) da reflexão não-especulativa, isto é, da reflexão unilateral do entendimento.

(apresentação), que indica a maneira em que a teoria mesma se desenvolve através de suas categorias e de seus níveis de inteligibilidade em direção à totalidade transparente de seus meios explicativos. Portanto, as regras lógicas são, para Hegel, critérios de produção e de avaliação da verdade que surgem e se legitimam dentro de um processo de derivação necessária das determinações-do-pensamento, e esse processo está integrado ao processo de autoconhecimento de uma razão absoluta, isto é, de uma razão que não atribui nenhuma validade definitiva ou incondicionada à oposição entre subjetividade e objetividade.

Cabe colocar uma última questão: que tipo de conceito de regra possibilita falar de um processo que aplica regras ou é presidido por regras? Podemos responder: somente uma concepção instrumental da regra. Nesse sentido, a regra é o instrumento de ação que determina as formas da ação mediante a aplicação constante e sucessiva do instrumento por parte do agente. Mas os caracteres de ‘imanência’ e de ‘simplicidade’ do pensamento lógico mostram que a logicidade do pensar é um processo que não carece de agente fundador, e justamente a ausência dessa pressuposição torna impossível projetar sobre ele a concepção instrumental de regra. Uma vez que o método da ciência lógica não é um conjunto de ferramentas, mas sim o próprio caminho ou processo de formação do conteúdo lógico, ele a rigor não tem leis nem as encontra, mas as produz como suas conexões internas. Desde dentro da *Lógica*, emergem progressivamente os âmbitos de validade condicionada, ou seja, finita, da concepção instrumental da regra: os processos da racionalidade técnica, que Hegel denomina ‘Teleologia’, e as relações externas estruturadas num agente comparante, no ato de comparar e nos termos que são comparados em vista da execução de uma tarefa (tais como os processos de cálculo e de medição).

Referencias:

- Hegel and Scepticism. On Klaus Vieweg's Interpretation.* Ed. by Kozatsas, J. Faraklas, G., Synegianni, S. Vieweg, K. *Hegel-Jahrbuch Sonderband 10.* New York: De Gruyter. 2017.
- CHIEREGHIN, F. *Rileggere la Scienza della logica. Ricorsività, retroazioni, ologrammi.* Roma: Carocci, 2011.
- CHIEREGHIN, F. Pensiero e linguaggio nella *Scienza della logica* di Hegel, *Teoria* 2013/01, p.158-177.
- DAHLSTROM, D. Hegel's *Science of Logic* and the Idea of Truth. *Idealistic Studies* Volume 13, Issue 1, 1983, pp.33-49.
- DORATO, M. *Il software dell'universo. Saggio sul concetto di legge di natura.* Milano: Mondadori, 2000.
- FERRARIN, A. *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant,* Roma: Carocci, 2016.
- FRANKS, P. *All or Nothing. Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism.* Cambridge: Harvard University Press, 2005.
- HEGEL, G.F.W. *Ciência da Lógica. 1. A Doutrina do Ser.* Petrópolis: Vozes, 2016.
- HEIDEMANN, D. Hegel on the Nature of Scepticism, *Bulletin of The Hegel Society of Great Britain*, 63, 2011, pp. 80-99.
- RAMETTA, G. *Il concetto del tempo. Eternità e "Darstellung" speculativa nel pensiero di Hegel,* Milano: Franco Angeli, 1989.
- VIEWEG, K. *Philosophie des Remis. Der junge Hegel und das 'Gespenst des Skepticismus'.* München: Wilhelm Fink. 1999.

III

Legado filosófico a partir de Kant e Hegel

Os primeiros pensamentos filosóficos de Friedrich von Hardenberg (Novalis) e os desenvolvimentos posteriores ¹

Miguel Alberti ²

Na atualidade faz já um tempo que a crítica reconheceu a existência do Hardenberg filósofo e começou a estudar as suas anotações e a ligação delas com o pensamento filosófico dos seus contemporâneos. Assim, o conjunto de textos novalianos conhecidos como *Fichte-Studien*, 667 anotações de temática variada e de extensão absolutamente cambiante, se tornou um dos maiores centros de interesse da pesquisa a respeito de Novalis e, mas em geral, da pesquisa sobre o recentemente descoberto (ou redescoberto) Romantismo filosófico.³

¹ A presente versão do texto – lido no Simpósio – exhibe numerosos traços característicos da oralidade, introduzidos para aliviar a audição da exposição, e analisa um número reduzido de passagens. Uma versão mais ampla e mais próxima do formato do artigo encontra-se em processo de redação. Em poucas notas de rodapé no começo desse texto aparecem algumas referências bibliográficas com as quais eu aspiro a fortalecer as ideias propostas e defendidas na apresentação oral e na sua reprodução sem modificações no corpo do texto. Agradeço à minha colega Juliana Litvin de Almeida pela sua meticulosa revisão do texto em português.

² Professor de Filosofia, doutor em Letras. Universidad Nacional de Mar del Plata / CONICET (Argentina). alberti.miguel@gmail.com.

³ A reconstrução do “Novalis como filósofo” (correlativa da aparição de um Hardenberg pensador, liberado do Novalis “mitologizado” e prisioneiro do estereótipo do poeta torturado, etc.), longamente postergada durante um período longo do século XIX, começou com o ensaio de Dilthey de 1865 (1991) – que, no entanto, só ganharia autêntica difusão a partir da sua incorporação em *Das Erlebnis und die Dichtung* no começo do século XX – e continuou com a secção correspondente do livro sobre a “escola romântica” de Rudolf Haym (1870) e com obras isoladas e muitas vezes de valor questionável, como as de Friedell (1904) e Simon (1906); tempos depois fortaleceu-se essa corrente com algumas obras de maior fôlego (Carlsson, 1938) e, posteriormente, com tratados de pretensões de completude

O meu propósito aqui é, depois de descrever os ditos elementos centrais desses pensamentos do Hardenberg filósofo, o de evidenciar um percurso que parte deles e deriva, com posterioridade, numa obra de tipo eminentemente literário, mas que possui as suas fontes nas discussões das origens do idealismo alemão.

Gostaria de fazer um esclarecimento antes de começar: os *Fichte-Studien* de Hardenberg não foram realmente conhecidos nem publicados com critérios profissionais até mais de um século e meio após a morte do autor.⁴ Por conseguinte, nenhum dos principais pensadores do percurso que leva de Kant a Hegel tomou ou enriqueceu as suas ideias a partir dos *Fichte-Studien* de Hardenberg. A leitura dessas anotações, porém, nos permite, por um lado, conhecer quais eram os objetos de maior interesse entre alguns dos primeiríssimos leitores de Fichte (os *Fichte-Studien* foram escritos entre 1795 e 1796), de jovens filósofos que tinham conhecido Fichte e que tinham estudado com K. L. Reinhold; quais eram as suas críticas, as suas soluções e o caminho que, surgido em grande parte da reflexão em torno da filosofia de Fichte, seguiu o Romantismo no seu projeto de superar os limites e as insuficiências da filosofia.⁵ É sobre isso que eu vou falar agora.

(Haering, 1954; Dick, 1967) e estudos hierarquizados sobre aspectos específicos do pensamento filosófico de Novalis (Kuhn; 1986 [1950-1951]; Stieghahn, 1964; Volkmann-Schluck; 1967 e Frank, 1969). Desde fins da década de 60, o Hardenberg filósofo já era objeto de estudo de toda uma tendência na pesquisa sobre Novalis, da qual o representante mais insistente foi Manfred Frank (sobre todo: 1969, 1977, 1987, 1996, 1998, 2014), posteriormente convertido, como afirmou Kubik (2006), numa nova leitura “canônica”, igualmente unilateral, a vigência da qual, fora da Alemanha, é praticamente absoluta (pelo menos nos casos nos quais o Novalis filósofo já foi descoberto); e na Alemanha, no entanto, é parcial (ainda assim se trata, com certeza, de uma das vozes mais autorizadas na área da pesquisa sobre Novalis, e, mais especificamente, da pesquisa sobre o seu pensamento filosófico).

⁴ A versão definitiva foi publicada na edição histórico-crítica das obras de Hardenberg dos anos 1960 e seguintes (*HKA*). Sobre o caráter questionável do título “Fichte-Studien” que escolheram os editores ver. Frank (1996).

⁵ Uma reconstrução bastante completa das “constelações” intelectuais da época encontra-se na obra de D. Henrich (2004). Frank utilizou essa mesma metodologia de constelações (proposta por Henrich, 1991) em um importante artigo de 1998 também referido a Novalis.

Eu acho que foi Hegel quem cunhou o termo “*Reflexionsphilosophie*” (ou seja, “filosofia da reflexão”)⁶ que, posteriormente, se tornou usual para falar da filosofia da sua época, da discussão surgida da primeira *Crítica* kantiana, e do ato de auto-conhecimento *intelectual* chamado “reflexão” no qual o *eu* volta, intelectualmente, sobre si.

Uma das críticas fundamentais de Hardenberg à filosofia contemporânea dele teve a ver precisamente com esse conceito. Hardenberg reconhece na reflexão uma via legítima de auto-percepção, mas acha que ela não pode ser considerada como a via que permite chegar até o fundamento último do conhecimento do *eu*. Hardenberg indica que parece existir algo que já está lá quando a reflexão chega até o *eu*. Mediante a reflexão o *eu* consegue, sim, se perceber, mas, nas palavras de Hardenberg:

O que a reflexão encontra, parece já estar lá.

*Was die Reflexion findet, scheint schon da zu seyn (II: 112 [14]).*⁷

Aquilo que a reflexão encontra quando o *eu* volta e re-flexiona sobre si já é um *eu* que não se pode perceber intelectualmente, que não se pode *conhecer*, mas que se atinge mediante uma outra operação que Hardenberg chama de “*Gefühl*”, “sentimento”, então, é um *eu* que se *sente*.⁸

Esse é o ponto central do regresso de Hardenberg sobre as condições da consciência. No voltar em direção ao in-condicionado, Hardenberg encontra que não é possível para o *eu* superar um

⁶ Cf. *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, de 1802.

⁷ As citações de Hardenberg provêm da *HKA*. Entre parênteses se indica o volume em numeração romana, seguido do número de página em numeração árabe. O número entre colchetes indica, quando corresponde, o número de fragmento dentro do conjunto do qual faz parte.

⁸ Uma análise mais pormenorizada da relação sentimento-reflexão pode-se encontrar no livro de Dick (1967) ou no artigo de Frank e Kurz (1977). É, também, o ponto de partida da minha pesquisa de doutorado (2016).

ponto, no qual o pensamento irremediavelmente se perde, fracassa, e deve pressupor uma instância (desconhecida) prévia e mais profunda.

Não devemos perseguir a ideia; porque se o fazemos entramos nas esferas do absurdo. Toda ideia regulativa tem um uso infinito, mas não contém uma relação autônoma com algo real. É possível colocar nela o infinito, ou uma partícula de pó.

Wir müssen die Idee nicht verfolgen, denn sonst kommen wir in die Räume des Unsinnns – Jede regulative Idee ist von unendlichen Gebrauch – aber sie enthält keine selbstständige Beziehung auf ein Wirkliches – Man kann die Unendlichkeit, man kann ein Sonnenstäubchen in sie legen. (II: 252)

A ideia dum ponto no qual as faculdades propriamente cognitivas têm um limite não ultrapassável é, naturalmente, uma ideia muito frequente na época e que estava já suficientemente desenvolvida na primeira *Crítica* kantiana. Também a ideia sobre um do-lado-de-lá do conhecimento e de um fundamento, pelo menos possível, nesse do-lado-de-lá, tinha as suas origens (no contexto dessa discussão na Alemanha entre os séculos XVIII e XIX) em Kant. Nos anos 1795-1796 (os anos de redação dos *Fichte-Studien*), já era muito conhecida, por causa dos *Fundamentos da Doutrina da Ciência Completa* que tinham sido publicados recentemente, a ideia que afirma que o fundamento dos restantes conhecimentos, deve ser diferente dos conhecimentos propriamente ditos, ou, dito de outro modo, que deve existir algum tipo de ação originária que possa fazer as vezes de fundamento dos conhecimentos derivados dessa auto-percepção primitiva. Mas o *Gefühl* de Hardenberg tem uma diferença essencial e evidente a respeito da *Tathandlung* fichteana: o *Gefühl* de Hardenberg, na verdade, é, num sentido muito significativo, o contrario da *Tathandlung*, porque não pressupõe atividade nenhuma da parte do *eu*. Precisamente, a base indispensável para todo o conhecimento do *eu* sobre si não é em si uma atividade, mas uma passividade. E é,

além disso, uma passividade que não é susceptível de exposição conceitual. Hardenberg fala aqui de um limite, de umas fronteiras:

As fronteiras do sentimento são os fronteiras da filosofia.

Die Grenzen des Gefühls sind die Grenzen der Philosophie. (II: 114 [15])

Se o sentimento atravessasse essas fronteiras, deixaria de ser sentimento; passaria a ser conceito, pensamento, objeto da reflexão e, por causa disso, condicionado, não puro, e por isso mesmo também necessitado de um outro fundamento. E se a reflexão, a ação da filosofia, se propõe a atravessar essas fronteiras, no sentido contrário, claramente, não consegue. Somente consegue fazer do sentimento um objeto, que vira no mesmo ato conhecível e condicionado.

Desse pensamento nasce uma das poucas frases bem luminosas dos *Fichte-Studien*, onde se fala que:

O eu possui uma força hieroglifística.

Das Ich hat eine hieroglyphistische Kraft. (II: 107 [6])

Vale dizer que na época de Novalis os hieroglíficos ainda não tinham sido decifrados, e eram globalmente considerados indecifráveis e, por conseguinte, Hardenberg aqui está falando o seguinte: podemos saber, com certeza, que o *eu* é mais profundo do que conseguimos ver; mas isso, aquilo que fica no fundo, é essencialmente inconhecível. Dá, somente, para intuir, para supor, para sentir.

Até aqui os *Fichte-Studien*. A “conclusão”, por assim dizer, dessas notas será naturalmente negativa: a filosofia tem uns limites que nunca vai conseguir ultrapassar e, se se quer avançar nessa direção, deve-se utilizar uma outra via, diferente da via do conceito, da razão. Os *Fichte-Studien*, uma vez que aceitam as próprias limitações, as incapacidades da filosofia, cessam. É notável que, se

bem é verdade que Novalis continuou sempre a escrever pensamentos que com justiça são considerados filosóficos, quase nunca mais, após os *Fichte-Studien*, utilizou uma linguagem filosófica ou argumentativa similar àquela dos *Fichte-Studien*. Esse tipo de filosofia, pelo menos, é inviável. Por conseguinte, é abandonada. No seu lugar encontramos um tipo de pensamento que se aproxima, progressivamente, cada vez mais à linguagem literária.

A primeira etapa significativa desse desenvolvimento é um conjunto conhecido como “Hemsterhuis-Studien”, de 1797, no qual pode se ver que uma ideia de Hardenberg sobre uma superação dos limites do pensamento racional por meio das artes, que já aparecia no final dos *Fichte-Studien*, se dirige especificamente à literatura.

A segunda etapa, central no percurso atravessado por Hardenberg, é a etapa de composição de fragmentos, correspondente ao ano 1798, etapa na qual Novalis, e o primeiro Romantismo em geral, achou, com o fragmento, uma via intermediária entre a filosofia e a literatura com a qual procurava lidar, num modo muito particular, com o problema dos limites do conhecimento filosófico.⁹ A maneira particularmente romântica de tratar esse assunto foi a assim chamada “ironia romântica”, isso é, o projeto de exibir a consciência das próprias limitações mediante a obra artística e, em particular, mediante a obra literária.¹⁰ Por meio da ironia se manifesta o mais elevado que se pode manifestar: manifesta-se que se sabe que não se sabe. Desse modo, no remítir, negativamente, àquilo que se acha do lado-de-lá do conhecimento atingível, se obtém o único conhecimento

⁹ Na minha tese de doutorado, faço uma análise da obra de Novalis como um processo constituído por três etapas, a segunda das quais seria a etapa da produção de fragmentos. Uma reconstrução mais pormenorizada desse trânsito (que aqui é naturalmente impossível) pode ser encontrada lá. Uma perspectiva similar, aliás, se pode encontrar já no estudo introdutório de Paul Kluckhohn na *HKA: Friedrich von Hardenbergs Entwicklung und Dichtung*.

¹⁰ A ironia romântica foi muito estudada. Por exemplo, já no famoso trabalho de Walter Benjamin *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* (1920). A obra de referência ineludível sobre a temática é o livro de Ingrid Strohschneider-Kohrs (2002 [1960]) *Die romantische Ironie in Theorie und Gestaltung*, que trata (entre outros) o tema da ironia especificamente na teoria e na obra de Novalis. Em um artigo de aparição recente (2018), abordei a questão em relação com o *Monólogo* de Novalis remetendo frequentemente para o livro de Strohschneider-Kohrs.

possível do absoluto, isto é: a sua inconhecibilidade. Já nos *Fichte-Studien* falava Hardenberg o seguinte:

Mediante a voluntária renúncia ao absoluto surge a infinita atividade livre em nós – o único absoluto possível, que pode nos ser dado e que nós só achamos mediante a incapacidade de atingir e reconhecer um absoluto. Esse absoluto que nos é dado só pode ser reconhecido de modo negativo, na medida em que atuamos e descobrimos que aquilo que procuramos não é atingido mediante nenhum atuar.

Durch das freiwillige Entsagen des Absoluten entsteht die unendliche freye Thätigkeit in uns – das Einzig mögliche Absolute, was uns gegeben werden kann und was wir nur durch Unvermögenheit ein Absolutes zu erreichen und zu erkennen, finden. Dies uns gegebne Absolute läßt sich nur negativ erkennen, indem wir handeln und finden, daß durch kein Handeln das erreicht wird, was wir suchen. (II: 269–270 [566])

A ironia romântica, que cobraria autêntica forma de programa uns anos mais tarde, vem a dar uma resposta, pouco ambiciosa, mas superadora à sua maneira, ao problema filosófico dos limites do conhecimento intelectual. No negar a possibilidade de acessar o absoluto fazemos a única exibição possível do absoluto. E a forma mais eficaz de fazer essa exibição, que é o mais profundo que podemos fazer, que é o mais longe que podemos chegar, não é a argumentação filosófica, mas um discurso muito mais próximo da linguagem literária, desligada das imposições dos princípios lógicos e, por causa disso, mais livre e mais abarcadora, de maior alcance.

Toda a obra de Novalis até esses anos pode ser considerada irônica no sentido conceitual, no referente ao conteúdo, mesmo que ele não utilize procedimentos irônicos formais concretos nos seus escritos: as *conclusões* são irônicas no sentido romântico. A partir de 1798, porém, parece começar a surgir, na obra novaliana, um giro marcado em direção a uma superação da instância irônica, e aqui o confronto com a filosofia vira muito mais desafiante e vigoroso. Nos *textos teóricos também* achamos posturas muito mais ousadas

respeito das ideias dos mais antigos *Fichte-Studien*. Esse salto, no qual se ultrapassa a perspectiva da ironia autoconsciente, parece ter sido o objeto central da obra mais tardia de Novalis.

Há vários exemplos que serviriam para dar conta desses atos de abandono ou de superação do *lógos*, nos seus romances, narrações e poesias mas *também* nos seus escritos de tipo mais filosófico, nas anotações sobre o que Novalis chamou o seu “idealismo mágico”, etc. Agora vou somente me referir a uma imagem que se contrapõe de uma maneira bastante precisa a uma ideia mencionada mais cedo. Me refiro à ideia da força hieroglifística do eu e à ideia sobre um limite impossível de ultrapassar nas fronteiras entre o pensamento e o *eu* puro do sentimento, do *Gefühl*. A mesma ideia de fronteira aparece num ponto dos *Hinos à noite*, na metade do percurso. O sujeito lírico, lá, após ter atravessado um duro processo de desarticulação do seu *eu* na primeira metade de hinos, chega, no trânsito entre o terceiro e o quarto hino, a olhar no outro lado, fala Novalis, da “*Grenzgebürge der Welt*”, ou seja, no outro lado da “montanha fronteira do mundo”:

quem esteve em pé em cima da montanha fronteira do mundo, e olhou para a nova terra, nos domínios da Noite, ele certamente já não retornará ao tumulto do mundo, à terra na qual mora a luz em eterna inquietude.

wer oben stand auf dem Grenzgebürge der Welt, und hinübersah in das neue Land, in der Nacht Wohnsitz – wahrlich der kehrt nicht in das Treiben der Welt zurück, in das Land, wo das Licht in ewiger Unruh hauset. (I: 137)

Não casualmente, é nessa mesma época que Novalis começou a evidenciar um notório interesse pela figura do iniciado, do homem especial, diferente, uma ideia essencialmente contrária à ideologia iluminista e particularmente romântica. O fundamento desse interesse parece ter sido o seguinte: o conhecimento das verdades mais profundas, das realidades que são inacessíveis para o pensar, para o intelecto, esta além do conhecimento geral, com certeza, mas

mesmo assim existe, pelo menos *para alguns seres humanos especiais*, privilegiados, a possibilidade de uma captação de outra natureza, claramente não conceitual mas não por isso menos evidente. Precisa ter um “sentido” especial para poder chegar até aqui, e esse sentido especial se pratica mediante a poesia. Quero precisamente fechar a minha exposição com duas citações que conseguem dar conta, a primeira, da teoria sobre o poder da poesia de mostrar aquilo que a filosofia não consegue demonstrar; e, a segunda, da prática poética mesma na qual se exhibe uma realidade mediante uma programática e insistente subversão dos princípios lógicos. O primeiro texto é uma anotação da segunda metade de 1800; ou seja, do final da vida de Hardenberg:

O sentido para a poesia tem muito em comum com o sentido para o misticismo. É o sentido para o característico, o pessoal, o desconhecido, o misterioso, o que *precisa de ser revelado*, o casualnecessário. Expõe o inexponível. Vê o invisível, sente o insentível, etc.

Der Sinn für Poësie hat viel mit dem Sinn für Mystizism gemein. Er ist der Sinn für das Eigenthümliche, Personelle, Unbekannte, Geheimnißvolle, zu Offenbarende, das Nothwendigzufällige. Er stellt das Undarstellbare dar. Er sieht das Unsichtbare, fühlt das Unfühlbare etc. (III: 685 [671])

Para conseguir esse resultado, porém, é preciso deixar de lado a linguagem da razão e as suas regras, que acabam sendo limitações. Um exemplo interessante desse proceder se encontra no projeto inacabado para a segunda parte do romance *Heinrich von Ofterdingen*. Aqui falam um peregrino (que é Heinrich) e uma moça chamada Zyane:

“Quem te falou de mim?”, perguntou o peregrino. “A nossa mãe”.
 “Quem é a sua mãe?” “A mãe de Deus”. “Há quanto tempo você está aqui?” “Desde que saí da tumba”. “Você já morreu uma vez?”
 “Como poderia viver, si não?” “Você vive aqui completamente sozinha?” “Em casa tem um velho, mas conheço muitos que tem

vivido”. “Tem vontade de ficar comigo?” “De fato, eu gosto de ti”. “Você me conhece de onde?” “¡O, de épocas antigas!: a minha mãe anterior também me falava sempre de ti”. “Você tem outra mãe?” “Sim, mas é na verdade a mesma”. “Como se chama?” “Maria”. “Quem foi o seu pai?” “O conde de Hohenzollern”. “Eu conheço ele também”. “Com certeza você conhece ele: é também o seu pai”. “Mas o meu pai está em Eisenach!” “Você tem vários pais”. “Aonde vamos?” “Para casa, sempre”.

„Wer hat dir von mir gesagt“, frug der Pilgrim. „Unsre Mutter.“ „Wer ist deine Mutter?“ „Die Mutter Gottes.“ „Seit wann bist du hier?“ „Seitdem ich aus dem Grabe gekommen bin?“ „Warst du schon einmal gestorben?“ „Wie könnt’ ich denn leben?“ „Lebst du hier ganz allein?“ „Ein alter Mann ist zu Hause, doch kenn ich noch viele, die gelebt haben.“ „Hast du Lust, bei mir zu bleiben?“ „Ich habe dich ja lieb.“ „Woher kennst du mich?“ „O! von alten Zeiten; auch erzählte mir meine ehemalige Mutter zeither immer von dir?“ „Hast du noch eine Mutter?“ „Ja, aber es ist eigentlich dieselbe.“ „Wie hieß sie?“ „Maria.“ „Wer war dein Vater?“ „Der Graf von Hohenzollern.“ „Den kenn ich auch.“ „Wohl mußst du ihn kennen, denn er ist auch dein Vater.“ „Ich habe ja meinen Vater in Eisenach?“ „Du hast mehr Eltern.“ „Wo gehn wir denn hin?“ „Immer nach Hause.“ (I: 325)

A distância a respeito da linguagem dos *Fichte-Studien* não poderia ser maior em ambos os textos. O objetivo dessa exposição, porém, foi mostrar que entre ambas etapas existe um trânsito que nasce no seio da discussão nas origens do idealismo alemão.

Referências

ALBERTI, M. *El paso del lógos al mítos. La presentación poética de lo absoluto en la obra de Novalis*. La Plata: UNLP, 2016 Disponível em: <<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1318/te.1318.pdf>>. Acesso em: 18 de dezembro de 2018.

ALBERTI, M. El *Monólogo* de Novalis. Texto, comentario y consideraciones sobre sus vínculos con la “ironía” romántica. *Boletín de Estética*, n.43, p. 6-41, outono 2018.

- BENJAMIN, W. *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*. Bern: Franke, 1920.
- CARLSSON, A. *Die Fragmente des Novalis*. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1938.
- DILTHEY, W. Novalis. In: *Preußische Jahrbücher*, n.15, p. 596-650, 1865.
- DILTHEY, W. *Das Erlebnis und die Dichtung: Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*. Leipzig: Reclam, 1991 [1906].
- FICHTE, J. G. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*. In: FICHTE, J. G. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, II: Werke 1793-1795* (Eds. JACOB, H. & LAUTH, R.). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, p. 249-451, 1965 [1794].
- FRANK, M. Die Philosophie des sogenannten „magischen Idealismus“. *Euphorion*, n.63, p. 88-116, 1969.
- FRANK, M., KURZ, G. Ordo inversus. Zu einer Reflexionsfigur bei Novalis, Hölderlin, Kleist und Kafka. In: ANTON, H, GAJEK, B., PFAFF, P. (Eds.). *Geist und Zeichen. Festschrift für Arthur Henkel zu seinem 60. Geburtstag*. Heidelberg: Winter, p. 75-92, 1977.
- FRANK, M. „Intellektuelle Anschauung“. Drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewußtsein: Kant, Fichte, Hölderlin/Novalis. In: BEHLER, E., HÖRISCH, J. (Eds.). *Die Aktualität der Frühromantik*. Paderborn-München-Wien-Zürich: Schöningh, p. 96-126, 1987.
- FRANK, M. Alle Wahrheit ist relativ, alles Wissen symbolisch: Motive der Grundsatz-Skepsis in der frühen Jenaer Romantik. *Revue Internationale de Philosophie*, n.50, p. 403-436, 1996.
- FRANK, M. Von der Grundsatz-Kritik zur freien Erfindung. Die ästhetische Wende in den *Fichte-Studien* und ihr konstellatorisches Umfeld. *Athenäum*, n.8, p. 75-95, 1998.
- FRANK, M. Zur Kapitulation vor des Novalis „Philosophischem Werk“. *Philosophische Rundschau. Eine Zeitschrift für philosophische Kritik*, n.61, p. 91-107, 2014.

FRIEDEL, E. *Novalis als Philosoph*. München: Bruckmann, 1904.

HAERING, T. *Novalis als Philosoph*. Stuttgart: Kohlhammer, 1954.

HAYM, R. *Die romantische Schule: Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*. Berlin: Rudolf Gaertner, 1870.

HEGEL, G. W. F. *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*. In HEGEL, G. W. F.: *Sämtliche Werke, 2: Jenaer Schriften* (Eds. MOLDENHAUER, E. & MICHEL, K. M.). Frankfurt/Main: Suhrkamp, p. 273-287, 1986 [1802].

HENRICH, D. *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1991.

HENRICH, D. *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen - Jena 1790-1794*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2004.

KLUCKHOHN, P. Friedrich von Hardenbergs Entwicklung und Dichtung. In: NOVALIS. *HKA*, I, p 1-67. 1960 [1929].

KUBIK, A. *Die Symboltheorie bei Novalis. Ein ideengeschichtliche Studie in ästhetischer und theologischer Absicht*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

KUHN, H.. Poetische Synthesis oder ein kritischer Versuch über romantische Philosophie und Poesie aus Novalis' Fragmenten. In: SCHULZ, G. (Ed.). *Novalis. Beiträge zu Werk und Persönlichkeit Friedrich von Hardenbergs*. 2.ed. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, p. 203-258, 1986 [1950-1951].

NOVALIS. *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, begründet von Paul Kluckhohn und Richard Samuel; herausgegeben von Richard Samuel in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mähl und Gerhard Schulz: historisch-kritische Ausgabe in vier Bänden, einem Materialienband und einem Ergänzungsband in vier Teilbänden mit dem dichterischen Jugendlachlaß und weiteren neu aufgetauchten Handschriften. Stuttgart *et al.*: Kohlhammer, 1960 e seguintes.

SIMON, H. *Der magische Idealismus. Studien zur Philosophie des Novalis*. Heidelberg: Winter, 1906.

STIEGHAHN, J. *Magisches Denken in den Fragmenten Friedrichs von Hardenberg (Novalis)*. Berlin, 1964.

STROHSCHNEIDER-KOHR, I. *Die romantische Ironie in Theorie und Gestaltung*. 3.ed. Tübingen: Niemeyer, 2002 [1960; 1977].

VOLKMANN-SCHLUCK, K. H. Novalis' magischer Idealismus. In: STEFFEN, H. (Ed.). *Die deutsche Romantik. Poetik, Formen und Motive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, p. 45-53, 1967.

La dimensione teologico-politica del pensiero di Fichte

Marco Rampazzo Bazzan¹

Introduzione

Nell'introduzione a *Mythology, Madness and Laughter* Markus Gabriel e Slavoj Žižek formulano “un appello alla filosofia contemporanea per dar vita a “un idealismo post-kantiano del XXI secolo” (Gabriel & Žižek, 2009, pp. 1-14). Questo appello definisce un compito, quello di promuovere riappropriazioni critiche dell'idealismo tedesco. Nella fattispecie, gli autori invitano a “creare nuove possibilità per esprimere un approccio originale per il problema della soggettività” (Gabriel & Žižek, 2009, p. 5), che sarebbe stato elaborato in seno all'idealismo tedesco, e che sarebbe stato, generalmente, frainteso dalla maggior parte delle correnti post-hegeliane (ivi incluso il neo-hegelianesimo della scuola di Pittsburgh).

Secondo Gabriel e Žižek, nonostante le differenze – senza alcun dubbio profonde – che li dividono, gli idealisti tedeschi condividono una stessa concezione della filosofia come pratica (o esercizio) che varrebbe pena recuperare per far fronte alla deficiente critica della filosofia contemporanea nei confronti dei suoi presupposti (metafisici). Nel solco della filosofia kantiana, gli idealisti intendono la filosofia come un movimento di pensiero che dall'apparenza va alla sua denuncia critica. A distinguere la loro

¹ Doutor em Filosofia e História do pensamento político pela Università di Padova. Professor na Pontifícia Universidade Católica do Paraná – Campus Curitiba. PNPd-Capes. E-mail: marco.bazzan@pucpr.br

prospettiva da quella di Kant, sarebbe, invece, una particolare trasgressione dei limiti imposti dalla filosofia critica, volta a cogliere diversamente il nesso tra illusione e verità. Gli idealisti dislocherebbero questo nesso dal mondo fenomenico a quello noumenico dissolvendo, di fatto, la stessa distinzione tra questi due mondi, e superando, così, l'epistemologia critica in favore di "una nuova ontologia" (che non sarebbe, però, affatto un mero ritorno alle metafisiche precritiche).

Questa trasgressione dipende dal diverso statuto che gli idealisti attribuiscono alla libertà. Se quest'ultima, per Kant, rimane irrazionale, ovvero un inesplicabile "fatto della ragione", a partire da Fichte, gli idealisti vogliono offrirne una trattazione sistematica conferendole uno statuto ontologico. Questa operazione li porterebbe (in tempi e modi diversi) a far saltare la base delle comuni opposizioni tra libertà e necessità, o assoluto e relativo, che continuano ad essere presupposte, invece, dalla stragrande maggioranza delle correnti della filosofia contemporanea (anche in nome di Kant) quando criticano (sommariamente) l'idealismo.

Ora, secondo Gabriel e Žižek, le critiche post-hegeliane non riuscirebbero, in generale, a cogliere fino in fondo le conseguenze del fatto che, per gli idealisti tedeschi, la libertà non è più un semplice "postulato trascendentale, ma diviene un carattere intrinseco dell'essere in quanto tale" (Gabriel & Žižek, 2009, pp. 3-4). In particolare, non riuscirebbero a comprendere che "le nostre credenze (*systems of belief*) non sono entità trascendenti", bensì conformano il nostro mondo (Gabriel & Žižek, 2009, p. 13). Inoltre, il "feticismo della quantificazione e della forma logica" che predomina la filosofia analitica (ivi incluso il neo-hegelianismo) sarebbe caratterizzato "da una mancanza di riflessione sulla sua propria costituzione". In definitiva, l'approccio analitico non sarebbe in grado di dar conto dei presupposti metafisici che sorreggono (inconsapevolmente) le sue asserzioni.

È proprio per fare i conti con questo tipo di "mancanze" che Gabriel e Žižek invitano a riappropriarsi dell'idealismo post-

kantiano nel XXI secolo (Gabriel & Žižek, 2009, p. 14). Non si tratta di recuperare una nozione di verità come esposizione di una totalità preesistente al pensiero, ma piuttosto di cogliere come soltanto questo tipo di idealismo renda pienamente conto del fatto che “le nostre teorie del mondo come tali sono parte del nostro mondo” (Gabriel & Žižek, 2009, p. 13). Appropriandoci di questa intenzione, potremmo glossare che ogni teoria del mondo produce necessariamente degli effetti nella misura in cui definisce (per lo più inconsciamente) orizzonti o ambiti di senso che influenzano le nostre pratiche sociali, l’uso della nostra libertà (ivi compreso l’esercizio della filosofia). Il loro appello ha l’indubbio merito di aprire la prospettiva per tornare a leggere gli idealisti senza accogliere acriticamente le griglie analitiche o postmoderne, ma cercando nei loro testi strumenti per interrogare i concetti e le categorie all’opera nelle letture contemporanee.

Quello che, ora, ci interessa maggiormente nel loro appello è il fatto che problematizza il rapporto tra credenza e conoscenza. Ci interessa perché è una tematica che Fichte analizza nelle conferenze di filosofia applicata del 1813 all’Università di Berlino (e che saranno pubblicate postume dal figlio con il titolo di *Dottrina dello Stato*). Gli studi che hanno accompagnato l’edizione critica delle opere del filosofo, conclusa nel 2012, hanno messo in luce come il cambio di linguaggio e l’introduzione di termini teologici (come “Dio”, “assoluto” o “immagine”) che furono considerati per lungo tempo (anche da illustri commentatori) come i marcatori linguistici di un abbandono della prospettiva trascendentale in favore di un ritorno al misticismo, debbano essere intesi, invece, nella cornice di un tentativo volto a radicalizzarla.

Nelle pagine seguenti ci prefiggiamo di analizzare il nesso tra credenza (o fede) e sapere, che Fichte elabora nelle conferenze del 1813, in relazione al compito che egli stabilisce per la filosofia nei confronti del sapere dato, ovvero ciò che si ritiene come vero (*als wahr gehalten*) in una certa epoca, da un lato, e in relazione agli effetti che questa credenza produce nella sfera politica e sociale dall’altro.

Vedremo, così, non solo che la nozione di fede (*Glauben*) si radica in quella di “simbolo” (teorizzata nel *Sistema di etica* del 1798), ma anche e soprattutto questo rapporto permette a Fichte di riflettere sui presupposti delle concezioni dominanti del sapere, della storia e della politica a partire dai loro effetti nel campo sociale, facendosi carico della matrice teologica dei concetti fondamentali del razionalismo illuminista alla base della moderna dottrina dello Stato.

A partire dal chiarimento di questa problematica – che, sulla scorta di Carl Schmitt, definiamo come dimensione teologico-politica del suo pensiero – crediamo di poter comprendere (o risignificare) come il filosofo tedesco configura il rapporto della filosofia con la storia da un lato, e con le dottrine del diritto naturale (delle quali, conforme al titolo dell’opera del 1796/97, egli pretende esporre il fondamento “secondo i principi della dottrina della scienza”²) dall’altro. Mediante l’analisi di questi rapporti il nostro obiettivo principale è quello di illustrare lo specifico tipo di esercizio che Fichte ascrive alla filosofia come dottrina della scienza, mostrandone il legame profondo con la definizione kantiana dell’illuminismo.

1. Sul significato di teologico-politico a partire da Carl Schmitt

Se abbiamo deciso di definire la problematica del nesso tra fede e sapere, trattata da Fichte nella *Dottrina dello Stato*, come la dimensione come “teologico-politica” del suo pensiero è perché l’analisi che ne proponiamo prende le mosse da una celebre tesi enunciata da Carl Schmitt nel 1922, secondo la quale “tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati” (Schmitt, 1972, p. 62)³.

² *Il fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza* (Fichte, 1994).

³ Il primo a suggerirne il parallelo è stato Gaetano Rametta (Rametta, 2003). Si veda anche il nostro contributo: Rampazzo Bazzan, 2009. Per una nostra prima analisi in questa direzione si veda: Rampazzo Bazzan, 2009.

In questo contesto “secolarizzazione” rinvia, in primo luogo, al processo di “disincantamento “del mondo, teorizzato come orizzonte della modernità da Max Weber (del quale, peraltro, il giurista era stato alunno). Come noto, per Weber, questo processo definisce lo scioglimento progressivo di ogni legame simbolico tra Dio e il mondo e l’affermarsi perentorio della razionalità strumentale mediante l’autonomizzazione delle scienze della politica, economia e della ricerca intellettuale dalla religione⁴. Inoltre, “secolarizzazione” è un termine tecnico del lessico giuridico. Nella fattispecie, vi entra a partire dalle discussioni che preparano il Trattato di Vestfalia del 1648. Nel linguaggio giuridico, con “secolarizzazione” viene designato, originariamente, il passaggio di beni e territori dello Stato della Chiesa a possessori civili e, poi, per estensione (nel diritto canonico), il ritorno alla vita laica da parte dei membri del clero.

Questo aspetto è importante perché, in ragione del principio lì coniato del “*cujus regio, eius religio*”, Schmitt scorge proprio nel Trattato di Vestfalia l’inizio dello *jus publicum europeum*. Con questa espressione egli definisce quel particolare diritto codificato nel processo di formazione dello Stato-Nazione a partire dal principio di una guerra non discriminatoria nel Vecchio Continente (Schmitt, 1991). Di questo diritto, il giurista tedesco pretende essere il massimo teorico avendone indagato l’origine (a partire dalla sua interpretazione “decisionista” di Hobbes), nonché lo sviluppo e i limiti di validità a partire dalla critica dell’equiparazione tra politico e statale nel *Concetto del politico* e nella *Teoria del partigiano* (Schmitt, 2005).

⁴ In questo senso, vale la pena citare un passo della *Scienza come professione* “La crescente intellettualizzazione e razionalizzazione non significa dunque una crescente conoscenza generale delle condizioni di vita alle quali si sottostà. Essa significa qualcosa di diverso: la coscienza o la fede che, se soltanto si volesse, si potrebbe in ogni momento venirne a conoscenza, cioè che non sono in gioco, in linea di principio, delle forze misteriose e imprevedibili, ma che si può invece – in linea di principio – dominare tutte le cose mediante un calcolo razionale. Ma ciò significa il disincantamento del mondo. Non occorre più ricorrere a mezzi magici per dominare gli spiriti o per ringraziarseli, come fa il selvaggio per il quale esistono potenze del genere. A ciò sopperiscono i mezzi tecnici e il calcolo razionale. Soprattutto questo è il significato dell’intellettualizzazione in quanto tale” (Weber, 2001).

A fondamento della sua teoria dello *jus publicum europeum* vi è il concetto di sovranità, oggetto dei quattro capitoli del saggio del 1922. Ora, sostenendo che “i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati” Schmitt non vuole semplicemente spiegare la loro derivazione storica, ma pretende soprattutto fornire una chiave d’accesso per la loro intellegibilità, ovvero indagarne la “struttura sistematica”. A suo avviso, la comprensione di questa struttura sistematica sarebbe, invece, preclusa a chi adotta l’impostazione matematico-naturalista propria del positivismo giuridico del suo principale referente polemico, vale a dire Hans Kelsen (Schmitt, 1972, p. 62).

Per Schmitt, l’intelligibilità dei concetti fondamentali della moderna dottrina dello Stato è possibile soltanto cogliendo tutta la forza dell’analogia della giurisprudenza moderna con la teologia. Nell’elaborazione del suo concetto di teologia politica il giurista riconduce questa idea a un’intuizione di Leibniz. Schmitt ricorda come, nella *Nova Methodus*, Leibniz avesse negato la pertinenza del paragone della giurisprudenza con la matematica e la medicina sottolineando, invece, proprio la “straordinaria analogia” che vi sarebbe tra teologia e diritto (Schmitt, 1972, p. 63). A provarne la straordinaria analogia sarebbe il fatto che entrambe le discipline sono governate da un duplice principio: la *ratio* e la *scriptura*. La *ratio* è il principio che governa la parte naturale sia della giurisprudenza, sia della teologia, mentre la *scriptura* contiene le parti positive, rispettivamente, le rivelazioni e i comandamenti positivi. Attribuendo la fondazione teorica del concetto di sovranità a Thomas Hobbes, Schmitt tenta pertanto di ricostruire l’intelligenza dei concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato mediante dello studio della “ratio”, la cui visibilità sta scomparendo in forza del processo di secolarizzazione. In altri termini, vuole indagare l’intelligibilità dei concetti riconducendo il diritto positivo alla matrice metafisica deistica delle dottrine del diritto naturale, codificate nel processo di formazione degli Stati moderni europei.

Di fatto, per Schmitt, “solo con la consapevolezza di questa situazione di analogia si può comprendere lo sviluppo subito dalle idee della filosofia dello Stato negli ultimi secoli (Schmitt, 1972, p. 61). Ad esempio, per lui, non è possibile comprendere il concetto di sovranità popolare di Rousseau senza conoscere quello di Dio, elaborato in seno al deismo. Come non è possibile cogliere la sovranità moderna senza conoscere la matrice teologica del *Leviatano* di Hobbes. In definitiva, l’approccio del positivismo giuridico sarebbe incapace di spiegare quello che, per Schmitt, è il concetto fondamentale della moderna dottrina dello Stato. Questo disconoscimento deriva dal fatto che il positivismo giuridico si limita a radicalizzare le istanze del razionalismo illuministico. Tanto è vero che approccio esclude il concetto di sovranità in modo del tutto analogo a quello in cui il deismo ha elaborato “una teologia e una metafisica che esclude il miracolo” (Schmitt, 1972, p. 61).

Da queste osservazioni si evince che, nella prospettiva di Schmitt, la matrice teologica dei concetti non scompare con il processo di secolarizzazione, ma rimane presente sebbene nella forma di una mancanza, una sorta di latenza o assenza. Ovvero, questa matrice resterebbe semplicemente sullo sfondo dei dettami giuridici come cifra della struttura sistematica delle loro categorie più significative. In quest’ottica il giurista tedesco si fa carico della diagnosi che Weber formula nei confronti dell’aspro conflitto tra razionalismo e orientamento religioso all’interno della ricerca intellettuale. Avendo una pretesa di totalità e autosufficienza, il razionalismo della scienza empirica, negherebbe l’esigenza di fondo della religione – ossia la ricerca di un ‘senso’ da attribuire all’accadere intramondano – relegandola così nella sfera dell’irrazionale. In definitiva, per Schmitt, il senso della giurisprudenza andrebbe cercato nella matrice teologica dei suoi concetti portanti, *in primis* la sovranità. In quest’ottica la sua ricerca potrebbe essere descritta come un lavoro di anamnesi dell’intelligenza di questi concetti tramite l’analogia che essi hanno con categorie teologiche.

Come noto, per Schmitt, “sovrano è chi decide sullo stato di eccezione” (Schmitt, 1972, p. 33). Così facendo, egli riconduce il diritto positivo, l’ordine costituito, il quadro normativo vigente a una decisione preliminare, eminente e fondatrice. La nascita di un ordinamento deriverebbe da una decisione che sancisce l’esistenza effettiva di uno Stato e che, quindi, precede la vigenza di un ordine costituzionale (Schmitt, 1972, pp. 36-37). Ora, per chiarire la nostra prospettiva, particolarmente interessante risulta l’analogia che Schmitt instaura tra “lo stato di eccezione” nella giurisprudenza e la nozione di miracolo nella teologia” (Schmitt, 1972, p. 61). Questa analogia si fonda sul fatto che entrambi sospendono la normalità vigente⁵.

In un saggio successivo del 1938 (*Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico*), proprio sulla questione dei miracoli, Schmitt avanza una delle sue poche critiche a Thomas Hobbes. Si tratta, però, di un punto decisivo. Teorizzando l’unità tra potere temporale e spirituale, Hobbes difende il principio che il sovrano ha “potere anche sul miracolo e sulla confessione di fede” (Schmitt & Galli, 1986, p. 104). Pertanto, proprio nel momento in cui egli sembra realizzare compiutamente “l’unità di religione e politica” (il cui pilastro è la massima *Autoritas no veritas facit legem*), introduce una “riserva individualistica” che, secondo Schmitt, ha conseguenze dirimpenti nella storia politica europea. Nella fattispecie Hobbes distingue “tra fede interiore e confessione esteriore” (Schmitt, 1972, p. 104).

Per Schmitt, “In un’ottica di storia costituzionale è questa la sede di un duplice cominciamento”, ovvero l’inizio “della libertà di pensiero e di coscienza, moderna ed individualistica, e di quei diritti” di libertà del singolo che sono qualificanti per la “struttura del sistema costituzionale liberale”; e “l’origine dello Stato come potenza esteriore, giustificata dall’inconoscibilità della verità

⁵ “Il saggio schmittiano si sviluppa allora nella comparazione tra oblio del miracolo nella storia spirituale europea e affermazione delle scienze naturali, tra deismo e nascita del moderno Stato di diritto” (Pontorieri, 2017, p. 181).

sostanziale, l'origine dello «Stato neutrale e agnostico» del XIX e del XX secolo” (Schmitt & Galli, 1986, p. 105).

Più in generale verrebbe qui fondata la divisione tra *foro interno* e *foro esterno*, a partire dalla quale Reinhart Koselleck elabora la tesi di *Critica illuminista e crisi della società borghese* (Koselleck, 1984). In pari tempo la teorizzazione dello *jus publicum europeum* ispira Koselleck anche nell'elaborazione dell'anticipazione euristica dell'epoca soglia che fonda la prospettiva ermeneutica della storia dei concetti (*Begriffsgeschichte*). L'idea fondamentale è che i concetti politici moderni nascano a cavallo tra il 1750 e 1850 mediante una trasformazione semantica delle categorie della filosofia pratica di matrice aristotelica e la secolarizzazione di figure del pensiero cristiano (Koselleck, 1972). La logica dei concetti politici moderni che costituiscono la *ratio* del dispositivo di legittimazione alla base delle moderne costituzioni occidentali è il concetto di sovrano-rappresentante che viene formalizzato nel modo logicamente più coerente da Thomas Hobbes nel *Leviatano* (Duso, 1988). L'evento storico che determina la storicizzazione di questa logica è la Rivoluzione francese. Il documento fondamentale per la popolarizzazione di questi concetti è la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789.

2 Fede e sapere nella Dottrina dello Stato

Tutto questo ci interessa perché permette di comprendere la profondità della riflessione giurudico-politica di Fichte nel 1813. Nella *Dottrina dello Stato*, peraltro, anch'egli tratta significativamente del miracolo, accumulando questa nozione a quelle di “rivelazione”, “provvidenza” e “governo divino del mondo”. Introduce questi temi nella sezione sulla “Deduzione dell'oggetto della storia umana”. Il miracolo viene trattato come oggetto dell'opinione comune, ovvero quello che si crede generalmente vero in una determinata comunità. Secondo la prima percezione che se ne ha nella storia il miracolo rappresenterebbe un “evento naturale”,

ovvero qualcosa che accade nel mondo sensibile. In quanto tale provverebbe in modo tangibile il fatto che “una parte dei prodotti della libertà sarebbe motivata dal moto delle decisioni dei singoli per opera di un Dio intellegibile, saggio, morale” (Fichte, 2013, pp. 116-117). In quest’ottica la storia, nella sua parte “più eccellente” diverrebbe “la narrazione della provvidenza divina”, o meglio del suo “governo divino del mondo”, mediante l’azione di Dio sulle volontà libere degli esseri umani.

Fichte fa, poi, notare che, secondo l’opinione comune, l’ipotesi di una provvidenza o del miracolo va contro l’idea di legge naturale. A plasmare la visione comune vi è, infatti, il determinismo meccanicista che “in generale non conosce altra legge che quella della natura” (Fichte, 2013, p. 117). Nella deduzione dell’oggetto della storia umana Fichte si prefigge di coniugare le due legislazioni della natura e della libertà (morale) le sole che, secondo lui, governano la vita degli esseri umani. Adottando questa prospettiva il miracolo sarebbe la prima manifestazione nella coscienza, ovvero la prima spiegazione per una causalità non riconducibile alla legge di natura, e sarebbe, in quanto tale, letteralmente “soprasensibile” (metafisico). In questa misura il miracolo schiuderebbe a “ciò che è morale” (Fichte, 2013, p. 132). Si presenterebbe, infatti, come un oggetto di fede che veicola la prima percezione dell’azione della libertà nel mondo.

La percezione della manifestazione di un principio sovransensibile (non soggetto alle leggi della natura) fornisce il materiale della storia. Questa percezione è l’oggetto di fede del quale il filosofo parla nel 1813. Non tanto o non solo fede in Dio, ma convinzione intima in qualcosa senza che vi sia, tuttavia, piena visibilità delle ragioni che la determinano. Ora, nell’epoca nella quale dominano miracolo e rivelazione, non vi sarebbe propriamente storia. In questo contesto la rivelazione viene considerata come un operatore di legittimazione per strutture di governo dell’uomo sull’uomo, basate sulla disuguaglianza. In questa cornice l’autorità politica verrebbe legittimata da una certa idea di volontà divina che

sarebbe monopolio di sacerdoti e re (teocrazia). Tuttavia, per Fichte, la storia descrive propriamente un divenire che, per prodursi, richiede l'intervento di un secondo elemento, ovvero l'intelletto⁶. Il "nucleo della storia" è, infatti, il conflitto tra intelletto (*Verstand*) e fede (*Glauben*) (Fichte, 2013, p. 139).

Nella fattispecie il filosofo parla di uno sviluppo possibile della storia umana che si darebbe soltanto attraverso "una vittoria" dell'intelletto sulla fede. Ora, se estrapolata dal contesto, questa formulazione può trarre in inganno. I termini di questo rapporto non rappresentano in sé e per sé un polo positivo (intelletto) o un polo negativo (fede), ma piuttosto le condizioni imprescindibili per pensare lo sviluppo della libertà che contraddistingue il genere umano. Per Fichte, la storia umana descrive lo sviluppo (possibile) della libertà (morale). È un particolare divenire della libertà e della sua visibilità (Fichte, 2013, p. 132).

Nel 1813 il principio dell'intelletto trova la prima espressione nell'imperativo socratico del "conosci te stesso". L'intelletto designa l'attività del comprendere l'oggetto di fede (che fornisce l'elemento materiale della storia). Questo oggetto di fede costituisce la "circostanza data" che deve comporsi con la legge della libertà propria dell'intelletto, conferendo a quest'ultimo la regola per svilupparsi. Detto altrimenti, le "circostanze date" definiscono la percezione della coscienza naturale, ciò che si ritiene vero e giusto (il suo oggetto di fede). Senza prendere coscienza di questo "*termine a quo*" definito dalla coscienza naturale e immediata, l'intelletto si svilupperebbe "senza freno", secondo una "libertà senza regola" o della "fantasia" del quale è (in potenza) dotato (Fichte, 2013, p. 138). Questo comprendere è legato alla filosofia come dottrina della scienza, tanto è vero che:

vedere la legge in base alla quale un certo essere si realizza –
conoscenza genetica. Praticato a mo' di arte libera, come è nella

⁶ Poco prima Fichte aveva chiarito che "fede e intelletto sono i due principi fondamentali del genere umano dalla cui interazione si produce la storia" (Fichte, 2013, p. 137).

filosofia, un tale comprendere presuppone un'immagine di quell'essere, su cui ci si libra indifferenti e che per questo nemmeno di è. Quest'immagine, colta e fissata nella sua pura astrazione, si eleva poco per volta al concetto (Fichte, 2013, p. 169).

Nel 1813 Fichte sostiene, poi, che un'epoca storica si comprende davvero solo quando “si è in grado di indicare in che misura la stessa è determinata dall'intelletto e in che misura dalla fede, e dov'è che i due principi sono in conflitto tra loro” (Fichte, 2013, p. 137). Soltanto un'interazione determinata dei termini, ovvero un loro sviluppo concreto, può essere giudicata positivamente o negativamente. Questo giudizio dipende dall'effetto prodotto da questa interazione. Più concretamente, questo sviluppo sarà giudicato positivamente se promuove lo sviluppo della libertà, e, viceversa, negativamente, qualora lo ostacola o lo reprime. La narrazione che Fichte propone della storia è finalizzata a reperire in essa segni della manifestazione della libertà.

Sotto quest'ottica diviene chiaro che lo sviluppo della storia umana come quel tipo particolare di interazione tra fede e intelletto che promuove la libertà costituisce, di fatto, l'ultima configurazione che il filosofo propone per il processo di illuminismo di matrice kantiana che plasma e attraversa tutta la sua concezione della filosofia costituendone, per molti versi, la stella polare. Negli scritti di Jena l'aveva definito come “processo della cultura”, una formulazione che ritorna significativamente anche nella conferenza del 1813. Tanto è vero questo processo sarebbe possibile solo là dove si dà un'effettiva interazione tra fede e intelletto (Fichte, 2013, p. 138). Là dove, invece, ciò non accadesse, non si svilupperebbe la storia come manifestazione della libertà.

Detto in altri termini, se la storia deve avere un senso, questo non può che coincidere con la elevazione morale del singolo e del genere umano, cioè quello che nel 1794 aveva definito come la vera destinazione dell'uomo (Fichte, 1987, pp. 134-135). Questo ci permette di mettere in luce come la sua visione della storia trova il proprio fondamento in una diagnosi dell'epoca presente. Questa

interazione tra fede e intelletto in vista della libertà può essere, pienamente, intesa a partire dalla categoria dello sforzo (*Streben*), presente negli scritti jenesi, o del “Deve” (*Soll*) che caratterizza, viceversa, le lezioni e le opere berlinesi. Entrambe queste figure esprimono, infatti, la tendenza verso la libertà nei termini di un “dover essere” come impulso morale. La storia è il piano sul quale questo dovere diviene concretamente visibile. Insomma, questa tendenza non definisce tanto un piano finalistico della storia in sé⁷, quanto piuttosto un compito da realizzare nel presente (reso visibile nello scarto tra ideale e reale).

Nel 1813 questa tensione tra passato e futuro nel presente emerge anche dal fatto che Fichte riduce le a due le epoche fondamentali (a differenza delle cinque descritte nei *Tratti fondamentali dell'epoca presente*): il vecchio e il nuovo mondo. Il discrimine tra le due epoche è rappresentato da Gesù Cristo per il fatto di essersi presentato come istitutore del “regno dei cieli”⁸. Il Regno dei cieli – quello, per Fichte è “l'essenziale concetto unitario del Cristianesimo” (Fichte, 2013, p. 165) – esprime una metafora: “il cielo indica il soprasensibile, ciò che in alcun modo appare: il puramente intelligibile, la libertà”. Conseguentemente, vi si oppone tutto “ciò che appare, l'elemento terreno, ciò che qui è del mondo”. Rispetto a “una parte di ciò” che appare il Regno sta “come il principio al principio”.

In quanto istitutore di questo Regno la missione di Gesù consiste nel “convincere gli uomini che essi erano principio assoluto, che questo deve essere rimesso a un impulso superiore che assolutamente non alberga in loro, e dunque di renderli capaci di affidarsi affinché esso domini incontrastato e Dio sia principio di ogni vita” (Fichte, 2013, p. 170). In questo modo, Gesù avrebbe trasformato la fede nel mondo sovrasensibile. Tanto è vero che, con il suo avvento, “la fede nei

⁷ D'altronde anche nei *Tratti fondamentali dell'epoca presente* il piano universale (*Weltplan*) veniva definito con le seguenti parole: “lo scopo della vita dell'umanità sulla terra è di istituirvi con libertà tutti i rapporti secondo ragione” (Fichte, 1999, p. 85).

⁸ Sulla figura di Gesù nella filosofia di Fichte si veda: Brito, 2002.

miracoli nel senso usuale del termine, ossia la fede nell'originaria interferenza dello spirituale nel mondo sensibile, così come quella delle apparizioni e in generale in una magica influenza del soprasensibile sul sensibile" diviene una "gretta superstizione pagana, indegna del Padre dei Cristo che è nei cieli, e tale da annullare la purezza della fede in lui" (Fichte, 2013, p. 182).

Con il passaggio tra vecchio e nuovo mondo muterebbe la legge che definisce la relazione tra intelletto e fede. Nel vecchio mondo il loro rapporto era polemico, questo perché l'intuizione che se ne aveva "non era affatto giusta, ma solo preliminare al Vangelo, prefigurazione" (Fichte, 2013, pp. 193-194). La filosofia come dottrina della scienza deve visualizzare questa fede, per quello che ci interessa - vale a dire la comprensione del diritto - si tratta di interrogare il principio di uguaglianza a livello della sfera di azione intersoggettiva. Per comprendere la natura del rapporto tra fede e intelletto che deve essere superato con la pratica dell'illuminismo potremmo ricordare la lettura della critica che Foucault fa della definizione kantiana del 1784. Foucault legge in quella risposta la definizione di un'attitudine critica riassumibile nel principio "di non essere governati in tal modo" (Foucault, 2015, p. 37) per uscire da un certo stato di minorità nel quale l'umanità sarebbe "mantenuta autoritariamente" (Foucault, 2015, p. 40).

Il punto decisivo per il nostro ragionamento è che, nel 1813, Fichte deduce l'oggetto della storia umana per definire cosa il concetto di diritto imponga come dovere morale in quel momento storico, sul piano pratico (Fichte, 2013, pp. 63-64). Dopo la sospensione delle attività accademiche Fichte si rivolge a studenti che in parte si stanno per arruolare in risposta all'appello del re che aveva chiamato il popolo tedesco alla guerra di liberazione contro Napoleone. La questione che guida le conferenze del 1813 è la trasformazione della relazione di comando e obbedienza tra sovrano e sudditi (Rampazzo Bazzan, 2017). La deduzione della storia umana a partire dalla dialettica tra fede e intelletto indaga geneticamente il fondamento del rapporto tra comando e

obbedienza svelando, di fatto, la matrice teologica del moderno concetto di sovranità.

L'opposizione fra il vecchio mondo e quello nuovo sta nella loro costituzione, nella determinatezza degli uomini in quanto società: il principio di entrambi è il modo di vedere Dio e il suo rapporto con l'umanità. Secondo il vecchio mondo, Dio esige arbitrariamente un dato stato di cose del medesimo: di qui a disuguaglianza, la sovranità mediata di Dio; vale a dire gli uomini avevano per sovrani altri uomini. Questo principio è decaduto, e perciò noi abbiamo bisogno di un altro principio, che è il seguente: Dio esige la resa della volontà: Egli è il legislatore morale della libertà (Fichte, 2013, p. 164).

Nel vecchio mondo l'obbligazione si fonda sulla investitura per grazia divina, ovvero sull'idea che il re sia il rappresentante di Dio sulla terra. Ciò avverrebbe per una decisione arbitraria di Dio. Nel nuovo mondo Dio diviene, invece, legislatore morale, ovvero colui che ha istituito la legge morale. Questa legge, l'uomo la può realizzare o meno in forza della sua libertà. Nell'epoca presente il diritto dominerebbe "fino a un certo punto" (Fichte, 2013, p. 64). In realtà per Fichte ci troviamo in una fase di passaggio tra i due mondi, caratterizzata dalle costituzioni provvisorie (*Notverfassungen*). Lo Stato moderno porta all'eliminazione della disuguaglianza fondata su un'immagine errata della volontà di Dio. Impone un'uguaglianza formale fondata sulla sottomissione, secolarizza la disuguaglianza a partire dal diritto naturale: *Auctoritas non veritas facit legem*. Tanto è vero che "lo Stato vuole che tutti siano ugualmente sottomessi" (Fichte, 2013, p. 211). Il dovere fissato dall'epoca per i (veri) dotti è di rendere intelligibile il concetto di diritto per trasformarlo in un "concetto vivo", ovvero in impulso morale per la comunità⁹.

⁹ Nel corso di dottrina del diritto del 1812 Fichte sostiene che "Le altre <dottrine del diritto> concepiscono il concetto di diritto come un concetto morto, noi come un concetto vivo, che si forma e da formare. Le grandi differenze <tra queste due visioni> si troveranno nell'applicazione" (*Rechtslehre 1812*, GA 2/13 p. 222).

3 La matrice kantiana della dimensione teologico-politica di Fichte

Il fatto che il diritto non sia ancora pienamente visibile nell'epoca presente dipende, per Fichte, da diverse ragioni:

in parte perché pochissimi conoscono davvero il concetto di diritto; in parte, perché sarebbe impossibile dargli effetto con l'attuale formazione spirituale del genere umano; in parte, infine, anche perché – non vogliamo nascondervelo – molti traggono vantaggio dal fatto che il diritto non sia attuato e che persino la conoscenza del medesimo rimanga oscurata (Fichte, 2013, p. 64)

La riflessione della filosofia sulla storia ha come obiettivo di fronteggiare queste ragioni. Di fatto, il filo rosso delle riflessioni di Fichte sulla storia è costituito dalla critica di certi suoi usi politici o ideologici, in particolare quella dei conservatori che difendono lo *status quo* opponendosi ad ogni cambiamento verso il meglio, dettato dalla ragione (Picardi, 2009, p. 66). Fin dal 1793, anche allorquando sferra gli affondi più polemici, Fichte non pretende affatto di sostituirsi agli storici di professione, né di negare il valore scientifico dei loro studi. Piuttosto la sua attenzione è sempre focalizzata sugli effetti che determinate visioni della storia hanno sul presente, in particolare nella politica, a partire dal modo in cui gli uomini concepiscono la loro esistenza nel mondo e le loro relazioni di subordinazione con le autorità pubbliche.

Questa attitudine si radica in un principio kantiano che spiega il fatto che Fichte, nel 1793, non polemizzi genericamente con tutti i contro-rivoluzionari, ma lo faccia proprio con August Wilhelm Rehberg. Se Fichte tratta quest'ultimo alla stregua di un sofista e di un ciarlatano è perché Rehberg incarna alla perfezione quanto “di più dannoso e di più indegno”, per Kant, si possa “trovare in un filosofo”, vale a dire quel:

triviale appello a una presunta esperienza contraria, che per altro non sarebbe punto esistita, se a tempo opportuno si fossero

stabilite quelle istituzioni secondo le idee e se, in luogo di queste, concetti rozzi, appunto perché presi dall'esperienza, non avessero frustrato ogni buona intenzione (Kant, 2008, p. 304).

Giacché, se “l'esperienza ci fornisce la regola ed è fonte della verità” per il mondo della natura, tuttavia, “rispetto alle leggi morali, l'esperienza (ahimè) è la madre dell'apparenza, e niente è più da riprovare che voler determinare o limitare la legge di quel che io devo fare guardando quello che si fa” (Kant, 2008, p. 304).

Come scrive lui stesso a Kant il 2 aprile del 1793 (GA 3/1 p. 389) Fichte “arde per risolvere” il compito enunciato nella *Dialettica trascendentale*, là dove Kant prende posizione contro le derisioni delle quali spesso è oggetto “la Repubblica platonica” in quanto “esempio” di “perfezione fantastica”, utopica, irrealizzabile. Il compito è quello di dare vita a “una costituzione che miri alla maggior libertà umana secondo leggi, che facciano che la libertà di ciascuno possa coesistere con quella di tutti gli altri”.

Questo compito andrebbe inteso nei termini di una:

idea necessaria, che deve essere a fondamento non solo del primo disegno di una costituzione politica, ma di tutte le leggi, e in cui si deve, da principio, astrarre dagli ostacoli presenti, che probabilmente non derivano inevitabilmente dalla natura umana, quando piuttosto dall'inosservanza delle idee vere in materia di legislazione (Kant, 2008, p. 304)

Ora, nel *Sistema di etica*, Fichte propone un uso interessante della nozione di simbolo che ci pare custodire la chiave per intendere appieno la dimensione teologico-politica della sua concezione della pratica della filosofia. Il simbolo esprime la “professione di fede della comunità” (Fichte, 1994, p. 223). Insito nel concetto è che si debba adattare anche a tutti, quindi, la sua prima manifestazione non possa che essere una rappresentazione sensibile. Il simbolo custodisce ciò su cui “la comunità si determinerà e si accorderà sempre meglio mediante l'azione reciproca” (Fichte, 1994, p. 224). In questo senso “il simbolo è il punto di riunione”, ovvero la

credenza dalla quale il dotto prende le mosse per educare la comunità. Nell'epoca di Fichte questa credenza corrisponde alla dottrina del diritto naturale che sorregge lo Stato moderno fondato sull'uguaglianza degli individui in quanto sudditi del sovrano.

L'uso che Fichte fa della nozione di simbolo è conforme a quello di Kant nella *Religione nei limiti della semplice ragione* (Kant, 1999, p. 146; 166; 171; 173) . Questo testo ispira profondamente Fichte nella stesura dei suoi primi scritti politici e nella concezione dell'antropologia nelle opere su diritto e morale, pubblicate a Jena. Kant lo pubblica tra il 1792 e il 1793. L'interesse di Fichte nasce, prima di tutto, dal fatto che questo testo tratta dello stesso tema, la religione e la filosofia, oggetto della sua prima opera, ovvero *Il saggio per la critica di ogni rivelazione*. Il 20 settembre 1793, rispondendo all'invito a comparare i loro scritti Fichte scrive a Kant di essere sicuro che la *Metafisica dei costumi* gli avrebbe procurato la stessa gioia del testo sulla religione. Quest'ultimo lo avrebbe profondamente ispirato nella composizione di un'opera sul diritto (GA 3/1 p. 431).

Con ogni evidenza Fichte si riferisce ai *Contributi per la rettifica del giudizio del pubblico tedesco sulla Rivoluzione francese*. Seguendo l'indicazione della lettera menzionata, nel testo di Kant possiamo scoprire la fonte alla quale Fichte si ispira per elaborare alcune delle tesi più controverse del testo del 1793. In particolare, quella dello "Stato nello Stato" correlativa a quella della coesistenza tra stato di natura e stato civile. Pur iscrivendo il suo discorso in un registro diverso, etico-religioso e non giuridico-politico, Kant distingue infatti nel 1793 due stati di natura e due stati civili. Allo stato di natura classico aggiunge uno stato di natura etico e allo stato civile giuridico uno stato civile etico. Lo stato giuridico civile (o politico) describe: "quel rapporto degli uomini tra di loro per i quali essi sono retti collettivamente da leggi pubbliche giuridiche (che sono tutte leggi costrittive)" (Kant, 1999, p. 134). Nello stato etico-civile gli uomini sono, invece, "uniti da leggi sprovviste di costrizione cioè da semplici leggi della virtù" (Kant, 1999, p. 134). Sostiene, poi, che:

in una comunità politica già esistente, tutti i cittadini che la compongono si trovano, nonostante la loro qualità di cittadini di tale comunità, nello stato di natura etico e hanno il pieno diritto di restarvi perché sarebbe una contraddizione (in adjecto) che il potere politico costringesse i propri cittadini a entrare in una repubblica morale, dato che questa repubblica, nell'idea che ce ne facciamo, implica già l'esenzione da ogni costrizione. (Kant, 1999, p. 135)

A questa comunità i singoli aderirebbero piano piano con la speranza di costituire un giorno una perfetta repubblica morale. Questa adesione non può tuttavia avvenire per costrizione, ma deve essere scelta, liberamente, da chi ne voglia far parte in vista del suo perfezionamento morale. In quest'ottica, si può affermare, pertanto, che, sotto l'influenza della lettura *della Religione nei limiti della semplice ragione*, Fichte politicizza categorie etico-religiose.

D'altronde, l'uso che, nel 1793, egli fa di termini come "pregiudizi" e "pigrizia spirituale" (*Trägheit des Geistes*) (Fichte, 1974, p. 46) indicandoli come gli avversari da combattere prova la sua adesione alla definizione kantiana dell'illuminismo. I dotti hanno il compito di agire sulla formazione dell'opinione pubblica. Non devono indottrinare, bensì promuovere nel lettore una riflessione personale. Nel 1793 giustifica il suo intervento proprio con la necessità di confutare posizioni pericolose che stanno influenzando il giudizio del pubblico tedesco sulla Rivoluzione francese. Si presenta come colui che vuole aiutare il pubblico a formarsi una visione propria su quanto sta accadendo in Francia (Fichte, 1974, p. 46).

Questa spiegazione del suo intervento è emblematica di una politicizzazione del dibattito tra dotti che, area tedesca, può essere considerato, ragionevolmente come un effetto diretto della Rivoluzione francese. Questa politicizzazione riguarda, nello specifico, i codici che si erano formati in ambito estetico nel corso del Settecento con la formazione di un pubblico non dotto mediante le "società miste" (Habermas, 1990) o gabinetti di lettura (Hölscher, 1979). In questo contesto la verità non era sanzionata da un'autorità, bensì era formata mediante un giudizio dalla pretesa universale a

partire da una convinzione intima di ognuno di coloro che lo riconosceva come proprio.

Politicizzare questi codici significa non solo mostrare come la disputa tra dotti si ideologizzi in funzione delle appartenenze o simpatie politiche degli uni e degli altri, ma anche e soprattutto sottolineare che la vera posta in gioco è la formazione dell'opinione pubblica, ovvero del consenso sociale. Nella *Prefazione ai Contributi* Fichte spiega il suo intervento a partire dall'urgenza di aiutare il pubblico a formarsi un giudizio su temi che la Rivoluzione ha portato alla ribalta nelle discussioni quotidiane. “Discussioni sui diritti dell'uomo, sulla libertà e l'uguaglianza, sulla santità dei patti e dei giuramenti, sui fondamenti e sui limiti dei diritti di un sovrano, interrompono qualche volta, in circoli brillanti o oscuri, le solite conversazioni sulle nuove mode e le vecchie avventure” (Fichte, 1974, p. 45). La sua “difesa” non riguarda la lettera delle costituzioni francesi, né con l'evoluzione politica parigina, ma – si potrebbe dire parafrasando l'efficace immagine che Kant utilizza nella seconda sezione del *Conflitto delle facoltà* (Kant, 1994, p. 163) – l'effetto che il teatro della rivoluzione provoca sugli spettatori tedeschi.

Fichte giustifica, insomma, il suo intervento nel dibattito per affrontare il problema di questa divulgazione dei termini tecnici della dottrina dello Stato per effetto della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789. Intende come il suo compito, in quanto intellettuale, quello di “aiutare” il pubblico a formarsi una propria visione su questi oggetti contro i preconcetti o le illusioni che si stavano diffondendo a quel riguardo. L'importanza della Rivoluzione francese starebbe nel fatto di rappresentare una “ricca illustrazione a questo grande testo: i diritti dell'uomo e del cittadino” (Fichte, 1974, p. 43).

Questi termini tecnici definiscono le figure centrali della disciplina del diritto naturale che fino ad allora erano tema di discussione solo all'interno dei dibattiti tra dotti. Questa disciplina plasmava anche i fondamenti del *Codice generale del diritto dei territori prussiani* approvato dopo un lungo processo di

elaborazione nel 1794. Questo codice fa parte dei lasciti maggiori di Federico II. La sua elaborazione e la sua entrata in vigore impulsano in modo decisivo l'idea che il diritto naturale descriva l'intelligenza dei principi di legittimazione dello Stato senza più aver bisogno dell'avvallo delle autorità religiose (Schiera, 1975).

Siamo di nuovo nel conflitto tra fede e intelletto come nucleo della storia e della missione del dotto nel presente. Per Fichte si devono criticare coloro che pur pretendendo diffondere i lumi operano, in realtà, per la conservazione dello *status quo* come il sofista Rehberg. Questa battaglia non può essere condotta se non mediante una critica rigorosa dei presupposti di quelle posizioni a partire dai loro effetti. L'urgenza viene dettata, infatti, dall'influenza che tali visioni sono grado di esercitare sulla formazione dell'opinione pubblica. Questa battaglia non si rivolge solo contro gli autori "controrivoluzionari", ma coinvolge anche coloro che nei *Tratti fondamentali dell'epoca presente* definirà come "Ausklärer" (Fichte & Carrano, 1999, pp. 121-122). I veri illuministi devono lottare contro chi difende l'idea secondo la quale "l'uomo tutto quello che fa lo fa per egoismo; e non c'è nella sua natura nessuna altra causa che lo spinga" come i materialisti francesi accolti e omaggiati alla corte di Federico il Grande, rendono "odioso e impossibile" "ogni sforzo verso qualche cosa di superiore" (Fichte, 1994, p. 169).

Ora, l'uso di simbolo nel *Sistema di etica* si collega anche alla definizione kantiana dell'illuminismo. Kant aveva infatti scritto che: "un'epoca non può impegnarsi e congiurare per porre la successiva in una condizione che la metta nell'impossibilità di estendere le sue conoscenze (soprattutto quelle tanto indispensabili), di emendarsi dagli errori e, in generale, di progredire nel rischiaramento" (Kant, 2011, p. 58). Nel solco di questa considerazione, nel 1798, Fichte definisce il pubblico dotto come "un *forum* di una coscienza collettiva dinanzi al quale si può pensare e indagare tutto il possibile con assoluta ed illimitata libertà". Il fine di questa società particolare è di indagare al di là dei limiti fissati dalle "catene del simbolo ecclesiastico" (espressione della professione di fede di una

comunità data, ovvero l'immagine concreta che, in essa, ha assunto generalmente il sovrasensibile) e dai "concetti giuridici sanzionati nello Stato" (Fichte, 1994, pp. 229-230). Siamo al cuore del passaggio che, nel 1784, Kant definiva come epoca di rischiaramento (e non "rischiarata") (Kant, 2011, p. 58).

Tuttavia, Fichte applica questa idea alla dottrina del diritto naturale per combattere contro gli effetti ideologici connessi. La legislazione in vigore (che si basa sulle teorie del contratto statale) deve essere intesa idealmente come ciò che è riconosciuto generalmente, in forma esplicita o implicita, come volontà generale dai membri di una comunità data. Il suo perfezionamento dipende, allora, dalla formazione dell'intelligenza di questo riconoscimento da parte della comunità in questione in vista del fine da realizzare. L'uguaglianza formale è soltanto la base per un'uguaglianza fondata nell'attività di scambio. In altri termini, la dottrina del diritto naturale esprime è il simbolo riconosciuto da una determinata comunità come fondamento "spirituale" della società esistente, vale a dire l'insieme di valori e costumi che definiscono la sua "cultura". Una "filosofia reale" del diritto ambisce ad intervenire sulla genesi di questa opinione (o se si preferisce di questa ideologia), interrogandone i presupposti e gli effetti, nella misura in cui disciplinano i cittadini in direzione di una "cieca obbedienza", una servitù volontaria, il mantenimento della loro condizione di minorità.

Chiediamoci, finalmente, quale possa essere stato l'intento di Fichte quando ha preteso di esporre il *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*. Per rispondere possiamo prendere le mosse dalla definizione dei "Doveri dell'uomo secondo la sua particolare professione" nel *Sistema di etica*. Possiamo, cioè, applicare le indicazioni generali che Fichte illustra per i dotti, al caso specifico della sua esposizione della *Grundlage des Naturrechts*. I dotti sono i "depositari della cultura dell'epoca e loro dovere è "far progredire lo spirito della comunità" mediante "rettifiche" e un "ampiamento" della conoscenza. I dotti esercitano la loro influenza sul "pubblico dotto". Quest'ultimo è

composto dagli educatori morali del popolo, dagli artisti e dai funzionari dello Stato di rango più elevato. L'obbiettivo dell'esposizione è quello di formare un nuovo *sguardo* su questa disciplina, prospettare una nuova intelligenza dell'obbligazione politica per i suoi studenti, ovvero per i futuri dotti, educatori morali, artisti e funzionari dello Stato in modo da predisporre l'agire in funzione del processo di *Aufklärung*.

Conclusion

Qual è la via che porta dalle costituzioni provvisorie all'istituzione del regno della ragione? Nel *Sistema di etica* Fichte si chiede come si debba comportare l'amministratore della repubblica qualora "la regola del contratto sociale che deriva dalla pura ragione" si allontani da quella "norma positiva che è chiamato ad amministrare". Se il principio della sua azione è "attuare ciò che esige il diritto assoluto, il diritto naturale, completamente e senza nessuna indulgenza, tuttavia in relazione al diritto vigente egli deve "metterlo in pratico soltanto" quando "può ritenerlo il risultato durevole della volontà degli interessati" (Fichte, 1994, pp. 332-333). La base è ciò che la comunità riconosce come diritto.

Il compito del vero dotto e quindi della filosofia è di non accontentarsi di riprodurre meccanicamente quello che impone la religione o sanziona lo Stato con i suoi concetti giuridici (Fichte, 1994, p. 230). Deve viceversa partire da essi per interrogarli in vista della trasformazione del rapporto di comando e obbedienza (Fichte, 1994, p. 287) in una "convinzione" intima e un'auto-determinazione a partire dall'esercizio della critica. Giacché "solo della verità ci si può convincere e voler convincere; ma neppure il convincersi di essa è necessitato. La convinzione è una azione della ragione, con un atto della sua attività spontanea" (Fichte, 1994, p. 294).

La scissione di diritto e morale è volta, in Fichte, a far emergere un agire politico e avveduto che si definisce nel confronto tra legge e costumi, nell'alveo di processo educativo. Si tratta

esattamente dello sviluppo tra fede e intelletto trattato nelle conferenze sulla *Dottrina dello Stato* nel 1813. In conclusione, possiamo affermare che la missione del dotto è, dal punto di vista politico, quella di occuparsi dei “costumi, delle usanze e soprattutto delle opinioni”, ovvero quella dimensione che Rousseau aveva chiamato la quarta specie di leggi (ambito sul quale il legislatore interviene in silenzio):

la più importante di tutte, che non s’incide né sul marmo, né sul bronzo, ma nel cuore dei cittadini: che forma la vera costituzione dello Stato; che prende ogni giorno novella forza; che, quando le altre leggi invecchiano o si spengono, le rianima o le supplisce, conserva un popolo nello spirito della sua istituzione, e sostituisce la forza dell’abitudine a quella dell’autorità” (Rousseau, 1972, p. 303)

In questa prospettiva, l’orizzonte ultimo rimane sempre rendere il governo superfluo nella sua azione repressiva. Questa l’azione dello spirito santo, ovvero l’opera dell’uomo che sappia riconoscere e compiere il dovere che le circostanze gli impongono. Gesù è stato esempio che vive nell’opera di chi si appropria creativamente della sua missione. L’istituzione del regno della ragione rappresenta il compito morale nel presente per chi sarà in grado di riconoscerlo. Il passaggio al nuovo mondo descritto dalla tendenza come dovere prendere la forma di un passaggio dalla secolarizzazione (caratterizzata dal dispositivo formale dell’autorizzazione) a una santificazione della vita sulla base della convinzione e di un’attitudine etica. Sulla via che porta al nuovo mondo il rapporto con Dio si gioca tutto nel campo dell’immanenza, la sovranità-rappresentanza svanisce, ovvero diviene obsoleta, in presenza di un’azione di un popolo che istituisce il regno della ragione continuamente, rigenerandosi.

Così lo stato coercitivo di un tempo si estinguerà tranquillamente, senza che vi sia una prova di forza contro di esso, a motivo della sua propria nullità procurata dal tempo; e l’ultimo erede della sovranità – qualora esista un tale erede – dovrà sopravvivere

nell'uguaglianza universale [degli uomini], rimettendosi alla scuola del popolo e vedendo cosa essa è capace di fare di lui (Fichte, 2013, p. 212).

Bibliografia

- Bazzan, M. R. (2009). Die Staatslehre Fichtes unter dem Aspekt der politischen Theologie . In C. Asmuth, & K. Drilot, *Der Eine oDrr Eine oder der Andere. „Gott“ in der Philosophie des Deutschen Idealismus und im Denken der Gegenwart* (p. 83-99). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bazzan, M. R. (2017). La genesi dello «Zwingherr» dalla penna di Fichte. *Filosofia politica v. 1*, 123-142.
- Brito, E. (2002). La Jesulogie de Fichte. *Revue théologique de Louvain v 33*, 497-520.
- Brunner, O., & Schiera, P. (1968). *Per una nuova storia costituzionale e sociale*. Milano: Vita e pensiero.
- Duso, G. (1988). *La rappresentanza. Un problema di filosofia politica*. Milano: FrancoAngeli.
- Fichte, J. G. (1974). *Sulla Rivoluzione francese. sulla libertà di pensiero*. Roma-Bari: Laterza .
- Fichte, J. G. (1987). *La missione del dotto*. Milano: Mursia.
- Fichte, J. G. (1994). *Il fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*. Roma-Bari: Laterza.
- Fichte, J. G. (1994). *Il sistema di etica*. Roma-Bari: Laterza.
- Fichte, J. G. (2013). *Dottrina dello Stato ovvero sulla relazione dello Stato originario con il regno della ragione*. Roma: Edizioni Academia Vivarium novum.
- Fichte, J. G., & Carrano, A. (1999). *I tratti fondamentali dell'epoca presente*. Milano: Guerini Associati.

Fichte, J. G., & u.a., E. F. (1962-2012). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (= GA)*. Stuttgart- Bad Cannstatt: Frommann Holzboog.

Foucault, M. (2015). *Qu'est-ce que la critique. La culture de soi*. Paris: Vrin.

Gabriel, M., & Žižek, S. (2009). *Mythology, Madness and Laughter*. New York: continuum.

Habermas, J. (1990). *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Baden Baden: Suhrkamp.

Hölscher, L. (1979). *Öffentlichkeit und Geheimnis. Eine begriffsgeschichtliche*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Kant, I. (1994). *Il conflitto delle facoltà*. Brescia: Morcellania.

Kant, I. (1999). La religione nei limiti della semplice ragione. In I. Kant, & G. Riconda, *Scritti di filosofia della religione*. Milano: Mursia.

Kant, I. (2008). *Le tre critiche*. Milano: Mondadori.

Kant, I. (2011). Risposta alla domanda: Che cos'è illuminismo. In I. Kant, & A. M. Pievatolo, *Sette scritti politici liberi* (p. 53-59). Firenze: Firenze University Press.

Koselleck, R. (1972). Einleitung. In O. Brunner, W. Conze, & R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe*. (p. XII-XXVIII). Stuttgart: Klett-Cotta.

Koselleck, R. (1984). *Critica illuminista e crisi della società borghese*. Bologna : Il Mulino.

Leibniz, G. W. (1667). *Nova Methodus*. Francoforte.

Picardi, R. (2009). *Il concetto e la storia. La filosofia della storia di Fichte*. Bologna: Il Mulino.

Pontorieri, C. (2017). Il miracolo e il silenzio. *Carl Schmitt Studien v. 1*, 176-192.

Radrizzani, I. (2006). La Doctrine de la Science et l'Aufklärung. *Revue de Métaphysique v 49*, 127-142.

- Rametta, G. (2003). *Doctrine de la science et Doctrine de l'Etat. La dissolution de la théologie politique chez le dernier Fichte*. In J. C. Goddard, & M. Maesschalck, *Fichte: La philosophie de la maturité* (p. 31-50). Paris: Vrin.
- Rehberg, A. W. (1793). *Untersuchungen über die Französische Revolution nebst kritischen Nachrichten von den*. Hannover-Ösnabrück: Christian Ritscher.
- Rousseau, J.-J. (1972). *Opere*. Firenze: Sansoni.
- Schiera, P. (1975). La Prussia fra polizia e 'lumi': alle origini del 'Modell Deutschland'. *Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient*, v. 1, 51-84.
- Schmitt, C. (1972). Teologia politica: quattro capitoli sulla dottrina dello Stato. In C. Schmitt, G. Miglio, & P. Schiera, *le categorie del politico* (p. 27-86). Bologna: Il Mulino.
- Schmitt, C. (1991). *Il nomos della terra*. Milano: Adelphi.
- Schmitt, C. (2005). *La teoria del partigiano*. Milano: Adelphi.
- Schmitt, C., & Galli, C. (1986). *Scritti su Hobbes*. Milano: Giuffré.
- Weber, M. (2001). *La scienza come professione. La politica come professione*. Torino: Einaudi.

A condição da obra de arte e a possibilidade de um pensamento crítico do presente: um diálogo entre Adorno e Agamben

*Olmaro Paulo Mass*¹

*Evandro Pontel*²

Em cada época, a arte se caracteriza de uma forma específica, por meio de suas expressões artísticas e de seus procedimentos e peculiaridades que encerram em si seu caráter artístico e de manifestação cultural. Desde a antiguidade até nossos dias, em cada época histórica, a arte expressa o espírito de determinada cultura, porém, a partir da modernidade, passa a se situar em um contexto complexo, pois na concepção de Adorno, é compreendida como um contraponto ao conhecimento instrumentalizado, mesmo que seja aparentemente *muda*, e não goze mais do prestígio e do *status* que até então lhe era conferida e atribuída. O próprio conceito de arte é demarcado pela dificuldade de demarcação, delimitação e em termos reconhecido. Disso também decorre a complexidade para realizar uma reflexão filosófica sobre a filosofia da arte, como é possível perceber de acordo com Adorno:

Tal como um cata-vento gira a cada pé de vento filosófico, cultural, teórico-científico, voltando-se ora para a metafísica, ora para o

¹ Pós-doutor em Filosofia – Universidade do Vale dos Sinos (Unisinos). Mestre (PUCRS) e Doutor (UNISINOS) Pesquisador da Escola de Frankfurt.

² Pós-doutorando (Bolsista PNPd/CAPES), doutor e mestre em Filosofia – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).

empirismo, normativa um dia e descritiva outro, vista agora a partir do artista e logo a partir do amador; hoje, ela vê o centro da estética na arte para o qual o belo natural se deve interpretar apenas como um primeiro grau, e amanhã encontra no belo artístico unicamente um belo natural de segunda mão (ADORNO, 1970, p. 365).

Nessa perspectiva, Adorno faz uma crítica direta a Kant e a Hegel, pensadores em que a obra de arte estaria orientada por princípios filosóficos definidos, por normas globais, estruturantes e por conceitos preestabelecidos e amplamente reconhecidos na sociedade e nos meios intelectuais. Ambos teriam conseguido desenvolver uma grande estética sem nada compreender sobre a importância da obra de arte como produção de um conhecimento crítico. Numa visão tradicional, a característica principal e particular da arte tem por finalidade expressar beleza, gosto, ou ser uma representação da realidade sensível por meio de um sistema filosófico que já determinava sua condição de ser, segundo a compreensão de Hegel. Na concepção de Adorno, não há mais necessidade da correspondência entre conteúdo e forma como se dava na tradição. Assim, a arte autônoma é aquela que não está ainda tão acessível às massas e, por isso, ela resiste à instrumentalização e à comercialização, ou seja, a ser entendida e situada como uma mercadoria industrializada.

Tendo em vista que a proposta filosófica de Adorno está estritamente ligada ao pensamento hegeliano, é imprescindível referenciar, mesmo que de forma tangencial, a crítica que faz à filosofia do pensador de Jena. Aliás, para esse último, a dialética se compreende como movimento do ‘subterfúgio’ do não-idêntico em contraposição ao da *Aufhebung* [tais como o devir, a efetividade ou a ideia – determinação basilar que individualiza todo o movimento racional e lógico em direção ao real]. Essa exposição acaba por captar o real, efetivando-o como conhecimento interiorizado, pois é o movimento histórico enquanto enriquecimento de um pensamento que se põe em direção à sua própria superação. Assim,

o movimento dialético se caracteriza e possui um objetivo específico, mas necessária é a reconciliação das oposições, das contradições e das sínteses dos opostos, em vista de todas as etapas e estágios em sua natureza e do vir a ser. Reporta-se ao texto de Marcuse ao comentar Hegel: “A negatividade é a mais interna fonte de toda atividade, do autodesenvolvimento vital e espiritual. A negatividade que se encontra em todas as coisas é o prelúdio necessário à realidade delas” (MARCUSE, 2004, p. 68).

O conceito não se dá mais por meio da imposição de um pensamento previamente determinado, mas na relação e determinação no instante em que está inserido na realidade e em suas diferentes manifestações críticas e criativas frente a uma racionalidade instrumentalizada que carrega em si um conteúdo não crítico que visa fazer uma releitura da realidade. Nesse sentido, a efetividade do conceito é o seu automovimento que, na medida em que se coloca em relação torna manifesta a sua insuficiência ao tomar a totalidade como pressuposto de necessidade.

A partir da leitura de Hegel, Adorno destaca que os elementos que compõem o exercício e a exposição à luz do sistema e de sua dialética devem reconhecer uma força constitutiva de instância prévia que não é meramente uma relação subjetiva, isto é, de um sujeito que determina em si mesmo uma verdade mediatizada, entendido simplesmente como um espírito que abstrai do mundo seu conteúdo. O pensar dialético, do ponto de vista adorniano tem por finalidade entender que a identidade é o lugar da insuficiência da consciência que carrega as fraturas, ambiguidades e contradições não reveladas da sociedade pela inadequação entre realidade e razão dos esquemas conceptuais. A realidade que está mediada pelo pensamento possibilita uma interação não de dependência e de submissão, mas de permanente retorno e de avaliação como possibilidade de uma potencialidade crítica.

Aqui se encontra o núcleo central da filosofia adorniana sobre sua compreensão de que seja uma obra autêntica e sobre sua potencialidade e o modo de como ela se manifesta na realidade

numa linguagem ainda crítica, que potencializa a negatividade do pensamento pré-estabelecido. Nela se encontra a possibilidade de existir uma linguagem e uma racionalidade para além da estrutura instrumental hegemônica, mesmo que sejam aparentemente *mudas*, como contraponto à racionalidade instrumental. O pensamento construído para compreender a realidade não pode se fechar em si mesmo como suficiente, mas necessita estar em posição de abertura, de potencialidade crítica permanente, sem abandonar o rigor em sua exposição.

Nessa acepção, ao analisar o pensamento adorniano, de um modo peculiar na obra *Sobre a atualidade da Estética de Adorno*, Wellmer afirma que “[...] a crítica não era algo externo ao pensar e ao filosofar, porém a própria essência do pensar” (WELLMER, 2003, p. 27). Isto é, dito de outro modo: a arte não tem como finalidade e função criticar diretamente a filosofia e sua racionalidade, mas, conforme destaca Marcia Tiburi, “[...] a arte representa a experiência do abismamento, o lugar do estranho [...] o conhecimento não intencional, sem uma consciência de ser conhecimento. A arte não existe porque a filosofia precisa ser criticada, embora a filosofia possa ser criticada através da arte” (TIBURI, 1995, p. 80).

Enquanto o conhecimento da racionalidade científico-instrumental impõe a força pelas normas estratégico-finalistas a todos os objetos, a arte aspira, por si, a sua identidade, com conceitos não definidos que possibilitam uma reflexão crítica. O conteúdo da arte não está totalmente exposto na obra, permitindo, com isso, que ela seja interpretada de forma espontânea. A arte é a aceitação do provisório, do não-idêntico, do desprendimento filosófico da *Dialética Negativa*, que, segundo Souza, é “[...] a consciência da preeminência do não-idêntico frente ao idêntico – uma racionalidade do não-idêntico” (SOUZA, 2004, p. 96). O sujeito se depara, olha e queda estupefato, mas também abismado, incapaz de compreender o que ela quer realmente dizer, pois fala uma linguagem que não é a da racionalidade hegemônica. Ao buscar

compreender a obra de arte é possível identificar uma racionalidade crítica, não-idêntica à racionalidade instrumental.

No decorrer da obra *Dialética do Esclarecimento*, escrita em conjunto com Horkheimer é possível visualizar referências sobre a possibilidade e a condição das obras de arte autênticas, enquanto mediadoras e favoráveis à elaboração de um conhecimento crítico que não se deixe abarcar pela lógica da racionalidade instrumental. Para Adorno e Horkheimer, “[...] com o progresso do esclarecimento, só as obras de arte autênticas conseguiriam escapar à mera imitação” (ADORNO; HORKHEIMER, 1988, p. 26). Na *Teoria Estética*, entretanto, Adorno, sustenta que “O lugar da arte tornou-se nela incerto [...] Foi abalada, à medida que a sociedade se tornava menos humana” (ADORNO, 1970, p. 11), pois, conforme aduz Gerson Trombetta, “[...] sua natureza é uma natureza que fala e que produz sentido histórico, que cria uma relação diferente, não instrumental, frente à sociedade” (TROMBETTA, 1995, p. 78). Denominada como capacidade *muda* de conhecimento que possui sua própria racionalidade, que não fala em si mesma, não se deixa reificar pela lógica formal em função do processo técnico-instrumental, a arte não é oculta da realidade, mas procura resgatar o que, de certa forma, a racionalidade normalmente reprime.

Em relação ao caráter empírico inerente à obra de arte, Adorno reconhece a aproximação com o mundo das coisas, o dado empírico. O paradoxo da duplicidade da arte como autônoma enquanto produto social requer que se reconheça seu status diante da dominação e da potência inerente a si por meio de seu caráter crítico. Ou, ainda, como bem observa e ilustra Jayme Paviani:

A arte assume uma dimensão política, quando, sem deixar de ser uma forma típica de racionalidade e de imaginação, através de sua expressão, mostra a verdade oculta e reprimida do homem concreto [...] Conquistando uma nova racionalidade e uma nova sensibilidade, a arte desperta o homem e a sociedade de seu sono ideológico, da situação consciente ou inconsciente que o cerca (PAVIANI, 1996, p. 40).

Na concretude da obra de arte está contida uma racionalidade que expressa um determinado contexto social. Na particularidade de cada obra estão os elementos necessários para realizarmos uma reflexão crítica sobre a sociedade. Em cada obra estão presentes aspectos que se manifestam de forma implícita, que carregam em si uma realidade: “o processo de repulsa deve continuamente renovar-se. Cada obra de arte é um instante; cada obra conseguida é equilíbrio, uma pausa momentânea do processo, tal como ele se manifesta ao olhar atento” (ADORNO, 1970, p. 15). Ainda nessa acepção, de acordo com Adorno, a arte carrega em si os antagonismos não resolvidos e os coloca numa perspectiva de transformação porque seu conteúdo não é neutro ou inseparável da realidade da sociedade na qual ela se dá. Nas palavras de Souza:

A realidade presente na arte é a realidade que não pode ser real na não-arte da facticidade histórica do preponderante e do hegemônico. A arte é a testemunha viva de uma realidade diferente. Uma realidade que não é, que não teve tempo para ser, paradoxo do no seio do ocidente: o Não-ente, aqui entendido em seu máximo conteúdo de realidade. Não a impossibilidade afirmada do para-além-do-possível na dinâmica da totalidade auto-suficiente, mas a possibilidade do possível que, à revelia de postulados autônomos de sentido, vibra excentricamente em relação ao hábito ocidental de dotação de sentido: o não-ser (SOUZA, 2010, p. 101).

Frente a essa compreensão acerca da arte, cabe indagar: como a filosofia pode alcançar a verdade, ou o conhecimento crítico da realidade, visto que ela, por sua vez, encontra-se em um estranhamento perturbador em relação ao real? O papel da filosofia não é de neutralidade, mas de mediação reflexiva. Ou seja, enquanto atividade intelectual, a filosofia tem a capacidade de refletir e interpretar o caráter enigmático e o conteúdo de verdade da obra de arte. A arte não tem, conforme destacado, a pretensão de ocupar o espaço da filosofia, porém de acordo com Adorno, *a arte necessita*

da filosofia que a interpreta, para dizer o que esta não pode dizer, enquanto somente através da arte pode ser dito, ao não dizê-lo, numa linguagem muda e discreta, pois a filosofia, ao realizar a sua autocrítica, restabelece e restitui sua natureza, sua práxis com a sociedade – neste caso, pela medição da concretude da obra. Seu conteúdo se desvincula do colapso da razão totalizante e se liga, segundo Adorno, à natureza reprimida da mimesis.

Nesse sentido, sendo a mimesis proveniente de um processo histórico que precisa reencontrar a sua reconciliação na filosofia da arte, esta se contrapõe à racionalidade das finalidades específicas do fulcro da modernidade. Conforme a leitura de Freitas sobre a arte em Adorno: “[...] as obras de arte não são apenas um mero aparecer, como se sua essência se esgotasse na materialidade daquilo que se mostra” (FREITAS, 2003, p. 49), mas realizam um contínuo processo de repulsa, de resistência e de autonomia ante a linguagem processual e dominadora da racionalidade instrumental. Exposto à reflexão, segundo Adorno, “o processo de repulsa deve continuamente renovar-se. Cada obra de arte é um instante” (ADORNO, 1970, p. 18), que desencadeia o que nela foi reprimido enquanto expressão artística.

Desse modo, diante do explicitado, emergem algumas questões centrais, quais sejam: É possível a partir da arte uma racionalidade que supera os limites da razão para uma racionalidade mimética? É possível pensar uma racionalidade autêntica e crítica na mediação dialética entre pensamento e realidade? A verdade da obra de arte se aproxima à da razão? Frente a essas indagações, para Tiburi “A arte será um modo de saber – enquanto saber originário – diverso do conhecimento científico ou da racionalidade tradicional” (TIBURI, 1995, p. 19). Na sua *Teoria Estética*, a arte é ainda o único lugar de uma verdade possível, dada a sua característica peculiar de intangibilidade e insuficiência, incompreensível ao conhecimento conceitual.

Conforme exposto, é a convicção de que por possuir um conteúdo próprio que se expressa como autonomia estética, a obra

de arte tem um grande potencial crítico. Por esse motivo, a arte participa “do movimento real da história” (ADORNO, 1970, p. 138), em que a sociedade aparece, numa linguagem adorniana, como um pressuposto necessário. A arte participa do processo histórico o que representa que está no campo da *imaginação dialética*, como afirmam os principais estudiosos e intérpretes do pensamento adorniano. Ou, ainda, em outros termos, tal tensão que caracteriza o desenvolvimento dialético entre mimesis e racionalidade, que possibilita uma crítica imanente é assim posicionada por Rodrigo Duarte:

Para tanto, deve-se antes de tudo ressaltar a ambiguidade do conceito do domínio estético da natureza. Ela preserva, por um lado, os traços principais do seu correlato, i.é, do domínio real, econômico, da natureza. Por outro lado, ele se situa num ponto de vista crítico e este último, em virtude da presença do movimento estético imanente (DUARTE, 1993, p. 133).

Ao preservar a sua identidade a arte é inabalável e irredutível à racionalidade. O caráter enigmático da obra de arte não é neutro nem está desligado ou mesmo alheio à história. A obra de arte continua sendo enigmática porque a história concreta não se expressa e nem esta contida ou mesmo resolvida em algum mero conceito, haja vista que, segundo Adorno, a própria história também é um grande enigma que revela sua racionalidade e seus mistérios: por se tornar outrora enigma e por permanecer ligada à história, a “arte é refúgio do comportamento mimético. Nela, o sujeito expõe-se, em graus mutáveis de sua autonomia, ao seu outro, dele separado e, no entanto, não inteiramente separado” (ADORNO, 1970, p. 68). A arte quer ser o lugar da experiência enigmática e da experiência que traz à tona a autocrítica da razão.

Na obra de arte autêntica, está expresso de modo *sui generis* o contexto social. Pela mimesis a linguagem da arte cria a possibilidade de penetrar com conceitos o que é não conceitual, com a intenção de recuperar a reflexividade da racionalidade autêntica

reprimida no interior de uma sociedade, nas relações sociais. A arte possui um duplo caráter. De um lado, o de ser parte inerente ao mundo da vida, à realidade do mundo e expressar o mundo; por outro, o de evidenciar seu distanciamento pelo fato de possuir uma linguagem própria. Por isso ela reivindica a necessidade da filosofia que a interpreta e comunica sua autonomia. Na arte autêntica o seu conteúdo se torna estranho aos conceitos formulados e predeterminados pela racionalidade instrumental. A verdade da arte não aparece explicitamente na sua forma, pois se apresenta como um espaço a rigor incontestável pela razão. Segundo Duarte, “[...] na arte a presença do momento mimético atua, de modo imunizante, contra a sedução do tornar-se dominador” (DUARTE, 1993, p. 135) ao manifestar a sua potencialidade.

Nessa direção, em vista de uma relação dialética de movimento, fundamentação para o pensamento adorniano, o impulso mimético da arte autêntica cria a possibilidade de ser mediadora de uma verdade existente em si mesma. Portanto, o espírito alienado encontra uma relação adequada em favor do caráter enigmático, que possibilita a expressão de uma linguagem própria. A mediação do conteúdo da verdade da arte, segundo Adorno, constitui um conhecimento seguro para a filosofia. Diante disso, surge a seguinte questão: Qual é a natureza da mimesis e como esta se expressa na arte?

É inevitável identificar, antes de tudo, que a mimesis, enquanto expressão artística não é neutra. Sua natureza remete ainda além das relações de dominação e busca o que foi reprimido e submetido diante das relações sociais. A obra de arte relaciona-se com a sociedade em seu caráter instrumental, mas não se identifica com esta, de modo que há uma relação de interdependência entre elas. Assim, a mimesis não é mais identificada como uma simples cópia ou reprodução da realidade, mas como aquela que designa um conceito estético de expressão que possibilita impulsionar o que está reprimido pelo contexto social em que está inserida. Ela expressa uma racionalidade. “A racionalidade é, na obra de arte, o momento

criador de unidade e organizador, não sem relação com o que impera no exterior, mas não copia a sua ordem categorial” (ADORNO, 1970, p. 70), mas ao ser percebido se oculta, distanciando-se para retornar com um espírito novo.

O que está intrínseco na obra de arte em sua constitutividade e em sua denominação é seu caráter enigmático, aquilo que está posto e é inabarcável conceitualmente. “O caráter enigmático das obras de arte permanece intimamente ligado à história. Por ela continua a sê-lo” (ADORNO, 1970, p. 140), como possibilidade de conhecimento, expressando sua condição de ser, pelo que representa. O lado autêntico da arte se caracteriza de forma enigmática e, ao mesmo tempo, compreensível ao buscar se demonstrar, construir caminhos, fazer memória histórica, ler a realidade. O enigma, entretanto, além de não ter solução definitiva, somente parcial, acaba renovando e compondo novamente o seu conteúdo de verdade. Jayme Paviani assevera que

[...] as obras de arte são realizações de uma linguagem aparentemente muda, mas de uma mudez que fala. A expressão artística, afirma Adorno, tem um caráter dialético: ao mesmo tempo que fala, volta constantemente à sua mudez, e ao caráter enigmático: ao mesmo tempo que procura dizer o real, acaba ocultando-se (ADORNO, 1987, p. 26-27).

Desse modo, na esteira do exposto por Adorno, é possível perceber que a racionalidade instrumental baseada na ciência e na técnica, em seu caráter técnico – enquanto racionalidade predominante no conhecimento moderno científico –, é apenas uma das formas de linguagem que predomina e determina a sociedade, as formas de vida e as ações do ser humano nas mais variadas configurações sociais e contextos. Frente a este panorama, a arte configura-se como uma forma de saber, uma linguagem em relação à emancipação da razão na perspectiva de *denúncia*, pois possui uma potencialidade crítica diante do estatuído e da racionalidade

instrumentalizada que permeia as formas de vida no interior das sociedades tardo-capitalistas.

É na senda dessa leitura crítica da Escola de Frankfurt, que Giorgio Agamben desenvolve seu primeiro livro ainda em sua juventude, no qual aborda o estatuto da arte e desenvolve uma analítica do paradigma estético na obra de arte – que pode ser visto como uma leitura marginal acerca da arte – enquanto uma crítica ao presente. O pensador italiano compreende a arte como exercício da produção humana na qual está imbricada uma ausência, isto é, uma ausência de conteúdo por parte do artista, daí o título da obra, *o homem sem conteúdo*, pois, “O artista permanece ainda aquém da sua essência, porque de agora em diante perdeu definitivamente o seu conteúdo (AGAMBEN, 2013, p. 17). Em *O homem sem conteúdo*³ escrito aos vinte e oito anos de idade, Giorgio Agamben articula uma série de temáticas que indicam um núcleo central – a arte e a sociedade, tendo por eixo a elaboração de uma *analítica do paradigma estético na obra de arte*⁴ – no qual são apresentadas algumas questões centrais do projeto *homo sacer* – e as bases para se entender o pensamento ocidental. Carlo Salzani observa que nessa obra primigênia, é elaborado um método que mais tarde será explicitado de modo mais consistente:

A crítica do presente se constitui em uma pesquisa (que mais tarde colocará o nome de “genealogia”) de suas raízes conceituais ou ideológicas, por sua vez, sendo investigado em um nível semântico e etimológico. Além disso, a crítica de fenômenos aparentemente circunscritos (aqui a estética) se insere dentro de uma crítica mais

³ Para Paula Fleisner, a presente obra se situa em um debate sobre o destino nihilista da metafísica ocidental: “Dicho brevemente, una cierta vocación nihilista, en efecto, se abrió paso tras la crisis de la razón clásica y la disolución de la dialéctica hegeliano-marxiana en la filosofía italiana contemporánea. La nada, arrojada por la diosa de Parménides a un camino inviable para el hombre en el gesto fundacional de la metafísica de Occidente, emerge como cuestión, dando lugar a las posturas (teóricas, éticas, estéticas y políticas) más diversas, en una lucha que se muestra también como la disputa por la correcta interpretación de la herencia nietzscheana y heideggeriana” (FLEISNER, 2010, p. 114).

⁴ De acordo com Gilson Iannini, “Um dos eixos fundamentais do livro é a crítica do paradigma estético, ou melhor, a “crítica” do regime estético da obra de arte, ou se quisermos ser ainda mais precisos: uma analítica da época estética da obra de arte” (IANNINI, 2013, p. 9).

ampla da “metafísica” ocidental, isto é, da evolução da civilização ocidental pensada desde suas origens (SALZANI, 2013, p. 12) [Tradução nossa].

O ponto de partida situa-se em uma passagem presente na *Genealogia da Mora*⁵, de Nietzsche, em que é explicitada a oposição da experiência de uma arte para artistas à concepção kantiana, a qual define a beleza como meio de possibilitar ao *espectador* um prazer desinteressado⁶. De acordo com a tese central, a partir do nascimento da estética como ciência da arte ocorreu a separação de sua essência e do seu meio natural, que compreende o próprio habitar do homem na terra. Ou seja, a partir desse emergir da ciência da arte se dá o divórcio entre a arte e seu conteúdo enquanto expressão mais íntima do mundo da vida do artista, de tal forma que a arte já não produz e não comunica mais a presença do ser no mundo e aquilo que lhe é inerente em sua existencialidade.

Nessa perspectiva, a experiência da arte de acordo com Agamben, não indica uma estética, posto que busca purificar o conceito de beleza – da beleza do espectador para considerá-la do ponto de vista do seu criador. Isso se dá por meio “[...] de uma inversão da perspectiva tradicional sobre a obra de arte: a dimensão da esteticidade – a apreensão sensível do objeto belo pelo espectador – cede o lugar à experiência criativa do artista [...]” (AGAMBEN, 2013, p. 18). Edgardo Castro ao comentar a posição do pensador italiano observa que seu foco é mostrar como “[...] o estatuto da obra de arte na época da estética assinala ao homem o seu lugar na história. Pois na estética, de fato, não se trata só de uma troca de

⁵ Cf. (NIETZSCHE, 1998).

⁶ Sueli Cavendish destaca que a porta de entrada da obra deveria ser o sexto capítulo, *Um nada que nadifica a si mesmo* – “[...] onde se encontra a semente da qual parece o livro germinar [...] em [...] um movimento de autonegação que é contraditoriamente também de infinita auto-reprodução [...]”. (CAVENDISH, 2008, p. 8). Nessa direção, tratar-se de tomar como ponto de partida a análise acerca do que Hegel teria definido e proclamado como a continuação indefinida da arte enquanto um modo auto-anulador, ao invés da morte da arte, como se convencionava a definir. Assim, ao tomar esse caminho busca-se precisar esta auto-anulação e suas consequências históricas e estéticas, o nascimento da estética moderna, o que marca e configura esse processo.

perspectiva [...], mas fundamentalmente uma modificação do estatuto mesmo da obra de arte e de todo o fazer do homem.” (CASTRO, 2012, p. 16).

Um evento demarcador na história da arte ocorreu em torno da metade do século XVII com o surgimento do *homem de gosto* – que está estreitamente ligado à mudança do estatuto da arte, ao ingresso da obra de arte na época da estética, o que coloca em xeque também o estatuto próprio da arte. O *homem de gosto*, que é dotado de uma particular sensibilidade a ponto de captar a perfeição da obra de arte, mas, ao mesmo tempo, é incapaz de produzi-la, por incorporar em si o *protótipo de homem estético ocidental*, a figura do que melhor conhece a arte, mas paradoxalmente, seja incapaz criar arte, pois é mero *espectador* imbuído pelo mistério da sensibilidade moderna – que é o *juízo estético* – a partir do qual se passa a olhar a obra de arte como ocupação exclusiva do artista.

Na exposição do pensador italiano, as *lições de estética* de Hegel (1999) ocupam um importante espaço, por situarem com precisão a consciência do problema da identidade viva do artista com a sua matéria e a consciente cisão entre o criador da obra de arte e a obra, visto que já *não há mais identificação imediata da subjetividade do artista com a matéria*. Na obra de arte inexistente a original ligação entre a atividade do homem – do artista com o mundo, com o mundo divino, com a criação, aquilo que era peculiar no surgimento da arte, no mundo grego: “o poder milagroso e inquietante de fazer aparecer, de *produzir*, o ser e o mundo na obra” (AGAMBEN, 2013, p. 96).

Com esse processo de imersão da obra de arte na época da estética, a subjetividade do artista que outrora se identificava imediatamente com a sua matéria, a expressão da verdade mais íntima de sua consciência, que expressava *o poder milagroso e inquietante de fazer aparecer, de produzir o ser e o mundo na obra*, se perde, e a arte se torna um valor em si mesmo, o espectador pode julgá-la, por meio de uma participação estética, “[...] pois a arte é, agora, a absoluta liberdade que busca em si mesma o próprio fim e

o próprio fundamento, e não tem necessidade – em sentido substancial de nenhum conteúdo, porque se pode medir apenas com a vertigem do seu próprio abismo” (AGAMBEN, 2013, p. 68)⁷. Nesse processo, por conseguinte, o artista descobre que nenhum conteúdo se identifica mais imediatamente com sua consciência, visto que “[...] perdeu definitivamente o seu conteúdo [...]” (AGAMBEN, 2013, p. 97) é um *homem sem conteúdo*, pois de um lado, se encontra o juízo estético e, de outro, encontra-se a subjetividade do artista, puro princípio criativo, rompendo a autêntica unidade que existia originalmente na obra de arte.

Após tratar da questão da arte – que pode ser compreendida como um *nada que se nadifica a si mesmo* – comumente caracterizada enquanto ‘morte da arte’ [Hegel] – o pensador italiano analisa a situação da arte na época da estética⁸ e do homem na modernidade, que indica a crise da *poiesis* que precisa ser entendida a partir do pensamento grego, “[...] a quem devemos quase todas as categorias através das quais julgamos a nós mesmos e a realidade que nos circunda” (AGAMBEN, 2013, p. 117), e a questão da *praxis* – que também indicará a questão do fazer humano, da experiência [*ir através da ação na ação*] humana na obra de arte, entre originalidade/reprodutibilidade com a separação da arte e da técnica na era moderna, tornando-a produto de *consumo* – o que a distancia de seu próprio princípio – fazendo com que não possua mais em sua própria forma o seu próprio fim.

A *poiesis*, nessa perspectiva, é entendida como a passagem do não ser ao ser, a *produção da presença*, enquanto a *praxis* indica a ideia da vontade que se expressa de modo imediato na ação, no

⁷ De acordo com Edgardo Castro, nessa passagem em que a arte adentra no terreno da estética, constituem-se “Dois espaços diferentes da arte. O espaço do museu, de fato, assinala o momento no qual a arte começa a constituir-se como uma esfera autônoma, com uma identidade específica, e as obras de arte convertem-se em objetos de coleção que, afastando-se, distanciam-se das outras coisas e retiram-se do espaço comum a todos os homens. Antes, nesse espaço comum, artistas e não artistas encontravam-se imersos em uma mesma unidade vivente”. (CASTRO, 2012, p. 19).

⁸ Nesse sentido, “O ponto de chegada da estética ocidental é uma metafísica da vontade, isto é, da vida entendida como energia e impulso criador” (AGAMBEN, 2013, p. 122).

homem como animal, ser vivente. Assim, se a *poiesis* constrói o espaço da liberdade do homem com o seu fazer – a sua duração na ação, “[...] o pressuposto do trabalho [*práxis*] é, ao contrário, a nua existência biológica, o processo cíclico do corpo humano, cujo metabolismo e cujas energias dependem dos produtos elementares do trabalho” (AGAMBEN, 2013, p. 97). Ou seja, a produção da vida material do homem, que se constitui como necessidade vital. Logo, se a *poiesis* se constituía em um espaço de liberdade para o homem, expressão de sua consciência – a *pro-dução na presença* – no centro da compreensão de *práxis* está à vontade entendida como princípio do movimento “(a vontade entendida como unidade de apetite, desejo e volição) que caracteriza a vida” (AGAMBEN, 2013, p. 118).⁹

Essa dinâmica que se cumpre na modernidade, em que a obra de arte ingressa no terreno da estética se dá, precisamente, na medida em que a arte abandona a esfera da *poiesis* e entra no campo da *práxis*. O fazer do homem, portanto, determinado como ação produtora de um efeito real, expressão ímpar de sua vontade que nele se explicita e torna “[...] impossível qualquer possibilidade de distinguir entre *poiesis* e *práxis*, produção e ação” (AGAMBEN, 2013, p. 119). Em decorrência disso, o que na *poiesis* se constituía como produção na presença, acaba por ceder lugar ao como, ao processo pelo qual se produz um determinado objeto, gerando, assim, um deslocamento daquilo que era para os gregos a essência da obra – *o vir a ser de algo a partir do não ser* – para as peculiaridades e características do processo artístico, – expressão do gênio criativo.

Nesse ínterim, o *juízo estético* se tornou, nas palavras do pensador italiano, o órgão essencial da sensibilidade diante da obra de arte – que fez emergir a figura do crítico moderno – cuja existência se deve e se justifica pelo único e exclusivo ofício de exercer um juízo de

⁹ “Aquilo que para os gregos se entendia como *poiesis* para os latinos é compreendido como um *agere*, quer dizer, um agir que põe o ser em obra, um *operari* – tornam para os romanos *actus* e *actualitas*, são transpostos para o plano do *agere*, da produção voluntária de um efeito. Todo esse processo no interior da teologia cristã que, ao pensar o Ser supremo como *actus purus*, lega à metafísica ocidental a interpretação do ser como efetividade, operatividade e efetualidade” (AGAMBEN, 2013, p. 119). [Grifos no original].

tal natureza, como tarefa estética que, ao julgá-la [a arte], torna-a, por seu exercício reflexivo não arte, trazendo à tona o não ser da arte, uma espécie de sombra, o que torna impossível distinguir arte de não arte. A partir da distinção da arte e de sua sombra, da autenticidade/inautenticidade, que nos foi legada pelo juízo estético, a experiência nos coloca frente a um panorama embaraçoso no qual nas mais originais emoções estéticas não decorrem da não arte, pois “[...] torna-se, ela mesma, o *logos* da arte e da sua sombra, isto é, reflexão crítica sobre a arte, *arte*.” (AGAMBEN, 2013, p. 89).

Nessa senda, Giorgio Agamben observa que se deu o esgotamento da transmissão de conteúdos, a partir do momento em que a obra de arte adentra no campo da estética, a própria relação do homem com a arte a partir da estética como instância mediadora fez com que se perdesse a relação entre a existencialidade da vida do homem por meio da arte. O homem perdeu a tradição; o seu passado tornou-se intransmissível enquanto cultura vivente – na figura benjaminiana do homem que perdeu a ligação ao passado – e não consegue reencontrar-se a si mesmo na história, nem ter a capacidade para fazer experiências e produzir narrativas que expressem de fato vivências dignas de serem expressas pela linguagem.

Entretanto, frente à crítica elaborada na obra primigênia, mais tarde o pensador italiano retornaria ao tema na obra *Gosto* [que seria publicada em 1979 na Itália e, posteriormente, em 2015 no Brasil] na qual se dá uma mudança fundamental em relação ao olhar sobre a temática posta na origem. Por meio da *de uma genealogia da categoria gosto* entendida como eixo articulador para se lidar com a obra de arte, o pensador italiano retoma sua formulação, pois o *gosto* representa uma forma especial de saber, aquele que goza do objeto belo, e uma forma especial de prazer, aquele que julga a beleza, em uma espécie de saber que goza (Cf. OLIVEIRA, 2017, p. 75-90)¹⁰, em que gozar não é sinônimo somente de um modo de fruir de algo, mas de conhece-lo, em que mais além do sujeito do saber, se coloca a possibilidade de articular

¹⁰ Ver: (AGAMBEN, 2017).

beleza e prazer, isto é, pensar as condições para um saber que goza e um prazer que conhece.

Nessa perspectiva, a potencialidade da arte por meio de uma racionalidade ético-estética possibilita uma permanente releitura da realidade em suas múltiplas dimensionalidades, um ler a história a contrapelo, contra o maciço de ruínas que o anjo da história benjaminiano tem diante de si, em que os restos da história, os estilhaços possam ser elaborados pelo viés crítico da arte e possam possibilitar a memória e a construção de uma percepção crítica das estruturas opressoras nas sociedades e nas instituições. É nessa direção que Souza assevera:

A arte não serve para celebrar os vencedores, ou para reproduzir a dinâmica fática do desenrolar da história ocidental como totalidade [...] pelo contrário, a arte é umas das poucas realidades anti-totalitárias que tem, de uma forma ou de outra, ainda podido respirar, ainda que manietada em galerias assépticas de concertos pedantes. A arte é uma instância de legitimação do não-ser, do não-ser contaminado a priori pelo seu definidor. A arte é uma das mais reiteradas tentativas de, de uma forma fraca, mimética, impotente – mas sincera – tentar salvar aquilo que a Totalidade vem destinando aos esgotos da história (SOUZA, 2010, p.102).

Em suma, frente ao exposto, podemos inferir que ao se tematizar o caráter enigmático na racionalidade da arte autêntica há que se destacar que isso indica e remete essencialmente ao próprio papel da filosofia na história. Destarte, se a arte é entendida como uma das fontes de saber, como um espaço em que se torna possível encontrar ainda um conteúdo de verdade, esta guarda em si a apologia da negatividade da ilustração moderna. Em decorrência dessa posição, a arte é, paradoxalmente, a afirmação e a negação de si mesma. Isto é, ao mesmo tempo em que se legitima para poder existir, também se configura como expressão silenciosa, anti-totalitária, que coloca em questão o estatuído e aquilo que em sua opacidade parece ofuscar qualquer potencialidade de pensamento crítico.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *O homem sem conteúdo*. Tradução Cláudio Oliveira. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- AGAMBEN, Giorgio. *Gosto*. Tradução e posfácio Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- ADORNO, Theodor W. *Teoria estética*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1970.
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Tradução Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- CAVENDISH, Sueli. O homem sem conteúdo. In: PUCHEU, Alberto. (Org.) *Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben*. Rio de Janeiro: Beco do Azogue; FAPERJ, 2008.
- DUARTE, Rodrigo. *Mímesis e racionalidade*. A concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno. São Paulo: Loyola, 1993.
- FLEISNER, Paula. Desinterés y terror. El destino nihilista de la estética occidental en el L'uomo senza contenuto. *Revista Viso*. Cadernos de estética aplicada. Revista eletrônica de estética, Universidade de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina, n. 8, jan-jun/2010.
- FREITAS, Verlaine. *Adorno e a arte contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- IANNINI, Gilson. *Prefácio*. In: AGAMBEN, Giorgio. *O homem sem conteúdo*. Tradução Cláudio Oliveira. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Cursos de Estética*. Tradução Marco Aurélio Werle. Edusp: São Paulo, 1999.
- JIMENEZ, Marc. *Para ler Adorno*. Tradução Roberto Ventura. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1997.
- MARCUSE, Hebert. *Razão e evolução: Hegel e o advento da teoria social*. Tradução Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

- NIESTZSCHE, Friederich Wilhelm. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- OLIVEIRA, Cláudio. *Posfácio*. Do gosto, da arte e do belo ou dos conceitos de estética em Giorgio Agamben. In: AGAMBEN, Giorgio. Gosto. Tradução e posfácio Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- PAVIANI, Jayme. *A arte na esfera da indústria cultural*. Porto Alegre: Pyr, 1987.
- PAVIANI, Jayme. *Estética mínima: notas sobre arte e literatura*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.
- SALZANI, Carlo. *Introduzione a Giorgio Agamben*. Genova: Il Melangolo, 2013.
- SOUZA, Ricardo Timm de. Adorno e a razão do não-idêntico. In: *Razões plurais*. Itinerário da racionalidade no século XX: Porto Alegre: Edipucrs, 2004.
- SOUZA, Ricardo Timm de. *Adorno & Kafka: paradoxos do singular*. Passo Fundo: Ifibe, 2010.
- TIBURI, Marcia. *Crítica da razão e mimesis no pensamento de T.W. Adorno*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.
- TROMBETTA, Gerson Luiz. A racionalidade artística como comportamento instrumental. In: *Revista de Filosofia e Ciências Humanas*, Passo Fundo: Ediupf, ano 11, n. 1, p. 77-103, jan./jul., 1995.
- TROMBETTA, Gerson Luiz. A relação entre arte e filosofia: um problema, várias abordagens. In: *Revista de Filosofia e Ciências Humanas*, Passo Fundo: Ediupf, ano 17, n. 1, p. 95-104, jan./jul. 2001.
- WELLMER, Albrecht. Acerca da negatividade e autonomia da arte. Sobre a atualidade da estética de Adorno. Adorno: 100 anos. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 155, p. 27-54, out./dez. 2003.

O fragmento *Juízo e Ser* de Hölderlin: a motivação teórica para uma revisão do idealismo alemão

*Wagner de Avila Quevedo*¹

A existência do fragmento *Juízo e Ser* como documento filosófico central para a compreensão da posição de Hölderlin no que conhecemos como filosofia do idealismo alemão é resultado dos esforços de Dieter Henrich, desde os anos 1960, para abrir uma perspectiva de análise que, ao cabo, se não mudou inteiramente, deslocou o modo como se lê a filosofia alemã clássica a partir da segunda metade do século XX. Embora significativa, a revisão do quadro histórico é apenas um dos resultados que a pesquisa prometia: ao fim de três décadas, o entusiasmo de Henrich se estende para a relação do pensamento com a história, a ponto de considerar possível responder à questão sobre o lugar próprio da filosofia na história de uma época que “ainda conecta também nosso presente com a filosofia alemã clássica para além de todas as transformações ao longo do tempo” (HENRICH, 1991, p. 46).

Os argumentos de Henrich fazem com que o fragmento de Hölderlin certamente se revele como um desses elementos da pós-história de uma obra e de um autor que convidam a uma reformulação dos espaços por eles até então ocupados na pesquisa. Ignorado pelo editor e primeiro biógrafo de Hölderlin Ch. Schwab, e entregue a um colecionador no século XIX, o manuscrito apareceu

¹ Doutor em Filosofia (UFMG/CAPES). E-mail: wavedo@gmail.com.

em um leilão de Liepmannsohn, em 1930, e foi editado sem alarde por Beissner, em 1961, no volume IV da *Stuttgarter Ausgabe*. Sugere-se que tenha sido escrito em abril ou maio de 1795, quando Hölderlin ainda assiste às aulas de Fichte em Iena. Pode-se creditar ao próprio Hölderlin a originalidade do que se afasta de Fichte nesse pequeno texto, uma vez que, mesmo que tivesse lido os escritos de Schelling sobre o mesmo tema antes de escrever *Juízo e Ser*, nada há nos mesmos que não se encontre formulado já em Fichte. Hegel, o outro amigo próximo, estava a essa altura ocupado em Berna com a filosofia moral kantiana e sem qualquer contato direto com os problemas filosóficos tratados por Hölderlin na proximidade de Fichte, tendo ciência apenas pela correspondência com o jovem poeta (cf. HENRICH, 1991, p. 56).

Ao encarar esse acontecimento, Henrich reclama em 1965 uma abordagem de conjunto dos problemas da história do idealismo. O primeiro campo que se abre é o da relação entre a filosofia kantiana e a presença do espinosismo a partir de meados dos anos 1780, o que reflete o embate entre as diversas posições teístas que resistem à tendência consequentemente ateísta do pensamento moderno. A *querela do panteísmo*, iniciada por Jacobi em *Sobre a doutrina de Espinosa* (1785), torna o panteísmo a posição intermediária e com maior adesão na cultura alemã clássica, entre o teísmo racionalista e o deísmo (cf. BECKENKAMP, 2006, p. 7). Não obstante a atuação sempre polêmica de Jacobi que, além do ataque a Espinosa, volta-se contra Kant (cf. JACOBI, 1787, pp. 220-227) e mais tarde desempenha marginalmente um papel ambíguo na demissão de Fichte da Universidade de Iena (cf. JACOBI, 2009, pp. 41-80; RADRIZZANI, 2009, pp. 7-13), a promoção que seu livro faz de Espinosa encontra uma acolhida positiva e fértil na formação de Hölderlin, Schelling e Hegel, em que o panteísmo passa a ser valorizado a despeito das intenções do próprio Jacobi, que se mantém um teísta cristão. Como categoria histórica, o panteísmo opera na formação de um contorno mais definido das posições em destaque, justamente quando o espinosismo é descrito por Jacobi como uma forma de ateísmo, e estabelece uma

disjunção exclusiva de teísmo ou ateísmo (cf. BECKENKAMP, 2006, p. 8). Se o Esclarecimento Alemão era então oficialmente teísta, por outro lado a relação com o panteísmo emergente começa a delinear claramente o lugar da teoria da liberdade como o principal ponto de apoio da filosofia alemã, ao mesmo tempo que ela só se completa na “recepção do pensamento que antes valera, enquanto panteísmo e fatalismo, como uma das mais importantes ameaças à consciência da liberdade” (HENRICH, 1991, p. 52). A importância de Jacobi e do espinosismo para Hölderlin seria investigada por Henrich posteriormente, ao dedicar um livro inteiro à concepção filosófica hölderliniana de Iena (cf. HENRICH, 2004, pp. 146-185; BECKENKAMP, 2006, p. 21ss).

A querela do panteísmo, com forte repercussão em Tübingen, e a presença de Jacobi em vários quadrantes, em um dos quais ajuda a desencadear a reação cética à filosofia crítica com efeitos sobre a contrarreação de Fichte no *Enesidemo*, são elementos a contar em uma história de problemas filosóficos, entre os quais estariam situadas as evidências a que Henrich alude quando entende a década de 1790 como o abrigo dos “segredos do sentido próprio da especulação idealista” (HENRICH, 1991, p. 52). Henrich persegue esse “sentido” ao lado dos elementos que soma à história do idealismo com a função de ajudar a esclarecer o que escapa mesmo à enorme publicidade das discussões, e que por isso ele atribui à interlocução pessoal pouco documentada, tanto em Tübingen quanto em Iena, como depois em Frankfurt-Homburg. Os elementos não são arbitrários, afinal encampam justamente os temas mais debatidos no Instituto de Tübingen e na Universidade de Iena. Quanto à importância dos três amigos, Hölderlin, Schelling e Hegel, o grau de incertezas sobre suas ideias e posições precoces na fonte da especulação idealista move o extenso debate, sempre inconcluso, sobre a autoria do famoso fragmento *O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão* (1796), em que se encontram argumentos fortes, quando não rebatidos por evidências materiais,

a favor da autoria de qualquer um dos três, ou mesmo de uma quarta mão (cf. BECKENKAMP, 2004, pp. 199-204).

Com *Juízo e Ser*, Henrich coloca Hölderlin no foco dessas discussões, sugerindo uma reconstrução das três constelações em que aos poucos Hölderlin passa a assumir o papel central. Mas isso também representa um deslocamento dentro da pesquisa de Hölderlin, que nos anos 1950 e 1960 ainda se alimenta do legado de Norbert von Hellingrath no que diz respeito ao estudo da fase poética tardia. Segundo Henrich, a consciência do significado do Hölderlin tardio, apesar de importante, deixava de lado a compreensão de seu percurso filosófico. Assim, quanto à fase do *Hipérion*, a discussão oscila dos anos 1920 aos 1940, de E. Cassirer a W. Böhm e J. Hoffmeister, entre afirmar ou negar o predicado de filósofo a Hölderlin, no mesmo sentido em que se o atribui aos amigos de Tübingen (cf. HENRICH, 1991, p. 53). Os estudos seminais de Ryan (1960) e de Gaier (1962) integram o *Hipérion* ao desenvolvimento da poetologia hölderliniana, e *Juízo e Ser*, contemporâneo do romance, não tem então o eco que poderia ter tido se tivesse sido publicado logo que descoberto, na década de 1930.

O manuscrito, provavelmente anotado em uma folha de guarda arrancada de um livro, que Beissner não descartava tratar-se da *Fundação de toda a doutrina da ciência* de Fichte (cf. StA 4, p. 402), traz de um lado dois parágrafos sobre os conceitos de *juízo e efetividade/possibilidade* e, de outro, três sobre o conceito de *ser*. Beissner editou na sequência *juízo-efetividade/possibilidade-ser* (cf. StA 4, pp. 216-217); já M. Franz sugeriu inverter a leitura, na ordem *ser-juízo-efetividade/possibilidade*, aludindo ao fato de que as páginas não se encontram numeradas (cf. FRANZ, 1986/87, pp. 100-101). Os pequenos parágrafos discorrem acerca de conceitos que animam a obra de Fichte. Pela sequência de Beissner, o fragmento partiria do conceito de juízo como “a separação (*Trennung*) original de objeto e sujeito unidos intimamente na intuição intelectual” (StA 4, p. 216), deslocando a tradicional acepção de juízo como ligação. A terminologia segue de perto Fichte, embora apenas na resenha de *Enesidemo* ele tenha utilizado publicamente o conceito de intuição intelectual. Segundo a

concepção do manuscrito, a “partição” (*Teilung*) promovida pela forma do juízo só é possível em função de uma “relação recíproca de objeto e sujeito” mediante a “pressuposição de um todo, do qual objeto e sujeito são as partes” (StA 4, p. 216). Tomando Fichte como referência, essa construção modifica estruturalmente a compreensão de um todo como unidade de sujeito (eu) e objeto (não-eu): para Fichte, uma unidade progressiva segundo o princípio da doutrina da ciência; para Hölderlin, um pressuposto a ser percebido e reproduzido.² Se em Fichte só é possível falar do absoluto a partir de um princípio que é inicialmente investigado na forma de proposições e juízos, em Hölderlin já deve ter havido a partição original (*Ur-Teilung*) a fim de que algo como um juízo possa ser enunciado, não cabendo considerar *a posteriori* um conceito de absoluto: “eu sou eu’ é o exemplo mais apropriado para esse conceito da partição original como partição original teórica, pois na partição original prática ele se contrapõe ao não-eu, não a si mesmo” (StA 4, p. 216). Da distinção entre teórico e prático resulta para Fichte a remissão do objeto ao eu na prática; para Hölderlin, a afirmação teórica “eu sou eu” figura antes como uma separação fundamental na consciência, cuja unidade é apenas pressuposta.

Assim, escapando à lógica tética fichteana, o absoluto é pensado como *ser puro e simples* (*Sein schlechthin*) na parte do manuscrito dedicada ao *ser*. O texto apresenta o “ser” como expressão da ligação de sujeito e objeto e acrescenta que, onde sujeito e objeto estão ligados sem que possa haver qualquer separação, “somente ali se pode falar de um *ser puro e simples*, como é o caso da intuição intelectual” (StA 4, p. 216). O ser é o que se situa antes de qualquer referência de sujeito a objetos e, por isso, não pode se tornar objeto de conhecimento. Também nesse sentido, o manuscrito adverte para não confundir ser com identidade: no pensamento do idêntico “eu sou eu” já tem lugar uma separação, somente pela qual é possível um eu ou uma “autoconsciência”

² Sobre isso, cf. M. Frank: “Hölderlin evocou com ‘ser’ um pressuposto que não pode mais propriamente ser chamado ‘princípio’. Pois no sentido da palavra pressuposto – ‘princípio’ significa começo – não há mais nada para começar. Dele não há nada para derivar” (FRANK, 1997, p. 718).

(*Selbstbewusstsein*): “a identidade não é = ao ser absoluto” (StA 4, p. 217). Ao lado do ser, diferentemente, a intuição intelectual assume em Hölderlin um tipo de ligação ou unidade que é negada ao juízo, ao mesmo tempo que mantém com sua forma uma analogia em que ao ser é atribuída a total ligação, ao juízo (“no mais alto e rigoroso sentido”) a total separação. Como no juízo se trata de conhecimento conceitual mediado e como o ser puro e simples só pode ser pressentido e não apreendido conceitualmente, seu modo de acesso só poderia ser comparado ao da intuição. Aquilo que não se deixa conceituar, constrói-se na intuição pura, o que Kant já tinha mostrado para juízos matemáticos. Também Fichte lança mão dessa terminologia, mas compreende a construção em sentido estritamente prático, a partir da lei da liberdade. Hölderlin, ao contrário, pensa antes na manifestação do ser, para o qual a intuição intelectual seria como que um suporte para o momento estético³, também metafórico,⁴ desse aparecimento. Nas considerações intermediárias sobre as categorias modais, ele reproduz a construção kantiana ao abordar o juízo quanto à modalidade e atribuir a aplicação da “possibilidade (...) aos objetos do entendimento”, a efetividade “aos objetos de percepção e intuição” (StA 4, p. 216).⁵ Juntando-se à compreensão de *Hipérion*, sobretudo em sua penúltima versão (ago/set. a dez. de 1795), essa construção permitiria pensar um tipo de acesso à efetividade do “ser puro e simples” na experiência estética do “ser no sentido próprio da palavra” como “beleza” (StA 3, p. 237). Além disso, pela intuição

³ Cf. *Carta a Schiller*, de 04 de setembro de 1795: “procuro desenvolver a ideia de um progresso infinito da filosofia, mostrando que a exigência incontornável a cada sistema, a unificação de sujeito e objeto em um eu absoluto ou como quer que o chame, só é possível de modo estético na intuição intelectual, mas teoricamente apenas por uma aproximação infinita, como do quadrado ao círculo, de modo que para realizar um sistema do pensamento é necessário uma imortalidade, como é para o sistema do agir” (StA 6, p. 181).

⁴ Cf. a definição de Hölderlin: “o poema trágico, heroico na aparência, é ideal em seu significado. Ele é a metáfora de uma intuição intelectual” (StA 4, p. 266).

⁵ M. Frank observa que esse parágrafo apresenta até mesmo um paralelo entre o primado da *efetividade* sobre a *possibilidade* (do lado da consciência) e a precedência da *intuição* sobre o *conceito*, sendo isso, segundo sua avaliação, o “revolucionário na reflexão de Hölderlin” (FRANK, 1997, p. 725).

intelectual entendida analogicamente⁶, ou seja, mediante a descrição de uma relação simples, como a existente entre intuição sensível e objetos da experiência, poderia ser representada metafórica e esteticamente uma relação teórica e praticamente impossível, como a de uma intuição capaz de abranger a unidade absoluta do *ser simples*. Nesse sentido, a precedência estrutural da intuição intelectual figuraria apenas como um conceito limite diante da pressuposição do ser.⁷ Com recurso à recepção positiva de Espinosa, os movimentos de separação e unificação são pensados como modificações do ser puro e simples, os quais Henrich ainda associa a elementos platônicos, evidentes nas versões de *Hipérion*, transpostos para a doutrina espinosana (cf. HENRICH, 2015, pp. 12-17). Assim, em resumo, no que diz respeito à importância do quadro de referências que se abre com o manuscrito *Juízo e Ser*, Henrich situa o espinosismo que chega por Jacobi até Tübingen, onde também são lidos Platão e Kant. Nesse cenário, Fichte entraria com a radicalidade de seu programa fundado no eu, dentro do horizonte das discussões em que Hölderlin está habilitado a tomar parte quando se muda para as proximidades de Iena.

Ao lado de avaliar a posição de *Juízo e Ser* em relação a Fichte, cumpre observar que suas formulações são bastante precoces em face da história do idealismo especulativo. Para situar a originalidade do que ali se encontrava pela primeira vez, Henrich ainda recorre ao esboço de sistema de Isaac von Sinclair, amigo que Hölderlin conhece ainda em Tübingen (1793), encontra em Iena (1795), e com quem mantém relação duradoura até Homburg, quando se juntam aos dois Hegel e Zwilling (cf. LAWITSCHKA, 2002, pp. 39-40).⁸ Os *Raciocínios filosóficos* de Sinclair, escritos

⁶ Como observa Zöller, nos casos de relação analógica em que um domínio é familiar e o outro não, a “relação proporcional do primeiro domínio pode ser usada para identificar o mesmo tipo de relação no segundo domínio”, descrito por analogia ao primeiro (cf. ZÖLLER, 2015, p. 307).

⁷ Cf. M. Frank: “só imediata intuição acessa o ser; juízos, como conhecimentos mediados por conceitos, perdem-no” (FRANK, 1997, p. 725).

⁸ Também sobre Hölderlin e Sinclair, cf. BERTAUX (1981, pp. 189-193).

quando deixa Iena no verão de 1795, replicam as linhas gerais da concepção de *Juízo e Ser*, também presentes nas versões de *Hipérion*: há uma unidade do ser como um todo pressuposto antes de toda a reflexão; há também uma distinção entre o juízo ou partição originária e o ser originário; a reconstrução do mesmo a partir das separações é uma meta infinita e jamais se realiza na reflexão; há na bela natureza um sentido para o que não é reflexão etc (cf. HENRICH, 1991, pp. 67-69).⁹ Segundo Henrich, uma revisão do espólio de Sinclair permite confirmar a posição única de *Juízo e Ser* para a compreensão das discussões ao longo do ano de 1795, o que mais uma vez motiva a localização de Hölderlin no centro da formação do idealismo na terceira constelação que se forma a seguir, a de Frankfurt-Homburg.

Ao propor uma unidade anterior a sujeito e objeto, Hölderlin já esboça o que viria a ser o cerne do pensamento especulativo quando Hegel faz a retrospectiva desde Kant, cujo trabalho de dedução das categorias expressa da forma mais determinada o princípio da especulação: o da identidade de sujeito e objeto (cf. HEGEL, 1986, p. 10). De Kant a Hegel, passando por Fichte, Schelling e Hölderlin, trata-se de uma modificação desse princípio, em que a noção de ser como pressuposto, de *Juízo e Ser*, considerando as esferas antitéticas do saber e da autoconsciência como modificações do mesmo, representa um primeiro passo. Se o marco retrospectivo que Hegel sugere para o pensamento especulativo genuíno (*echte Spekulation*) deve se situar numa comparação entre os princípios filosóficos de Fichte e de Schelling (sobre Hölderlin, nenhuma palavra), em que o sistema do primeiro se define como uma unidade *subjetiva* entre sujeito e objeto, o do segundo como a mesma relação *objetiva* na filosofia da natureza (cf. HEGEL, 1986, p. 12), a data limite de maio de 1795 para *Juízo e Ser*, que expressa igualmente o problema dessa unidade, é significativamente precoce. *Do eu como princípio da filosofia*, de Schelling, publicado na mesma época, é uma leitura motivada pela

⁹ Sobre Sinclair, cf. JAMME (1988).

primeira parte da *Fundação de toda a doutrina da ciência* (cf. BEISER, 2002, p. 469) e ainda não expressa o assim chamado idealismo objetivo de sua filosofia da natureza, desenvolvida a partir de 1797 (cf. BEISER, 2002, p. 483ss) e, portanto, não é comparável como sistema ao pensamento de Fichte. Além disso, *O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão* (importante documento do idealismo que apresenta um movimento de superação de Kant na direção de uma filosofia da natureza, reivindicando a centralidade do estético e uma nova mitologia) foi datado por Ch. Jamme e H. Schneider entre fins de 1796 e início de 1797 (cf. BECKENKAMP, 2004, p. 202), o que torna novamente importante a percepção filosófica que deve poder ser reconstituída, segundo Henrich, a partir do fragmento *Juízo e Ser*, escrito mais de um ano e meio antes.

Por outro lado, no mesmo cenário há a forte presença de Friedrich Immanuel Niethammer na formação de Hölderlin como leitor crítico de Fichte. Quando Niethammer convida Hölderlin para contribuir com o *Philosophisches Journal*¹⁰, Hölderlin não chega a enviar as prometidas *Cartas filosóficas*, mas redige três fragmentos na virada de 1794 para 1795, que em parte refletem os objetivos da revista: *Hermócrates a Céfalo*, *Sobre o conceito de punição* e *Sobre a lei da liberdade*. Sobretudo *Hermócrates a Céfalo* pode ser lido como uma primeira tentativa de colocar na forma de cartas sua contribuição a Niethammer. Nele se lê o que Hölderlin vinha comunicando a seus interlocutores na correspondência, bastante próximo da filosofia fichteana da ação e da liberdade, e o que elaborou em *Juízo e Ser*: o ideal do saber e do agir talvez já tivesse se tornado efetivo, caso se quisesse vê-lo em um sistema qualquer em um tempo determinado; mas só seria realizável para o ser humano em um progresso infinito, em um tempo ilimitado “para se aproximar do ideal sem limites” (StA 4, p. 213)¹¹; Hölderlin ainda

¹⁰ Cf. *Carta ao irmão*, abril de 1795 (StA 6, p. 164), *Carta ao irmão* de fev. 1796 (StA 6, p. 201), a *Niethammer*, de fev. 1796 (StA 6, p. 202).

¹¹ O postulado de uma reconstrução da unidade em aproximação infinita não está explícito em *Juízo e Ser*, mas se encontra também, mais tarde, claramente expresso na correspondência. Cf. a já citada

acusa a opinião de que a ciência poderia ser completada em um tempo determinado de “quietismo científico” (StA 4, p. 213). Ele reproduz a crítica de Niethammer ao que chamou de retorno ao velho dogmatismo via “transcendentismo” e “hipercriticismo” entre os partidários de uma filosofia sistemática de princípios, como a de Fichte. Nesse cenário, a crítica de Hölderlin a Fichte não é um mero ataque circunstancial que pudesse ser caracterizado como uma avaliação incorreta dos alcances da doutrina da ciência. Hölderlin levaria sua posição de 1795 em outra direção. Ainda nos anos 1960, Henrich enfatiza a surpresa com que se descobre um viés crítico a Fichte devido às várias manifestações de forte apreço de Hölderlin pelo filósofo que considera ser a “alma de Iena” (*Carta a Neuffer*, nov. de 1794, StA 6, p. 139), e mesmo em face da compreensão correta de que as versões ienenses de *Hipérion* representaram uma aproximação contínua a Fichte (cf. HENRICH, 1991, p. 59). Na mesma época em que descobre Fichte, Hölderlin ainda se liga à tarefa teórica de Schiller, cujo escrito então mais famoso, *Sobre graça e dignidade* (1793), divulgava com o conceito de bela alma¹² a perspectiva de uma união harmônica entre razão e sensibilidade, a fim de superar o rigorismo da filosofia moral kantiana. Na última carta escrita de Waltershausen ao amigo Christian Neuffer antes de partir para Iena, Hölderlin fala de seu trabalho já concluído e enviado a Schiller para publicação na *Neue Thalia*, i.e., o *Fragmento de Hipérion*, promete um ensaio sobre as “ideias estéticas” como um comentário do *Fedro*, de Platão, onde uma análise do belo e do sublime deveria ir além dos limites kantianos que Schiller não arriscou ultrapassar em *Sobre graça e dignidade*.¹³ Com o recurso à

Carta a Schiller, de 04 de setembro de 1795 (StA 6, p. 181). Sendo *Hermócrates a Céfalo* de fins de 1794 ou início de 1795, a noção de progresso infinito acompanha a concepção de Hölderlin ao longo do ano de 1795.

¹² Cf. Schiller: “uma bela alma é aquela em que se assegurou o sentimento ético de todas as sensações do ser humano a um tal grau que ele concede ao afeto a tutela da vontade sem embaraço, e jamais corre o risco de entrar em contradição com as decisões do mesmo” (SW 5, p. 468).

¹³ Cf. *Carta a Neuffer*, 10 de outubro de 1794 (StA 6, pp. 136-37).

doutrina platônica das ideias, o passo além de Kant e de Schiller pretenderia abranger diferentemente a questão da unidade no homem – segundo o modo de Henrich interpretar as três versões ienenses de *Hipérion*¹⁴ como sucedâneos do ensaio jamais escrito e prometido a Neuffer. Assim, o simbolismo ético do belo kantiano, tão evocado por Schiller (cf. KU, AA 05, pp. 351-354; cf. SW 5, p. 409s, pp.1035-40), passaria a ter o sentido de um reporte à dimensão humana suprassensível não como lei moral racional, mas como modelo da unidade entre razão e sensibilidade numa “bela vida ética” (cf. HENRICH, 1991, p. 60).

No quadro que se forma, tanto na correspondência quanto nos esboços dos ensaios para Niethammer, vê-se um Hölderlin leitor atento de Kant, Schiller e Fichte, que busca ir além dos mesmos. Mas nas palavras de Henrich, “original é sua intenção, não seu procedimento” (HENRICH, 1991, p. 62). Henrich pretende indicar a originalidade de *Juízo e Ser*, que fugiria à regra depreendida do contexto em que Hölderlin se move entre 1794 e 1795. Ele não inova em conceitos, o que para a história da filosofia em geral não significa regra de avanço.¹⁵ Mas o manuscrito representa um ataque intencional aos princípios do pensamento fichteano, e é nessa intenção que se devem esclarecer os elementos da concepção filosófica de Hölderlin.

Quanto à revisão do idealismo que *Juízo e Ser* provoca, Henrich conclui por uma definição mais clara do modelo então vigente: Hölderlin passa a ser o mentor de uma concepção que influencia Schelling, que segue seus próprios passos; do contato com Hölderlin, Sinclair e Zwilling em Frankfurt, Hegel conhece um Fichte interpretado pelos amigos, o que modifica sua perspectiva

¹⁴ Isto é, a *Versão Métrica* e seu esboço em prosa (cf. StA 3, pp. 186-198), da virada de 1794 para 1795, e a *Juventude de Hipérion* (cf. StA 3, pp. 199-234), escrita entre março e maio de 1795. Sobre a datação, cf. SCHMIDT (2008: pp. 930-31).

¹⁵ Remeto aqui à afirmação de W. Benjamin: “no curso de sua história, tão frequentemente objeto de zombaria, a filosofia é com razão uma luta pela apresentação de algumas poucas e sempre mesmas palavras – de ideias” (BENJAMIN, 1974, p. 217).

filosófica com auxílio de uma terminologia desenvolvida mais a partir do sistema de Sinclair do que de Schelling, e assim põe os pés no solo que o levaria ao sistema de Iena – em todo caso, um sistema ao qual chega por suas próprias mãos (cf. HENRICH, 1991, p. 79).

Referências

Edições críticas:

KU: KANT, I. *Kritik der Urteilkraft* (AA 05). *Gesammelte Schriften*. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900ss.

StA: HÖLDERLIN, F. *Sämtliche Werke* (Große Stuttgarter Ausgabe, StA), ed. por Friedrich Beissner, Adolf Beck e Ute Oelmann. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1943-85.

SW: SCHILLER, F. *Sämtliche Werke*. Ed. Wolfgang Riedel. Munique: dtv; Munique/Viena: Carl Hanser Verlag, 2004.

Literatura secundária:

BECKENKAMP, J. “A penetração do panteísmo na filosofia alemã” in: *o que nos faz pensar* nº19, fev. de 2006, pp. 9-27.

BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: PUCRS, 2004.

BEISER, F. *German idealism: The struggle against subjectivism, 1781-1801*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, (I.1) 1974.

BERTAUX, P. “Hölderlin-Sinclair: ‘ein treues Paar’?” In: JAMME, C. & PÖGGELER, O. *Homburg von der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1981, pp. 189-193.

FRANK, M. *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997.

- FRANZ, M. "Hölderlins Logik: Zum Grundriß von 'Seyn Urtheil Möglichkeit", in: *Hölderlin-Jahrbuch XXV* (1986-87).
- HEGEL, G.W.F. "Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie" (1801) in: *Werke 2. Jenaer Schriften 1801-1807*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986, pp. 9-138.
- HENRICH, D. *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*. 2d., Stuttgart: Klett-Cotta, 2004.
- HENRICH, D. *Hegel im Kontext*. 3ed. Berlin: Suhrkamp, 2015.
- HENRICH, D. *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung des Idealistischen Philosophie (1789-1795)*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1991.
- JACOBI, F. H. "Über den transscendentalen Idealismus" in: *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*. Breslau: Gottl. Loewe, 1787, pp. 209-230.
- JACOBI, F.H. *Lettre sur le nihilisme*. Paris: Flammarion, 2009.
- JAMME, Ch. *Isaak von Sinclair: Politiker, Philosoph und Dichter zwischen Revolution und Restauration*. Bonn: Bouvier, 1988.
- LAWITSCHKA, V. "Freundschaften" in: KREUZER, J. (org.). *Hölderlin-Handbuch*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2002, pp.37-44.
- RADRIZZANI, I. "Présentation, traduction et notes" in: JACOBI, F.H. *Lettre sur le nihilisme*. Paris: Flammarion, 2009.
- RYAN, L. *Hölderlins Hyperion. Exzentrische Bahn und Dichterberuf*. Stuttgart, 1965.
- SCHMIDT, J. "Zu Text und Kommentar" in: *Friedrich Hölderlin Sämtliche Werke und Briefe*, vol. 2. Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker Verlag, 2008, pp.925-1090.
- ZÖLLER, G. "Mechanism or Organism. Kant on the Symbolic Representation of the Body Politic" in: KAUARK-LEITE et al. *Kant and the Metaphors of Reason*. Hildesheim and New York: Olms, 2015, pp.303-319.

Direito, autoconsciência e liberdade na Fundação do Direito Natural de Fichte

*Marcos Cesar Paes de Carvalho Filho*¹

A seção inicial da *Introdução da Fundação do direito natural* pode ser lida como um preâmbulo conceitual e metodológico necessário para a compreensão do lugar do Direito na doutrina-da-ciência. Partindo do racionalismo subjetivista expresso e desenvolvido em sua *Fundação de Toda a Doutrina-da-Ciência* (1794-95)², Fichte afirma: “O caráter da racionalidade consiste em que aquele que age e aquele sobre o qual se age são um e o mesmo; e com esta descrição, o âmbito da razão como tal fica circunscrito de modo exaustivo.”³ Essa identidade entre sujeito e objeto, além de servir como fundamento último de todo o sistema fichtiano, aparece como condição de possibilidade da própria experiência de um sujeito com o mundo a ele externo. Trata-se da identidade entre o sujeito *puro*, a ação intelectual, subjetiva e condicionante de toda a atividade do Eu, e o sujeito *empírico*, entendido aqui como objeto *sensível* capaz de interagir com o mundo físico. Essa identidade é expressa na *Fundação de Toda a Doutrina-da-Ciência* (1794-1795) pela auto-posição do Eu. Nesta, a atividade pura e indeterminada do Eu reflete

¹ Mestrando em filosofia pela UERJ. E-mail: marcospaesfilho@gmail.com

² Sem ignorar a auto-suficiência da *Fundação do Direito Natural* como exposição da doutrina-da-ciência, opto por indicar a correlação que este texto apresenta com o *Sobre o Conceito da Doutrina-da-Ciência ou da Assim Chamada Filosofia* (1794) e a *Fundação de Toda a Doutrina-da-Ciência* (1794-95).

³ FICHTE, Johann Gottlieb. *Fundamento do Direito Natural segundo os Princípios da Doutrina da Ciência*. Tradução e notas de José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012, p. 5.

sobre si própria, delimitando seu campo de ação ao reconhecer-se como sujeito e objeto de uma mesma experiência.⁴ Essa recursividade também se manifestaria na relação do sujeito com o mundo. Por se tratar da única atividade intelectual em que se poderia observar a delimitação de um *conceito* e de seu *objeto* sem o conhecimento de qualquer elemento externo ao sujeito, o que garantiria sua *necessidade* e *certeza*, a auto-posição do *eu* é posta como princípio fundamental da possibilidade do conhecimento⁵. A própria estrutura das operações do espírito humano seria definida mediante uma abstração da forma desse enunciado. “Aquilo que existe *para* um ser racional” escreve Fichte, “existe nele; mas não há nada nele que não proceda de um agir que ele exerce sobre si próprio: aquilo que intui, intui em si próprio: e o Eu em si mesmo não é senão um agir sobre si próprio”⁶.

Esse agir interno característico do ser racional, se manifestaria de maneira determinada – necessária – ou com liberdade. Essa distinção entre os modos de agir do Eu aparece em seu escrito programático *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência ou da assim chamada filosofia* (1794). Em seu segundo capítulo,

⁴ Transcrevo, a seguir, o que Rubens Rodrigues Torres Filho, em nota à mesma, afirma ser a primeira expressão desta identidade entre sujeito e objeto no pensamento de Fichte: “Assim, o pôr do eu por si mesmo é a sua atividade pura. – *O eu põe a si mesmo e é*, em virtude desse mero pôr-se por si mesmo; e vice-versa: o eu é e, em virtude de seu mero ser, *põe* seu ser. Ele é ao mesmo tempo o agente e o produto da ação; o ativo e aquilo que é produzido pela atividade; ação e feito são um e o mesmo; e por isso o *eu sou* é expressão de um estado-de-ação; mas também do único possível, como resultará da doutrina-da-ciência inteira.” In: Idem. *Fundação de toda a Doutrina-da-Ciência*. In: *A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos*. Seleção de textos, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 46.

⁵ “A proposição que acabamos de chamar de pura e simplesmente *certa* – admitimos apenas uma proposição assim – não pode adquirir sua certeza mediante a vinculação com as demais, mas deve tê-la anteriormente a essa vinculação; pois da unificação de várias partes não pode surgir nada que não esteja em nenhuma das partes. Mas todas as demais teriam de receber dela a sua certeza. *Ela* teria de ser certa e estipulada antes de toda vinculação. Porém, nenhuma das demais o poderia ser antes da vinculação, mas só mediante a vinculação.” FICHTE, Johann Gottlieb. *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência ou da assim chamada filosofia*. In: Idem. *A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos*. Seleção de textos, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 12.

⁶ Idem. *Fundamento do Direito Natural segundo os Princípios da Doutrina da Ciência*. Tradução e notas de José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012, p. 5.

destinado à “Colocação do conceito da doutrina-da-ciência”, Fichte busca as notas características que distinguem seu sistema do saber humano – entendido como uma ciência da ciência em geral – das ciências particulares nele fundamentadas. A distinção que aqui nos interessa está no “§ 5. *Qual é o limite que separa a doutrina-da-ciência universal das ciências particulares fundadas por ela?*”⁷, onde o agir necessário e incondicionado é restrito à doutrina-da-ciência e se funda na auto-posição do Eu. As ciências particulares, ainda que tenham seu agir originado necessariamente sobre o princípio fundamental, dependem do recurso à experiência para determinar esse agir por um objeto externo e, num processo análogo ao da auto-posição do Eu, trazer à consciência a necessária correspondência entre *conceito e objeto*.

Postos os dois possíveis modos de agir do Eu, Fichte defende uma concomitância entre o reconhecimento do sujeito como si mesmo, alcançado pela auto-posição do Eu, e o reconhecimento deste sujeito como um ser dotado de razão. Sobre isso, afirma: “O ser racional é, unicamente na medida em que se põe a si mesmo como ente, isto é, na medida em que é consciente de si próprio.”⁸

⁷ “Suponha-se, portanto, que a doutrina-da-ciência contém todas aquelas ações do espírito humano que este desempenha – quer condicionada, quer incondicionadamente – forçosa e necessariamente; mas que estabelece, ao lado disso, como fundamento supremo de explicação daquelas ações necessárias em geral, uma faculdade desse espírito de determinar-se pura e simplesmente, sem coação nem necessidade, a agir em geral; nesse caso estariam determinadas por ela, mas não na medida em que age livremente. – Suponha-se, além disso: também as ações livres deveriam, por uma razão qualquer, ser determinadas; nesse caso, isso não poderia ocorrer na doutrina-da-ciência mas, mesmo assim, já que se trata de *determinação*, teria de ocorrer em *ciências* e, portanto, em ciências particulares. O objeto dessas ações livres não poderia ser outro senão o necessário dado pela doutrina-da-ciência em geral, já que não se pode dispor de nada que não tenha sido fornecido por ela e que ela, de modo geral, não dá nada além do necessário. Por isso, na proposição fundamental de uma ciência particular teria de ser determinada uma ação que a doutrina-da-ciência teria deixado livre: a doutrina-da-ciência particular daria à proposição fundamental o necessário e a liberdade em geral e a ciência particular daria à liberdade sua determinação; agora estaria achada a rigorosa linha de demarcação, e tão logo uma ação livre em si adquirisse uma direção determinada estaríamos passando do domínio da doutrina-da-ciência universal para o campo de uma ciência particular.” In: Idem. *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência ou da assim chamada filosofia*. In: *A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos*. Seleção de textos, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 24.

⁸ Idem. *Fundamento do Direito Natural segundo os Princípios da Doutrina da Ciência*. Tradução e notas de José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012, p. 6.

Essa simultaneidade entre a tomada de consciência de um *objeto* e o reconhecimento de sua existência não se resume ao reconhecimento de nosso aspecto racional. A consciência, aqui, aparece como condição de possibilidade da existência de “Todo o *ser*, tanto o do Eu como o do não-Eu”⁹. Desse modo, a existência de algo dependeria, em última instância, de uma modificação na consciência resultante da experiência de um ser racional com algo a ele contraposto. O conjunto das ações necessárias decorrentes do conceito de ser racional é então restrito àquelas que condicionam a possibilidade da autoconsciência. Como veremos mais a frente, ainda que originada de uma ação espontânea – a decisão do sujeito de refletir sobre si próprio –, a autoconsciência depende de um procedimento invariável e necessário.

“Ao agir”, escreve Fichte, “o ser racional não se torna consciente do seu agir, dado que ele mesmo é o seu *agir* e nada mais; mas aquilo de que toma consciência deve situar-se fora do *agir*; deve ser *objeto*, isto é, o contrário do agir.”¹⁰ Este agir define o campo de operação do Eu. Tudo o que conhece, é conhecido no interior e mediante essa atividade. A coisa – o objeto da consciência – fica definida como aquilo que, externo ao Eu puro, delimita o agir livre e nos revela a exclusiva adequação entre o objeto apresentado e o conceito resultante da ação. O tom que garante ao sistema fichtiano a alcunha de racionalismo subjetivista está no caráter absoluto que essa operação assume. Todo o ser ou coisa, para ser reconhecido como tal, deve ser objeto contraposto à ação pura do Eu. “Não há outra coisa para um ser racional e, uma vez que não se pode falar de um ser ou de uma coisa senão em relação a um ser racional, não há nenhuma outra coisa em absoluto. Quem falar de uma outra coisa não se compreende a si mesmo.”¹¹

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid., pp. 6-7.

¹¹ Ibid., p. 7.

Isto posto, temos que a realidade de algo se mostra na inevitável representação que fazemos do objeto na experiência. “O critério de toda a realidade é o sentimento de ter de apresentar algo tal como é apresentado.”¹² Como vimos, essa necessidade é inerente à racionalidade. A invariabilidade da operação do conhecimento, assegurada pela presença de um fundamento primeiro necessariamente certo, é o que nos possibilitaria verificar a realidade de algo. Existente seria aquilo que se adequasse às exigências formais e objetivas determinadas pela auto-posição do Eu.

Ora, dado que o agir do Eu seja responsável pelo fundamento exclusivo e pela integral determinação dos objetos e, admitindo que entre estes haja uma diversidade, Fichte se compromete com a tese de que essa diversidade não pode ter outra origem que não a multiplicidade dos modos de agir do Eu. Essa reflexão sobre o objeto, quando abstraída do modo de agir que a origina, “converte-se num mero conceber, apreender e compreender algo dado.”¹³ A representação intelectual resultante dessa concepção, apreensão e compreensão de um objeto da experiência seria seu *conceito*.

Estando em posse das notas características das noções de *conceito* e *objeto*, podemos ter uma compreensão menos turva sobre a natureza da relação entre esses termos. Fichte propõe uma necessária e invariável correspondência. “O objeto não existe sem o conceito, pois que existe mediante o conceito; o conceito não existe sem o objeto, pois é aquilo por via do qual o objeto surge necessariamente. Ambos são uma e a mesma coisa, considerada sob aspectos diferentes.”¹⁴ Conceito seria aquilo que nos é apresentado quando, refletindo sobre a operação que traz o objeto à consciência, abstraímos de suas notas materiais objetivas e refletimos sobre seu aspecto formal. Em contrapartida, quando visamos o conteúdo da ação – seu aspecto material –, abstraído da forma pela qual o

¹² Ibid.

¹³ Ibid. p. 8.

¹⁴ Ibid.

experimentamos, temos o objeto da ação. Ainda que originada numa ação espontânea do Eu puro, a obtenção de um conceito dependeria do recurso à experiência – mesmo no caso da auto-posição do Eu, como veremos mais adiante. Essa conjunção entre o registro sensível e o intelectual impediria a suposição de algo como um conceito *puro a priori*.

“Como fica dito, não se pode perceber em si o agir nem os modos de agir determinados *antes daquilo que emerge de um agir*.”¹⁵ Ainda assim, também não podemos admitir a possibilidade da existência de um objeto desacompanhado de seu conceito. Esse equívoco seria da “consciência comum”, que não preocupada com os desdobramentos especulativos da experiência sensível, negaria ou ignoraria a existência de algo como um conceito. Sobre isso, escreve Fichte:

O gênio filosófico, isto é, o talento de encontrar no e durante o agir não só o que emerge com ele mas também o agir como tal, unindo estas direções completamente contrapostas numa apreensão e captar assim o seu próprio espírito em ato, o gênio filosófico foi o primeiro a descobrir o conceito no objeto; e, assim, o âmbito da consciência ganhou um novo domínio.¹⁶

Em oposição à consciência comum, teríamos aqueles “homens dotados de espírito filosófico.”¹⁷ Não reconhecendo a relação necessária entre conceito e objeto, estes incorreriam no mesmo erro do “homem comum”, mas por uma via oposta. A especulação filosófica livre, indeterminada por qualquer objeto da experiência, mesmo quando válida do ponto de vista formal, jamais encontra a necessária adequação entre conceito e objeto, o que impossibilita a verificação da certeza de suas proposições¹⁸. A

¹⁵ Ibid., p. 9.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Emprego aqui a noção de certeza como adequação entre *forma* e *conteúdo* de uma proposição. Sobre isso, cf: *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência ou da assim chamada filosofia*. pp. 11-19.

arbitrariedade desse modo de proceder viria desacompanhada da necessidade fundante do significado e da realidade do que nos é posto à consciência. Disso resultaria “uma *filosofia de fórmulas vazia*, que acredita ter feito o suficiente ao demonstrar que se podia pensar qualquer coisa sem se preocupar com o objeto (com as condições de necessidade deste pensar)”¹⁹. Uma ciência real, adequada à doutrina-da-ciência, reconhece a posição do conceito como simultânea a do objeto, não admitindo nunca qualquer independência entre estes.

Expressa essa diferenciação, veremos a seguir como Fichte propõe um Direito Natural que, fundado sobre a doutrina-da-ciência, cumpre com as exigências formais e materiais de uma ciência real e expressa a intersubjetividade condicionante de todo o projeto fichtiano.

Na seção II de sua “Introdução”, Fichte busca – por meio da inserção da noção de reconhecimento – deduzir o conceito de Direito como condição da autoconsciência. Como vimos, a autoconsciência seria a primeira expressão da identidade entre conceito intelectual e objeto da experiência. Trata-se da ocorrência mais básica da representação intelectual de um objeto da consciência mediante a delimitação da ação livre do Eu por algo a ele contraposto. Nesta, ao refletir sobre si mesmo como estado-de-ação condicionante do que nos é representado, o Eu se põe como objeto cognitivo, como estado-de-coisas apreendido e apreensível intelectualmente. Essa auto-posição, de acordo com Fichte, sintetizaria a igualdade entre o Eu puro, agente intelectual, e o Eu empírico, objetivado e passível de ações externas. É a afirmação da necessidade de um corpo como meio de manifestação empírica do Eu. Através deste, o Eu se tornaria um sujeito capaz de se relacionar sensivelmente com a realidade externa, assegurando assim a possibilidade do sujeito afetar e ser afetado pelo mundo sensível.

¹⁹ Ibid., p. 10.

Para entendermos como o conceito de Direito, geralmente restrito à filosofia política, pode condicionar um processo intelectual, temos de entender o caráter intersubjetivo e prático do que Fichte entende como autoconsciência. Vimos acima que todo o sistema fichtiano repousa sobre uma ação auto-determinada do Eu. Ao pôr-se como objeto de uma reflexão sobre si próprio, o sujeito se individualiza e realiza uma ação espontânea. Temos assim uma conjunção entre o reconhecimento do sujeito como agente de uma ação racional, a reflexão sobre si mesmo, e como livre, capaz de realizar ações determinadas por ele próprio. A representação do conceito de racionalidade é então posta como simultânea a de liberdade. No momento em que a autoconsciência é efetivada, as noções de racionalidade, liberdade e individualidade subjetiva são delimitadas. Essa delimitação pressupõe a existência de algo oposto dotado das mesmas capacidades, ou seja, de ao menos um outro ser capaz de pôr-se como racional e livre. Ao reconhecer um não-eu como semelhante o sujeito se conscientiza dos limites de sua liberdade e do alcance da liberdade do outro, criando assim uma representação intelectual da esfera da liberdade compartilhada entre os seres livres. A limitação da liberdade de um sujeito se daria na medida em que este reconhecesse a liberdade do outro. “O conceito de Direito é, assim, o conceito da relação necessária de seres livres entre si.”²⁰

O conteúdo do conceito de liberdade seria antes de tudo “a faculdade de através da espontaneidade absoluta projetar conceitos da nossa possível atuação.”²¹ Somente essa faculdade poderia ser atribuída reciprocamente entre os seres racionais. Ainda assim, a consciência da liberdade de um indivíduo racional dependeria da adequação do conceito pensado em sua ação livre com um objeto da experiência. Ou seja, a liberdade intelectual de um indivíduo limita-

²⁰ FICHTE, Johann Gottlieb. *Fundamento do Direito Natural segundo os Princípios da Doutrina da Ciência*. p. 13.

²¹ *Ibid.*

se na necessária adequação entre objeto da experiência e conceito intelectual, o que garantiria uma correspondência ambivalente entre a ação intelectual do Eu e o objeto externo por ela referido.

Essa configuração sistematizaria não só o processo intelectual, mas também o mundo no qual os sujeitos agem. Observemos na seguinte passagem como isso é proposto:

Ora, se os efeitos dos seres racionais devessem ocorrer no mesmo mundo e, assim, influir uns nos outros, podendo perturbar-se e impedir-se reciprocamente, como na realidade acontece, então a liberdade, na última aceção, só seria possível, para pessoas que estão entre si numa relação de influência recíproca, sob a condição de que todos contenham a sua atuação dentro de certos limites e, por assim dizer, partilhem entre si o mundo como esfera de sua liberdade.²²

Dessa maneira, a realidade estaria posta intersubjetivamente através das relações entre os indivíduos racionais. O que é condicionado por essas relações também as condiciona. A liberdade seria tanto exigência quanto meta das relações intersubjetivas. O sujeito em Fichte só se torna consciente de sua racionalidade e liberdade no momento em que se conscientiza da liberdade e racionalidade presentes no outro. Uma vez que isso acontece, a legitimação da liberdade é restrita a uma ação individual e intransponível. Assim, a limitação externa não se configuraria como espontânea, mas como uma *supressão* involuntária da liberdade; “deveriam todos,” adverte Fichte, “antes, pôr-se estes limites mediante a própria liberdade, isto é, todos deveriam ter-se dado como lei não perturbar a liberdade daqueles com que estão numa relação de interação recíproca.”²³

Desse modo, o objeto completo pelo qual chegamos ao *conceito* de Direito é apresentado como “*uma comunidade entre*

²² Ibid.

²³ Ibid.

seres livres como tais”²⁴. Mas a pressuposição necessária da existência de sujeitos externos não asseguraria, por si só, o reconhecimento da liberdade destes. Um indivíduo não pode atribuir liberdade a outro, apenas reconhecer ou suprimir. Através de uma ação livre interna delimitamos nossa liberdade exterior perante a admissão de uma mesma capacidade em nossos semelhantes. Esta operação visa garantir que cada sujeito racional inserido em uma comunidade seja única e exclusivamente responsável por sua liberdade.

Ainda assim, não podemos presumir que do reconhecimento mútuo se siga, necessariamente, a concepção de uma comunidade de pessoas livres. Esta seria determinada arbitrariamente como fruto de um pensamento espontâneo, coletivo e não-necessário. O conceito de Direito, então, não corresponderia à formação de uma comunidade de pessoas livres, mas sim, à necessária pressuposição da liberdade comum para a afirmação da particular. Ora, dado que o projeto de instituir uma comunidade livre dependa da vontade comum de um grupo de seres racionais – o que a torna contingente –, não podemos tomar esta realização como cogente ao estabelecimento do Direito. O Direito figura como uma condição necessária, mas não suficiente, para a realização de uma comunidade de seres racionais livres.

Exposta sua concepção de Direito, Fichte discorre sobre a relação deste com a moral. Para ele, a exigência da admissão da liberdade do outro, expressa pela lei do Direito: “limita a tua liberdade mediante o conceito de liberdade de todas as outras pessoas com quem entras em relação”²⁵, seria posta à consciência através da máxima moral da absoluta concordância consigo próprio, o que revelaria uma forte proximidade entre essas duas instâncias. Ainda assim, não podemos tomar o tratamento filosófico do Direito

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid. p., 14.

como “um capítulo da moral”²⁶. De acordo com Martial Gueroult em seu “La doctrine fichteéne du Droit”, ainda que determinada inteiramente pela preocupação moral que acompanha todo o projeto fichtiano, o direito difere-se radicalmente da moral em sua natureza e estrutura²⁷. Nesse ponto evidencia-se o rompimento de Fichte com a tradição moralista de viés kantiano. A tese defendida pelo filósofo de Jena, cujo germe já encontramos em sua resenha sobre o *À Paz Perpétua* de Kant, é a de que por se originar da interação entre sujeitos racionais no mundo empírico e, conseqüentemente, depender do recurso à sensibilidade, o direito não pode se fundar sobre a moralidade e nem dela ser deduzido. Ou seja, a interação inter-subjetiva que caracteriza o reconhecimento da racionalidade e liberdade dos sujeitos encontra a moralidade na exigência da concordância do sujeito consigo mesmo. Sobre isso, escreve Fichte:

Eu tenho necessariamente de me pensar em sociedade com as pessoas com as quais a natureza me uniu, mas não o posso fazer sem pensar a minha liberdade como limitada pela liberdade delas; logo, tenho também de agir de acordo com este pensamento necessário, pois de outro modo o meu agir entraria em contradição com o meu pensar e, assim, eu entraria em contradição comigo próprio.²⁸

A realização empírica do conceito de Direito depende da limitação recíproca da liberdade, que por sua vez exige o cumprimento da lei moral da absoluta concordância consigo mesmo. Mas disso não se seguiria que o Direito decorra desta

²⁶ Ibid.

²⁷ “Droit et nature sont deux faits nécessaires de la conscience, qui diffèrent radicalement de nature et de structure. Aussi le droit n’est-il pas fondé sur la morale et ne peut-il pas se déduire d’elle, comme prétend Kant qui voit dans le respect de la valeur absolue de l’individu fin en soi le principe de l’égalité que le droit impose devant sa loi à tous les individus. La sphère du droit est donc autonome, et cette autonomie, qui confère à la théorie un certain caractère objectif, permet d’envisager le fait du droit selon sa stricte spécificité.” GUEROUULT, Martial. “La doctrine fichteéne du Droit”. In: *Idem. Études sur Fichte*. Paris: Editions Aubier Montaigne, 1974. p. 61.

²⁸ Ibid. p., 15.

máxima. Sua realização, em última instância, repousa no arbítrio dos que decidem viver em sociedade. Seu alcance é restrito àqueles que se submeteram espontaneamente a uma comunidade de seres racionais.

Com a introdução do conceito de reconhecimento, e, com ela, a necessária interação entre seres racionais livres, Fichte propõe uma teoria social e política que se funda na – e busca dar conta da – relação entre o sujeito racional finito e livre, e o mundo material – regido pela necessidade –, que o circunda.

Referências

Obras de Fichte

FICHTE, Johann Gottlieb. *Fondement Du Droit Naturel Selon les Principes de la Doctrine de La Science* (1796-1797). Apresentação, tradução e notas de Alain Renaut. Paris: Presses Universitaires de France, 1984.

_____. *Foundations of Natural Right According to the Principles of the Wissenschaftslehre*. Edição de Frederick Neuhouser e tradução de Michael Baur. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

_____. *Fundação de toda a Doutrina-da-Ciência*. In: *A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos*. Seleção de textos, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. *Fundamento do Direito Natural segundo os princípios da doutrina da ciência*. Tradução e notas de José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

_____. *O destino do Erudito*. Tradução, organização e notas de Ricardo Barbosa. São Paulo: Editora Hedra, 2014.

_____. *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência ou da assim chamada filosofia*. In: *A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos*. Seleção de textos, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

Demais referências

GUEROULT, Martial. “La doctrine fichteéene du Droit”. In: *Idem. Études sur Fichte*. Paris: Editions Aubier Montaigne, 1974. p. 61.

RUSSON, John. “The Body as Site of Action and Intersubjectivity in Fichte’s *Foundations of Natural Right*” In: GOTTLIEB, G. (org.). *Fichte’s Foundations of natural right: a critical guide*. New York: Cambridge University Press, 2016.

WOOD, Allen William. “Deduction of the Summons and the Existence of Other Rational Beings”. In: GOTTLIEB, G. (org.). *Fichte’s Foundations of natural right: a critical guide*. New York: Cambridge University Press, 2016.

De Kant a Hegel: legados para a Estética e o século XX ¹

Raphael Machado de Castro ²

Vinícius Guimarães Dias Francisco ³

*“Quando se fala da arte que se desenvolveu na Europa, e mais tarde, na América do Norte durante os séculos XIX e XX, com frequência se repetem os termos clássico e romântico. A cultura artística moderna mostra-se de fato centrada na relação dialética, quando não de antítese, entre esses dois conceitos.”*⁴

1. Proposições Iniciais

Os sistemas filosóficos propostos tanto por Kant quanto por Hegel legaram para a história do pensamento ocidental inúmeras contribuições para diversos temas da Filosofia. Dentre elas, em ambos os autores, a arte e a estética possuem importância crucial na

¹ Comunicação apresentada ao *Simpósio Internacional de Kant a Hegel*, ocorrido na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, em Porto Alegre, durante os dias 20 e 21 de novembro de 2018.

² Graduando do 7º período do Bacharelado em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, bolsista em iniciação científica pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) sob orientação da Profa. Dra. Daniela Muradas Antunes. Membro participante das atividades do Grupo internacional de pesquisa em Cultura, História e Estado, simultaneamente nucleado sediado na Universitat de Barcelona e na Universidade Federal de Minas Gerais (dirigido pelos professores doutores Gonçal Mayos Solsona e José Luiz Borges Horta). raphamachado97@gmail.com

³ Graduando do 6º período do Bacharelado em Artes Visuais da Universidade Federal de Minas Gerais, onde cursa a habilitação em desenho, iniciante à pesquisa no projeto Teoria, Prática e Obra: relações na produção artística, sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Lucia Gouvêa Pimentel. viniciusgdf45@gmail.com

⁴ ARGAN, Giulio Carlo Argan, 1909-1992. *Arte Moderna* / Giulio Carlo Argan: tradução de Denise Bottmann e Frederico Carotti – São Paulo : Companhia das Letras, 1992.

compreensão dos saberes filosóficos e, ao longo dos anos, canalizaram discussões acadêmicas surgidas após ambas as contribuições. Seja no caminhar do Espírito e na ciência do Belo proposta por Hegel ou na disciplina relativa à faculdade da sensibilidade elaborada por Kant, as conceituações artísticas e estéticas dos filósofos empreenderam importante passo na caminhada do conhecimento da humanidade, sendo responsáveis por render, além de seus próprios conteúdos, inúmeros embates e pontos de confluência entre as interpretações de seus escritos propostos por pensadores que os sucederam.

Dentre as questões passíveis de serem abordadas no trânsito entre as duas filosofias, destacam-se as respectivas reflexões sobre a potência estética, manifestas no entendimento de que aqui a *Arte* não é uma imagem em profusão, mas a mesma em discussão sobre a sua própria potencialidade dentro do conhecimento, e uma das formas de apresentar o sensível, de intuir o espírito. Reflexões estas que em suas respectivas articulações possibilitam conhecer a estética nos respectivos sistemas, expor a coesão de suas determinações para com a arte e a filosofia, e assim projeta-se colocar em análise a substância autenticadora dos consequentes projetos críticos.

Durante todo o século passado, teóricos da estética se aliaram a esses dois pensadores tendo como proposição o desenvolvimento de conceituações que versassem sobre o conteúdo, o conceito e as narrativas históricas da arte para seus tempos, objetivando, a partir de seus estudos, a elaboração de um projeto crítico e de uma perspectiva sobre as mudanças ocorridas no campo de todas as artes ao longo do final do século XIX e de todo o século XX. Dentro da amplitude de pensadores e tendências que se manifestaram no decorrer temporal aqui colocado, destacam-se Thierry de Duve, Clement Greenberg e Arthur Danto, que desenvolveram estudos acerca de Kant e Hegel em busca de leituras pertinentes e fluentes sobre as diversas tendências da arte, das obras do tempo em questão e, inclusive, desenvolvimentos acerca de projetos críticos a partir do

trânsito entre os sistemas filosóficos e suas respectivas obras e teorias.

Nesses moldes, o presente texto busca trabalhar as relações entre os pensadores aqui citados e os respectivos filósofos em que embasaram suas doutrinas⁵, de modo a elucidar os posicionamentos adotados tanto por Greenberg quanto por Danto, além de articular as ideias relacionadas à arte e à estética propostas por Kant e Hegel, cujas discussões movimentam até a atualidade as áreas do saber aqui relatadas. Assim, a apresentação também tem como objetivo tratar do legado direto dos sistemas filosóficos hegeliano e kantiano para as discussões artísticas aqui recortadas, com o efeito de destacar e traçar o fio condutor de suas filosofias que foram passadas aos autores da arte que virão a ser trabalhados, passando pelas confluências e divergências dos autores do século passado tanto entre ambos quanto entre os caminhos tomados pelas correntes filosóficas hegelianas e kantianas após suas publicações.

Pois, considerando que “as diferentes épocas e culturas tinham um ponto de vista diferente sôbre êsses assuntos [convicções acerca da natureza da arte], manifestados não só no que os artistas diligenciavam fazer ou no que se esperava que fizessem, mas também nos critérios pelos quais se avaliavam suas obras”⁶, e tendo em vista que podemos ponderar sobre a liberdade criativa, as narrativas históricas e a arte de nosso tempo de modo a identificar as reverberações das posturas adotadas, é plausível investigar a tarefa de que se incumbiram – a de criar novos parâmetros interpretativos.

⁵ Teoria ou Doutrina? Como afirma OSORIO em *Razões da Crítica* (2005 – p. 21), a *crítica* é um movimento de delimitação dos fins pertinentes a cada âmbito do entendimento, e “o surgimento da crítica significou uma separação entre teoria e doutrina.” No dicionário Michaelis, “3. Crença ou opinião firme a propósito de algo; convicção; opinião 4. Instrução ou conhecimento que se adquire por meio de estudo e leitura; erudição, sabedoria, saber 5. Sistema que cada indivíduo adota e que lhe serve de guia em sua maneira de agir; norma, preceito, regra.” Logo, indica-se um caráter agora particular e que tende ao normativo.

⁶ OSBORNE, Harold, 1905-1987. *Estética e Teoria da Arte*/ Harold Osborne: tradução de Octavio Mendes Cajado – São Paulo: Editora Cultrix, 1986. Página 13.

2. Sistemas e Arte

O primeiro exercício de reflexão necessário e, portanto, o primeiro a ser considerado é relativo ao exame da extensão da disciplina Estética⁷ alemã – através de seus dois grandes representantes-, o que também torna indispensável uma ponderação sobre a *Arte*. Ainda, sobre as transformações que se deram no campo criativo e, por conseguinte, no cenário adjunto da arte, na crítica e em suas razões.

Vale ressaltar que a pesquisa também visa abordar o legado das estéticas sistemáticas de Kant e Hegel para o século XX, de forma que conhecer as abordagens da filosofia da arte às transformações do campo da arte e da teoria da arte leva ou ao conhecimento dos dois filósofos alemães por intermédios, ou à necessidade de se recorrer aos seus textos, compreensões e sistemas.

Tanto Hegel quanto Kant, apesar de ainda cerceados por um interesse voltado à primazia do *Belo* e das Belas Artes, característico desde Winckelmann⁸, trataram, estrategicamente, a *Arte* enquanto uma manifestação elevada, *livre*, voltada aos fins do espírito humano. A arte, em sua essência, é para Hegel a *unidade* e a *intimidade* que se manifestam em relação ao *Espírito Absoluto* à medida que “o conteúdo da arte é a *Ideia* e que sua *Forma* é a

⁷ O termo Estética foi retomado por Baumgarten, provindo do grego *Aesthesis*, a fim de nomear um de seus cursos na Universidade de Frankfurt. A disciplina surgiu no século XVIII e na Alemanha teve notáveis representantes entre os séculos XVIII e XIX. É, portanto, um ramo recente no variado leque de escritos sobre arte, e a atenção dirigida à mesma se deve pela excelência na compreensão de uma arte espiritualizada. Foi no período correspondente ao Romantismo e ao Idealismo alemão que a arte foi elevada ao seu máximo destaque, da parte de pensadores como Schelling, Goethe, Schiller, Kant e Hegel.

⁸ Johann Joachim Winckelmann (1717-1768), historiador da arte alemão, estudioso da arte do mundo clássico, foi responsável por erigir noções sobre o belo e os ideais formais – que imprimiram forte marca e admiração à época. O próprio chegou a contar com um grande prestígio na Aristocracia, à exemplo do episódio de sua recepção pela soberana Maria Tereza da Áustria.

configuração sensível imagética. A arte necessita mediar os dois lados numa totalidade livre e reconciliada.”⁹

Assim, podemos entender a *Arte* como uma demonstração essencial da cultura humana, à qual é possível associar fundamentações históricas e perspectivas canônicas. As quais se distinguem tanto dos objetivos teleológicos quanto do caminhar da mesma enquanto aspirante ao Espírito Absoluto, relativos aos respectivos sistemas filosóficos.¹⁰

Dessa maneira, tomando por base a discussão sobre os regimes da arte ocidental, é possível destacar, como exemplificação, desde Hans Belting, que busca tanto demonstrar que a função contemplativa da imagem veio a substituir a adoração destas¹¹ a partir do século XIV, quanto apresentar reflexões sobre a arte contemporânea em articulação com a continuidade ou não da História da Arte; perpassando por teóricos como Hobsbawn e Ranger, que clamam por uma atenção ao sentido e à construção das tradições em *A Invenção das Tradições*; atravessamos ainda comentadores como a crítica estadunidense Rosalind Krauss, que estão diretamente envolvidos com Greenberg no modernismo estadunidense: a pertinência desta, aqui, a propósito de sua citação, reside em ser uma das expoentes da lógica histórico-progressiva manifesta no modernismo¹², como bem observa Foscolo ao expor um trecho de seu artigo *Uma visão do Modernismo*:

⁹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Cursos de Estética I*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999, p. 86.

¹⁰ A Arte é, portanto, *expressão livre*, visto que detêm seus próprios produtos que, embora autônomos, não lhe conferem um caráter soberano. Em outras palavras, não se deve compreender tal juízo de valor como forma de pensamento e de pura espiritualidade em geral.

¹¹ Um exemplo simplificado é o do papel da gravura: a xilogravura era empregada na Idade Média como uma mídia didática, reproduzível e acessível pela Igreja. Com o passar do tempo, a gravura como um todo passou a ser considerada dentro do campo técnico-imagético das Belas-Artes, adquirindo outra função, ainda que como inferior a outras manifestações.

¹² “Greenberg redefine a história da arte a partir do Modernismo como história da pureza, isto é, se há uma continuidade com o modelo vasariano de evolução artística, esta evolução não está na mimese – e sim na aquisição de “graus” de pureza cada vez mais elevados.” FOSCOLO, Guilherme. Greenberg,

“A história que víamos, de Manet até os impressionistas e Cézanne, e depois até Picasso, era como uma série de salas *en filade*. Em cada uma dessas salas o artista explorava, até os limites de sua inteligência e de sua experiência formal, os constituintes específicos do seu meio. Seu ato pictórico tinha por efeito abrir a porta para o próximo espaço, fechando, simultaneamente, o acesso aos que o precedia. A forma e as dimensões do novo espaço eram descobertas pelo ato pictórico seguinte.”¹³

Krauss, neste mesmo artigo, também o demonstra com clareza ao citar uma situação com Michael Fried, que, segundo a mesma, responde a um questionamento sobre a qualidade do trabalho de Frank Stella: “O que ele desejaria acima de qualquer outra coisa era pintar como Velásquez. Mas sabe muito bem que essa opção não está aberta para ele. Então pinta tiras.’ Fried elevou a voz. ‘Ele quer ser Velásquez, *então pinta tiras*.”¹⁴

E chegando por fim ao extrato geral de autores da arte, como Anne Cauquelin, a qual destacará, inicialmente, a experiência estética da obra de arte moderna, caracterizada pelo teor provocativo e demarcada pelo regime de consumo, e, posteriormente, o aspecto comunicativo da arte contemporânea.

“Com a arte moderna, nós vimos crescer a distância que separa o produtor - o artista - de seu comprador - o aficionado da arte. Como em toda sociedade de consumo, o número de intermediários aumenta e é acompanhado da formação de um círculo de profissionais, verdadeiros *managers*. (...). Mas, ao contrário do que se pensa, não é no movimento contínuo do crescimento desses fenômenos, não é na progressão linear do regime e consumo que vão se encadear as características da arte contemporânea.”¹⁵

Danto e a crítica: problemas de um triângulo. In: Revista eletrônica de estética nº 4. Belo Horizonte: Viso, 2008, p. 87.

¹³ *Ibidem*, p. 93.

¹⁴ GREENBERG, Clement. (Org. de Glória Ferreira e Cecilia Cotrim). Clemente Greenberg e o debate crítico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p. 163.

¹⁵ CAUQUELIN, Anne. Arte contemporânea: uma introdução. São Paulo: Martins, 2005, p. 55-56.

“(…), nós passamos do consumo à comunicação. (...), as *práticas* artísticas absorveram bastante essa modificação, mas não suscitam nenhum comentário que as leve em conta para reformular os princípios de seu exercício. (...). Analisar os princípios de comunicação em ação, acompanhar suas consequências particulares é, portanto, a primeira tarefa que se apresenta para nós.”¹⁶

À parte das articulações históricas, qual o sentido, portanto, de nos voltarmos aos estetas alemães? O que suas sistemáticas podem revelar e auxiliar a respeito da compreensão da arte posterior aos mesmos? Tratam-se de relações parciais, e em ambos os casos a mesma deve ser analisada junto a cada um dos sistemas.

OSORIO aponta Kant como o fundador da noção histórica da crítica à medida em que a sua filosofia possibilita que passemos a entender esse termo enquanto uma disciplina, em distinção ao hábito que provinha desde Diderot. Como bem explica Osorio, o que é “interessante na leitura kantiana é a compreensão da experiência estética como fundamento de uma abertura singular do sujeito ao mundo e aos outros. É como se os fenômenos surgissem diante de nós sem que fossem determinados em sua maneira de ser por uma expectativa do entendimento, ou seja, eles nos surpreendem e nos fazem falar”¹⁷, de modo que isso torna plausível que distintas e conflitantes doutrinas se manifestem. Kant é aqui retomado, portanto, sob a compreensão de que é *moderno*, e que pode pautar em sua filosofia doutrinas que signifiquem a vivência da arte, da crítica e da história.

Nos termos de sua filosofia, Kant versa sobre a possibilidade de se visualizar três disciplinas fundamentais no ser humano: a *estética transcendental*, a *analítica transcendental* e a *dialética transcendental*. No que diz respeito à segunda, podemos resumir que esta cerceia a *intuição* analisada pelo *entendimento* que, por

¹⁶ *Ibidem*, p. 56-57.

¹⁷ OSORIO, Luiz Camillo. *Razões da crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, pág. 23.

meio de categorias, tem como resultado o *conceito*, em um *juízo sintético à priori*. Já a *dialética transcendental* tem como faculdade a *razão*. Esta desenvolve somente ideias, não passíveis de serem verdades ou mentiras. Uma ideia pode ser tanto verdadeira quanto falsa.

Aqui, Kant retira a ideia de existência de uma *metafísica* tradicional. A *estética transcendental*, à qual nos debruçaremos com maior interesse, versa resumidamente sobre a faculdade da *sensibilidade*, na qual se capta o *fenômeno*. Este, é organizado por *formas à priori do espaço e do tempo*, responsáveis por gerar uma *intuição*.

“Es obvio para empezar, que el placer suscitado por algo depende de una representación. Ahora bien, ese placer puede derivarse de la «utilidad» que hallamos en algo (finalidad externa: adecuación de la cosa a un concepto que en principio es ajeno a su naturaleza) o de la <perfección> de la cosa misma (finalidad interna: adecuación de su configuración a su concepto). En ambos casos, tenemos un concepto o regla definida, «expuesta» o exhibida en una intuición. Y en ambos estamos interesados en la existencia de la cosa (como medio o como fin de por sí).”¹⁸

Ainda considerando este sistema de argumentação a se consolidar, Kant apresenta empreendimentos relativos às faculdades do julgar: inicialmente, na *Crítica do Juízo*, atende a um princípio teleológico, e na terceira *Crítica*, desenvolve a relação mútua, lógico-transcendental entre os “princípios teoricamente necessários da experiência e os princípios praticamente necessários da razão”¹⁹. Grande parte das doutrinas artísticas passam a se encaixar na retomada da proposta metafísica kantiana, centrando a arte sobre a arte, em que o vir-a-ser da obra de arte terá significado

¹⁸ DUQUE, Félix. *Historia de la Filosofía Moderna*. Madrid: Ediciones Akal, 1998, p. 135.

¹⁹ WERLE, Aurélio, GALÉ, Pedro Fernandes (Orgs.). *Arte e filosofia no Idealismo Alemão*. São Paulo: Barcarolla, 2009, pág. 56. Para uma melhor explicação destas relações nas *Críticas*, recomenda-se consultar as páginas do livro *Arte e Filosofia*, em que Christian Hamm realiza uma descrição precisa da experiência estética em Kant.

no Espírito humano enquanto experiência genuinamente estética a partir da atividade reflexionante do Juízo, do jogo harmonioso dos poderes-de-conhecimento e o do sentimento do prazer, passos para tal significação.

Já recorrer a uma relativamente sintética exposição sobre Hegel tem a função, aqui, de reforçar a ideia de que perpassa pela filosofia do mesmo a compreensão da importância e do caminhar de uma arte espiritualizada. Mesmo os pouco afeitos ao Idealismo Alemão reconhecem que qualquer tentativa de aproximação entre uma disciplina histórico-crítica e a filosofia deve se comprometer a considerar uma visão nos termos da filosofia de Hegel:

“Espero que esta exposição, necessariamente fragmentada e esquemática, seja suficiente para indicar a grandiosidade da história da arte imaginada por Hegel e a sua importância na nova consciência espiritual da obra de arte e do gosto artístico. Pode bem dizer-se que qualquer tentativa posterior que queira verdadeiramente fundir história e crítica de arte, deve partir, não da história de Winckelmann, mas da de Hegel.”²⁰

Isso, porque é inevitável falar sobre os cursos de estética – apesar do nome ingrato²¹ – e acima de tudo abarcar os propósitos filosóficos a que atenderam as articulações estéticas no sistema hegeliano. Falar de uma arte livre e espiritualizada, cujo projeto ‘pertence imediatamente ao presente’, sobre a qual é possível construir uma filosofia da arte atual que compreenda o desenvolvimento artístico, como chama atenção Klaus Vieweg²².

²⁰ VENTURI, Lionello. *História da crítica da arte*. São Paulo: Martins Fontes, 1970, p. 175.

²¹ WERLE, Aurélio, GALÉ, Pedro Fernandes (Orgs.). *Arte e filosofia no Idealismo Alemão*. São Paulo: Barcarolla, 2009, pág. 77: “*Cursos de Estética* foi um título ingrato para os interesses filosóficos de Hegel. Aceitou-o para suas lições como um título acadêmico estabelecido, mas reiterou desde o princípio que o tema de suas lições não era a arte de ponto de vista do gosto e de seu fluxo em nossos afetos, estética ao estilo do século anterior a ele; seu tema não era senão a bela arte, ou seja, a beleza ‘gerada e regenerada pelo espírito’.”

²² WERLE, Aurélio, GALÉ, Pedro Fernandes (Orgs.). *Arte e filosofia no Idealismo Alemão*. São Paulo: Barcarolla, 2009, p. 159.

Antes de tomar consciência de si mesmo e de sua *liberdade*, o *Espírito* necessita percorrer um caminho que culmine no pensar de si próprio, explicitado na *Fenomenologia do Espírito*. Nesse desenvolvimento, o *Espírito* passa por três momentos: o *Espírito Subjetivo*, o *Espírito Objetivo* e o *Espírito Absoluto*. O primeiro deles diz respeito à *alma natural*, ao *pensamento* e à *vontade*, fatores eminentemente relacionados aos *sujeitos*. O segundo, por sua vez, trata do *direito abstrato*, da *moralidade* e da *eticidade*, que se desdobra em *família*, *sociedade civil* e *Estado*. Por fim, o terceiro e último momento, no qual o *Espírito* é “(...) tanto a *identidade* eternamente essente em si, quanto retornando e retornada a si mesma: é a *substância* una e universal enquanto espiritual, o juízo [que a reparte] *em si* mesma e *em um saber*, para qual ela existe como tal”²³

Ainda podemos, dentro da sistemática hegeliana na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, que trabalha a Arte como o *primeiro momento* do *Espírito Absoluto* na *Terceira Seção* da *Filosofia do Espírito*, transpostas as partes cruciais para a compreensão do caminhar *espiritual* ao qual Hegel se refere:

“A arte, para as intuições a serem produzidas por ela, necessita não só de um material exterior dado, a que também pertencem as imagens e representações subjetivas, mas, para a expressão do conteúdo espiritual, [precisa] também das formas dadas pela natureza quanto à sua significação que a arte deve pressentir e possuir. Entre as configurações, a humana é a mais alta e a verdadeira, porque somente nela o espírito pode ter sua corporeidade, e assim sua expressão contemplável. Com isso se rejeita o princípio da imitação da natureza na arte, a respeito do qual nenhum entendimento é possível com uma oposição tão abstrata; enquanto o [ser] natural for tomado apenas em sua exterioridade, não como forma natural rica-de-sentido, característica e significando o espírito.”²⁴

²³ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. §554. São Paulo: Loyola, 1995, p. 339.

²⁴ *Ibidem*, § 558, p. 342.

Na Enciclopédia, Hegel reitera a imediatez e a subjetividade da expressão artística ao relacionar o produto da Arte com aquele que a faz e o Absoluto, de modo que “A obra de arte é, portanto, igualmente uma obra do livre-arbítrio, e o artista é o mestre do deus.”²⁵. Podemos compreender, então, que a inspiração e a intuição nas quais o artista está envolto constituem parte da expressão do Absoluto, ou seja, para o manifestar da liberdade, ainda que distante do pensar livre caracterizado pela Filosofia. A Arte é, portanto, expressão livre, visto que detém seus próprios produtos que, embora autônomos, não lhe conferem um caráter soberano. Em outras palavras, não se deve compreender tal juízo de valor como forma de pensamento e de pura espiritualidade em geral.

É diante do desafio de significar a Arte Moderna, de forma a criar um respaldo crítico que contemple também as ambições criativas que se abatem sobre os artistas ditos contemporâneos, que se encontra o debate crítico que enfrentam aqueles que, no século XX, passaram a se aliar aos sistemas acima explanados. Uma crítica de métodos previamente definidos e concisos depende de uma articulação entre os fatores históricos e filosóficos que certifique a sua pertinência e fluidez no tratamento às obras e tendências que se apresentem aos críticos.

3. O Debate Crítico

É no contexto da especialidade crítica estadunidense que se destacaram as ambições de Clement Greenberg e de Arthur C. Danto, conjuntura que aponta para um interesse mútuo para com a filosofia da arte, característica que nos remete a este legado.

A respeito da exata posição que o pensamento de Greenberg ocupa enquanto esteta, é válido pontuar que o mesmo se caracteriza por sua ousadia intelectual, já que se caracteriza por uma autonomia

²⁵ *Ibidem*, § 560, p. 343.

na articulação filosófica que o torna uma figura de imprecisa situação no cânone da filosofia continental: o próprio baseou-se de forma incisiva em suas próprias experiências quando, ao fim da vida, dirigiu seminários sobre estética e escreveu *Homemade-aesthetics*, que formam o corpo de sua doutrina. Sem que seja possível resenhar os mesmos, recorramos à duas ideias, que apresentam visões distintas sobre suas pautas e que devem demonstrar um cabedal a ser considerado: a primeira, de que Greenberg busca fundamentar com base em sua experiência prática como crítico, se aproximando de Kant ao passo que isso permitia a certificação de sua pauta no gosto e uma purista evolução histórica das técnicas artísticas, em acordo com o ponto culminante do abstracionismo na arte estadunidense. A segunda, como de forma interessante observa Süsssekind, de que o mesmo não apenas de aproximou do alemão de Königsberg, como também a sua concepção de gosto está ligada a

“um aprimoramento do olhar, à experiência pessoal do especialista em artes. E essa noção empirista, ou materialista, é bem mais próxima do ensaio ‘Do padrão do gosto’, de Hume, do que da ‘Crítica da faculdade do juízo’. O materialismo do gosto pode inclusive ser contraposto à subjetividade incontornável dos juízos estéticos, à impossibilidade de prová-los, pois segundo Kant a reivindicação de universalidade, neste caso, diz respeito a uma espécie de unanimidade do sentimento de prazer e não a um conceito determinado.”²⁶

O estadunidense se apoia historicamente na concepção de que a arte moderna se voltou a si própria, e que tende agora a buscar a materialidade pura que caracteriza cada um de seus campos técnicos, embora isso signifique que ele tenha contundentemente depositado suas esperanças nos rumos da abstração, ignorando artistas como Warhol ou Richard Serra.

²⁶ SÜSSEKIND, Pedro (2014). *Greenberg, Danto e o Fim da Arte*. Kriterion: Revista de Filosofia, 55(129), págs. 349 a 362.

O que é enunciado por Danto em diálogo sobre o pensamento greenberguiano – e que vai pautar a continuidade deste debate crítico, o que basta por enquanto, visto a autonomia deste último – é constante sobretudo em seu quinto capítulo de *Após o fim da Arte*. Em que se apresenta um contraponto: ao se explorar inicialmente o conceito de *gênio*²⁷ – apresentando uma crítica a Kant –, perpassar por Duchamp como artista revolucionário – em contraste a Greenberg, que segundo Danto tende a ser bem menos paciente com ele enquanto artista –, e por fim afirmar ter demonstrado que a preocupação pelo esteticamente satisfatório não traria nada de novo à arte após o fim da história da arte – em ataque à crítica kantiana –, o que logo se expõe em verdade é um raciocínio que tende a apontar para um entendimento histórico distinto ao de Greenberg.

“Se, para Greenberg, a modernidade marca o início de um processo de limpeza de campo nas artes, Danto vê o mesmo fenômeno engendrar o início de uma crise: a era dos “ismos” desemboca exatamente no oposto do purismo que marca seu começo – o último “ismo” corresponde a um “pluralismo” em que tudo é permitido.”²⁸

Danto parte de Greenberg nas suas constatações sobre o declínio dos procedimentos modernos, valorizando-o como o “mais importante crítico de arte kantiano do nosso tempo”, ao mesmo passo em que isso significa associá-lo a esta perspectiva filosófica a ser refutada no quinto capítulo, pois se tornara insuficiente para avaliar de forma correta os novos fenômenos artísticos da década de 1960.

Seria natural abordar, a este momento, a ordem da crítica de arte na filosofia de Danto. O mesmo, enquanto essencialista, pode

²⁷ “En el caso del genio nos encontramos ya, por así decir, en un mundo convertido en la casa del hombre. No belleza ni sublimidad de una naturaleza aparentemente independiente, pues, sino arte. Éste (incluyendo la actividad técnica) es definido por Kant como: ‘producción por libertad, o sea por un arbitrio que pone a la razón como base de las acciones.’” DUQUE, Félix. *Historia de la Filosofía Moderna*. Madrid: Ediciones Akal, 1998, p. 141.

²⁸ FOSCOLO, Guilherme. Greenberg, Danto e a crítica: problemas de um triângulo. *In*: Revista eletrônica de estética n° 4. Belo Horizonte: Viso, 2008, p. 88.

ter o seu pensamento caracterizado em um latente desejo de realizar uma crítica sob determinadas noções que ele afirma como históricas e filosóficas, pautada na sua aproximação com Hegel, que permitiu comentários reflexivos sobre Warhol e a sua provocação sobre o fim de uma perspectiva histórica da arte²⁹. Já no capítulo se reconhece a ambição do autor por uma crítica em determinados moldes, a própria relação entre Danto e Greenberg na crítica especializada norte-americana é melhor caracterizada ao longo desse livro, e por fim é possível lançar mão de outros escritos que testemunham sobre tais arranjos na obra de Danto³⁰, aferindo sobre a sua vivência crítica como um filósofo sob a influência da tradição hegeliana.

O que mais importa aqui não é exatamente nos remetermos à análise dos argumentos deste debate apoiados nos artigos citados, que já o fazem muito bem, e sim indicar o caminho que toma esse arcabouço de ideias que configura o legado da estética de Kant para os séculos XX e XXI.

A complexidade de tal situação será aqui contornada, assim, pelo entendimento de que passaram a coincidir as experiências artística e estética, de tal forma que o debate invariavelmente avançou em torno da persistência deste caráter histórico sobre a arte das últimas décadas.

É possível encontrar um debate seminal sobre as críticas e defesas de Greenberg, descolado dos comentários de Danto, em *O debate Crítico*. Essa coletânea traz ilustres da arte contemporânea que ou possuem uma espécie de dívida intelectual com o mesmo, no contexto da crítica modernista, ou que apostavam, à época da organização do livro, na ainda atualidade de sua figura e de sua doutrina para a Estética. A discussão sobre o seu trabalho tomou outras vias, e aqui, como dito anteriormente, prioriza-se a demonstração do caminho dos argumentos que persistiram.

²⁹ A aproximação com as ideias hegelianas sobre o estado da arte na continuidade do caminhar do *Espírito* é evidente.

³⁰ A título de exemplo: DANTO, *From philosophy to art criticism*, em *American Art*, vol. 16, Nº1, 2002.

Assim, já é possível tomar de maneira sintética, como exemplo desse avanço, Thierry De Duve, historiador da arte nascido na Bélgica; o próprio afirma e defende que Kant continua a ser o mais importante teórico da estética, mas, ainda, que há um enorme desentendimento sobre o *universal* em suas Críticas. O que mais uma vez indicia a ideia de que a arte pós-moderna, tanto em suas proposições como no aspecto crítico, se pautou nos resquícios da experiência estética moldada pelo filósofo alemão, manifestadas em diferentes doutrinas.

A sua defesa aos propósitos de Kant é constante sobretudo do seu livro *Kant after Duchamp*, em que propõe uma nova organização histórica a fim de retomar a leitura do filósofo: “Também para Kant, a arte é mais do que uma ‘bela representação de uma coisa’: é a representação de ideias estéticas, isto é, de algo que ultrapassa todo conceito.”³¹A integridade desta retomada pode ser entendida sobretudo a partir da organização das pautas das propostas criativas do século XX: afinal, estas são singularizadas enquanto arte pela constante indagação sobre os termos e fins da experiência artística para a sociedade contemporânea.

4. A experiência estética e o papel da crítica hoje

Há de se reconsiderar, assim como a própria crítica de arte já tem o feito³², as razões e responsabilidades envolvidas na noção da própria disciplina crítica.

No texto, não se afirmou uma transformação da própria porque a consideramos enquanto uma atividade adenda à prática artística, voltada às reflexões a serviço da arte. E assim, mesmo que

³¹ DUVE, Thierry De. *Kant depois de Duchamp* / Thierry De Duve In: Revista do Mestrado em História da Arte, Escola de Belas Artes, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2º semestre de 1998.

³² Nos últimos anos, uma série de práticas têm se confundido com a atividade crítica: a curadoria avançou como uma prática que toma a cargo de si uma antiga função da crítica, a moderação entre obras, artista e público, bem como a de apresentar as obras a serem destacadas. Os próprios meios comunicativos que o sistema da Arte passou a portar indicam o espaço do museu ou da galeria como próprio aos discursos.

tenha perdido espaço nas mídias populares ou que tenham se escassado propostas que não as do meio acadêmico, em que reverbera para poucas pessoas e tende a confundir-se com outras disciplinas, considera-se que a crítica de arte está viva e possui espaço para atuar junto à liberdade da arte.

No entanto, vale problematizar a citação feita na introdução do texto, de autoria de Harold Osborne, de forma que isso nos ajudará a compreender que, talvez, a atividade crítica não corresponda a uma noção normativa ou valorativa válida em relação a qualquer das duas filosofias. Ou seja, se é impraticável chegar a uma resposta objetiva sobre as questões delimitadas pela ideia da prática da crítica de arte, se é factível que as mesmas tornem possível delimitar um ideal sensato que dirija a crítica no estabelecimento de seus parâmetros.

A tipologia da crítica hoje, ou melhor, o que se espera da atividade crítica em parte é essa inscrição valorativa e normativa – relativa aos passos institucionais para certificar que determinado objeto é arte ou não. Venturelli, por exemplo, ao afirmar que a crítica deve conectar-se à concretude da obra, centrando sua crítica entre um valor pragmático e um ideal, o espera. Já Osorio enfatiza esse caráter suspenso que a crítica de arte ganhou, e ressaltando que esta ainda é possível sempre que a serviço da arte, fixa a possibilidade de sua prática na geração de dissensos a partir de um mundo comum, em que o “vir-a-ser da obra [...] é o lugar da manifestação da verdade da arte.”³³

Assim, como se entende que a recepção das obras-de-arte à luz das sistemáticas não é imediata, devemos, portanto, rever a noção do ideal. Os que se aproximam de Kant já deram os primeiros passos para tal.

Se hoje a vivência artística se confunde com a experiência estética, há de se considerar que talvez seja hora de ambas as partes retomarem a discussão dentro dos certames das respectivas

³³ *Ibidem*, p. 33.

Estéticas, de modo a rever as próprias instituições e convicções. Assim, referencialmente, é sob o resguardo de Gadamer que se pretende seguir, diante de segura expectativa, pois “o fenômeno da compreensão e a maneira correta de se interpretar o compreendido não são apenas um problema específico da teoria dos métodos aplicados na teoria do espírito”³⁴

5. Conclusão

A esse estágio, considera-se que o presente artigo tenha atingido o seu objetivo de expor, mesmo que de forma recortada e esquematizada, os argumentos que se estruturaram no contexto do debate sobre as razões da crítica.

É impossível, entretanto, decretar que qualquer das articulações a este momento ultrapassa a distinta na leitura crítica. É mais adequado e necessário nos dividirmos entre apontar uma especificidade na relação entre Greenberg e Danto dentro da crítica, de forma a reconhecer as devidas pertinências e possíveis limitações; e também em reconhecer a legitimidade do debate, de forma a torna-lo vivo

Há, por exemplo, de se reconhecer o provável agir do gosto e do kitsch na arte contemporânea e na linguagem da crítica, o que justamente nos remete às ideias que se apoiam na linguagem próxima a Greenberg e Kant, o que merece mais atenção e discussão. Como há também outro ponto que vêm à tona, gerador de dúvida, na mesma postura de juízo: a improvável caracterização de uma ordem histórico-evolutiva derivada de uma suposta evolução objetiva baseada em faculdades. Afinal, colocando como exemplo as artes plásticas, a imagem – bem como os discursos afins a ela – tem limite, não? Além disso, qual a capacidade deste posicionamento em conseguir lidar com a confluência de tendências e práticas artísticas dos dias de hoje?

³⁴ GADAMER, Hans-Georg. Verdade e método. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 36.

Podemos considerar que, enquanto esteta, Greenberg já foi relegado a outras críticas, perdendo ou ganhando o devido espaço dentro das reflexões sobre o gosto e sobre os parâmetros do julgamento estético, como quando comentados por De Duve:

“É irônico ter que reconhecer, dada a resistência de Greenberg em relação àquele tipo de arte precisamente [sob o signo da arte contemporânea e da influência de Duchamp], que ele entendeu melhor do que qualquer outro aquilo que ele denominou *arte em geral* e afirmou ser na maior parte do tempo ‘absorvida inadvertidamente e solipisticamente’ é, na verdade, a mera consequência do fato de que o julgamento estético moderno é explicado não como ‘Isto é Belo’ (ou feio), mas sim como ‘Isto é arte’ (ou não). A triste vergonha de Greenberg é de alguma forma um caso de excesso contra o qual, sem dúvida, ele mesmo reagiu.”³⁵

Enquanto crítico, passou a ser lembrado como o defensor da hegemonia do abstracionismo, e enquanto dirigiu-se a cada vez mais ocupar-se da defesa de suas teses sobre a Estética, a pertinência de novas críticas ficou a cargo de pessoas como De Duve.

O que será distinto a este texto, no momento, para além da re-exibição deste que é um dos mais centrais problemas da arte de hoje em seus diferentes posicionamentos, é o apontamento de um provável caminho antitético. Como vimos, o kantismo tem um forte defensor, Thierry de Duve, bem como podemos associar esta corrente filosófica a uma série de articulações de historiadores e críticos. O que, portanto, é adequado à devida defesa e interpretação do estado da *Arte* hoje dentro do dissenso que a crítica kantiana cria.

Danto continua como referência filosófica profusa, referência crítica no estudo de artistas como o *pop* Andy Warhol, sem que tenha sido largamente refutado ou combatido.

Já em relação ao hegelianismo, é válido destacar a aproximação de Danto e, por mais que se apontem falhas sobre a

³⁵ FOSCOLO, Guilherme. Greenberg, Danto e a crítica: problemas de um triângulo. In: Revista eletrônica de estética n° 4. Belo Horizonte: Viso, 2008, p. 129.

sua argumentação ou ainda que as tendências contemporâneas tenham aparentemente persistido em não se alinharem a uma postura hegeliana, apostando na sua própria relevância para a História da arte e diante dos tempos atuais, Danto é um pensador de largo arcabouço, e nos convida a pensar esteticamente. Isso, para o hegelianismo, significa a disposição de continuar a pensar a extensão e a validade da sua própria filosofia e por consequência de seu posicionamento estético, recorrendo a pensadores como Gadamer a fim de assumir a total potência que a *Arte* tem a oferecer ao *Espírito*. Afinal, só é possível pensar em uma *Filosofia* que conheça a *Totalidade* no cenário em que esta abarca os conhecimentos da *Arte* e da *Estética* e compreende as diversas facetas do *belo* na produção *cultural e espiritual* humana.

6. Referências

- ARGAN, Giulio Carlo Argan. *Arte Moderna*. Trad. de Denise Bottmann e Frederico Carotti – São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- CAUQUELIN, Anne. *Arte contemporânea: uma introdução*. São Paulo: Martins, 2005.
- DANTO, Arthur C. *Após o Fim da Arte: A Arte Contemporânea e os Limites da História* Trad. por Saulo Krieger - São Paulo: Odysseus Editora, EdUSP, 2006.
- DANTO, Arthur C. *From philosophy to art criticism*, em *American Art*, vol. 16, N^o1, 2002.
- DUQUE, Félix. *Historia de la Filosofía Moderna*. Madrid: Ediciones Akal, 1998.
- DUVE, Thierry De. *Kant depois de Duchamp / Thierry De Duve* In: Revista do Mestrado em História da Arte, Escola de Belas Artes, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2^o semestre de 1998.
- FOSCOLO, Guilherme. *Greenberg, Danto e a crítica: problemas de um triângulo*. In: Revista eletrônica de estética n^o 4. Belo Horizonte: Viso, 2008.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 2007

GREENBERG, Clement. (Org. de Glória Ferreira e Cecília Cotrim). *Clemente Greenberg e o debate crítico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Cursos de Estética I*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. São Paulo: Loyola, 1995.

OSBORNE, Harold, 1905-1987. *Estética e Teoria da Arte*. Trad. de Octavio Mendes Cajado – São Paulo: Editora Cultrix, 1986.

OSORIO, Luiz Camillo. *Razões da crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

SÜSSEKIND, Pedro (2014). *Greenberg, Danto e o Fim da Arte*. *Kriterion: Revista de Filosofia*, 55(129), págs. 349 a 362.

VENTURI, Lionello. *História da crítica da arte*. São Paulo: Martins Fontes, 1970.

WERLE, Aurélio, GALÉ, Pedro Fernandes (Orgs.). *Arte e filosofia no Idealismo Alemão*. São Paulo: Barcarolla, 2009.

Crítica de Honneth ao modelo construtivista kantiano ¹

Henor Luiz dos Reis Hoffmann ²

1 Situando o leitor

O presente artigo tem por objetivo analisar e realizar uma reflexão sobre o modelo honnethiano e sua crítica ao construtivismo em especial o kantiano. Honneth busca inserir seu modelo teórico no debate : liberais (*esquecem o contexto*³) versus comunitaristas (*obsessivos pelo contexto*⁴) . O debate liberais versus comunitaristas é o mais recente round de duelo que perpassa a história da filosofia entre duas grandes tradições: de um lado os herdeiros de Hegel (comunista-ristas) e no outro lado do ringue estão os herdeiros de Kant (liberais). Honneth é um legítimo representante da tradição filosófica hegeliana, entretanto procura inovar e busca subsídios para elaboração de sua filosofia nos escritos da juventude de Hegel. Nos escritos juvenis notamos o autor mais interessado em questões relativas a filosofia política diferentemente do Hegel maduro da obra *Fenomenologia do Espírito*. As inovações de Honneth não cessam por aí. Ele recorre aos estudos de psicologia social do pragmatista americano Georg Mead com objetivo de inferir um caráter mais materialista as especulações de juventude do autor metafísico.

¹ Artigo para o Simpósio Internacional de Kant a Hegel.

² Henor Luiz dos Reis Hoffmann graduado Filosofia licenciatura pela Universidade do Rio do Vale dos Sinos (UNISINOS) do Rio Grande do Sul. Endereço eletrônico: henor.luiiz.hoffmann@gmail.com

³ Forst, 2010, p. 15

⁴ Forst, 2010, p. 15

A partir da exegese dos escritos do jovem Hegel é possível para Honneth indentificar que estes trabalhos são marcados pela ideia central que os indivíduos se engajam em diversos conflitos e através desses não apenas constroem uma imagem identitária de si mesmos, mas também possibilitam a instauração de um processo nas quais as relações éticas da sociedade são capazes de superar as unilateralizações e particularismos. Esses conflitos dar-se-iam, segundo Hegel, nos campos da (i) família; (ii) direito (identificado com a sociedade burguesa civil) e (iii) eticidade (representada pelo Estado, que é definido por Hegel como o espírito do povo). A partir de uma relação dialógica entre os subsídios obtidos dos escritos hegelianos com resultado dos estudos da psicologia social de Mead nasce a teoria do reconhecimento honnethiana. A teoria do reconhecimento honnethiana não é apenas um produto das teorias Hegel e Mead, nela é acrescentada elementos de análise do contexto social atual que imprime um alto grau de originalidade a teoria. Nas palavras de Honneth: “São as lutas moralmente motivadas de grupos sociais, sua tentativa de estabelecer institucional e culturalmente formas ampliadas de reconhecimento recíproco, aquilo por meio do qual vem a se realizar a transformação normativamente gerida das sociedades.” (HONNETH, 2003, p. 156). Ele atualiza os argumentos de Hegel e de Mead, extraindo deles três princípios integradores: (i) Os laços emotivos fortes; (ii) A adjudicação de direitos e (iii) A orientação por valores.

A teoria do reconhecimento honnethiana converte-se numa crítica ao construtivismo kantiano. Certamente o alvo de Honneth não é Kant, mas o seu herdeiro John Rawls o principal expoente do ideário liberal. A obra *Uma teoria da justiça* de Rawls é o paradigma do pensamento do liberalismo político e dos debates acerca de teorias da justiça. A sua teoria denominada Justiça como equidade é o alvo central dos pensadores comunitarista.

2 Honneth herdeiro do jovem autor de Jena

Nesta seção tenho por objetivo apresentar a do conceito de reconhecimento do jovem Hegel e a crítica empreendida por Honneth através desta. Honneth no seu retorno ao conceito de reconhecimento presente no jovem Hegel não apenas realiza um mero resgate ou reconstrução deste; Ele vai além realizando uma reatualização do conceito, permitindo-o possuir um forte arsenal conceitual para enfrentar os desafios teóricos e práticos de seu tempo. Para realizar com sucesso essa tarefa Honneth partiu de uma exegese das obras do jovem Hegel. E para “reatualização” lança-se mão do filósofo do pragmatismo americano Mead com objetivo de enriquecer o conceito hegeliano de reconhecimento com elementos de natureza empírica.

Agora após ter situado o leitor em relação as ideias e conceitos básicos que estarei a trabalhar e abordar neste artigo vou apresentar os caminhos trilhados por Honneth para reatualizar o conceito de reconhecimento do jovem Hegel. O retorno aos escritos juvenis do autor Jena visam suprir a existência de um deficit nos autores da tradição da teoria crítica e colocar-se no debate em oposição as teorias construtivistas de origem kantiana.

Honneth dedica toda a primeira parte de sua obra *Luta por reconhecimento* a um estudo detalhado dos escritos de juventude de Hegel: *Maneiras científicas de tratar o direito natural* de 1802, *Sistema da eticidade* de 1802/1803, e *Sistema da filosofia especulativa* ou *Realphilosophie de Jena* de 1805/1806. A partir dessa análise sistemática e cuidadosa dos textos de Juventude de Hegel, Honneth encontrá-la os elementos e conceitos base de sua teoria crítica. Honneth nessa obra procura esboçar uma gramática dos conflitos sociais e uma do reconhecimento que se funda da luta decorrente destes conflitos. Entretanto, Honneth na sua análise dos escritos de juventude de Hegel também verifica as limitações das formulações hegelianas e constata a necessidade de completar e reatuliazação a tarefa iniciada e abandonada por Hegel.

Qual seria a teoria dos conflitos sociais e a luta por reconhecimento decorrente e a partir destes desenvolvida pelo Jovem Hegel?

A teoria desenvolvida pelo jovem autor em Jena é uma resposta as suas inqueitações e uma visão antagonica ao contratualismo moderno e ao individualismo formal kantiano.

Para Hegel, resulta daí a conseqüência de que, no direito natural moderno, uma “comunidade de homens” só pode ser pensada segundo o modelo abstrato dos “muitos associados”, isto é, uma concatenação de sujeitos individuais isolados, mas não segundo o modelo de uma unidade ética de todos (HONNETH, 2003, p. 39-40).

No pensamento hegeliano o Estado deve ser a expressão de uma sociedade reconciliada que seria o produto de uma totalidade ética. Ou seja, em outras palavras o indivíduo só pode se realizar como tal dentro de uma dada comunidade. A superação positiva dos conflitos sociais se dá pela luta por reconhecimento. A totalidade ética nasce da superação positiva das tensões existentes dos conflitos sociais produto direto dessa luta.

Essa totalidade ética só pode ser constituída a partir de relações intersubjetivas o reconhecimento será fruto dos conflitos. Essas relações que irão gerar as condições necessárias para a transição de uma eticidade natural para uma eticidade absoluta.

3 Embutindo Mead ou infundindo elementos materialista em Hegel

Quais seriam os padrões de reconhecimento social concebidos por Honneth? Ele concebe três padrões de reconhecimento que seriam: (i) amor, (ii) direito e (iii) solidariedade. Para conceber esses distintos modelos de reconhecimento o pensamento do jovem filosofo de Jena não foram suficientes e ele lança-se mão da psicologia social de George Hebert Mead. Segundo Honneth a psicologia social desenvolvida por Mead está equipada das

ferramentas necessárias para tarefa de reconstruir as ideias da teoria da intersubjetividade hegeliana de matriz idealista infligindo-as um caráter materialista.

George Herbert Mead; seus escritos contêm até hoje os meios mais apropriados para reconstruir as intuições da teoria da intersubjetividade do jovem Hegel num quadro teórico pós-metafísico. No entanto, Mead partilha com Hegel do período de Jena mais do que simplesmente a ideia de uma gênese social da identidade do Eu; e, em suas abordagens filosófico-políticas, ambos os pensadores estão de acordo não só na crítica ao atomismo da tradição contratualista (HONNETH, 2003, p.125).

Antes de prosseguir devo fazer duas indagações. Quais são os conceitos que Honneth apropria-se do pragmatista americano? E como os conceitos irão se entrelaçar com as ideias de cunho hegeliano?

O primeiro conceito que Honneth apropria-se da psicologia social de Mead é de “Me”. O que seria o “Me”? Mead conceitua por “Me” a relação intersubjetiva na qual o sujeito constroa a sua identidade a partir do outro, ou seja, a identidade subjetiva dos indivíduos é somente constituída através do relação e interação com outro.

O conceito de “Me”, que Mead emprega aqui para caracterizar o resultado dessa autorrelação originária, deve tornar terminologicamente claro que o indivíduo só pode se conscientizar de si mesmo na posição do objeto; pois o Self que entra em seu campo de visão quando ele reage a si mesmo é sempre o parceiro da interação, percebido da perspectiva de seu defronte, mas nunca o sujeito atualmente ativo das próprias manifestações práticas. (MEAD, apud HONNETH, 2003, p.130)

O “Eu” deve ser compreendido aqui como o mecanismo que corresponde a “resposta criativa aos problemas práticos, sem poder jamais entrar como tal, porém, no campo de visão; no entanto, em sua atividade espontânea, esse “Eu” não só precede a consciência que sujeito possui de si mesmo do ângulo de visão de seu parceiro de interação. (HONNETH, 2003, p. 238)

Portanto, segundo a teoria de Mead o sujeito toma consciência de si através da relação interna, ou seja, cognitiva entre o “Eu” e o Me. Segundo Honneth o proprósito de Mead:

Mas, se esse potencial de reação criativa do “Eu” é concebido como contraparte psíquica do “Me” [Mim], então, salta à vista rapidamente que a mera interiorização da perspectiva do ‘outro generalizado’ não pode bastar na formação da identidade moral; pelo contrário, o sujeito sentirá em si, reiteradamente, o afluxo de exigências incompatíveis com as normas intersubjetivamente reconhecidas de seu meio social, de sorte que ele tem de pôr em dúvida seu próprio “Me” [Mim]. Esse atrito interno entre “Eu” e “Me” [Mim] representa para Mead as linhas gerais do conflito que deve explicar o desenvolvimento moral tanto dos indivíduos como das sociedades (HONNETH, 2003, p.141, grifos do autor).

Relação que possui um caráter dialógico e muitas vezes conflituoso. Os conflitos sociais antes de mais nada são conflitos de caráter subjetivo e intersubjetivos. Para entendermos melhor o “Eu” representa busca por autonomia individual, em termos honnethianos a luta por reconhecimento pelo outro, pelo grupo, pela comunidade que seria representado pelo mecanismo mental do “Me”. Aqui percebemos uma clara semelhança com Hegel para ele o indivíduo pode-se autorrealizar somente no todo.

Um tal “Me” não é, portanto, uma formação primeira que depois fosse projetada e ejetada nos corpos de outros seres humanos para lhes conferir a plenitude da vida humana. É antes uma importação o campo dos objetos sociais para o campo amorfo, desorganizado, do que nós designamos experiência interna. Através da organização desse objeto, da identidade do Eu, esse material é por sua vez organizado e colocado na forma da assim chamada autoconsciência, sob o controle de um indivíduo (MEAD, apud HONNETH, 2003, p.131-32)

Com a citação acima fica claro que para Mead a construção da identidade individual se dá imediatamente com a construção da identidade coletiva, se quisermos podemos até usar a categoria

hegeliana e falar que esse determinado fenômeno é uma relação de natureza dialética. Sendo, que constituição da subjetividade individual é possível somente na relação intersubjetiva, ou seja: “(...) *um sujeito só pode adquirir uma consciência de si mesmo na medida em que ele aprende a perceber sua própria ação da perspectiva, simbolicamente representada, de uma segunda pessoa*” (HONNETH, 2003, p.131).

A tese de Mead fornece não apenas um caráter empírico as ideias provenientes do idealismo alemão do jovem Hegel. A tese formulada por Mead abre a possibilidade de um alargamento teórico, no sentido que acrescenta elementos capacitando a Honneth inferir o princípio da liberdade individual na reatualização de Hegel.

Segundo Honneth:

Se o sujeito, pelo fato de aprender a assumir as normas sociais de ação do “outro generalizado”, deve alcançar a identidade de um membro socialmente aceito de sua coletividade, então tem todo o sentido empregar para essa relação intersubjetiva o conceito de “reconhecimento”: na medida em que a criança em desenvolvimento reconhece seus parceiros de interação pela via da interiorização de suas atitudes normativas, ela própria pode saber-se reconhecida como um membro de seu contexto social de cooperação. A própria proposta de Mead é falar aqui de uma relação de reconhecimento mútuo (HONNETH, 2003, p.136, grifos do autor).

Os estudos de Honneth sobre a pesquisa de Mead apontam para mesmo caminho que a filosofia especulativa de Hegel, ou seja, que evolução das sociedades é marcada pelo conflito.

3 A reatualização completa ou teoria do reconhecimento honnethiana

A filosofia honnethiana após um exercício de exegese histórica está devidamente munida do arsenal conceitual necessário para elaborar a sua própria teoria do reconhecimento adequada ao contexto social da atualidade. Com elementos conceituais adquiridos

através da releitura do jovem Hegel e da psicologia social de Mead, Honneth define três etapas de intersubjetivo reconhecimento: (i) amor⁵, (ii) direito e (iii) solidariedade.

Para afastar qualquer possível confusão de fundo conceitual honneth não está a falar do amor romântico sexual que permeia a nosso imaginário em grande medida graças aos folhetins e a era de ouro do cinema de hollywood.

Para ficar mais claro o que Honneth quer falar sobre tipo de reconhecimento denominado amor:

(...) recomenda-se primeiramente um modo de emprego neutro o máximo possível: por relações amorosas devem ser entendidas aqui todas as relações primárias, na medida em que elas consistam em ligações emotivas fortes entre poucas pessoas, segundo o padrão de relações eróticas entre dois parceiros, de amizades e de relações pais/filhos. Essa proposta coincide com emprego que Hegel faz do conceito, no sentido de que nele o “amor” também designa mais do que somente o relacionamento sexualmente preenchido entre homem e mulher (HONNETH, 2003, p.159).

A relação mais primária existente entre indivíduos é a relação entre o bebê/criança e a mãe. Segundo Honneth essa relação é fortemente marcada pela tensão entre autonomia e dependência e subjetividades imbricadas. Será nesse processo de busca por reconhecimento que criança visa adquirir sua autoconfiança. A autoconfiança adquirida nessa primeira etapa de constituição da sua identidade será o alicerce psíquico para formação do autorespeito e da autoestima.

A segunda etapa da busca por reconhecimento não será no âmbito da família será conquistada no campo jurídico. Entretanto o sucesso do desenvolvimento na primeira etapa com a autoconfiança conquistada constitui-se na estabilidade emocional que será a

⁵A forma de reconhecimento do amor, que Hegel descreveu como um ser-si-mesmo no outro, não designa um estado intersubjetivo, mas um arco de tensões comunicativas que medeiam a experiência do poder-estar-só com a doestar-fundido, possibilitando um estar-consigo-mesmo no outro (HONNETH, 2003, p. 175)

sustentação para a batalha por reconhecimento no campo jurídico. Batalha esse se bem sucedida formará o auto-respeito fortalecendo a identidade.

Porque a autoafirmação é o pressuposto para se formar o auto-respeito e auto-estima?

A autoafirmação se configura numa pré-condição pois somente um indivíduo que se auto reconhece como tal irá ter consciência, ser portador de direitos e deveres assungardos pelo estamento legal e perceber os outros com seres autônômicos e detentores das mesmas garantias legais.

Segundo Honneth o contrario disto, ou seja, o desrespeito⁶ o não reconhecimento dos direitos de uma pessoa implicaria no desrespeito da totalidade da sociedade.

Honneth:

Por isso, a particularidade nas formas de desrespeito, como as existentes na privação de direitos ou na exclusão social, não representa somente a limitação violenta da autonomia pessoal, mas também sua associação como o sentimento de não possuir o status de um parceiro de interação com igual valor, moralmente em pé de igualdade. (HONNETH, 2003, p.216).

Por outro lado, o reconhecimento jurídico intersubjetivo possibilita a auto-realização do auto-respeito que nas palavras de Honneth:

“É o caráter público que os direitos possuem, porque autorizam seu portador a uma ação perceptível aos parceiros de interação, o que lhes confere a força de possibilitar a constituição do auto-respeito; pois, com a atividade facultativa de reclamar direitos, é dado ao indivíduo um de expressão simbólica, cuja efetividade socialpode demonstrar-lhe reiteradamente que ele encontra

⁶ É do entrelaçamento interno esclarecido por Hegel e Mead que resulta aquela vulnerabilidade particular dos seres humanos, identificada com o conceito de “desrespeito”: visto que a autoimagem normativa de cada ser humano, de seu “Me”, como disse Mead, depende da possibilidade de um seguro constante no outro, vai de par com a experiência de desrespeito o perigo de uma lesão, capaz de desmoronar a identidade da pessoa inteira (HONNETH, 2003, p. 214).

reconhecimento universal como pessoa moralmente imputável.
(HONNETH, 2003, p.197).

Para Honneth o auto-respeito⁷ adquirido pela esfera jurídica confere aos indivíduos a autoconsciência da sua capacidade para se engajarem em lutas por atendimento de demandas sociais.

A terceira etapa por reconhecimento intersubjetivo honnethiana é denominada solidariedade. É nessa etapa do reconhecimento social que o sujeito adquire a autoestima. Aqui o sujeito é aceito com parte integrante do grupo, da comunidade. Agora com as três etapas de reconhecimento a sujeito poderá segundo Honneth atingir a autorrealização. Autorrealização para Honneth e Hegel só é possível no seio da comunidade onde identidade individual e coletividade confundem-se numa só.

4 Construtivismo kantiano

O construtivismo em geral pressupõe que se parte de uma noção conceitual de pessoa e da razão para desta forma confeccionar um dado procedimento, que possua a capacidade de desenvolver e avaliar concepções morais. Para construção de um procedimento que visa a escolha moralmente correta e necessária antes de mais nada formular um conceito de pessoa satisfatório. O construtivismo moral possui dois elementos fundamentais o primeiro é um procedimento de decisão para resolver dilemas morais e o segundo uma concepção de pessoa.

Construtivismo moral kantiano é uma doutrina moral de espectro abrangente. Ou seja, abarca todos os aspectos da vida humana. O alicerce procedimental da construção não está calcado numa razão teórica e, sim, numa razão prática. O procedimento é

⁷ O autorrespeito é a possibilidade de um sujeito ser capaz de se considerar, na experiência do reconhecimento jurídico, como uma pessoa que partilha com todos os outros membros de sua coletividade as propriedades que capacitam para a participação numa formação discursiva da vontade (HONNETH, 2003, p. 197).

construído com intuito de resolver problemas e dilemas morais de ordem prática. O modelo da construção do procedimento possui um caráter formal, entretanto visa solução problemas morais concretos. Por ter caráter moral abrangente o construtivismo do tipo kantiano está enraizado na existência e constituição da ordem de valores. *“Outro significado mais profundo de autonomia prescreve que a ordem dos valores morais e políticos deve-se e fazer-se, ou constituir-se, pelos princípios e concepções da razão prática.”* A isso chamaremos de autonomia constitutiva. (KANT, 1948, p.144-145)

O procedimento elaborado por Kant é do imperativo categórico. Antes de explicar de forma mais densa o que seria o imperativo categórico kantiano irei apresentar a concepção de pessoa adotada por Kant. Não podemos esquecer que a concepção de pessoa é base sobre a qual se constroem procedimentos de decisão das escolhas morais.

As perguntas a serem respondidas sobre a concepção de pessoas morais kantianas seriam duas: (i) qual a concepção de pessoa que Kant adota e (ii) porque Kant adota essa concepção de pessoa em detrimento de outras concepções possíveis.

Segundo Kant a pessoa é um fim em si mesmo, concebendo a condição de igualdade entre as pessoas. Essa concepção tem como consequência que não é moral vê-lo ao outro como meio para se atingir algum objetivo.

Segundo Kant:

(...) 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 o arbítrio (e é um objeto de respeito) (KANT, 1948, p. 229)

Aqui se encontra a raiz da dignidade humana, pois, sendo a pessoa um fim em si mesma ela é dotada de uma autonomia racional. Nas palavras de Kant: *“autonomia é, pois, o fundamento da dignidade da natureza humana”* (p.141) Sendo que *“um sujeito é um*

fim si mesmo, os seus fins têm de ser o quanto possível os meus.
(KANT, p.136- 137)

Nas palavras de Kant:

Este princípio da humanidade e de toda a natureza Racional em geral como fim em si mesma (que é a condição suprema que limita a liberdade das ações de cada homem) não é extraído da experiência – primeiro, por causa da sua universalidade, pois que se aplica a todos os seres racionais em geral, sobre o que nenhuma experiência chega para determinar seja o que for; segundo, porque nele a humanidade se representa não como fim dos homens (subjetivo), isto é, como objeto de que fazemos por nós mesmos efetivamente um fim, mas como fim objetivo, o qual, sejam quais forem os fins que tenhamos em vista, deve construir como lei a condição suprema que limita todos os fins subjetivos, e que por isso só pode derivar da razão pura. (KANT, 1948, p.231-1948)

Segundo Rawls, em Kant está claro esse reconhecimento da pessoa, colocada acima de qualquer preço:

Assim, respeitar as pessoas é reconhecer que elas possuem uma inviolabilidade fundada na justiça, que não pode ser sobrepujada nem mesmo pelo bem-estar da sociedade como um todo. [...] as prioridades lexicais da justiça representam o valor das pessoas que, segundo Kant, estão acima de qualquer preço (RAWLS, 2016, p. 653).

De que forma opera o procedinmento kantiano denominado imperativo categorico?

O imperativo categórico expressa que o dever que contém o conceito de uma verdadeira legislação para as ações humanas, sendo ele mesmo encerrado nesse imperativo da moralidade.

Segundo Kant:

Conseguimos portanto mostrar, pelo menos, que, se o dever é um conceito que deve ter um significado e conter uma verdadeira legislação para as nossas ações, esta legislação só se pode exprimir em imperativos categóricos, mas de forma alguma em imperativos hipotéticos; de igual modo, determinamos claramente e para todas as

aplicações o que já é muito, o conteúdo do imperativo categórico que tem de encerrar o princípio de todo o dever”(KANT, 1948, p 226).

O imperativo categórico é o experimento moral pelo qual é construído as escolhas éticas o indivíduo deve seguir para ter uma conduta moral correta.

4 Considerações finais

A proposta honnethiana de teoria do reconhecimento apresenta algumas inovações em relação aos outros autores comunitaristas. A pergunta que temos que responder é se as inovações implementadas por Honneth no seu modelo demonstram superioridade teórica ao construtivismo kantiano e sedimentam o autor e colocar-se com uma teoria superior ao modelo rawlsiano.

Honneth busca infligir um caráter materialista à teoria do reconhecimento do jovem Hegel no diálogo com Mead. O diálogo de doutrina de caráter metafísico com uma teoria empirista em geral apresenta problemas. Entretanto Honneth é bastante cuidadoso nesse sentido e pelo menos no que se trata de lógica interna o seu modelo híbrido é bem sucedido.

O fracasso de Honneth surge no meu entendimento na etapa mais ousada e inovadora desse casamento (entre Hegel e Mead). Refiro a tentativa de inserir a ideia de liberdade e autonomia individual à seu modelo comunitarista de origem hegeliana. Mesmo com o subterfúgio inteligente de embutir a ideia de autonomia individual na psique humana através de Mead essa ainda é (co) dependente de uma relação com outro. Se não isso não fosse já o bastante para demonstrar a fragilidade do argumento honnethiano as premissas do autor carecem de maiores evidências neurocientíficas que posso afirmá-la ou refutá-la.

A teoria honnethiana possui uma gama conceitual mais rica que seus antecessores (Hegel e Mead) entretanto as suas objeções ao contratualismo e construtivismo não diferem muito das de Hegel.

É válido lembrar os principais pontos da crítica de Hegel procedimento empirista concebe a realidade na sua multiplicidade/dualidade, sendo os opostos unidos apenas por necessidade formal. Por exemplo, a criação da dualidade entre “Estado de Natureza” e o “Estado de Direito” (Estado positivado) através de um experimento mental (elaboração hipotética do Estado de Natureza), retirando desta maneira a natureza social dos seres humanos, atribuindo-os características naturais, desejos alheios à vida em sociedade, por mera necessidade teórica.

A modelo proposto por Honneth apresenta força diante o modelo construtivista kantiano, mas a crítica elaborado por ele não difere as de Hegel já formulado em sua época. Entretanto, também apresenta as mesmas dificuldades. A sua principal vantagem diante o construtivismo kantiano é o caráter social e concreto que se modelo possui. Por outro lado o construtivismo kantiano preserva uma ideia de liberdade individual que é subsumida pela comunidade na filosofia de Honneth.

Uma tarefa para um próximo trabalho e verificar se a teoria de reconhecimento é capaz de refutar o modelo rawlsiano de origem kantiana .

Referências

- KANT, Emanuel. Fundamentação da metafísica dos costumes. Coleção Pensadores. Tradução Paulo Quintela. Coimbra: agosto de 1948.
- FORST, R. (2010). Contextos da justiça. Tradução de Denilson Werle. São Paulo: Boitempo.
- HONNETH, Axel. Traduzido por Luiz Repa. Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003.
- WERLE, D. L.; MELO, R. S. Reconhecimento e Justiça na Teoria Crítica da Sociedade em Axel Honneth. In: NOBRE, M. (org). Curso Livre de Teoria Crítica. São Paulo: Ed. Papirus,

NOBRE, M. Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a Teoria Crítica. In: HONNETH, A. Luta por reconhecimento – a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003. 07-19.

MEAD, Georg Herbert. Espiritu, persona y sociedad. México: Paidós, 1983.

KANT, Emanuel. Crítica da razão prática. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FERREIRA, Samir Dessbesel. O construtivismo kantiano na teoria da justiça como equidade de John Rawls. Dissertação de Mestrado apresentada à Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), 2005.

RAWLS, John. O construtivismo kantiano na teoria moral. Justiça e Democracia, 1ª edição, Editora Martins Fontes, São Paulo, 2002.

_____. Uma Teoria da Justiça. 2 ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2002. liberalismo político. São Paulo: Ática, 2000.