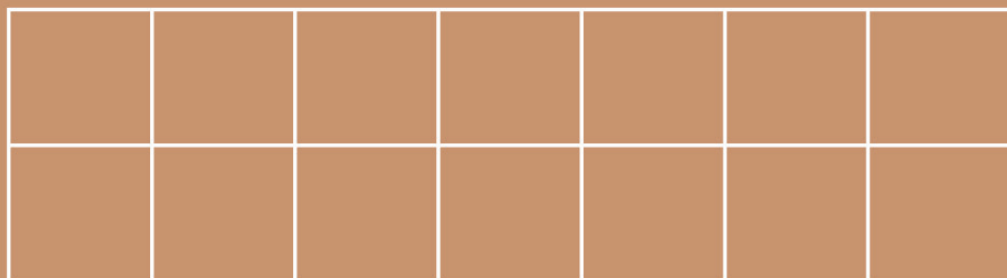
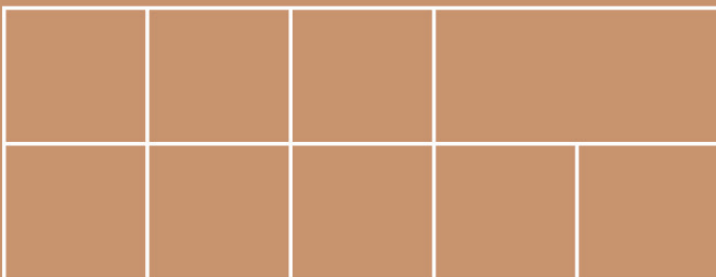


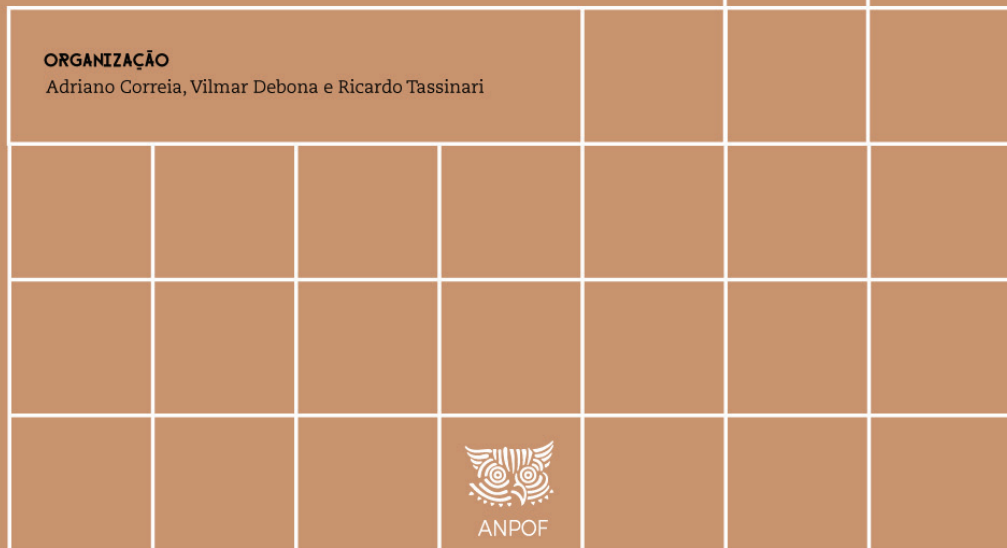
COLEÇÃO
ANPOF
XVII
ENCONTRO



HEGEL E SCHOPENHAUER

ORGANIZAÇÃO

Adriano Correia, Vilmar Debona e Ricardo Tassinari



ANPOF

ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2017-2018

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

Diretoria 2015-2016

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

Produção

Samarone Oliveira

Editor da coleção ANPOF XVII Encontro

Adriano Correia

Diagramação e produção gráfica

Maria Zélia Firmino de Sá

Capa

Philippe Albuquerque

COLEÇÃO ANPOF XVII ENCONTRO

Comitê Científico da Coleção: Coordenadores de GT da ANPOF

André Leclerc (UnB)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
Antonio Glaudenir Brasil Maia (UECE/UVA)
Arthur Araujo (UFES)
Carlos Tourinho (UFF)
Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo (UNIFESP)
César Augusto Battisti (UNIOESTE)
Christian Hamm (UFSM)
Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)
Cláudia Drucker (UFSC)
Cláudio R. C. Leivas (UFPel)
Daniel Lins (UFC/UECE)
Daniel Omar Perez (UNICAMP)
Daniel Pansarelli (UFABC)
Dennys Garcia Xavier (UFU)
Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)
Dirk Greimann (UFF)
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE)
Fátima Regina Rodrigues Évora (UNICAMP)
Felipe de Matos Müller (PUCRS)
Flávia Roberta Benevenuto de Souza (UFAL)
Flavio Williges (UFSM)
Francisco Valdério (UEMA)
Gisele Amaral (UFRN)
Guilherme Castelo Branco (UFRJ)
Jacira de Freitas (UNIFESP)
Jairo Dias Carvalho (UFU)
Jelson Oliveira (PUCPR)
João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Lívia Mara Guimarães (UFMG)
Lucas Angioni (UNICAMP)
Luciano Carlos Utteiche (UNIOESTE)
Luís César Guimarães Oliva (USP)
Luiz Antonio Alves Eva (UFPR)
Luiz Henrique Lopes dos Santos (USP)

Luiz Rohden (UNISINOS)
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)
Marco Antonio Azevedo (UNISINOS)
Marco Aurélio Oliveira da Silva (UFBA)
Maria Aparecida Montenegro (UFC)
Maria Cristina de Távora Sparano (UFPI)
Maria Cristina Müller (UEL)
Mariana de Toledo Barbosa
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Nilo Ribeiro Junior (FAJE)
Noeli Dutra Rossatto (UFMS)
Paulo Ghiraldelli Jr (UFRRJ)
Pedro Duarte de Andrade (PUC-Rio)
Rafael Haddock-Lobo (PPGF-UFRJ)
Ricardo Pereira de Melo (UFMS)
Ricardo Tassinari (UNESP)
Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Rodrigo Guimarães Nunes (PUC-Rio)
Samuel Simon (UnB)
Silene Torres Marques (UFSCar)
Silvio Ricardo Gomes Carneiro (UFABC)
Sofia Inês Albornoz Stein (UNISINOS)
Sônia Campaner Miguel Ferrari (PUC-SP)
Susana de Castro (UFRJ)
Thadeu Weber (PUCRS)
Vilmar Debona (UFMS)
Wilson Antonio Frezzatti Jr. (UNIOESTE)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

H361 Hegel e Schopenhauer / Organizadores Adriano Correia,
Vilmar Debona, Ricardo Tassinari. São Paulo : ANPOF,
2017.
325 p. – (Coleção XVII Encontro ANPOF)

Bibliografia
ISBN 978-85-88072-49-7

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831 2.
Schopenhauer, Arthur, 1788-1860 3. Filosofia alemã I.
Correia, Adriano (Org.) II. Debona, Vilmar (Org.) III.
Tassinari, Ricardo (Org.) IV. Associação Nacional de Pós-
Graduação em Filosofia V. Série

CDD 100

APRESENTAÇÃO DA COLEÇÃO XVII ENCONTRO NACIONAL DE FILOSOFIA DA ANPOF

O XVII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, ocorrido em Aracaju, na Universidade Federal de Sergipe, de 17 a 21 de outubro, reuniu parte significativa da comunidade acadêmica brasileira da área de filosofia, como já é tradição nos encontros promovidos pela ANPOF desde 1984, em Diamantina/MG. Tivemos mais de 2 mil apresentações e a participação massiva de docentes e discentes de todas as partes do país. O evento, que se amplia a cada edição, refletindo a expansão e a consolidação nacional da nossa área, é oportunidade única para a divulgação e a discussão de nossas pesquisas, mas também para o debate e o intercâmbio de opiniões sobre temas relevantes para nossa comunidade acadêmica e a consolidação de redes de pesquisa.

Desde 2013 a ANPOF vem publicando parte dos textos apresentados no evento, nos Grupos de Trabalho e nas Sessões Temáticas visando registrar as atividades do evento, dar visibilidade a nossa produção e fomentar o diálogo entre as pesquisas na área. Nesta edição do evento contamos com pouco mais de seiscentos textos aprovados dentre os efetivamente apresentados e submetidos para avaliação dos Grupos de Trabalho e das Coordenações dos Programas de Pós-graduação.

Após o processo de avaliação dos trabalhos submetidos foi concedido aos autores um prazo de um mês para que revisassem seus próprios textos, uma vez que os autores respondem pela versão final do seu texto. Foi feita uma revisão geral nos livros, mas com foco antes de tudo na diagramação e na padronização da apresentação dos textos, de modo que apenas ocasionalmente foram corrigidos erros evidentes, principalmente de digitação. O processo de edição dos livros durou o tempo compatível com a magnitude do material e a estrutura da ANPOF. Os 22 volumes resultantes foram agrupados por afinidade temática, tanto quando possível, e sempre com a anuência dos coordenadores de GTs.

A edição deste material não teria sido possível sem a colaboração dos Coordenadores de Programas de Pós-graduação e Coordenadores de GTs, aos quais agradecemos profundamente. A reunião dos textos e a solução dos vá-

rios problemas ao longo do processo não seriam possíveis sem a contribuição competente e inestimável de Samarone Oliveira, da secretaria da ANPOF. A comunidade da filosofia no Brasil se reunirá novamente em 2018 em Vitória, por ocasião do XVIII Encontro Nacional de Filosofia. Uma boa leitura e até lá.

Diretoria da ANPOF

Títulos da Coleção ANPOF XVII Encontro

Ceticismo, Dialética e Filosofia Contemporânea

Deleuze, Desconstrução e Alteridade

Estética

Ética, Política, Religião

Fenomenologia e Hermenêutica

Filosofar e Ensinar a Filosofar

Filosofia Antiga

Filosofia da Linguagem e da Lógica

Filosofia da Natureza, da Ciência, da Tecnologia e da Técnica

Filosofia do Século XVII

Filosofia do Século XVIII

Filosofia Francesa Contemporânea

Filosofia Medieval

Filosofia Política Contemporânea

Hegel e Schopenhauer

Heidegger, Jonas, Levinas

Justiça e Direito

Kant

Marxismo e Teoria Crítica

Nietzsche

Pragmatismo, Filosofia da Mente e Filosofia da Neurociência

Psicanálise e Gênero

Sumário

Introdução GT Hegel e GT Schopenhauer	11
---------------------------------------	----

1. HEGEL

1.1. FILOSOFIA DA ARTE

O paraíso perdido: Hegel e a arte bela <i>Marcia Zebina Araújo da Silva (UFG)</i>	13
--	----

1.2. ÉTICA

Hegel e seus Conceitos de “Amor Ético” e de “Disposição de Espírito do Amor” <i>Paulo Roberto Konzen (UNIR/UFSC)</i>	28
---	----

A Família em questão: uma abordagem hegeliana <i>Marly Carvalho Soares (UECE)</i>	46
--	----

1.3. FILOSOFIA DA NATUREZA

Pensar a natureza: uma análise da relação entre pensar e natureza na filosofia hegeliana <i>Tomás Farcic Menk (UFRGS)</i>	56
--	----

Concepção de Mecânica na Filosofia da Natureza de Hegel <i>Tiago de Paula Damasceno (UFC)</i>	68
--	----

1.4. HEGEL EM DIÁLOGO

Sistema e Silogismo em <i>O Capital</i> <i>Agemir Bavaresco (PUCRS)</i> <i>Eduardo Garcia Lara (PUCRS)</i>	86
--	----

Hegel contra Kojève? Notas sobre a transfiguração de Hegel e a profanação da política na filosofia francesa novecentista <i>José Luiz Borges Horta (UFMG)</i>	103
--	-----

Hegel e Nietzsche. O problema da má consciência <i>Adilson Felício Feiler (UNISINOS)</i>	115
Lima Vaz e Hegel: um diálogo sobre a natureza humana <i>Maria Celeste de Sousa (FCF)</i>	128
A plebe segundo os intérpretes de Hegel <i>Hernandez Vivan Eichenberger (UFPR/IFC)</i>	143
A opinião pública como momento de suprassunção da contradição entre público e privado <i>Henrique José da Silva Souza (UNICERP)</i>	159
A questão da moralidade na Filosofia de Immanuel Kant <i>Patrícia Silveira Penha (UECE)</i> <i>Marly Carvalho Soares (UECE)</i>	177

1.5. HEGEL HOJE

Uma metafísica para o século 21 <i>Alfredo de Oliveira Moraes (UFPE)</i>	188
Hegel e a ideia da filosofia – <i>o paradoxo da realização da lógica enquanto objeto ideal</i> <i>Manuel Moreira da Silva (UNICENTRO)</i>	202

2. SCHOPENHAUER

Schopenhauer e Blumenbach: Vontade, impulso formativo e a conexão entre metafísica e ciência <i>Jorge Luis Palicer do Prado (USP)</i>	220
Para uma tese acerca da metafísica prática em Schopenhauer <i>Luan Corrêa da Silva (UECE)</i>	233
Schopenhauer em <i>Além do princípio de prazer</i> : reflexões sobre a relação entre metafísica e metapsicologia <i>Ana Carolina Soliva Soria (UFSCar)</i>	240
A linguagem e o místico em Schopenhauer <i>Gleisy Tatiana Picoli (UNICAMP)</i>	254
A compaixão (<i>Mitleid</i>) em Schopenhauer e a piedade (<i>pitié</i>) em Rousseau <i>Eli Vagner Francisco Rodrigues (UNESP)</i>	263

A inocência da vontade <i>Dax Moraes (UFRN)</i>	276
“Schopenhauer como otimista”: considerações sobre um apontamento de Horkheimer <i>Flamarion Caldeira Ramos (UFABC)</i>	288
A genialidade e a função negativa do corpo em Arthur Schopenhauer <i>Nilton José Sávio (UFSCar)</i>	300
Música, a peculiar alegria da vida segundo Schopenhauer <i>Victor Hugo Melo de Medeiros (UFRN)</i>	317

Introdução GT Hegel e GT Schopenhauer

O conjunto dos trabalhos aqui apresentados é a expressão de parte do resultado dos estudos e pesquisas realizados atualmente sobre Hegel e Schopenhauer nos Cursos de Pós-Graduação em Filosofia do Brasil e diretamente relacionados aos grupos de pesquisadores que compõem o GT Hegel e o GT Schopenhauer.

Os textos foram agrupados de acordo com temas que possibilitam ao leitor rapidamente identificar a sua área de inserção e de interesse.

Os enfoques de tais trabalhos são variados. Têm-se textos de exegese do texto hegeliano e schopenhaueriano, em suas várias interpretações; estudos do pensamento de Hegel e Schopenhauer frente a outros autores; e pesquisas que buscam confrontar diretamente tais pensamentos filosóficos com o momento presente, mostrando como tais pensamentos ainda se encontram vivos e passíveis de incorporar a diversidade de visões – o que, inversamente, mostra a necessidade e a atualidade dos estudos histórico-filosóficos.

Tais trabalhos indicam o papel relevante e central que os GTs vêm desempenhando no cenário da pesquisa em Filosofia no Brasil, em geral, e, em especial, nos Cursos de Pós-Graduação em Filosofia no Brasil.

Esperamos que os leitores encontrem neles um vivo interesse, como os dos próprios autores que os realizaram!

Ricardo Pereira Tassinari
Coordenador GT Hegel 2015-2018

Vilmar Debona
Coordenador GT Schopenhauer 2017-2018

1. HEGEL

1.1. FILOSOFIA DA ARTE

O paraíso perdido: Hegel e a arte bela

Marcia Zebina Araújo da Silva

(UFG)

Hegel refere-se ao mito de Adão e Eva em muitos lugares de seus diferentes textos, mas nem sempre com o mesmo propósito, não obstante, o tema do conhecimento é recorrente nas diferentes análises, seja de modo direto ou indireto. Na *Enciclopédia* (E I § 24 p. 84)¹, no terceiro Adendo, o mito da queda diz respeito ao problema da origem do conhecimento, do que ele significa e da sua relação com a vida do espírito que aparece, inicialmente, como inocência e vida feliz no paraíso. Em uma análise superficial, a busca do homem pelo conhecimento poderia indicar a sua separação da unidade universal e repousar aí a origem do mal – com o homem tentando apreender o verdadeiro pela força do seu pensamento –, assim, poderia parecer que se devesse renunciar ao conhecimento para poder retornar à unidade perdida. Mas é justamente este estado imediato da satisfação do espírito – a unidade natural – que deve ser superado. Hegel ressalta que tanto a unidade natural imediata quanto a cisão que o fruto proibido representa não devem ser tomadas como ideal, ambos os momentos devem ser ultrapassados; o conhecimento deve buscar a sua unidade como resultado do trabalho da cultura. A união espiritual reside no pensamento, como diz Hegel: “É ele que faz a ferida e também a cura” (E I, § 24 Z3, p. 84). Ao comer o fruto proibido da árvore do bem e do mal “Adão tornou-se um de nós” (Cf. Idem, p. 85) assim teria dito Deus. Como observa Hegel², este comentário divino do mito indica que o próprio conhecer é tomado como divino. Adão, ao comer o fruto da árvore do conhecimento tornou-se, de certo modo, divino, embora não tenha comido o fruto da árvore da vida, ou seja, não tenha obtido a imortalidade. O mito

¹ HEGEL, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*. Doravante será designado como (E I) com a indicação do parágrafo, quando se tratar do caput ou, ainda, seguido de “A”, quando se tratar da Anotação (Anmerkung) ou de “Z” quando se referir ao Adendo (Zusatz). Citações conforme a tradução de Paulo Meneses, São Paulo: Loyola, 1995.

² Nesta passagem (E I, § 24 Z3), Hegel cita a Bíblia: “Veja: Adão tornou-se um de nós, pois sabe o que é bem e mal”.

da queda, na interpretação de Hegel, é, na verdade, a ascensão do homem ao conhecimento do bem e do mal. Ele perde a inocência, mas ganha a responsabilidade e o julgamento moral dos seus atos. A expulsão do paraíso para que o homem não comesse o fruto da árvore da vida mostra que o homem, segundo a sua naturalidade, é finito e mortal, mas no conhecer é infinito e divino.

Na *Filosofia da Natureza*³ (E II, § 246, Z, p. 25), Hegel trata do mito adâmico de modo um tanto polêmico, em que o mito é invocado para mostrar a natureza como o outro do espírito e que dele provém. Eva, a natureza, é carne da carne de Adão, o espírito.

Na *Filosofia da História*, Hegel reconta o mito de modo semelhante ao da *Enciclopédia* mostrando que “o pecado original se produz porque o homem, que estava em união com Deus, cai no meramente natural” (Cf. HEGEL, 1986, p. 549). O conhecimento aparece como pecado – porque o homem ao desobedecer a ordem divina é culpado pelo conhecimento –, mas também, e principalmente, como perda da felicidade. Adão e Eva, que viviam em harmonia com a natureza e em obediência a Deus, perdem a sua felicidade natural com a consciência do bem e do mal. Deve-se observar que o paraíso é um jardim onde apenas os animais, em sua inocência, podem permanecer. Para Hegel é uma verdade profunda o que o mito apresenta: o fato do mal residir na consciência; tanto os animais quanto o homem natural não são bons nem maus, apenas a consciência e a escolha da ação é que faz o homem ser bom ou mau. O homem, como espírito, existe para si mesmo, mas este para si é a consciência e a separação com o espírito divino universal. Com o pecado original, o homem se faz homem, porém, na infelicidade da perda da inocência e do paraíso, será preciso um longo percurso para a reconciliação, possível apenas, segundo o mito, com a vinda de Cristo.

Na *Estética* (HEGEL, 2004, p. 258) o mito de Édipo é comparado ao mito adâmico, como queda, como tragédia e passagem da dita para a desdita. Édipo perde o seu paraíso em Tebas, assim como Adão, e ambos ganham o conhecimento, por mais trágica que a luz da verdade possa pa-

³ HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*. Designada como *Filosofia da Natureza* (E II) com a indicação do parágrafo, quando se tratar do *caput* ou, ainda, seguido de “A”, quando se tratar da *Anotação* (*Anmerkung*) ou de “Z” quando se referir ao *Adendo* (*Zusatz*). Citações conforme a tradução de Paulo Meneses, São Paulo: Loyola, 1997.

recer. O decifrador de enigmas ao tomar conhecimento da verdade da sua existência cega-se e se impõe o banimento de Tebas partindo para o exílio e vagando sem rumo como um velho desamparado; Adão e Eva ao comerem o fruto da árvore do conhecimento são expulsos do paraíso e erram para um lado e para outro no mundo, sofrendo tanto as dores de ter que trabalhar para o seu próprio sustento quanto as tristezas que o pecado (o conhecimento) origina.

Por diferentes que possam parecer estas versões, o mito adâmico faz parte das exposições hegelianas e a tônica na questão do conhecimento do bem e do mal e da queda, como necessária para a ascensão e reconciliação do homem, são recorrentes, como pudemos observar nesta breve explanação. Em nossa exposição, a ideia do paraíso perdido será vista sob dois aspectos principais: por um lado, como perda e queda na infelicidade e, por outro lado, como percurso necessário do conhecimento e da reflexão para o desenvolvimento espiritual do homem. A ideia da queda e da condenação do homem à responsabilidade, em virtude do conhecimento adquirido, por ter comido o fruto proibido, será mostrada no modo como Hegel compreende a arte e analisa a história da arte. Deste modo, pretende-se (i) apresentar aspectos gerais e introdutórios da concepção hegeliana da arte como expressão do divino, (ii) mostrar que a escultura é a forma emblemática da arte bela como expressão da divindade e (iii) o seu processo de afastamento do divino como a perda do paraíso. Neste sentido, buscar-se-á fazer uma analogia entre o mito da queda – a expulsão do paraíso – com a transformação ocorrida na modernidade, tendo como elemento comum a ideia do conhecimento reflexivo em que a arte perde a sua unidade divina e entra no mundo da reflexão pensante.

I- ASPECTOS GERAIS DA CONCEPÇÃO HEGELIANA DA ARTE: A ARTE COMO EXPRESSÃO DO DIVINO

É emblemática a recusa que Hegel faz do belo natural logo ao início da introdução dos *Cursos de Estética*. O objeto da sua Estética ou Filosofia da Arte, como ele prefere, é o belo artístico. Em oposição a Kant e aos românticos, considera que o belo é apenas aquele produzido pelo espírito e para o espírito. A natureza é o que é, e podemos nos encantar com uma bela flor, um belo pôr do sol e nos aterrorizar com a sua força destruído-

ra, mas quem atribui beleza e/ou espanto às manifestações naturais é o homem/espírito. Deste modo, o belo natural é apenas um reflexo do belo que pertence ao espírito (Cf. HEGEL, 2001, p. 28). O belo artístico, contudo, além de possuir a sua vida na aparência, visto ser necessariamente sensível, é também manifestação do divino. Este caráter próprio da arte, de depender de um suporte material para expressar o universal, gera uma ambivalência insuperável, uma vez que ela carrega um conteúdo absoluto – divino – que só pode ser manifesto por meio da sua forma sensível finita.

A despeito desta ambivalência, a beleza artística é a aparência do divino, mas Hegel acrescenta outro elemento na sua compreensão da arte que faz referência ao contexto concreto em que ela é produzida: a beleza artística também deve ser compreendida em termos históricos. “Assim sendo, toda obra de arte pertence à sua época, ao seu povo, ao seu ambiente e depende de concepções e fins particulares, históricos e de outra ordem”. (HEGEL, 2001, p. 38). Arte, religião e filosofia pertencem ao campo do espírito absoluto, mas acontecem no terreno histórico-temporal do espírito objetivo, que tem a sua forma plena no Estado. Ao longo do tempo temos diferentes configurações artísticas, religiosas e filosóficas que dão forma aos valores pertencentes às diferentes civilizações. Embora estas esferas do espírito absoluto compartilhem o mesmo conteúdo universal do espírito, a forma da sua manifestação difere em cada uma delas. O belo como aparência/aparição sensível da ideia (HEGEL, 2001, p. 126), é por isso infinito e livre, a arte representa o universal por meio de um suporte material configurado na aparência, a sensação; ao passo que a religião traz o universal por meio da interioridade do sentimento religioso, por imagens internas daquilo que é o divino. A filosofia, por sua vez, é o reino do conceito puro, que expressa a verdade ou o absoluto na forma do conceito/pensamento, sem necessidade da materialidade da aparência ou do sentimento.

Nesta compreensão do espírito absoluto temos uma progressão do sensível ao conceitual e, neste caso, a arte é o modo mais imediato, empírico/material de expressão da ideia. O modo superior é o do conceito puro que se expressa na filosofia. Não vamos entrar na polêmica do lugar ocupado pela arte no âmbito do espírito absoluto, nos interessa aqui ressaltar o processo quase que evolutivo do sensível ao conceitual. Processo este que se dá na história, na qual podemos verificar um modelo que se repete em cada uma destas três esferas: cada uma começa com um

período “pré-grego”, segue em direção ao período clássico “grego”, com sua característica politeísta, para alcançar, finalmente, o período cristão.⁴ Dentro desta ordem lógica, a arte é sempre a primeira grande manifestação cultural de um povo, seguida da religião e, finalmente, da filosofia que só aparece no momento da decadência desta civilização, quando o tempo da virilidade já passou e resta a todos apenas refletir sobre a grandeza do passado (Cf. HEGEL, 1986, p. 71).

Na divisão da história universal (Idem, p. 201) Hegel observa que o sol – a luz e o universal em referência a si mesmo – se move do oriente em direção ao ocidente, o mesmo percurso em que também se move e espírito do mundo (*Weltgeist*) na história universal, passando do mundo oriental (pré-grego), ao mundo grego clássico e, posteriormente, ao mundo cristão incluindo aí o mundo romano e germânico. Este percurso também pode ser percebido no desenvolvimento da história da arte em suas três grandes divisões: arte simbólica, arte clássica e arte romântica. Primeiro temos a civilização oriental – que inclui a Ásia e o norte da África – cuja característica artística corresponde ao período da arte simbólica; nela predominavam concepções primitivas do divino que se mostravam na força da natureza e da vida em geral, era o que Hegel chamava de “religião natural”⁵, em suas múltiplas formas de representar o divino. No mundo oriental, cuja característica principal era estar mergulhado no ambiente anímico, prevalecia a espiritualidade natural, em oposição aos acontecimentos humanos, representada em formas simbólicas que poderiam ser um animal, formas fantásticas de animais com muitos membros, ou um misto de forma animal e humana, como se observa na esfinge.

O mundo antigo em que predomina a civilização grega corresponde ao período da arte clássica, que expressa o próprio ideal da beleza representado na escultura da forma humana. Os deuses tem a sua representação sensível adequada na forma da subjetividade humana e não mais na natureza em geral, essa mudança no curso da história do período simbólico ao período clássico significa uma grande transformação da representação do divino. O espírito grego parte da natureza, mas transforma essa natureza

⁴ Sigo nesta análise as indicações de Robert Wicks, em seu artigo “Hegel’s aesthetics: an overview”, especialmente, as páginas 351-352.

⁵ Na *Fenomenologia do Espírito*, ao tratar da Religião, Hegel aborda, inicialmente, a “Religião Natural”, referindo-se às religiões orientais, o que vai corresponder, na *Estética*, à forma de arte simbólica. In: HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, p. 503.

em algo posto por ele mesmo, em algo que expressa a subjetividade, como uma libertação do imediatamente sensível (Cf. HEGEL, 2014, p. 158). Para Hegel o mundo grego é uma obra de arte e o que nele é produzido decorre da liberdade do espírito que é claro a si mesmo (Idem, p. 167).

O período cristão, que na *Filosofia da História* se divide em mundo romano e mundo germânico, corresponde ao período da arte romântica, isso quer dizer que Hegel delimita o início do período romântico com o advento do cristianismo, em que há uma transformação radical no entendimento daquilo que é divino, deste modo, abandona-se a concepção grega da exterioridade da bela forma humana, em favor de uma concepção interior, pessoal do sentimento e do sofrimento que caracteriza a percepção cristã. É o princípio da subjetividade que irrompe na manifestação artística:

O princípio da subjetividade implica a necessidade de abandonar, por um lado, a unificação espontânea do espírito com a sua corporalidade e pôr em maior ou menor grau de modo negativo o corporal, a fim de ressaltar a interioridade desde o exterior. (HEGEL, 2002, p. 191).

Se a história, assim como a arte, tem um desenvolvimento que vai do oriente para o ocidente, a evolução da arte, do sensível ao conceitual – na medida em que a arte se espiritualiza – também se mostra em uma hierarquização das suas formas particulares, classificadas como as cinco belas-artes: arquitetura, escultura, pintura, música e poesia. Cada uma destas formas individuais de arte se expressou de modo mais adequado em um dos diferentes momentos anteriormente determinados, embora as três últimas correspondam ao período romântico.

Com a arquitetura, segundo Hegel, tem início o começo efetivo da arte (Cf. HEGEL, 2002, p. 26 e 33) e o seu material “é a matéria pesada, configurável apenas segundo as leis da gravidade”, neste sentido, este material “é o não-espiritual em si mesmo” (Idem, p. 26). A arquitetura, para Hegel, é a tipificação da forma de arte simbólica, com suas construções imensas que são incapazes de configurar o espiritual e divino, contendo-se em manifestar o espiritual apenas em sua forma exterior, ou seja, simbolicamente (Idem, p. 35).

A escultura é a segunda arte na hierarquia hegelina, que caracteriza a forma de arte clássica. Se por um lado ela é comparável à arquitetura,

pelo material exterior sólido e pela tridimensionalidade espacial, por outro, ela expressa adequadamente o espiritual por intermédio da forma humana. Com a escultura, segundo Hegel, “a obra de arte alcança e expõe a espiritualidade como o seu conteúdo” (HEGEL, 2002, p. 103), pois “o interior e o espiritual encontram a sua expressão [adequada] na aparição corpórea imanente ao espírito” (Idem, p. 26). A escultura é, para Hegel, a arte por excelência, já que, por intermédio de uma matéria natural ela tem a capacidade de expressar “a forma humana, que é a existência efetiva do espírito” (Idem, p. 107), em unidade da forma com o conteúdo.

A terceira forma de arte que Hegel aborda, dentro da sua hierarquia das artes particulares, é a pintura, que tipifica a primeira manifestação da arte romântica. Por meio do uso da luz e da cor a pintura representa dimensões espaciais tridimensionais, dentro de uma estrutura espacial bidimensional, transportando a terceira dimensão para a imaginação visual do espectador (Cf. WICKS, 1993, p. 357). A pintura, por construir e se recolher em um espaço ilusório é capaz de retratar mais profundamente a interioridade do sentimento humano. O objeto da pintura, segundo Hegel, não é mais “Deus como tal, como objeto da consciência humana, mas esta consciência mesma: o Deus em sua efetividade do agir e sofrer subjetivamente vivo ou como espírito da comunidade” (Cf. HEGEL, 2002, p. 27). A arte romântica também se exhibe na música e na poesia, cuja característica principal é o abandono do corpo como manifestação do divino com o fito de alcançar o interior da subjetividade humana em sua plena liberdade.

Embora os grandes períodos do desenvolvimento da arte sejam três, nos interessa abordar apenas a arte clássica e a arte romântica, porque a arte simbólica permanece tão ligada à natureza que não é capaz de expressar a beleza do divino tal como faz a arte clássica, a arte bela por excelência, e também a arte cristã. Na verdade, a vinculação da arte simbólica à natureza mostra que ela ainda não é arte, uma vez que a tarefa da arte é expressar o belo artístico ou espiritual. Importa, portanto, neste trabalho, analisar o significado que Hegel estabelece para a transformação sofrida pela arte entre o período clássico e o período romântico em que há uma mudança radical e uma perda inexorável em relação ao sentimento do divino expressado nas formas da aparência artística.

Hegel entende que a harmonia da bela forma em unidade com a beleza grega está para sempre perdida. Na arte cristã da baixa idade mé-

dia ainda se encontra esta harmonia e sentimento imediato do divino diante da arte, mas há um processo inexorável de desmaterialização do sensível, de modo que a arte não só segue em seu desenvolvimento histórico com a perda da expressão do divino, como também o seu suporte material vai se tornando cada vez mais conceitual. Neste sentido, o mundo moderno representa o tempo do conhecimento e da reflexão, que introduz na arte o pensamento em troca do divino que anteriormente lhe pertencia.

Em todas estas relações a arte é e permanecerá para nós, do ponto de vista de sua destinação suprema, algo do passado. Com isso, ela também perdeu para nós a autêntica verdade e vitalidade e está relegada à nossa *representação*, o que torna impossível que ela afirme sua antiga necessidade na realidade efetiva e que ocupe seu lugar superior. Hoje, além da fruição imediata, as obras de arte também suscitam em nós o juízo, na medida em que submetemos à nossa consideração pensante o conteúdo e o meio de exposição da obra de arte, bem como a adequação e inadequação de ambos. A ciência da arte é, pois, em nossa época muito mais necessária do que em épocas na qual a arte por si só, enquanto arte, proporcionava plena satisfação. A arte nos convida a contemplá-la por meio do pensamento e, na verdade, não para que possa retomar seu antigo lugar, mas para que seja conhecido cientificamente o que é a arte (HEGEL, 2001, p. 35).

Nesta passagem da introdução aos *Cursos de Estética* podemos, sem dificuldade, perceber a ideia geral do que estou associando ao “paraíso perdido”⁶, quando Hegel nos mostra que a autêntica vitalidade da arte se perdeu. Ela se perdeu com o fim do mundo antigo, e nos novos tempos as obras de arte suscitam em nós o juízo e não nos contentamos mais com a simples fruição imediata. O que se exige agora é a ciência da arte que nos convida a contemplá-la por meio do pensamento, porque, ao contrário dos povos do passado, não mais encontramos na obra de arte aquela satisfação imediata das nossas necessidades espirituais.

⁶ Hyppolite, em sua grande obra sobre Hegel, também se refere ao olhar saudoso em direção à Grécia antiga como “o paraíso perdido”. “Assim como o próprio Hegel, seus companheiros viram na Grécia esse paraíso perdido, momento da juventude do espírito. Segundo a expressão de Goethe em *Ifigênia*, buscaram a terra dos gregos com os olhos da alma”. Ver HYPOLITE, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 360.

Seja como for, o fato é que a arte não mais proporciona aquela satisfação das necessidades espirituais que épocas e povos do passado nela procuravam e só nela encontraram; uma satisfação que se mostrava intimamente associada à arte, pelo menos no tocante à religião. *Os belos dias da arte grega assim como a época de ouro da Baixa Idade Média passaram.* A cultura [*Bildung*] da reflexão, própria da nossa vida contemporânea, faz com que nossa carência esteja, ao mesmo tempo, em manter pontos de vista universais e em regular o particular segundo eles, seja no que se refere à vontade seja no que se refere ao juízo, de tal modo que para nós, as Formas, as leis, deveres, direitos e máximas, enquanto universais, devem valer como razões de determinação e ser o principal governante. Mas para o interesse artístico bem como para a produção de obras de arte exige-se antes, em termos gerais, uma vitalidade, na qual a universalidade não está presente como norma e máxima; pelo contrário, age em uníssono com o ânimo e o sentimento (HEGEL, 2001, p. 35, o grifo é meu).

Se, como sugere Hegel, perdemos o paraíso da arte, ou seja, a contemplação imediata do divino, ganhamos com isso algo em troca? Para responder esta questão devemos analisar a arte bela como o paraíso artístico e os desdobramentos que a sua perda acarretam. Diante desta transformação, o cerne do mito adâmico irá nos servir para explicar a visão hegeliana da arte em sua plenitude da forma grega e nos desdobramentos que ela sofre no tempo.

II- PARAÍSO E QUEDA

A beleza clássica com a sua abrangência infinita do Conteúdo, da matéria e da Forma foi uma dádiva concebida ao povo grego, e devemos prestar honras a este povo por ter produzido a arte na sua suprema vitalidade. Os gregos, segundo a sua efetividade imediata, viveram no afortunado centro da liberdade subjetiva autoconsciente e da substância ética (HEGEL, 2014, p. 166).

A arte bela aparece no tempo da juventude do mundo, da vida feliz e da busca da harmonia da forma. No mundo grego o divino se expressava na arte em sua alegria juvenil inocente e no gozo da beleza. Por estas características, a arte encontrava-se em unidade paradisíaca da forma e do conteúdo, falando diretamente ao seu espectador, isso ocorre porque

o humanismo da arte grega realiza o belo ideal. A beleza, para Hegel, além de ser a aparência sensível da ideia, tem a sua forma sensível adequada no humano, porque o cerne da humanidade é a autoconsciência e a liberdade, características que nos igualam ao divino, sendo aquilo que deve ser mostrado materialmente na arte.

Todavia, a infinidade do conteúdo divino não fica comprometida pela forma sensível finita, que exprime a própria espiritualidade. A questão é: como isso se dá? Segundo Hegel, isso ocorre porque a arte grega opera uma antropomorfização do divino. Na medida em que o conteúdo da arte clássica é a Ideia concreta, a espiritualidade como verdadeira interioridade (Cf. HEGEL, 2001, p. 93), ela não se contenta em fazer uma mera representação do natural. Muito pelo contrário, na arte grega, como sugere Hegel, o espírito da arte se encontrou enquanto existência natural e a tornou adequada à livre espiritualidade individual. Esta forma adequada é a forma humana, “já que o espírito apenas em seu corpo aparece satisfatoriamente sensível” (Idem, *ibid.*). O processo de idealização do sensível por intermédio da arte é um processo de humanização da divindade que tem nos deuses antropomórficos a sua mais plena expressão.

[...] o conteúdo concreto é *em si* a unidade da natureza humana e divina, uma unidade que, justamente por ser apenas *em si e imediata*, também chega de modo *sensível* e imediato a uma manifestação adequada. O deus grego se destina à intuição espontânea e à representação sensível e, por isso, sua forma é o corpo do homem [...] (HEGEL, 2001, p. 94).

A escultura, deste modo, é a expressão mais perfeita da arte grega, porque ela se exprime na forma corpórea humana de um modo plástico, evitando que o caráter subjetivo e passional transpareça. É necessário lapidar a forma humana para não revelar a sua natureza subjetiva e manter a objetividade na expressão do divino, para isso é preciso purificar o ideal da forma da beleza de todos os aspectos contingentes humanos, acentuando o seu caráter espiritual. Para Hegel, “a escultura tem de expor o *divino* como tal em sua quietude e sublimidade infinitas, atemporal, destituído de movimento, sem a personalidade pura e simplesmente subjetiva e sem a discórdia da ação ou da situação” (HEGEL, 2002, p. 113). Ela tem que expor o que é permanente e substancial, e não o transitório, por

isso, em geral, as esculturas possuem um semblante sereno. Contudo, o conteúdo da escultura não pode ser o espiritual como tal, a interioridade fechada e aprofundada em si mesmo, “mas o espiritual que é *para si* primeiro apenas em seu outro, o *corporal*” (Idem, p. 114), porque este material bruto requer a exposição exterior tridimensional. A posterior negação do exterior pertence à subjetividade da arte romântica e por isso ela não pode estar presente onde o humano e o divino estão tão intimamente ligados em função do caráter objetivo da sua exposição.

Apesar da identidade da forma corpórea humana ao divino e da fruição que esta forma provoca no espectador, há na arte clássica um limite e uma falta: a limitação da qual ela padece é própria da arte: ter que dar uma forma concreta sensível ao espiritual, é esta limitação que, historicamente, fará a passagem ao conteúdo da arte romântica; já a carência que lhe é intrínseca, é que lhe falta a subjetividade infinita da ideia, que não necessita ficar presa ao corpóreo e, por isso, a sua unidade indivisa será superada pela arte romântica.

[...] nesta fusão, o espírito *não* chega de fato à exposição *segundo* seu *verdadeiro conceito*. Pois, o espírito é a subjetividade infinita da Ideia que, enquanto interioridade absoluta, não se pode configurar livremente para si quando necessita permanecer fundida ao corpóreo como sua existência adequada. A partir deste princípio, a forma da arte romântica supera aquela unidade indivisa da Forma da arte clássica, porque adquiriu um conteúdo que transcende esta Forma e seu modo de expressão (HEGEL, 2001, p. 94).

Este novo conteúdo é o que o cristianismo afirma sobre deus como espírito: continua a existir a unidade do humano com o divino, mas agora se opera uma elevação em relação ao corpóreo e o objeto deste novo estágio da arte é a espiritualidade livre e concreta que como tal deve aparecer para o interior espiritual. O conteúdo romântico constitui este mundo interior, “o verdadeiro elemento para a realidade deste conteúdo não é mais a existência sensível e imediata do espírito, a forma humana corporal, mas a *interioridade autoconsciente*” (Idem, *ibid.*). A vitória da interioridade faz com que o fenômeno sensível da escultura desapareça, dando lugar à pintura, que representa, segundo Hegel, o mais avançado processo de espiritualização, porque o seu verdadeiro tema é a luz.

Se o deus da escultura permanecia diante da intuição como simples objeto, na pintura dá-se o oposto, “o divino aparece nele mesmo [*an sich selber*] como sujeito vivo espiritual, que passa para a comunidade e fornece a cada indivíduo singular a possibilidade de se colocar com ele em comunhão e mediação espirituais” (HEGEL, 2002, p. 196).

O conteúdo principal da arte romântica se expressa, primeiramente, através do amor reconciliado, satisfeito, cuja, manifestação suprema podemos ver no amor materno (Maria com Cristo). O círculo dos temas religiosos compreende as cenas da sagrada família, a virgem com o bambino, a crucificação, a anunciação, a assunção de Maria, etc.. Todavia, além do círculo religioso, há também dois outros âmbitos do conteúdo da pintura, a vitalidade natural expressa na paisagística e as cenas do cotidiano da vida humana. Isto mostra que a arte, quanto mais evolui, mais se afasta do conteúdo religioso, ou como diz Hegel: “eleva seu conteúdo no interior do terreno atual e dá ao mesmo a completude da existência [*Dasein*] mundana” (Idem, p. 227) de modo que a vida prosaica torna-se a questão principal da arte e “o interesse na devoção torna-se o que é menor” (Idem, *ibid.*). E Hegel constata que no mundo moderno o conteúdo principal é a intimidade da vida cotidiana e os elementos mais comuns e sem importância que ganham relevo, relegando o divino para segundo plano. Este processo é próprio da história da arte, no princípio ela era dominada pelos temas religiosos, depois, mesmo nas situações religiosas começam a aparecer a individualidade, a intimidade, o encanto e a magia do colorido, até que a arte se volta inteiramente para o lado prosaico da existência e, segundo Hegel, “com amor idêntico ao que era dedicado ao Conteúdo religioso ideal” (HEGEL, 2002, p. 261). Esta evolução, na exposição hegeliana, ocorre por intermédio das transformações da pintura bizantina, passando pela pintura italiana, holandesa e alemã, expressando claramente em seu percurso a desacralização da arte e o seu ingresso na vida mundana.

III- CONCLUSÃO

A arte, que constituía o modo central de expressão cultural na Grécia antiga, foi ofuscada e perdida com a ascensão do cristianismo (Cf. WICKS, p. 369) que passou a ser o lugar privilegiado da verdade. A perfeição da forma em adequação ao conteúdo, a vida feliz do povo grego em sua ado-

ração do sagrado tornam este tempo como a vida no paraíso. Mas assim como na história do céu havia uma anjo caído que queria vingar-se de deus conspurcando a sua criação, havia também na arte clássica um limite e gérmen do seu fim. Como a história acontece no tempo, todas as civilizações estão fadadas ao perecimento, porque o Estado assim como o corpo do homem segue um ciclo natural de nascimento, florescimento e morte. Com o fim de uma era, perecem também as suas criações, mas elas ultrapassam a vida de um povo, porque pertencem à esfera do espírito absoluto, embora já não possuam a vitalidade de outrora. De certo modo, também morrem. Além disso, o desenvolvimento da arte, do sensível ao conceitual, põe nela o princípio do seu ultrapassamento. A arte tende à subjetivação e expressão do humano, se na Grécia tínhamos a perfeição da forma humana revelando o divino, lhe faltava o princípio da subjetividade e da individuação.

A arte romântica, cristã, realiza, para Hegel, a tarefa de expressar a subjetividade e o sentimento em um mundo não mais belo. A condenação de Adão e Eva por terem comido o fruto proibido da árvore do conhecimento, é a condenação do homem à perda da unidade da fruição da beleza, não é mais o deus que se revela ao homem na arte, isso já foi irremediavelmente perdido. Mas em troca desta perda, ganhou-se a ciência da arte e a reflexão, como um destino a se cumprir.

A vida prosaica que a pintura holandesa revela, mostra o mundo moderno da subjetividade. Nele, o paraíso foi perdido definitivamente, mas mesmo assim, o homem aprende a viver, a produzir e a apreciar a arte por meio do juízo e da reflexão.

Para concluir, gostaríamos de assinalar que, assim como há uma ambivalência da obra de arte em expressar o absoluto por meio da forma sensível finita, há também uma ambiguidade em relação à perda do paraíso da arte grega. Por um lado, este mundo está irremediavelmente perdido e os belos dias da arte grega são coisa do passado (Cf. HEGEL, 2001, p. 35), por outro lado, contudo, a arte conseguiu expressar melhor a subjetividade humana na arte cristã e a reflexão conceitual é um destino da arte da qual ela não tem como fugir. Portanto, há, de fato, uma perda inexorável, mas necessária, e com ela o ganho para aquilo que a arte se transformou, a reflexão e o conhecimento, que representam a idade adulta da humanidade. Assim como no mito adâmico, o sofrimento da perda do paraíso traz consigo o ganho do conhecimento do bem e do mal e o

ingresso na maturidade da vida, a Grécia se nos afigura como o paraíso perdido, o útero materno para onde gostaríamos de retornar, mas não há caminho de volta, por isso precisamos apredender a viver fora do paraíso, condenados à reflexão e à ciência da arte.

REFERÊNCIAS

HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke 8, Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

_____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*, Werke 9, Zweiter Teil: Die Naturphilosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830), V. I, A Ciência da Lógica*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830), V. II, A Filosofia da Natureza*. Tradução de Paulo Meneses, São Paulo: Loyola, 1997.

_____. *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

_____. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid: Alianza Universidad, 1986. Tradução de José Gaos.

_____. *Cursos de Estética I*. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

_____. *Cursos de Estética II*. Tradução de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

_____. *Cursos de Estética III*. Tradução de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002.

_____. *Cursos de Estética IV*. Tradução de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

HYPOLITE, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Tradução de Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

WICKS, R. Hegel's aesthetics: an overview. In: *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

1.2. ÉTICA

Hegel e seus Conceitos de “Amor Ético” e de “Disposição de Espírito do Amor”

Paulo Roberto Konzen
(UNIR/UFSC)

INTRODUÇÃO

O objetivo do presente trabalho¹, como consta no projeto pessoal de pós-doutorado em Filosofia na UFSC, é apresentar e analisar os conceitos hegelianos de “amor ético” (*sittliche Liebe*) e de “disposição de espírito do amor” (*Gesinnung der Liebe*), usados respectivamente no § 172 e no § 164 A de sua *Filosofia do Direito*, pois são essenciais ou determinantes para compreender a sua Filosofia Política, a qual apresenta muitos aspectos atuais para nossos dias.

No todo, o texto, que deve ser publicado na forma de livro, possui três partes: primeiro (1º), apresentando breves aspectos históricos sobre o conceito de amor hegeliano na história da filosofia, vendo se e como Hegel é citado; segundo (2º), expondo o contexto de alegada destruição do conceito de amor na época de Hegel e sua reação ao mencionado problema; e, terceiro (3º), com a apresentação e a análise do conceito de amor ético e de disposição de espírito do amor na sua *Filosofia do Direito* ou

¹ Convenções: 1. Nas citações dos textos de Hegel sempre consta, em notas de rodapé, a referência, em itálico, primeiro, do número do volume ou tomo (*Band*) e, depois, da página (*Seite*) (.../...) de HEGEL, G. W. F. *Hegel Werke*. 2000. Ora, dada a pré-limitação de espaço do texto (40 mil caracteres), não consta no texto o respectivo texto original em alemão. O § citado seguido da letra A designa a *Anmerkung* (anotação) e, da letra Z, o *Zusatz* (adendo) ao caput. Ainda são citados alguns dos principais conceitos ou expressões de Hegel em alemão, depois subentendidos. 2. Nas citações de obras de autores aqui traduzidos também não constam os textos originais, com a especificação, nas notas de rodapé, de [TP] = Tradução Pessoal, logo depois da respectiva página da obra citada. 3. Nas citações, nas notas de rodapé, os dados bibliográficos se resumem ao nome do autor (SOBRENOME, Nome [abreviado]), da obra, ao ano e número da(s) página(s) citada(s), sendo que os dados completos constam nas Referências Bibliográficas. 4. Abreviaturas das Obras de Hegel: ECF (III) = *Enciclopédia das Ciências Filosóficas ... - Vol. III: Filosofia do Espírito*, 1830. FD = ... *Filosofia do Direito ...*, 1821. LFD = *Lições sobre Filosofia do Direito*, sendo: LFD 1819/20 Henrich, LFD 1819/20 Ringier.

Filosofia do Espírito Objetivo. Mas, aqui, dado o espaço disponibilizado, será publicada apenas parte do terceiro capítulo.

O CONCEITO HEGELIANO DE AMOR ÉTICO NA FILOSOFIA DO DIREITO

Como já afirmamos na introdução, pretendemos aqui expor e analisar o conceito hegeliano de amor ético e/ou de disposição de espírito do amor, exposto na sua *Filosofia do Direito*. Para isso, citaremos literalmente o que Hegel disse e não o que dizem que ele disse e/ou do que deveria ou poderia ter dito. Assim sendo, o texto propositadamente envolve muitas citações, notas e aspas. Infelizmente, algumas das análises tiveram que ser omitidas em função da falta de espaço.

Ora, no § 158, primeiro parágrafo da seção família, que é a primeira parte ou figura da Eticidade ou da Vida Ética², Hegel logo afirma:

A família, enquanto a substancialidade imediata do espírito, tem por sua determinação sua unidade *sentindo-se*, o amor, de modo que a disposição de espírito é ter a autoconsciência de sua individualidade nessa unidade enquanto essencialidade sendo em si e para si, a fim de ser nela não uma pessoa para si, porém como membro.³

No caso, destaca-se o fato que a família tem como sua determinação (*Bestimmung*) o amor (*Liebe*), apresentado como disposição de espírito (*Gesinnung*)⁴, aspecto essencial que ainda convém analisar. Outras obras⁵ de Hegel reiteram os principais aspectos acima.

Ora, importa destacar aqui que o amor é exposto como sendo um sentimento (*Empfindung*), que é sentido (*empfindlich*), produzindo uma

² Não temos aqui a pretensão de expor e analisar o conceito hegeliano de Família (*Familie*) como um todo de sua obra, nem a pretensão de apresentar todos os detalhes da posição sistemática da seção Família na Filosofia do Direito ou na Filosofia do Espírito Objetivo de Hegel. Maiores detalhes, conferir: KONZEN, P. R. “Contexto Histórico e Sistemático da *Filosofia do Direito* de Hegel”. In: HEGEL, G. W. F. *Filosofia do Direito*. 2010. p. 23-28.

³ HEGEL. *FD*. 2010. § 158. p. 174. 7/307.

⁴ “*Gesinnung*” é traduzida por tradutores hegelianos, como J.-F. Kervégan e B. Bourgeois, por “*disposition-d’esprit*”, o que nos parece mais preciso do que “*disposición interior*”, de J. L. Vermal, e “*disposição de ânimo*”, de M. L. Müller.

⁵ Infelizmente, por questão de falta de espaço, não citaremos nem analisaremos as outras obras hegelianas.

unidade *sentindo-se* ou unidade que se sente (*sich empfindende Einheit*)⁶, fazendo com que todo indivíduo, exposto antes no Direito Abstrato apenas como pessoa (*Person*) e na Moralidade apenas como sujeito (*Subjekt*), passe a ser visto agora enquanto membro (*Mitglied*), reconhecido no entrelaçamento com outro(s) indivíduo(s), na denominada relação intersubjetiva de consciências, no caso de uma família, mas igualmente de uma sociedade civil-burguesa e de um Estado. Trata-se, por conseguinte, de aspecto subjetivo que implica uma determinação objetiva.

No § 158 Z, chamado por Georg Lasson de “O conceito de amor” (*Der Begriff der Liebe*), afirma-se o seguinte:

Amor significa sobretudo a consciência de minha unidade com um outro, de modo que o eu para mim não está isolado, mas sim obtenho minha autoconsciência apenas como abdicação de meu ser-para-si, e por me-saber, como a minha unidade com o outro e do outro comigo. Mas, o amor é sentimento, ou seja, a eticidade na forma do natural; no Estado, ele não é mais, aí se está ciente da unidade enquanto lei, aí o conteúdo precisa ser racional, e eu preciso sabê-lo. O primeiro momento no amor é que eu não quero ser nenhuma pessoa independente para mim, e que caso eu fosse, eu iria me sentir insuficiente e incompleta. O segundo momento é que eu me obtenho em outra pessoa, dado que eu valho nela o que ela, por sua vez, em mim alcança. O amor é, por isso, a contradição monstruosa, que o entendimento não pode resolver, uma vez que nada é mais difícil do que esta pontualidade da autoconsciência, que torna-se negada, e que, no entanto, eu devo ter como afirmativa. O amor é igualmente o causar e a dissolução da contradição: enquanto dissolução, ele é a unidade ética.⁷

Um dos aspectos principais, que constam na passagem, é a questão da unidade (*Einheit*), uma “unidade com um outro”, em que o indivíduo, enquanto ama, toma consciência de que não quer ser “nenhuma pessoa independente”. Trata-se, como Hegel afirma, de contradição (*Widerspruch*), pois, afinal, quem não quer ser independente ou autônomo? Porém, sozi-

⁶ A expressão “*sich empfindende Einheit*” traduzida por “unidade sentindo-se” é traduzível por “unidade que se sente”, tal como traduzida na *Enciclopédia* (*empfindender Geist* – espírito que sente). Em HEGEL. *LFD 1819/20, Henrich*. 1983. p. 208, consta [TP]: “A eticidade da família é o que ainda não se sabe, porém o que se sente.” Em HEGEL. *LFD 1819/20, Ringier*. 2000. p. 154 [TP]: “A família é o que se sente.”

⁷ HEGEL. *FD*. § 158 Z. [TP] 7/307-308.

nha, sem a pessoa amada, como consta, a pessoa se sentiria “insuficiente e incompleta”; por isso, ao amar, segundo Hegel, estaria reconhecendo o seguinte: “a minha unidade com o outro e do outro comigo”. Mais do que nunca, convém conhecer e observar devidamente a compreensão hegeliana de independência ou de autonomia, de ser ou estar independente ou autônomo, que envolve necessariamente outra pessoa, outro sujeito, membro ou indivíduo na relação, não podendo fazer, assim, meramente o que se quer. Ora, isso esclarece porque o amor é uma “contradição monstruosa” e “o causar e a dissolução da contradição”, pois somente amando, segundo Hegel, posso vir a constituir uma individualidade suficiente e completa, uma unidade ética com outro indivíduo.

Contudo, é importante registrar que tal unidade não significa, para Hegel, uma suposta harmonia (*Harmonie*) ou algo da ordem da reconciliação (*Versöhnung*), termos sequer mencionados na seção Família da *Filosofia do Direito*; afinal existir amor na família não implica a ausência de conflito, embate e/ou luta por reconhecimento etc. A busca pela unidade, pela vivência e diria sobrevivência do amor, envolve trabalho constante por parte dos membros da família.

Inclusive, sobre isso, destaca-se a questão da “abdicção de meu ser-para-si”. Ora, no § 40 A, Hegel já enunciou: “mais adiante será mostrado que a relação familiar tem muito mais como fundamento substancial o abdicar à personalidade”; mas, convém destacar que na passagem fala-se sobre “o direito da pessoa enquanto tal” e isso, inclusive, no âmbito das “relações familiares” em Kant; ora, a crítica de Hegel, já presente neste momento, é que o casamento não pode ser concebido como mero contrato, pois isso seria tratar alguém como mera coisa e não como uma pessoa, a qual é detentora do chamado “direito universal da personalidade”⁸.

Hegel fala também, no § 162, como veremos, que no casamento cada um deve “abdicar à sua personalidade natural e singular”⁹, e no § 178, fala da “disposição de espírito da unidade” e, depois, que “cada casamento é o abdicar das relações familiares anteriores e torna-se a fundação de uma nova família autônoma”¹⁰. Portanto, para vir a ser membro de uma nova família, constituir uma nova unidade ética, cada um dos cônjuges preci-

⁸ HEGEL. *FD*. 2010. § 40 A. p. 81. 7/98.

⁹ Idem. § 162. p. 175. 7/309-310.

¹⁰ Ibidem. § 178. p. 184. 7/330.

sa abdicar parcialmente de sua individualidade anterior para constituir a nova vida juntos. Em suma, para Hegel, amar é saber abdicar, um aspecto nada fácil.

No § 159, não consta literalmente o termo amor, mas se fala da “unidade familiar”, constituída por “pessoas autônomas”, as quais via sua disposição de espírito, isto é, o amor ético, tornam-se seus membros¹¹.

Depois, no § 159 Z, consta o seguinte:

O direito da família consiste propriamente de que a sua substancialidade deve ter ser-aí; portanto, é um direito frente à externalidade e frente ao emergir desta unidade. Mas, frente a isso, o amor é um sentimento, algo subjetivo, frente a qual a unidade não se pode fazer valer. Portanto, se a unidade torna-se exigida, assim ela pode apenas ser em vinculação com tal coisa, a qual é externa em sua natureza e não ser condicionada pelo sentimento.¹²

Ora, no § 158 Z, consta: “mas, o amor é sentimento”. Agora, no § 159 Z, repete-se: “mas [...], o amor é um sentimento” e, assim, algo subjetivo. Contudo, para Hegel, tal unidade essencial não deve ser “condicionada pelo sentimento”, pela mera subjetividade.

No § 160, Hegel expõe as três divisões da seção Família, a saber: 1. O casamento; 2. O Patrimônio da Família; e 3. A Educação dos Filhos e a Dissolução da Família¹³. São aspectos que não convém aqui tentar analisar em todos os detalhes, pois nosso objetivo é mais restrito.

No § 161, Hegel afirma que o casamento, enquanto “a *relação ética imediata*”, faz com que a denominada “*unidade dos sexos naturais*” venha, assim, a ser “transformada num amor *espiritual*, autoconsciente”¹⁴. Trata-se, como ainda veremos, da chamada “relação ética de amor” (§ 43 A)¹⁵.

Ora, no caso, destaca-se que amor ético, para Hegel, envolve a “*unidade dos sexos naturais*”, mas é algo distinto do mero amor sexual (*Geschlechterliebe*). Inclusive, o termo *Geschlechterliebe* ocorre só três vezes em *Hegel Werke* e todas na *Filosofia do Direito* (§§ 19 A, 162 A e § 203

¹¹ Ibidem. § 159. p. 174. 7/308.

¹² Ibidem. § 159 Z. [TP] 7/309.

¹³ Ibidem. § 160. p. 174. 7/309.

¹⁴ Ibidem. § 161. p. 174-175. 7/309-310.

¹⁵ Ibidem. § 43 A. p. 84. 7/105.

A). No § 19 A, fala-se apenas do “impulso do amor sexual”¹⁶. No § 162 A, o amor sexual é apresentado como relacionado ao “calor” ou ao “ardor” da “paixão”, que pode envolver “total *contingência*”, e por isso é necessário “suprassumi-lo” (*ihn aufzuheben* = isto é, ser negado, conservado e elevado)¹⁷. Em seguida, no § 203 A, defende-se “a delimitação do amor sexual ao casamento” para que seja, com isso, a “ampliação desse vínculo numa união universal duradoura dentro de si”¹⁸.

No § 161 Z, sobre isso, consta inclusive o seguinte:

O casamento é essencialmente uma relação ética. Antes, em particular na maioria dos direitos naturais, ele foi visto [1º] apenas segundo o lado físico, segundo o que é por natureza. Ele foi considerado apenas como uma relação sexual, e todo caminho para outras determinações permaneceu fechado. Mas, também, [2º] é rude conceituar o casamento como um mero contrato civil, uma representação que ainda ocorre em Kant, em que, pois, o arbítrio recíproco se convencionou acima dos indivíduos e o casamento torna-se reduzido à forma de um uso contratual recíproco. [3º] A terceira representação que igualmente é rejeitada é a que coloca o casamento apenas no amor, pois o amor, que é sentimento, admite a contingência em toda consideração, uma figura que o ético não pode ter. Por isso, é de se determinar com mais precisão o casamento, dado que ele é o amor ético jurídico, em que dele desaparece o corruptível, o caprichoso e o meramente subjetivo.¹⁹

No primeiro caso, o casamento é mera relação sexual, sem amor ético. No segundo caso, o casamento é simplesmente um contrato civil, em que os indivíduos tornam-se coisas e não são tratados como pessoas, sujeitos, membros, enquanto dotados de espírito. No terceiro caso, destaca-se que o amor, enquanto é sentimento, que envolve certa contingência, até é necessário, mas não suficiente para que o casamento enquanto relação tenha seu valor ético, pois é preciso sair do meramente subjetivo, corruptível, caprichoso, através do consentimento (*Einwilligung*) recíproco e público, a fim de que receba e tenha, assim, devido reconhecimento (*Anerkennung*). Por fim, destaca-se também a expressão “o amor ético

¹⁶ Ibidem. § 19 A. p. 67. 7/70.

¹⁷ Ibidem. § 162 A. p. 176. 7/311.

¹⁸ Ibidem. § 203 A. p. 199. 7/355.

¹⁹ Ibidem. § 161 Z [TP]: 7/310.

jurídico” (*die rechtlich sittliche Liebe*), que diz que o amor ético recebe legitimação ou torna-se legal, jurídico, via o “direito” (*Recht*).

No § 162, consta que pode existir uma “inclinação particular”, a saber, o amor, enquanto “ponto de partida subjetivo do casamento”, mas que o “ponto de partida objetivo” é ainda e sempre o “livre consentimento das pessoas e, no caso, o consentimento em constituir uma pessoa”; e isso se dá somente ao “abdicar à sua personalidade natural e singular nessa unidade”, o que é uma “autodelimitação”, mas que propicia, assim, “sua autoconsciência substancial” e “sua libertação”.²⁰ Vemos que se reiteram vários aspectos essenciais já acima expostos e analisados.

No § 162 A, frente ao primeiro caso, fala-se do casamento como a “união no amor recíproco”, não sendo mero sexo; no § 164, também se fala do “amor recíproco”²¹.

No § 163, Hegel reitera que “o ético do casamento”, a saber, o “amor [ético]”, enquanto “disposição de espírito e efetividade”, cria o chamado “vínculo espiritual”, suprassumindo o mero “impulso natural”, a “contingência das paixões e do bel-prazer temporal particular”²².

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

No § 163 A, sobre o segundo caso acima, Hegel ainda acrescenta:

Acima se notou (§ 75) que o casamento, a respeito do seu fundamento essencial, não é a relação de um contrato, pois ele [o casamento] consiste em sair precisamente do ponto de vista do contrato, da personalidade autônoma em sua singularidade *para suprassumi-lo*. A identificação das personalidades, pela qual a família é *uma pessoa* e os membros dela acidentais [...], é o espírito ético [...].²³

²⁰ Ibidem. § 162. p. 175. 7/310-311.

²¹ Ibidem. § 162 A. p. 175. 7/311. E Ibidem. § 164. p. 177. 7/315.

²² Ibidem. § 163. p. 176. 7/313.

²³ Ibidem. § 163 A. p. 176. 7/313-314.

De fato, no § 75, afirma-se que “o objeto do contrato é uma *coisa exterior singular*, pois somente uma tal coisa está submetida a seu mero arbítrio de alheá-la”, isto é, não uma pessoa ou uma personalidade autônoma; e, em seguida, no § 75 A, consta: “Por isso o *casamento* não pode ser subsumido sob o conceito de contrato; essa subsunção está estabelecida, em seu caráter infame, – deve-se dizer –, em *Kant*”.²⁴ Ora, sobre isso, já no § 40 A, Hegel fala da diferença entre “direito das pessoas e das coisas” ou da “divisão em direito das pessoas e das coisas”, pois “direito das pessoas” “dá um direito às *coisas*”, mas não “direito sobre uma pessoa”²⁵.

No § 163 A, fala-se ainda de “amor platônico”, enquanto “maneira de ver monástica, pela qual determina o momento da vitalidade natural como o simplesmente *negativo* e que, precisamente por essa separação, lhe é dada para si uma importância infinita”²⁶. Trata-se de forma que nega a sexualidade, a chamada vitalidade natural, por exemplo, via a castidade ou o celibato.

No § 163 Z, consta que o casamento se diferencia do chamado “concubinato”, que trata da mera “satisfação do impulso natural”, porquanto, antes, “o fim do casamento é algo ético”, e por isso, “o casamento não deve ser perturbado pela paixão, pois esta é subordinada a ele”. No final, afirma-se: “o casamento contém o momento do sentimento, [mas] ele não é absoluto”; por isso, é preciso “manter o direito da eticidade contra o bel-prazer”²⁷, inclusive para evitar, ao máximo, o “divórcio” (*Scheidung*), a “possibilidade da dissolução” jurídica do casamento.

No § 164, Hegel fala do “vínculo ético do casamento” e de como ele é uma “relação ética” e “união ética”, enquanto “amor e ajuda recíprocos”.

Como a estipulação do contrato já contém para si a passagem verdadeira da propriedade [...], assim também a declaração solene do consentimento para o vínculo ético do casamento e o reconhecimento e a confirmação correspondentes dele pela família e a comunidade [...] constituem a *conclusão* formal e a *efetividade* do casamento, de modo que essa união apenas é constituída, enquanto ética, pelo *desenrolar* dessa cerimônia enquanto consumação do *substancial* pelo *sinal*, pela linguagem, enquanto o ser-á mais espi-

²⁴ Ibidem. § 75. p. 107. 7/157.

²⁵ Ibidem. § 40 A. p. 81-82. 7/98-99.

²⁶ Ibidem. § 163 A. p. 177. 7/314.

²⁷ Ibidem. § 163 Z. [TP] 7/314-315.

ritual do espiritual [...]. Desse modo, o momento sensível que pertence à vitalidade natural é posto por sua relação ética como uma consequência e uma acidentalidade que pertence ao ser-aí exterior da união ética, que também apenas pode ser completada no amor e na ajuda recíprocos.²⁸

No caso, destaca-se, principalmente, o conceito de consentimento. De fato, Hegel exige uma declaração solene ou festiva, de festa, celebração ou cerimônia do consentimento ou da aquiescência (ato ou efeito de aquiescer; anuência, consentimento, assentimento). Importante destacar que o termo alemão *Einwilligung* usa a união do numeral *Ein* = um com o substantivo *Wille(n)* = vontade(s), afinal ou deveria haver, entre os noivos, uma só vontade, concordância, consonância, anuência.

Além disso, destaca-se o conceito de reconhecimento e igualmente de confirmação por parte da família e comunidade, que, segundo Hegel, são necessários para constituir “a *conclusão* formal e a *efetividade* do casamento”. Sem isso, não haveria o assim denominado “vínculo ético do casamento”, “vínculo espiritual”, ou a chamada “relação ética” e/ou a “união ética”. Para Hegel, assim se pode chegar ao “amor e ajuda recíprocos”. Enfim, são aspectos que se reiteram e acabam mostrando a coerência do pensamento hegeliano.

No § 164 A, Hegel apresenta a “disposição de espírito do amor” (*die Gesinnung der Liebe*)²⁹. No caso, analisa-se a “natureza do casamento” e o “*fim principal* do casamento”, apresentando-o de novo como “algo ético”, que se eleva acima da mera “*contingência* do sentimento e da *inclinação particular*”. Em seguida, porém, apresenta-se a questão da possível “mais alta inibição e preterição do mero impulso natural”, através, por exemplo, do pudor, da castidade e da continência, isto é, o dito “completo abandono recíproco”. Ora, para Hegel, isso “desuniria a disposição de espírito do amor e, enquanto algo estranho, iria de encontro à intimidade dessa unificação”. A saber, a falta de sexo não iria permitir, assim, “o verdadeiro e o ético da relação e o reconhecimento da união enquanto uma [união ética], pois seria algo que “antes nega o ético do amor”³⁰.

²⁸ Ibidem. § 164. p. 177. 7/315.

²⁹ A expressão ocorre, também, em HEGEL. *Nürnberg und Heidelberger Schriften*, § 192 [TP]: “[...] cada um recebe essencialmente, a partir da disposição de espírito do amor, o que lhe pertence em si”. (4/62).

³⁰ HEGEL. *FD*. 2010. § 164 A. p. 176-117. 7/316.

Ora, no § 164 Z, consta uma contundente crítica a Friedrich Schlegel, o qual, em *Lucinde*, defendeu “que a conclusão do casamento seria algo supérfluo e uma formalidade que poderia ser omitida, porque o amor é o substancial e inclusive perde valor por esta celebração”, pois supostamente se perderia “a liberdade e intimidade do amor”³¹. Porém, para Hegel, isso se trata muito mais de suposta “argumentação que não é estranha aos sedutores”, os quais anseiam a mera “entrega física” da “jovem”, o então designado “abdicar de sua honra”; e, para Hegel, “portanto, a exigência é que o amor receba a figura do casamento e que os diversos momentos, que estão no amor, adquiram a sua relação verdadeira e racional entre si”³².

Nos §§ 165 a 171 não ocorre literalmente o conceito de amor. Mas, no § 166, fala-se da dita disposição de espírito ética, sendo no caso a da “piedade”³³; depois, no § 171, fala-se da disposição de espírito ética “ainda imediata”, a qual, para Hegel, na família, enquanto amor, “está aberta” à “particularização e contingência”³⁴. Sobre isso, é importante ver que o conceito de “*sittliche Gesinnung*” ocorre ainda no § 137 A, em que Hegel afirma que, em seu “tratado”, o “ponto de vista moral” ou da Moralidade é diferenciado do “ponto de vista ético” ou da Eticidade; que a “consciência moral formal” é diferente da “consciência moral verdadeira”, a qual “está contida” na “disposição de espírito ética”³⁵. Inclusive, no § 137, declara-se ainda: “A consciência moral verdadeira é a disposição de espírito, a de querer o que é bom *em si e para si*”³⁶. Por fim, ocorre no § 207, em que consta: “a disposição de espírito ética, nesse sistema [da sociedade civil-burguesa], são a *retidão* e a *honra do estamento*”³⁷. Além disso, é necessário registrar a ocorrência de “disposição de espírito política” (*politische Gesinnung*), nos §§ 267 e 268, no caso, exposto como “patriotismo”, um querer que se tornou hábito³⁸. E isso remete ao que consta no § 151: “Mas, na *identidade* simples com a efetividade dos indivíduos, o ético aparece

³¹ Idem. § 164 Z. [TP]. 7/317.

³² Ibidem. § 164 Z. [TP]. 7/317-318.

³³ Ibidem. § 166. p. 179. 7/319.

³⁴ Ibidem. § 171. p. 181. 7/324.

³⁵ Ibidem. § 137 A. p. 149-150. 7/255.

³⁶ Ibidem. § 137. p. 148. 7/254.

³⁷ Ibidem. § 207. p. 202. 7/359.

³⁸ Ibidem. § 267 e § 268. p. 239 e p. 240. 7/412 e 7/413.

como modo de ação universal deles como *costume*, – o *hábito* deles como uma *segunda natureza*, que é posta no lugar da vontade primeira meramente natural”³⁹. Em suma, para Hegel, o ser humano, dada sua capacidade racional, deveria, logo, comportar-se de acordo com a sua “segunda natureza” (§§ 4 e 151) ou a sua “natureza espiritual” (§§ 49 A e § 264), não apenas conforme sua primeira natureza, meramente natural ou animal.

Assim, disposição de espírito ética significa algo elevado a costume (*Sitte*), hábito (*Gewohnheit*), virtude (*Tugend*), etc. Ora, Hegel mostra, com isso, todo o percurso desde o querer com saber (*Wissen*) ou a consciência (*Bewusstsein*), passando, depois, pela consciência moral (*Gewissen*) subjetiva até a disposição de espírito ética (*sittliche Gesinnung*).

Trata-se, entretanto, de buscar a denominada perfeição ou plenitude do amor (§ 164 A), que, em Hegel, envolve o amor sexual. Mas, no caso, destaca-se novamente toda a complexidade do conceito de suprasumir (*aufheben*) o amor, pois o seu aspecto sexual ou da mera paixão deve ser, em parte, negado (principalmente sua particularidade e contingência), conservado e, também, elevado. Afinal, Hegel fala: “mas, o amor é sentimento”, porém tal unidade não deve ser somente “condicionada pelo sentimento”. Trata-se não de qualquer amor, mas de amor ético, apresentado literalmente, por Hegel, no § 172:

Mediante um casamento se constitui uma *nova família*, que é algo *autônomo* para si frente às *linhagens* ou casas de que provém; a união dessas tem por fundamento a consanguinidade natural, mas a nova família tem por fundamento o amor ético [*sittliche Liebe*].⁴⁰

O § 172, último no âmbito da seção “B. O Patrimônio da Família”, ressalta que o casamento, enquanto constitui “uma *nova família*”, não tem um fundamento qualquer, mas sim o amor ético, formando inclusive uma “conexão essencial com sua relação matrimonial”⁴¹.

No § 173, já na seção “C. A Educação dos Filhos e a Dissolução da Família”, Hegel registra:

A *unidade* do casamento, que enquanto substancial é apenas *intimidade* e *disposição de espírito*, mas que, enquanto existente, é separa-

³⁹ Ibidem. § 151. p. 171-172. 7/301.

⁴⁰ Ibidem. § 172. p. 181. 7/324.

⁴¹ Ibidem. § 172. p. 181. 7/324.

da entre os dois sujeitos, torna-se com os filhos, enquanto *unidade mesma, uma existência sendo para si e objeto*, que eles amam como seu amor, como seu ser-aí substancial⁴².

No § 173 Z, logo em seguida, consta:

Entre homem e mulher a relação de amor ainda não é objetiva; pois se o sentimento é também a unidade substancial, assim esta não tem qualquer objetividade. Uma tal [objetividade] os pais somente alcançam nos seus filhos, nos quais eles têm diante de si toda a união. A mãe ama no filho o marido, este naquele a esposa, ambos têm nele seu amor ante si. Enquanto que no patrimônio a unidade está apenas numa coisa exterior, nos filhos ela está em algo espiritual, em que os pais são amados e eles os amam.⁴³

No caso, consta que o casamento, enquanto “relação de amor”, apenas realmente se torna objetivo, com objetividade, quando os pais têm filhos. Mas, e os casais que não podem ter filhos? Trata-se de adendo e não observação de Hegel, que pode envolver certa dúvida sobre se realmente é algo que ele disse ou não. Mas, parece que, para Hegel, de fato, toda família deveria ter filhos, mas talvez podendo ser filho(s) adotivo(s).

Nos § 174 e § 174 Z, fala-se do amor dos pais para com os filhos.

No § 175, Hegel afirma:

As crianças são *em si livres*, e a vida é apenas o ser-aí imediato dessa liberdade, por isso elas não pertencem a outros nem aos pais enquanto coisas. A respeito da relação familiar, sua *educação* tem a determinação *positiva* de que a eticidade seja levada nelas até o *sentimento* imediato, ainda sem oposição, e que o ânimo tenha ali vivido seu primeiro viver no amor, na confiança e na obediência enquanto são o *fundamento* da vida ética [...].⁴⁴

Novamente o “amor”, junto com a confiança e a obediência, é exposto como “*fundamento* da vida ética”. Para Hegel, assim, a “relação familiar” deve ter como fundamento o amor.

Sobre isso, no § 175 Z consta:

⁴² Ibidem. § 173. p. 182. 7/325.

⁴³ Ibidem. § 173 Z. [TP] 7/326.

⁴⁴ Ibidem. § 175. p. 182. 7/327.

Enquanto criança o ser humano precisa ter tido círculo de amor e de confiança nos pais, e o racional precisa nele aparecer como sua subjetividade mais própria. Na primeira época, é importante principalmente a educação da mãe, pois a eticidade enquanto sentimento precisa ter sido plantada no filho. Observe-se que no todo os filhos amam menos os pais do que os pais [amam] os filhos, pois eles enfrentam e fortificam a independência, assim, possuem os pais atrás de si, enquanto que os pais colocam neles a objetividade objetiva de sua conexão.⁴⁵

Destaca-se o dito “círculo de amor e de confiança” para fortificar, fortalecer ou robustecer a progressiva independência ou autonomia das crianças.

Nos §§ 176 a 179, não consta literalmente o conceito de amor.

No § 180 A, último § da seção família, fala-se sobre “amor, veneração” para com ex-membro ou antigo membro, isto é, um defunto ou um falecido da família; e, em seguida, Hegel declara: “O amor, o momento ético do casamento, é enquanto amor um sentimento para com os indivíduos presentes, efetivos, não para com algo abstrato”⁴⁶. São aspectos expostos frente ao processo de “dissolução natural da família” (§ 178), mediante a morte dos seus membros, lembrando que existe ainda o processo de “dissolução ética da família” (§ 177), mediante a constituição constante de novas famílias, e ainda o processo de dissolução jurídica ou legal do casal, via “o separar do casamento”⁴⁷ (§ 176), isto é, o divórcio.

Assim sendo, dos §§ 158 a 180, Hegel apresenta a seção ou a figura da família, expondo as principais noções ou caracterizações de seu conceito de amor, e nos §§ 181 e 181 A, Hegel efetua a “passagem da família à sociedade civil-burguesa”, começando pela “pluralidade de famílias”, depois, a “ampliação da família” e, em seguida, a “reunião de comunidades familiares dispersas”⁴⁸, mostrando que a família e o amor persistem na Eticidade, seja na sociedade civil-burguesa e/ou no Estado. São aspectos diversos e complexos que não convém aqui apresentar e analisar.

Depois disso, o termo amor ainda ocorre algumas vezes na *Filosofia do Direito*.

⁴⁵ Ibidem. § 175 Z. [TP] 7/329.

⁴⁶ Ibidem. § 180 A. p. 185 e 187. 7/333 e 7/336.

⁴⁷ Ibidem. § 176. p. 183. 7/329.

⁴⁸ Ibidem. § 181 e § 181 A. p. 188. 7/338.

No § 203 A, como já vimos, defende-se a dita “delimitação do amor sexual ao casamento”.

No § 213, fala-se sobre “relações éticas, que repousam sobre o ânimo, o amor, a confiança”⁴⁹. Reitera-se, assim, aspecto já apresentado.

No § 242, o amor é apresentado, junto com o ânimo, como algo subjetivo, particular, natural.

No § 270 A, ao apresentar e analisar “a relação entre religião e Estado”, afirma-se: “A religião é a relação com o absoluto, *na forma do sentimento, da representação, da fé*”; isto é, não na forma do conceito, da razão; mas, diante disso, há “os que querem, contra o Estado, permanecer na forma da religião”; ora, o possível problema aqui é tornar “algo subjetivo”, por exemplo, “o objetivo e o universal”, isto é, “as leis”, que deveriam ser “determinadas como subsistentes e válidas”; e tudo porque, no assim denominado “*fanatismo religioso*”, antes se prega: “ao justo não é dada nenhuma lei; sede piedosos e, assim, podereis empreender o que quiserdes, – vós podereis entregar-vos ao vosso arbítrio e à vossa paixão próprios”; todavia, com isso, em suma, “leis e instituições” são entregues “à instabilidade, à insegurança e à desorganização”; ora, trata-se, segundo Hegel, do problema de permanecer na mera “forma do sentimento e da fé”, da mera “*fé e sentimento*”, no mero “arbítrio e paixão” ou, ainda, no mero “*opinar e do bel-prazer do arbítrio*”⁵⁰. Além disso, nesse contexto, Hegel afirma:

Mas, na medida em que esse comportamento negativo não fica uma mera disposição de espírito interna e um ponto de vista interno, porém se dirige à efetividade e nela se faz valer, surge [então] o *fanatismo religioso*, que, como o fanatismo político, bane todas as instituições do Estado e todo ordenamento legal como limites restritivos e inapropriados à infinitude interior do ânimo e que, com isso, bane a propriedade privada, o casamento, as relações e os trabalhos da sociedade civil-burguesa etc., enquanto indignos do amor e da liberdade do sentimento.⁵¹

Para Hegel, filosofia e Estado se dão na “forma” do “pensar e conceito”; portanto, diferente da religião⁵², pois “em seu princípio, essencial-

⁴⁹ Existe também HEGEL. *FD*. § 213 Z. [TP] “Nas mais elevadas relações de casamento, amor, religião, [...]” (7/366).

⁵⁰ HEGEL. *FD*. 2010. § 270 A. p. 240-252. 7/414-427.

⁵¹ *Idem*. § 270 A. p. 244. 7/418-419.

⁵² Maiores detalhes conferir: KONZEN, P. R. A relação entre Estado e Religião em Hegel, p. 39-62.

mente, o conteúdo não permanece na forma do sentimento e da fé, porém pertence ao pensamento determinado”⁵³.

No § 272 A, sobre isso, afirma-se que existem os que querem filosofar a partir “do ânimo, do amor e do entusiasmo” e não, como deveriam, a partir “unicamente do conceito”; ora, para Hegel, “nada sabem e nada querem saber os que opinam falar a partir do entusiasmo e do amor”⁵⁴.

No § 286 A, afirma-se que o “amor do povo”, o “caráter” e o “juramento” podem ser consideradas “garantias *subjetivas*”, mas que ao falar de “*constituição*” se trata apenas de “garantias *objetivas*, de instituições”⁵⁵. De novo, a crítica a aspectos apenas subjetivos.

No § 306, fala-se do direito de todo cidadão de dispor livremente de sua propriedade, mas que ela, ao ser transmitida aos filhos, deveria se dar “segundo a *igualdade de amor*”. Trata-se, assim, do patrimônio da família e do igual direito de herança⁵⁶.

No § 359, penúltimo parágrafo da *Filosofia do Direito*, a tríade “fé, amor e esperança” é apresentada enquanto sentimento, próprio da subjetividade, mas que deve (ou deveria), porém, vir a se “elevar” à “efetividade e racionalidade autoconsciente”; e, com isso, vir a sair do “reino” do “arbítrio rude” ou da “barbárie dos costumes”⁵⁷. Trata-se, de novo, de aspectos já reiterados.

Enfim, são as ocorrências do termo amor⁵⁸ na *Filosofia do Direito*⁵⁹, expondo e esclarecendo o pensamento de Hegel.

⁵³ HEGEL. *FD*. 2010. § 270 A. p. 250. 7/425.

⁵⁴ Idem. § 272 A. p. 255. [TP] 7/432-433.

⁵⁵ Ibidem. § 286 A. p. 271. 7/457.

⁵⁶ Ibidem. § 306. p. 285. 7/475.

⁵⁷ Ibidem. § 359. p. 313. 7/511-512.

⁵⁸ Além das citadas, há ainda ocorrências em adendos, como, por exemplo, no § 7 Z (7/57) e § 33 Z (7/90-91), que não citaremos aqui, e há duas notas de rodapé, a nº 6 e nº 90, que fazem referência a implantação de uma suposta lei, expressa pelo Sr. von Haller, que pregava: “Ame teu próximo e aproveite-o no que tu puderes.”. Trata-se, claramente, de uma crítica.

⁵⁹ Por questão de espaço, não apresentaremos aqui informações sobre o conceito hegeliano de amor em outras obras de sua *Filosofia do Espírito Objetivo*; a saber, 3.1.1. O Conceito de Amor nos *Escritos de Nuremberg e Heidelberg*; e 3.1.2. O Conceito de Amor na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Nem apresentaremos dados sobre KONZEN, P. R.. Apresentação e Tradução das Cartas Poemas de Amor de Hegel para sua Noiva Marie von Tucher. Porém, sobre isso, será publicado, em breve, um texto revisado e ampliado.

CONCLUSÃO

Após apresentar e analisar o pensamento filosófico de Hegel sobre o conceito de amor ético é surpreendente o grau de rigor e de coerência do autor com o todo de sua Filosofia do Direito ou de sua Filosofia do Espírito Objetivo, ressaltando sempre sua defesa intransigente da liberdade e não da libertinagem (sem responsabilidade), da vontade livre e não da arbitrariedade, etc. Afinal, expor o amor ético ou a disposição de espírito do amor como disposição de espírito ética demonstra sua preocupação constante com a busca cada vez maior de amor autoconsciente, que envolva respectiva autoconsciência e, assim, de autodelimitação ou de autodeterminação, de alguém independente ou autônomo, com independência ou autonomia. Afinal, em Hegel, amar não é [poder] fazer simplesmente o que se quer, pois isso não permitiria constituir ou vivenciar efetivamente uma relação ética. Contudo, entretantes, isso não significa a rejeição do amor, tal como não é o da liberdade. Ora, trata-se, antes, para Hegel, do efetivo amor e não de mero sentimento natural, meramente subjetivo, passional. No caso, é como a efetiva liberdade e não do mero arbítrio ou do simples bel-prazer. Inclusive porque Hegel declaradamente amou sua esposa, sua família e estimulou a vivência do amor ético.

Sobre a atualidade ou a relevância do conceito hegeliano de amor ético, podemos constatar sua importância e sua total coerência para compreender a sua Filosofia Política, sobretudo em relação às chamadas disposições de espírito éticas, pois além do amor, existe igualmente a de honra e de retidão, nas corporações ou na sociedade civil-burguesa, e a de disposição de espírito política, de patriotismo, no âmbito da vida pública ou do Estado. Em Hegel, isso tudo se forma a partir do assim chamado espírito do povo, do espírito do tempo e, também, do espírito do mundo.

Sobre a pertinência ou não do conceito hegeliano de amor ético, em especial por envolver o processo de suprassunção, isto é, de negação, conservação e elevação, trata-se claramente de elemento questionável, envolvendo controvérsias. Ora, a questão é que o amor ético de Hegel não é qualquer amor, sobretudo não é um mero sentimento, algo meramente subjetivo, fruto da contingência das paixões e do bel-prazer temporal particular, da contingência do sentimento e da inclinação particular, do impulso natural, da paixão, vinda somente do ânimo, do entusiasmo e/

ou do coração. Aliás, tais aspectos são, em parte, negados, conservados e elevados para poder constituir e manter a chamada relação ética de amor.

REFERÊNCIAS

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): III – A Filosofia do Espírito*. Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Filosofia do Direito (Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio)*. Tradução, notas, glossário e bibliografia de Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo V-C. R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Recife, PE: UNICAP; São Paulo: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010

_____. *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*. Herausgegeben von Dieter Henrich. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

_____. *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts: Berlin 1819/20*. Nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier. Herausgegeben von E. Angehrn, Martin Bondeli e Hoo Nam Seelmann. Hamburg: Meiner, 2000.

_____. *Hegel Werke* (contendo *Frühe Schriften* [Tomo 1], *Jenaer Schriften* [Tomo 2], *Phänomenologie des Geistes* [Tomo 3], *Nürnberger und Heidelberger Schriften* [Tomo 4], *Die Wissenschaft der Logik* [Tomos 5 e 6], *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [Tomo 7], *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [Tomos 8, 9 e 10], *Berliner Schriften* [Tomo 11], *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [Tomo 12], *Vorlesungen über die Ästhetik* [Tomos 13, 14 e 15], *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* [Tomos 16 e 17], *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* [Tomos 18, 19 e 20]). Berlin: Hegel-Institut, Talpa Verlag, 2000. CD-ROM.

KONZEN, Paulo Roberto. *O Conceito de Liberdade de Imprensa ou de Liberdade da Comunicação Pública na Filosofia do Direito de G. W. F. Hegel*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2013. Disponível em: http://media.wix.com/ugd/48d206_b587dd42de-9c4ff28a758df3f973b3f1.pdf

_____. Contexto Histórico e Sistemático da Filosofia do Direito de Hegel. In: HEGEL, G. W. F. *Filosofia do Direito*. São Paulo: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 23-28.

____. A relação entre Estado e Religião em Hegel. In: *Revista Dialectus*, v. 4, p. 39-62, 2014. Disponível em: <<http://132.248.9.34/hevila/Revistadialectus/2014/no4/4.pdf>>

____. Apresentação e Tradução das Cartas Poemas de Amor de Hegel para sua Noiva Marie von Tucher. In: *Revista Opinião Filosófica*. v. 07; n^o 01, 2016. p. 1-11. Disponível em: <http://abavaresco.com.br/wp/wp-content/uploads/4016.pdf>

A Família em questão: uma abordagem hegeliana

Marly Carvalho Soares
(UECE)

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa parte da situação conflituosa da família no seu debate contemporâneo, e, também pelo descaso dos filósofos em não dar atenção para a família como questiona Paulo Meneses: “O que poderia deslocar a atenção dos filósofos para à família?” (MENESES, 2001, p. 183-195). Várias hipóteses foram colocadas, suspeitando até da tradição celibatária dos grandes filósofos, tanto assim que o primeiro a romper essa tradição, Hegel, foi também o primeiro que deu um razoável espaço filosófico à família. O que nos conduz então a uma reflexão mais sistemática que envolva a tradição e a atualidade e, tem como objetivo compreender e refletir sobre a idéia de família no quadro teórico da filosofia hegeliana, enquanto “substancialidade imediata do espírito”, procurando analisar a seguinte pergunta. Por que Hegel teve esse interesse pela família? E a considerou a primeira raiz ética do Estado?

Tal resposta implica desenvolver a estrutura e o movimento da família enquanto unidade dialética, enquanto instituição de formação baseada na afetividade, no respeito, no sentido de pertença e como momento imediato da efetivação da liberdade. Procuramos tecer algumas considerações sobre o sentimento do amor e o consentimento livre dos cônjuges que é o fundamento da primeira comunidade ética, sobre a fortuna e a hierarquia familiar, sobre a educação enquanto formadora do indivíduo, onde emerge a personalidade livre e, explicitar os direitos fundamentais dos sujeitos da família.

Todo o processo formativo tem início nessa organização originária que envolve o particular e o universal embora ainda numa forma imediata porque fundada no sentimento e não na razão. Além do mais, Hegel

a coloca como uma das figuras da eticidade, orientada por dois princípios: o natural e o ético. O natural regula-se pela sensibilidade e o ético pela liberdade. Essa totalidade, a família, é tecida pelo método dialético, pertence à esfera da eticidade e encontra-se na obra *Filosofia do Direito* onde Hegel analisa o papel das instituições na formação e construção da cidadania, como também na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* na esfera do espírito objetivo quando trata do indivíduo alicerçado no coletivo.

O resultado dessa investigação é uma maneira de ver a família na sua dissolução natural e ética como origem da sociedade civil e como raiz ética do Estado no itinerário lógico-histórico da efetivação da liberdade, sendo assim a nova semente do Estado, onde a liberdade é efetivamente realizada. Mostra-se ainda que no cenário histórico político atual a nova configuração a respeito da família abala os fundamentos da família tradicional, mais por outro lado, apresentam novos desafios e enriquecem o estatuto ontológico da família na sua forma e no seu conteúdo a partir dessas novas vivências familiares. O que justifica ainda, a aquisição de diversos discursos multidisciplinares que auxiliem na análise e compreensão dessa unidade originária.

Refletir e dialogar sobre a família constitui um dever e um desafio. Dever porque os indivíduos têm o casamento como destino objetivo e dever moral e a família apresentam-se como a primeira raiz ética do estado, do coletivo na efetivação da liberdade e, desafio diante dos novos apelos e configurações da família que se apresentam no momento atual envolvendo mudanças no biológico, no direito e no ético. Seguiremos o procedimento dialético com vistas à solução de uma dificuldade que se apresentava na reflexão ou, mais geralmente, no diálogo, a existência de oposições. As oposições surgem ao longo de seu caminho, e esse caminho é um superar ou suprassumir de oposições. Partiremos do dado (empírico) ao conceito, isto é, a uma idéia última que integra todos os seus momentos, cuja finalidade é a demonstração da verdade que é revelada no logos.

Na família trata-se, portanto da ontologia da pessoa humana e da Ontologia do agir humano. Conjuga-se metafísica e Ética. Queremos exemplificar e justificar o uso da dialética nos textos da obra *Filosofia do Direito* de Hegel no contexto da Moralidade objetiva ou na eticidade focando os direitos humanos no âmbito da família, ou seja, o direito familiar. A família enquanto instituição de formação baseada na afetividade,

no respeito e no sentido de pertença. Que papel Hegel atribui à família? Pode-se constituir a família, primeira instituição ética, nos seus três elementos fundamentais: o casamento; os bens (propriedade) e a educação das crianças.

I. O CASAMENTO, COMO FIGURA DA PRIMEIRA COMUNIDADE ÉTICA: O RECONHECIMENTO RECÍPROCO. (FD,§161)

O casamento não é uma relação de contrato e, por isso já supera a relação construída no Direito Abstrato onde Hegel mostra a formação da personalidade, isto é, a imagem do eu, enquanto uma pessoa. O casamento vai mais além e se constitui como a esfera da personalidade e do consentimento livre. Trata-se de uma relação a dois, onde a chave será o reconhecimento. São dois indivíduos que se constituem em duas vontades e se relacionam pelo reconhecimento livre de ambos. Hegel considera os direitos da pessoa à vida e à condição de liberdade como inalienáveis e imprescritíveis, dependem do fato de que o corpo e a vida de uma pessoa constituem um domínio exterior que é inseparável da própria personalidade. (FD § 66). Neste caso, nega-se qualquer relação de dominação. O casamento é uma instituição ética, fundada, portanto, não na coerção, mas na liberdade.

No casamento a liberdade se amplia. Daí, a insistência de Hegel em dizer, que é a primeira instituição ética. Cujo ponto de partida é a concretização da liberdade subjetiva no caminho da liberdade objetiva. O desafio colocado para Hegel é como reconciliar os aspectos sensíveis e os aspectos racionais da natureza humana, enquanto homem e mulher.

Deve-se destacar que o indivíduo na família já se reconhece como membro familiar e não mais como pessoa isolada. Já é participante da vida ética. O sentimento de pertença já se faz presente, pelo qual o indivíduo se sente parte de algo maior que o transcende, a totalidade ética. Não se trata mais da “pessoa”, (Direito Abstrato) nem do “sujeito” (Moralidade) como bem lembra Denis Rosenfield (1983 p. 146). Essa totalidade inicia-se na relação íntima do homem e da mulher, isto é, no reconhecimento recíproco matrimonial. Observa-se, então, que o casamento enquanto “relação ética imediata” figura-se na vida natural, a realidade do gênero, a propagação e perpetuação da espécie. Não quer dizer isso entretanto,

que o casamento se resume somente a pura reprodução da espécie. É uma forma comunitária, e cada um doando-se ao outro, se sente como membro da família e se abre para o movimento de diferenciação. Hegel busca constituir uma unidade familiar que possa vir a ser uma base sólida para o desdobramento da vida ética. Hegel é prudente em não reduzir o casamento somente ao processo natural, mas sobretudo, ao conceito da vida, primeira manifestação da idéia (FD, §161).

É importante ressaltar ainda nessa realidade do casamento o elemento subjetivo do amor. Onde cada renuncia feita em prol do outro cônjuge no compromisso de levar uma vida a dois alimenta e produz a consciência de participar de uma unidade espiritual. Esse viver espiritual alarga-se em outras comunidades formativas, como a escola, a igreja e o estado e, está acima da contingência das paixões e dos desejos momentâneos. (FD, §162). Mas mesmo assim, ainda surge nesta relação a figura do pai de família, com destaque na hierarquia familiar, segundo uma divisão de tarefas à qual todos os membros devem obediência.

II. OS BENS DA FAMÍLIA E A DISSOLUÇÃO DA FAMÍLIA

Evidenciada a configuração da família na sua estrutura e desenvolvimento natural e ético, Hegel aponta para um fundo comunitário que se apresenta na forma de uma propriedade, ou um patrimônio familiar que garanta a efetividade de seu ser ai. Por isso essa fortuna torna-se uma condição e exigência fundamental na construção da família assegurando os direitos basilares de seus filhos, a saber, de ser alimentados e educados pela fortuna coletiva da família (FD § 182). Não se trata mais das necessidades particulares e egoístas de uma individualidade, cujo fim é a exploração e a exclusão com o outro, o que mais adiante vai constituir o tecido da sociedade civil burguesa. (FD §170).

Cada membro tem o direito de dispor de uma parte dos bens comunitários sob a condição de que não se trate de uma apropriação individual, pois o patrimônio individual é o bem de todos. Trata-se de uma unidade espiritual que se perpetua no seu desenvolvimento ético, que supere toda diferenciação natural. Parte-se do dado empírico para o conceito, que é a efetivação da liberdade, superando as escolhas e inclinações naturais.

Apresenta-se ainda, que a figura masculina por várias razões históricas se torna pública e política, assumindo um poder que exclui as mulheres da vida econômica e política. A hierarquia familiar impossibilitou assim a condição livre de cada pessoa como foi traçado no objetivo primeiro do reconhecimento mútuo de todos. Daí se conclui o limite dessa primeira raiz ética do estado.

Convém destacar ainda neste contexto, como bem afirma Hegel, a imoralidade das Instituições romanas quanto ao desconhecimento do direito do casamento e, conseqüentemente do direito dos filhos. Permite a venda dos filhos, como se fosse propriedade dos pais e também legitima a superioridade do pai em relação à mãe justificando uma relação de escravidão, impossibilitando também a posse da herança, pela mulher-mãe. Daí se confirma que a família, como pessoa jurídica, será representada perante os outros pelo o homem, que é o seu chefe. O que prova que esta relação ainda está presa à particularidade e à contingência. (FD § 171).

Esse destaque de primazia da particularidade, do homem ou da mulher pode levar também ao rompimento do casamento. Há a possibilidade da dissolução jurídica, comumente chamado de divórcio, evidenciando assim que o casamento. “Assim como não pode haver coação que obrigue ao casamento, assim não há laço de direito positivo que possa manter reunidos dois indivíduos quando entre eles surgem sentimentos e ações opostas e hostis” (FD §176).

III. A FAMÍLIA E AS CRIANÇAS: ALIMENTAÇÃO E EDUCAÇÃO

A transmissão da vida constitui um elemento fundamental na missão da família. Os cônjuges sabem que são cooperadores na tarefa de transmitir a vida e de educá-la, constituindo o casamento em um momento de interioridade, exterioridade e existência. Hegel esclarece que o casamento adquire unidade enquanto substancial, através da intimidade e do sentimento, já como existência distingue-se em dois sujeitos e que posteriormente se converterá com os filhos em amor que os pais os têm. Os filhos por sua vez possuem direitos próprios, desse modo, não são vistos como pertencentes aos pais nem muito menos como simples objetos ou propriedades. Mas devem ser alimentados e educados com os bens coletivos da família. (FD, § 174).

Vale ainda lembrar a crítica que o filósofo faz ao direito romano no que diz respeito à escravidão das crianças, sendo por ele considerado um “desvio” na Eiticidade. Conforme orienta: “a situação da escravatura das crianças é uma das instituições que mais corrompem a legislação romana. Este desvio da moralidade objetiva para a vida mais intrínseca e mais frágil é um dos mais importantes elementos para compreender o caráter dos romanos na História Universal e a tendência para o formalismo jurídico” (FD, § 175).

As crianças também são consideradas por Hegel, apesar de sua pequena estatura em desenvolvimento seres livres e que não pertencem a ninguém. Conforme sugere no § 175 da *Filosofia do Direito*: “são as crianças em si seres livres e a sua existência é só a existência imediata dessa liberdade. Não pertencem, portanto, a outrem, nem aos pais, como as coisas pertencem ao seu proprietário”. Pelo fato de serem livres, elas também têm direitos. Surge então uma relação de direitos. Se por um lado os filhos aparecerem com seus respectivos direitos de alimentação e educação fundados na fortuna coletiva da família, por outro lado os pais possuem também o direito sobre o livre arbítrio dos filhos na medida em que os mantêm na disciplina e na educação. Para tanto, Hegel diz que “o dever dos pais para com os filhos é velar pelo seu sustento e educação; o dos filhos, obedecerem até se tornarem autônomos e honrá-los durante toda a sua vida” (PF, § 175).

Como já exposto acima, Hegel destaca nesta dialética de direitos, o da educação e da alimentação. A educação como um direito, já é intrínseco na criança. Isso ocorre pelo simples motivo de que a própria criança tem um sentimento de insatisfação (descontentamento) com seu estado atual, ou seja, “com aquilo que é”. A criança tende para o exterior e para a vida adulta, a qual compreende como a mais elevada. Temos aqui a real necessidade da educação, sendo esta fundada no fato de sermos compreendidos como seres em construção, e não simples arcabouços inatos. A razão deve ser trabalhada e cultivada, seja pelos exercícios ou por ensinamentos para que só assim possa progredir com um todo, a saber, lenta e progressivamente, de um grau de conhecimento a outro. A educação das crianças é uma prioridade, pois nelas, formam-se os futuros membros de uma comunidade. A cidadania já tem como alicerce a vida familiar e o futuro estado ético.

É importante assinalar o duplo caráter que a educação assume em Hegel, isto é, por um lado sua positividade e por outro lado sua negatividade. Dessa forma, a educação proporciona de imediata à moralidade objetiva que é baseada na “Confiança e obediência”. Em seguida tem a educação o papel de conduzir as crianças até a autonomia e a “personalidade livre”. Contudo, não é mansa nem pacífica a questão da educação em Hegel. Através da educação dos filhos temos como resultado uma das vias de desagregação familiar, isto é, o surgimento da dissolução ética. Esta que se estabelecem quando as crianças alcançam o grau de maturidade da maioridade e são consideradas agora capazes de propriedade. Inclusive sendo reconhecidas como pessoas jurídicas tendo o direito tanto de propriedade particular, como também, o direito de constituírem uma nova unidade familiar.

É preciso insistir também no fato de que perante a composição da “nova unidade familiar”, a “antiga formação familiar” dos indivíduos passa a ser condição de origem e de ponto de partida, e tem o caráter de recuar em relação à nova família constituída que se apresenta agora como o seu substancial. Com efeito, temos pelo casamento uma nova família que, em face dos clãs o casas de que saiu, é algo de independente para si. A união com aquelas se funda no parentesco natural do sangue, ao passo que a nova família se funda na realidade moral objetiva do amor (FD, § 177).

Portanto, através da constituição desta nova unidade familiar, temos a possibilidade de elevar o parentesco inicialmente natural e consanguíneo das relações familiares à esfera da união livre e do amor ético entre os indivíduos.

É bem verdade que vimos que a fortuna familiar possibilita a efetivação dos direitos dos filhos, mas ela também traz consigo a sucessão, ou seja, o aparecimento da herança. Esta que tem sua origem na dissolução natural familiar, geralmente ocasionada pelo falecimento do pai. Neste sentido, deve-se dizer que com a “dispersão da família” é restituída a vontade individual, isto é, o arbítrio perante o uso da fortuna. Não quer dizer isso, entretanto, que o testamento tenha seus alicerces no querer egoísta, ou nas contingências, mas sim no direito substancial da família. O ponto central da herança é a compreensão de que ela é uma fortuna coletiva e não particular. Portanto, se põe como um total desprezo à relação familiar, o pensamento que consiste em apontar que por motivo, pertenceria

aquele que o reivindica por primeiro. A regulamentação desta apropriação é constituída pelas leis positivas tendo como referencial a defesa da ordem e do direito substancial da família.

Com efeito, quando Hegel expõe a dissolução da família, não significa que ele defenda sua aniquilação completa, mas sim que a família divide-se em uma pluralidade de outras famílias e que estas mantêm relações entre si. Estas famílias passam a se reconhecerem como pessoas concretas e independentes, estabelecendo conseqüentemente relações “extrínsecas” umas com as outras. Passa-se então, ao segundo momento constitutivo da Eiticidade, a saber, a sociedade civil burguesa. Aqui as relações estabelecidas entre particularidade e universalidade são apenas maneiras formais e abstratas. Conseqüentemente temos como resultado na sociedade civil burguesa a perda da eticidade. Neste específico momento constitutivo da família conclui-se que persiste o movimento ascendente do aspecto natural ao ético. O que implica afirmar que o espírito, enquanto família é o espírito que sente. Esse predomínio do natural em todas as suas modalidades exige uma superação em busca de uma vida ética.

REFERÊNCIAS

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da lógica (excertos)*. Seleção e tradução Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: 1830*. Tradução Paulo Meneses e José Machado (Volume I: A Ciência da Lógica). São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: 1830*. Tradução Paulo Meneses e José Machado (Volume III: A Filosofia do Espírito). São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses; com a colaboração de Karl-Heinz Effen, e José Nogueira Machado. Petrópolis, RJ: Vozes e Editora Universitária. São Francisco, 2008.

_____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986.

_____. *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*. Traduzionedi Giuliano Marini. Seconda edizione. Pisa: Editori Laterza, 1990.

_____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução Paulo Meneses. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2010.

_____. *O sistema da vida ética*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Textos Filosóficos edições 70, 1991.

_____. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. *Propedêutica Filosófica*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1989.

MENESES, Paulo. *Abordagens Hegelianas*. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2006.

ROSENFELD, Denis L. *Introdução ao Pensamento Político de Hegel*. São Paulo: Editora Ática, 1993.

_____. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

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

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

1.3. FILOSOFIA DA NATUREZA

Pensar a natureza: uma análise da relação entre pensar e natureza na filosofia hegeliana

Tomás Farcic Menk
(UFRGS)

INTRODUÇÃO

Este artigo propõe estudar a ampliação da *Ciência da Lógica* para a *Filosofia da Natureza*. O ponto unificador destes dois elementos da filosofia hegeliana, segundo nossa proposta, é a ideia absoluta, ideia esta que não se caracteriza por “possuir tudo que existe”, mas sim, por proporcionar a possibilidade de racionalizar tudo que existe, ou ainda, de mostrar a interioridade racional de tudo que existe, portanto, possibilitando também a racionalização da natureza.

Para realizar este trabalho focamos nossa leitura no capítulo da Ideia Absoluta da *Ciência da Lógica* de 1812-1816 e do primeiro livro da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, e na introdução da *Filosofia da Natureza*, segundo livro da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* de 1830. A nossa proposta de unificação destes dois elementos, lógico e natureza, é fundamentado no argumento de que a ideia absoluta é um discurso especulativo capaz de racionalizar e unificar saber e ser; e, enquanto sistema, conceitualiza filosoficamente as particularidades deste sistema, no nosso caso, a *Filosofia da Natureza*.

Tratamos deste problema em três etapas. Na primeira parte, analisamos a ideia absoluta distinguindo o lógico da lógica; na segunda seção, analisamos como este discurso se relaciona com o natural, sem que o segundo seja uma projeção do primeiro, nem que o segundo possua elementos inacessíveis ao primeiro, ou seja, que o lógico consiga conceitualizar o natural sem ser uma imposição que não respeite a vitalidade própria da natureza; na terceira seção, traçamos um panorama das outras leituras existentes acerca deste tema e contraporemos à nossa, ou seja, inserimos nossa leitura nos debates mais atuais acerca do tema.

1 - O LÓGICO

No capítulo da ideia absoluta da *Ciência da Lógica*, o lógico possui uma dupla acepção. Ele pode ser entendido como *die Logik* (a lógica), isto é, como processo de auto engendramento das categorias do lógico; e como *das Logische* (o lógico), o universal que possui em sua interioridade a lógica (*Die Logik*) e pode exteriorizar-se e abarcar outros objetos, seja natural ou espiritual. O lógico (*das Logische*) possui, em sua interioridade, as determinações da lógica (*die Logik*) como momentos suprassumidos, e, afirmar que o discurso especulativo do lógico é capaz de conceitualizar as particularidades do sistema, no caso a natureza, é afirmar a ampliação dos universais do lógico (*Das Logische*) para o ser natural, pois o ser natural possui as mesmas determinações de ser que a lógica (*Die Logik*). Ou seja, o discurso especulativo é a aplicação do saber do lógico ao ser do objeto particular natural, ou espiritual.

Quanto ao lógico (*das Logische*) Hegel escreve: “O lógico [*das Logische*] da ideia absoluta também pode ser denominado um *modo* [*Weise*] dela; mas, na medida em que o *modo* [*Weise*] designa uma espécie particular [*Besondere*], uma *determinidade* [*Bestimmtheit*] da forma, ao contrário, o lógico é o modo universal no qual todos os modos particulares estão suprassumidos e envoltos” (HEGEL, *CL 2*, p. 264). O lógico (*das Logische*) é o universal no qual todos os particulares se encontram suprassumidos. Se considerarmos os momentos do sistema hegeliano (lógica, natureza e espírito) como momentos particulares de uma unidade (do lógico – *das Logische*) então temos que todos estes momentos podem engendrar um sentido, um significado, uma lógica própria que está no ser deles e que pode ser pensada deles, não há exame das condições de possibilidade de conhecimento, a ideia absoluta mostrou que ser e pensar formam uma circularidade, o sentido existe nas coisas e no sujeito, como em um círculo.

Enquanto ciência, a *Ciência da Lógica* descobre os conceituais puros deste lógico, que, após ter seu processo totalmente clarificado, é utilizado como sintaxe e vocabulário do discurso especulativo sobre a realidade, tanto a existente imediata (natureza), quanto àquela engendrada pelas obras humanas (espírito). Quanto a lógica (*die Logik*) Hegel a define da seguinte forma:

A lógica, por conseguinte, expõe o movimento de si da ideia absoluta apenas como a *palavra* originária, que é uma *exteriorização*, porém, uma exteriorização que, como exterior, imediatamente novo desapareceu, na medida em que é; a ideia é, portanto, apenas nesta determinação de si de *se perceber a si*, ela está no *puro pensamento*, onde a diferença ainda não é nenhum *ser outro*, mas é e permanece perfeitamente transparente para si (HEGEL, *CL 2*, p. 264).

A lógica (*die Logik*) é o movimento apenas interno do lógico (*das Logische*). Em certo sentido, podemos afirmar que a *Ciência da Lógica* determina o lógico por meio da lógica, e após esta determinação, é possível conceitualizar todos os particulares que são permeados pelo lógico enquanto universal ativo. Em outras palavras, o lógico é desvendado e determinado pela lógica, na *Ciência da Lógica*, e isso permite fazer uma filosofia acerca de todas as outras coisas, sejam elas naturais ou espirituais.

Aqui se encontra uma tese forte do hegelianismo, que o lógico (*das Logische*) é o princípio do discurso especulativo que pode “discursar”, ou conceitualizar, acerca de tudo, de toda efetividade, pois ele é capaz, enquanto universal ativo, de descobrir a logicidade inerente as coisas reais, seja natural ou espiritual. Portanto, o lógico não é algo meramente subjetivo, mas também objetivo.

Nesse sentido, a *Filosofia da Natureza* ou a *Filosofia do Espírito* consiste no estudo do lógico (*das Logische*) que subsiste no natural e a sua relação com os objetos particulares destas filosofias. Se a *Filosofia da Natureza* fosse uma exteriorização da lógica (como *die Logik* e não como *das Logische*), ela seria uma projeção subjetiva da lógica, ou seja, a natureza não teria existência nenhuma nela mesma, sendo apenas produto de um pensar. Por outro lado, sendo o natural uma apresentação do ser outro do lógico (como *das Logische*), então se tem uma natureza autônoma, mas que possui as leis lógicas universais como propriedades particulares suas.

Portanto, o lógico (*Das Logische*) se apresenta como uma ordenação racional presente tanto no pensar quanto no ser, resultado de um processo que parte da diferença para chegar à unidade. Nesse sentido, a filosofia hegeliana é entendida como unificação, que se apresenta, no período de Frankfurt, como a identidade (o lógico) da identidade (a lógica) e da não identidade (a natureza).

2 - O NATURAL

Definida a distinção entre o lógico e a lógica, devemos analisar como a *Filosofia da Natureza* é uma ampliação da *Ciência da Lógica* e qual destes dois termos define mais propriamente este movimento. Hegel escreve que:

a natureza mostrou-se como a ideia na forma do *ser-outro*. Visto que a *ideia* é assim como o negativo dela mesma ou *exterior a si*, assim a natureza não é exterior apenas relativamente ante esta ideia (e ante a existência subjetiva da mesma, o espírito), mas a *exterioridade* constitui a determinação, na qual ela está como natureza (HEGEL, *ECF 2*, §247).

Neste parágrafo, Hegel apresenta a cópula entre a lógica (aqui referida como ideia) e a natureza. Embora não escreva diretamente se a ideia contida na natureza derivada da *Ciência da Lógica* é a lógica (*die Logik*) ou o lógico (*das Logische*), segundo nossa leitura, essa ideia é o lógico. Essa é uma diferenciação crucial na fundamentação lógica do natural, pois, se a *Filosofia da Natureza* fosse uma exteriorização da lógica (*die Logik*), ao invés do lógico (*das Logische*), ela teria como ponto de apoio princípios metafísico da *Filosofia da Natureza* ao nível dos fenômenos, mas não das coisas naturais em si mesmas; a logicidade da natureza seria uma projeção subjetiva, uma prioridade do pensar sobre o ser, não uma logicidade própria do ser natural, expressando uma das unilateralidades do entendimento reflexivo. Ou seja, a natureza não teria existência nenhuma nela mesma, sendo apenas produto de um pensar. Por outro lado, sendo o natural uma apresentação do ser outro do lógico (como *das Logische*), então se compreende a natureza como autônoma, mas que possui as leis lógicas universais como propriedades particulares suas.

O lógico no âmbito das ciências possui uma importância central como princípio racional especulativo que unifica os opostos, pois isso que possibilita a unidade do saber com o ser, do subjetivo com o objetivo e, neste caso, da ideia com a natureza. Nesse sentido, a *Filosofia da Natureza* não é apenas uma continuação ou prolongamento da *Ciência da Lógica*, pois a *Filosofia da Natureza* possui as suas próprias determinações que devem ser produzidas e que são inicialmente estrangeiras a *Ciência da*

Lógica. Isso implica que, embora a essência da *Filosofia da Natureza* seja o lógico, e, enquanto tal, é o pensar do pensamento, ela possui elementos particulares e da experimentação, portanto, não “puro pensar”. Por essa razão que a *Filosofia da Natureza* é uma aplicação do lógico aos seres do mundo, uma ampliação das leis lógicas as determinações naturais.

A *Filosofia da Natureza* apresenta um forte argumento contra as leituras do idealismo como uma corrente filosófica na qual somente o pensar é produtivo e se impõe ao mundo. Para Hegel, é necessário apropriar-se do mundo tal como ele é. O natural existe e subsiste por si só, porém, é só uma “casca”, sendo a sua interioridade a própria lógica exteriorizada, ao modo de uma realidade existente em si mesma e acessível ao pensamento em função de sua racionalidade intrínseca, sua logicidade própria, suas leis e finalidades que regem seu funcionamento, em uma perspectiva descritiva do ser, não do prescritivo do dever-ser. Por exemplo, uma árvore existe por si só, ela tem existência própria independente do pensar, porém, ela possui uma logicidade própria, logicidade esta que se constitui das mesmas leis da logicidade do pensar, sendo possível o discurso especulativo discursar acerca da logicidade desta árvore com tanta propriedade quanto a logicidade do pensar lógico. Isso reforça nossa leitura que o lógico (*das Logische*) não se resume a *Ciência da Lógica*, mas é o discurso especulativo de toda a realidade, sendo a *Ciência da Lógica*, apenas a exposição conceitual como lógica (*die Logik*).

Hegel afirma que: “Se a natureza é a ideia na forma do ser-outro, então, segundo o conceito da ideia, a ideia não está aí da maneira como é em-si-e-para-si, ainda que a natureza seja uma¹ das maneiras de a ideia se manifestar, e aí deva aparecer” (HEGEL, *ECF 2*, §247 A). Com esta citação não devemos entender que a ideia lógica está dissociada do natural visto que ela não está “em-si-e-para-si”, mas sim, que no processo de relação entre o lógico e a natureza ambos se modificam, e a ideia não é a mesma que era na *Ciência da Lógica*, pois antes a ideia era compreendida apenas ela mesma, em sua interioridade, como “em-si-e-para-si” (como lógica – *die Logik*), e agora ela possui um conteúdo completamente novo, o conteúdo natural. Nesta relação, a ideia lógica em sua relação com a natureza, compartilhando uma logicidade comum, não permanece “em-si-e-para-si”, ela se modifica.

¹ A outra forma é o espírito.

Se compreendermos a manifestação da ideia como o discurso especulativo do lógico (*das Logische*), então temos o lógico como essência do natural, mas devemos ressaltar, como escreve Hegel, que a natureza não é apenas a ideia lógica. A ideia se modifica em relação com o natural, pois ela não permanece “em-si-e-para-si”.

Hegel escreve que: “Porque, de fato, a metafísica da natureza – como a determinidade essencial de sua diferença – é tal que a natureza é a ideia no seu ser-outro dela; nisto está que ela seja essencialmente um ideal ou aquilo que só tem sua determinidade como relativo, somente em relação a um primeiro” (HEGEL, *ECF 2*, §247 A). Essa citação defende a leitura desenvolvida em nosso artigo, na qual, a natureza é o lógico na sua essência, ainda que possua uma existência própria e independente. A logicidade do pensamento vai ao encontro da logicidade da natureza, tal como essa pode ser descrita e compreendida. A lógica do pensar é reposta pela lógica do natural em um nível mais elevado de lógica, uma lógica do pensar alçada à lógica do ser. A condição de efetividade para esse passo depende de uma suprassunção das posições realista e idealista enquanto expressões do entendimento. O discurso especulativo efetua essa passagem apoiado no núcleo comum do lógico (*das Logische*), marca da possibilidade de um sentido intrínseco e extrínseco para o ser e para o pensar.

3 - IMPLICAÇÕES DA RELAÇÃO LÓGICO-NATURAL E AS SUAS POSSÍVEIS LEITURAS

Analisaremos as outras propostas interpretativas desta fundamentação da *Filosofia da Natureza* no lógico da ideia absoluta. Estas leituras podem ser divididas basicamente em três propostas: 1) leitura positivista da natureza, que afirma que o natural deve ser compreendido sem um a priori, ou seja, a *Filosofia da Natureza* deve ser lida desvinculada da *Ciência da Lógica*. 2) leitura em que o lógico exerce um domínio sobre o natural, que denominamos de “imperialismo lógico”, na qual o natural, quer queira ou não, deve se configurar segundo as categorias pré-existentes da lógica. 3) leitura em que há uma fundamentação lógica do natural a partir da natureza própria da lógica. Nessa última forma que se localiza nossa leitura.

A primeira leitura é oposta à nossa proposta, ou seja, ela nega a fundamentação lógica do natural enquanto ciência, de forma semelhante a au-

tores que negam a sustentação lógica da filosofia do direito. Refutar uma leitura lógica do natural é refutar, por consequência, uma leitura metafísica da natureza. Estes autores argumentam que a exigência de sistematicidade da filosofia hegeliana implica em uma negação dos princípios metafísicos, pois cada esfera da filosofia hegeliana é sistematicamente autossustentável, não dependendo de uma articulação entre a lógica ou o espírito.

Os autores que argumentam nesse sentido são Willian Maker e Sebastian Rand. Segundo eles, refutar um apriorismo da *Filosofia da Natureza* é fundamental para combater um possível dogmatismo ou idealismo do pensar sobre natural, que criaria um desequilíbrio na relação sujeito objeto. Segundo Maker: “Muitos tem concluído que o método filosófico geral de Hegel – sua aproximação sistemática – o levou a um idealismo metafísico que é manifestadamente incompatível com a visão aceitável da natureza como nós a conhecemos”² (MAKER, 1998). A sua proposta é refutar este idealismo metafísico alegando uma sistematicidade na qual os conceitos devem ser autoproduzidos e autoengendrados. Nesse sentido, a *Filosofia da Natureza* não deve buscar fundamentos em outros elementos externos a ela, com o risco de comprometer a idoneidade dos conceitos produzidos por ela.

O que Maker propõe, ao nosso ponto de vista, é uma interpretação da natureza como alienada (*Entfremdung*) da lógica, algo totalmente externa e que nem meramente se relaciona. Como demonstrado anteriormente, não é esse o propósito de Hegel. De fato, a primeira posição da natureza ante a lógica (relação prática) é de total estranhamento, mas este estranhamento é rapidamente e progressivamente superado, na qual o ser natural e o pensar conseguem se relacionar, pois ambos possuem leis em unidade, até culminar na unidade do espiritual. Isso nada mais é que o progresso da ciência, o adequar do pensar a existência do natural. Se não fosse possível reconciliar o logico e o ser natural, levando a leitura de Maker às suas consequências, não seria possível existir as ciências, tal como a física, biologia; elas seriam apenas fantasias humanas, pois não conseguiriam se relacionar com o mundo, ou ao contrário, seria apenas observações e anotações acerca do mundo, mas sem reflexões e conceitualizações acerca delas. Porém, tanto o pensar quanto o natural, provam terem coisas em comuns, como as leis, sistematicidade, que fazem com

² Tradução nossa.

que seja possível pensar o natural e desenvolver ciências reais que realmente explicam como o mundo funciona.

O fato é que não podemos considerar o idealismo tal como Hegel o compreende como o idealismo comumente compreendido, de um pensar que sobrepõe todas as instâncias do ser, quando, na verdade, o que Hegel propõe é uma suprassunção entre ser e pensar, na qual não só o pensar modifica e se apropria do ser, mas o ser também modifica o pensar e se apropria do pensar. É uma via de mão dupla. Hegel não confunde condições de existência com condições de pensamento, o que ele estabelece é a possibilidade de relacionar estas instâncias até uma unidade produtiva, mas conservando os momentos anteriores.

Argumentamos que a proposta de Hegel em fundamentar a *Filosofia da Natureza* a partir do lógico não implica uma conformação ou doutrinação de uma ao outro, mas sim, a possibilidade de se pensar racionalmente o ser-outro que a natureza apresenta. A física, por exemplo, não existe na lógica; ela só nasce do contato do racional com o mundo natural. Assim, Hegel estabelece, na verdade, condições nas quais o lógico consegue compreender o natural. Sem essa estrutura prévia, é como um animal que vive na natureza, que o experimenta, mas não o racionaliza, isto é, não consegue identificar a estrutura lógica das coisas naturais.

A segunda possibilidade interpretativa da relação entre o lógico e a natureza é a que denominamos de “imperialismo lógico”, ou seja, a leitura na qual a *Filosofia da Natureza* enquanto ciência possui uma fundamentação lógica, porém, isso implica em condicionar e doutrinar a natureza segundo as determinações lógicas. Esta leitura é proposta por T. Pinkard, em sua obra intitulada *Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life*. Essa interpretação concede um a priori [o lógico segundo nossa leitura] ao natural, que possibilita uma ciência da natureza. Porém, o mesmo a priori que possibilita conhecermos racionalmente o natural, aprisiona a ciência nas possibilidades da estrutura lógica, causando uma sedimentação das ciências, que tem sua razão de ser muito mais no aspecto racional do que no empírico, impossibilitando a atualização destas ciências.

Pinkard reconhece a *Filosofia da Natureza* como uma metafísica, porém ele a entende como uma “disenchanted aristotelian naturalism”. Ou seja, a *Filosofia da Natureza* de Hegel é de fato uma metafísica, mas

ela possui um “desencanto”, pois é sempre condicionada por categorias metafísicas, assim, reduz o espectro da experimentação nas ciências.

Por este motivo, que a *Filosofia da Natureza* seria o aspecto da filosofia de Hegel mais envelhecida e ultrapassada, pela sua progressiva inadequação à ciência. O priori, por já estar formulado, segundo Pinkard, fica preso à datação da sua concepção e não acompanha as novas descobertas científicas, ou melhor, não consegue incorporá-las.

Por fim, temos os autores que fazem a leitura igual a proposta em nosso artigo, isto é, compreendem a natureza como possuindo uma logicidade própria estruturante. Estes autores são Emmanuel Renault na sua obra *Hegel: La Naturalisation de la Dialectique*, Gilles Marmasse em *Penser le réel: Hegel, La Nature et L'esprit*.

Para Marmasse: “O uso das categorias lógicas, no discurso filosófico, não significa a substituição de um ser lógico ou espiritual por um ser natural, mas a logicização do ser natural, seu uso como material de aplicação da lógica. Se, graças à filosofia, a natureza é manifestada discursivamente como possuindo um sentido, ela é, entretanto, reconhecida como diferente da lógica e do espírito. A filosofia não extingue a alteridade de seu objeto, mas o pensa.”³ (MARMASSE, 2008, p. 259). Essa leitura é próxima a nossa, no sentido de demonstrar a o ser-aí da natureza como independente, mas possuindo uma logicidade própria que nos permite conhecê-la como *Filosofia da Natureza*. É justamente nesta acepção que permite compreender Hegel com um metafísico pós-kantiano, pois ele não confunde condições de pensar com condições de ser, embora apresente a possibilidade de unificação entre ambos. A natureza possui seu ser aí autônomo, ela não é um produto de um Deus ou do solipsismo de uma mente criadora.

A leitura de Marmasse possui também um elemento central e importante: o movimento. Só é possível transformar o natural, um elemento em si mesmo distinto do pensar, em conceito lógico ao operar o movimento interno e próprio do objeto. Assim, para existir conhecimento do objeto é obrigatório que este objeto não seja fixo, imóvel, em oposição a uma razão que analisa este objeto. Ao contrário, é preciso que este objeto seja “fluído”, modificado, só assim, podemos conhecê-lo; é necessário um movimento duplo, do pensar e do objeto.

³ Tradução nossa.

Emmanuel Renault segue o mesmo argumento de Marmasse quando afirma que “Somente existe ciência organizada sistematicamente em teoria a partir dos princípios”⁴ (RENAULT, 2001, p. 190). Desta citação entendemos que só é possível compreender o natural e dele construir uma ciência se possuímos, a priori, um pensar capaz de realizar esta estruturação, no caso, o lógico (*das Logische*) que se exterioriza da lógica. Tanto o cachorro quanto o homem observam o mesmo fenômeno, porém, só o homem é capaz de construir uma ciência deste fenômeno, pois possui um pensar construído a priori. Nesse sentido, Renault também considera que os princípios capazes de organizar o natural em ciência são, por definição, princípios metafísicos:

A ideia seguinte da qual as ciências repousam sobre os princípios metafísicos é frequentemente mencionada por Hegel, que não emprega a noção de metafísica para opor filosofia e ciência, por mais que ele não vise extirpar a metafísica das ciências. Ele sustenta, ao contrário, que toda ciência tem sua metafísica, e que a filosofia e as ciências só se distinguem pela maneira que elas usam a metafísica⁵ (RENAULT, 2001, p. 198, 199).

A concepção de Renault de que lógica e *Filosofia da Natureza* possuem, cada qual sua metafísica é similar a nossa, quando afirmamos que a lógica e o natural possuem suas logicidades próprias, acessíveis ao discurso especulativo do lógico. Assim, tal forma de concepção da ampliação do natural, é capaz de refutar, tanto a metafísica clássica, pois existe um ser-aí da natureza, quanto a leitura não metafísica da natureza, pois é demonstrável a construção da nova metafísica hegeliana na ampliação do lógico para o natural.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando a ampliação da *Ciência da Lógica* para a *Filosofia da Natureza*, só é possível compreendê-la segundo a unificação do a priori e a posteriori fornecido por um lógico livre que discursa especulativamente. Assim, a ideia absoluta não nos apresenta o conhecimento universal

⁴ Tradução nossa.

⁵ Tradução nossa.

de tudo, mas sim, a possibilidade de se conhecer tudo e a estruturação do pensar que permite este conhecer tudo, até mesmo Deus (em linguagem teológica), porque ele é imanente ao mundo, e não transcendente.

Desta forma, argumentamos que os elementos conceituais que propomos em nosso artigo, permitem argumentar que é possível demonstrar racionalmente a ampliação do lógico para o natural, sem que exista uma ruptura do *Aufhebung*, sem que a natureza seja uma mera sistematicidade independente de uma logicidade apriorística, e nem que a natureza seja o próprio lógico, apenas uma criação “mental” e subjetiva da lógica

BIBLIOGRAFIA

HEGEL, G.W.F. *Ciência de la Lógica*. Tradução: Augusta e Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1982.

_____. *Ciência da Lógica: Excertos*. Tradução: Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830). Tradução: Paulo Meneses e José Nogueira Machado. São Paulo: Loyola, 1995. Vol. I, II, III.

_____. *Werke in Zwanzig Bänden*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1971.

MAKER, W. The Very Idea of the Idea of Nature, or Why Hegel Is Not an Idealist. In: *Hegel and the Philosophy of Nature*. Albany: State University of New York Press, 1998.

_____. *Philosophy without Foundations: Rethinking Hegel*. New York: State University of New York Press, 1994.

MARMASSE, G. *A Natureza como objeto sensível, múltiplo e contraditório*. In: *A Noiva do Espírito: Natureza em Hegel*. Fortaleza: Editora Tecnograf, 2009.

_____. *Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit*. Paris: Kime, 2008

PINKARD, T. *Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life*. New York: Oxford University Press, 2012.

_____. *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

RAND, S. The Importance And Relevance of Hegel's Philosophy of Nature. In.: *The Review of Metaphysics*. Washington: The Catholic University of America, December 2007.

RENAULT, E. *Hegel: La Naturalisation de la Dialectique*. Paris: Vrin, 2001.

STONE, A. 2005. *Petrified Intelligence: Nature in Hegel's Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 2005.

Concepção de Mecânica na Filosofia da Natureza de Hegel

Tiago de Paula Damasceno
(UFC)

INTRODUÇÃO

O tema a ser abordado neste trabalho é a primeira parte da obra *Enciclopédia das Ciências Filosóficas (v. II) – Filosofia da Natureza*, de G. W. F. Hegel, intitulada *A Mecânica*. Pretendemos responder à questão: “O que é a mecânica?”, que pode ser respondida, de maneira geral, da seguinte forma: a mecânica¹ é o momento de transição da *ideia* enquanto ser puramente lógico para a *ideia* enquanto ser efetivado na *natureza*². Na mecânica, a ideia absoluta realiza o processo primordial de efetivação de si mesma na realidade. Tal processo é chamado de autodeterminação da ideia absoluta.

Toda determinação é negação, como já formulou Spinoza³. Hegel, utilizando de tal definição, atribui ao processo de determinação a negação de algo por seu conceito oposto. Autodeterminação – efetivação de si mesmo –, desse modo, significa que um algo põe a si mesmo um outro algo que seja sua autorreferência. Hegel explica que o resultado da autodeterminação da ideia é o pôr fora de si outra coisa e novamente reassumi-la em si⁴. Assim, o processo de determinação precisa ter uma estrutura de negatividade autorreferencial.

¹ Na obra *Propedêutica Filosófica*, mais especificamente na Enciclopédia filosófica para a classe superior (1808 s.), Hegel ao tratar da Ciência da Natureza chama a secção primeira de Matemática. Esta secção primeira equivale à Mecânica, da Filosofia da Natureza (1830). Com isso, entendemos que muitos dos conceitos da Mecânica são conceitos geométricos, os quais Hegel se utiliza para mostrar, sistematicamente por meio da ciência filosófica, a necessidade de se entender a natureza iniciando-se por conceitos abstratos até chegar à natureza fisicamente concreta e orgânica.

² Cf. COLOMER, 1986, p. 345.

³ “Determinatio negatio est” (Carta 50 de Spinoza a Jarig Jelles, edição Gebhardt, T. IV, p. 240). Hegel discute tal afirmação na obra *Ciência da Lógica* quando fala sobre o *Ser Determinado*.

⁴ “[...] Sua (da natureza) determinidade consiste em que a ideia se determina a si própria, isto é, coloca em si a diferença, coloca um outro, mas de modo que ela em sua indivisibilidade é bem infinita e confere e entrega ao ser-outro toda sua plenitude” (HEGEL, 1995, p. 26, adendo ao § 247).

No âmbito da pura abstração – na *Ciência da Lógica* –, esta estrutura é dada, conforme Hegel, no conceito. É óbvio que o conceito é autorreferente, pois, é seu próprio conceito. Hegel, contudo, define a autorreferência do conceito não apenas por sua referência extensional, mas, explicita seu sentido – ou sua intenção –, que consiste justamente numa estrutura de negatividade: uma estrutura complexa de negação simples, de negação voltada sobre essa negação e, com isso, da negatividade voltada sobre si mesma. Assim, o conceito é imanentemente articulado, é autoexpressivo ou autoexplicitante. A ideia absoluta, portanto, entendida no âmbito mais abstrato do conceito, põe a natureza, entendida no âmbito mais concreto, como sua oposição autorreferencial.

Do lógico ao natural, ocorre o processo de realização teleológica do *logos* (lógico) em seu ser outro ou em sua alteridade, isto é, a natureza. Esse processo não deixa de ser também uma relação de identidade, ou seja, uma relação de autoreferencialidade.

O *logos* é a translucência perpassada pela luz do ser que ilumina a opacidade da natureza, faz com que esse Proteu, que ama ocultar-se, comunique o seu ser se revele como o Ser na sua alteridade. Na natureza, o *logos* encontra sua realidade efetiva, assume a coisidade e se torna objeto efetivo – o *logos* é Natureza; o *logos* nega-se ou determina-se a si mesmo na Natureza, cobra dela o seu sentido, busca nela o conhecimento e desvenda o desdobra-se do conceito de si mesmo nesse seu outro – a Natureza é *logos* (MORAES, 2003, p. 157).

A partir disso, duas considerações fundamentais são importantes destacar acerca do conceito de natureza: 1^o) Pelo fato de a natureza ser *logos*, nela não reina o *kháos*, mas sim o *kósmos*⁵; por isso, todo o processo dinâmico da natureza é desenvolvido em uma organização cósmica de graus⁶, e a mecânica é a sistematização cósmica gradual da transição da ideia absoluta para a natureza sensível; 2^o) Hegel olha a natureza não

⁵ Em grego antigo, *kósmos* significa ordem, organização, harmonia, beleza; e *kháos* significa o estado primitivo do mundo, ou seja, uma matéria de forma vaga, indefinível, indescritível, na qual se confundiam os princípios de todos os seres particulares.

⁶ “A natureza é para considerar-se como um *sistema* de [estágios ou] *degraus* dos quais necessariamente um procede do outro e é a verdade mais próxima daquele [degrau] do qual resulta; não porém de modo que um seja *naturalmente* gerado pelo outro, mas na ideia interna constitutiva do fundamento da natureza. A *metamorfose* acontece só ao conceito como tal, pois só a alteração deste é desenvolvimento (...)” (HEGEL, 1995, §249, p. 33).

tanto como ser estático, quanto como ser dinâmico, e, dessa forma, a mecânica é o processo de desenvolvimento do ser material até sua aquisição corporal, ou seja, é a dinâmica inicial do *ser* na natureza que vai da matéria, no espaço e no tempo, à matéria corporal física, enquanto ser que adquiriu gravidade.

O *ser* enquanto ideia é o puro interior. Ele deve necessariamente exterioriza-se enquanto natureza, a fim de efetivar completamente suas determinações de existência. A existência do *ser* é basicamente interna e externa. A existência interna é a *Ciência da Lógica* e a externa é a *Filosofia da Natureza*. A passagem do interno ao externo tem como mediação a *mecânica*.

2. A MECÂNICA

A estrutura sistemática da natureza feita por Hegel deixa claro duas coisas: 1º) o processo de exteriorização da ideia em natureza, na primeira parte chamada “A Mecânica”; e 2º) o processo de internalização da ideia ou seu retorno a si, que passa pelas duas últimas partes da *Filosofia da Natureza* hegeliana chamadas “A Física” e “A Orgânica”. Como este trabalho pretende abordar somente “A Mecânica”, será analisada apenas a citação concernente a essa parte.

A ideia, como natureza, é:

I. Na determinação do fora-um-do-outro, da infinita *singularização*, fora da qual está a unidade da forma, está aí como um *ideal*, só em si essente e portanto *só procurada*, a *matéria* e seu sistema ideal – [a] *mecânica*; (...) (HEGEL, 1995, p. 39)

A mecânica é a primeira figura de realização do conceito (*Begriff*) na natureza. Na mecânica, o conceito passa por vários degraus de desenvolvimento. Assim como também o conceito determina-se em vários degraus nas duas outras figuras posteriores da filosofia da natureza. Esses degraus são percorridos por meio de uma necessidade interna do conceito⁷. Hegel explica:

⁷ Apesar de Hegel afirmar que na natureza prevaleça a necessidade e a contingência, podemos compreender aqui a liberdade do conceito, pois, todo o processo na filosofia da natureza surge e se desenvolve a partir de uma necessidade interna do conceito.

A divisão parte do ponto de vista do conceito, como ele é apreendido em sua totalidade, e dá a direnção do mesmo em suas determinações; e enquanto ele, nessa direnção, expõe suas determinações e lhes confere, entretanto, uma apenas momentânea subsistência, realiza-se ele aí no processo e com isto se põe a si mesmo como Ideia. Mas é o conceito que também expõe seus momentos e se articula em suas diferenças, quando ele reconduz esses degraus – aparentemente tão autônomos – à idealidade e unidade deles, a si [a ele] mesmo e de fato, assim, pela primeira vez, se constitui no conceito concreto, na ideia e verdade. (HEGEL, 1995, pp. 39, 40)

O termo “direnção” deve ser compreendido como multiplicidade oposta de direções. Por ter esse significado, a multiplicidade de direções que constitui o processo de realização do conceito não configura uma dispersão aleatória e contingente, mas sim uma multiplicidade de determinações a serem efetivadas nas figuras e degraus de realização do conceito. Consequentemente, Hegel afirma:

Cada degrau é um reino da natureza próprio, e todos parecem subsistir para si, mas o último [degrau] é a unidade concreta de todos os antecedentes, assim como em geral cada degrau seguinte tem os inferiores em si, mas igualmente também os contrapõe a si como sua natureza inorgânica. *Um* degrau é o poder do outro, e isto é mútuo; aqui está o verdadeiro significado das *potências* (HEGEL, 1995, p. 41).

Assim, todo o movimento de desenvolvimento do conceito na natureza ocorre em um processo interno de suprassunção (*Alfhebung*) que faz o conceito dar-se a si mesmo realidade efetiva, ou seja, o percurso de realização do conceito não é determinado por algo que lhe advém do exterior, mas algo que brota do interior de si mesmo. Esse percurso passa por degraus cósmicos, não caóticos, de autodesenvolvimento. O processo interno de suprassunção (*Alfhebung*) do conceito na mecânica natural, portanto, segue um caminho necessário de degraus cósmicos até à concretude da *ideia* na *natureza fisicamente sensível*.

Retomando a questão inicial sobre o que é a mecânica na filosofia da natureza de Hegel, afirmamos que a mecânica é a etapa de transição da *ideia* para a *natureza*. Na mecânica, a ideia absoluta realiza o processo primordial de efetivação de si mesma na realidade física. Dessa forma, neste primeiro momento da filosofia da natureza “(...) opera-se a passagem das

determinações puramente lógicas para as determinações sensíveis (...)” (MORAES, 2003, p. 171). Os elementos da mecânica não possuem ainda características sensoriais físicas. Eles ainda não estão fisicamente determinados. Por isso, a proposição de que a mecânica é o momento de transição torna-se, portanto, válida. Tal proposição será provada com a análise sistemática dos elementos que compõe a mecânica.

3. A MECÂNICA E SEUS ELEMENTOS

Vejamos agora os elementos da mecânica hegeliana. Os três momentos básicos da mecânica, em geral, são: primeiro, espaço e tempo; segundo, matéria e movimento (mecânica finita); terceiro, matéria em movimento no espaço e no tempo (mecânica absoluta).

A mecânica considera:

- A. O totalmente abstrato fora-um-do-outro – *espaço e tempo*;
- B. O singularizado fora-um-do-outro e sua relação naquela abstração – *matéria e movimento* –, *mecânica finita*.
- C. A *matéria* na liberdade de seu conceito em-si-essente, no *movimento livre* – *mecânica absoluta* (HEGEL, 1995, p. 45).

A ideia absoluta, inicialmente, autodetermina-se a si mesma como *espaço e tempo*. Aquele representa o elemento da positividade e este o elemento da negatividade. A partir do movimento dialético entre espaço e tempo, o ser alcança a concretude da *matéria*. A *matéria* aqui não está ainda concretamente determinada, mas, possui em si a não-sensibilidade e a possibilidade do sensível. A relação entre não-sensível e sensível é uma relação interna da matéria. A essa relação dá-se o nome de *movimento*, isto é, o que *vem a ser*. A unidade entre matéria e movimento ocorre através do processo de determinação de ambos os elementos, ou seja, do movimento à liberdade e da matéria ao si-movente. Esse processo de determinação é a supressão (*Aufhebung*) ou unidade que se expressa na *matéria movendo-se a si mesma*, e isto é o sistema planetário, a representação plena do movimento livre, que é o movimento gravitacional. Após este breve resumo do todo da mecânica, passemos à análise de suas partes.

3.1. Espaço e tempo

Espaço e tempo são, para Hegel, assuntos que interessam não à lógica, mas à filosofia da natureza. Hegel, ao contrário de Kant, considera o espaço e o tempo não como formas da sensibilidade, as quais são distintas dos conceitos do entendimento, mas como as manifestações mais fundamentais do *conceito* na natureza. Na concepção de Hegel, espaço e tempo estão mutuamente envolvidos. Conforme esse ponto de vista, a mediação do *tempo* e a nossa percepção de sua passagem requerem movimento no *espaço*; destacamos, por exemplo, o movimento dos corpos celestes. Conforme a sistemática da filosofia da natureza, Hegel começa com o espaço e tempo absolutos, depois os determina, ou seja, transforma-os em espaço e tempo relativos⁸.

O *espaço* é a forma positiva do conceito enquanto mecânica da natureza.

A determinação primeira ou imediata da natureza é a abstrata *universalidade* de *seu ser-fora-de-si*, a equivalência dele sem mediação, o *espaço*. Ele é o totalmente ideal *ao lado-um-do-outro*, porque é o ser-fora-de-si e simplesmente *contínuo*, porque este fora-um-do-outro ainda é totalmente *abstrato* e não tem em si nenhuma diferença determinada (HEGEL, 1995, 47).

⁸ Entendemos que Hegel toma os conceitos de *espaço e tempo absolutos e relativos* de Isaac Newton. Newton define esses conceitos da seguinte forma: “O espaço absoluto, por sua própria natureza, sem relação com qualquer coisa que seja exterior, permanece sempre semelhante e imóvel; o relativo é certa medida ou dimensão móvel desse espaço, a qual nossos sentidos definem por sua situação relativamente aos corpos (...). Na figura e na grandeza, o tempo absoluto e o relativo são a mesma coisa, mas não permanecem sempre numericamente o mesmo” (NEWTON, 1979, Def. VIII, Escólio, p. 8). Espaço e tempo, para Newton, são concebidos separadamente; já para Hegel, espaço e tempo estão interligados por meio do *ponto* no espaço. O *ponto* se *move* no espaço gerando a linha e a superfície ou plano, que é o espaço delimitado. O mover-se do ponto no espaço significa a determinação ou negação do espaço e do tempo absolutos, pois, o movimento é característico do tempo relativo. A linha, gerada pelo movimento, produz a superfície, que é a negação do espaço absoluto. A negação do espaço e do tempo absolutos é o espaço e o tempo relativos. Dessa forma, para que sejam negados, espaço e tempo absolutos preexistem como conceitos puros para que, depois, espaço e tempo se interliguem dialeticamente por meios do ponto que se move no espaço. Pode-se, assim, verificar a unidade dialética entre o tempo absoluto e o espaço absoluto no princípio da filosofia da natureza de Hegel. Além disso, a concepção de *absoluto* se referindo ao espaço e ao tempo significa o conceito puro de ambos, ou seja, espaço e tempo enquanto puros conceitos. Trataremos disso com mais detalhes posteriormente.

O espaço absoluto, ou *o espaço como o que é em si conceito*⁹, é o éter¹⁰, por ser matéria primeira, e, por isso, ainda não contém as determinações ontológicas do espaço e do tempo relativos.

A concepção hegeliana de espaço como sendo a primeira determinação da natureza, em sua imediatez, diferencia-se da concepção de espaço como pertencente à subjetividade, seja como um dado *a priori* do entendimento ou uma categoria da subjetividade pura, conforme pensava Kant. O espaço também se diferencia de uma concepção que o vê como uma forma de continente ou de conteúdo.

Uma questão capital da metafísica tem sido se o espaço é real por si ou apenas uma propriedade das coisas. Caso se diga que ele é algo substancial por si, então deve ser como uma caixa, que, mesmo com nada dentro, se conserva contudo como algo particular por si. (...) Não se pode mostrar nenhum espaço que seja o espaço por si, porém ele será sempre espaço preenchido e nunca diverso de seu enchimento. Ele é, pois, uma sensibilidade insensível e uma sensível insensibilidade; as coisas naturais estão no espaço, e ele permanece o fundamento, pois a natureza jaz sob as cadeias da exterioridade (HEGEL, 1995, p. 49, adendo ao § 254).

O espaço não pode ser considerado simplesmente como o continente onde todas as coisas estão contidas, pois não é um recipiente que existe independentemente da existência das coisas. Tampouco é o conteúdo ou a totalidade das coisas existentes. O espaço é uma determinação do mundo sensível que transcende a subjetividade e não se reduz a uma mera forma *a priori* do entendimento. O espaço, segundo Hegel, é *uma sensibilidade insensível e uma sensível insensibilidade*¹¹, e enquanto tal se

⁹ Cf. HEGEL, 1995, § 255, p. 49. O espaço é absoluto porque a Ideia é absoluta, ou seja, o espaço é a forma do ser-outro que se apresenta como exterioridade recíproca abstrata da Ideia.

¹⁰ O exemplo mais próximo que conseguimos chegar para visualizar o que Hegel queria dizer com *espaço que é em si conceito* foi o éter. O éter é uma matéria quase imaterial, que Hegel, em sua *Filosofia Real*, diz ser “a dissolução de tudo e é a pura, simples negatividade, transparência fluida e inalterável” (HEGEL, 1984, p. 5).

¹¹ O éter pode ser aqui melhor identificado, portanto. O termo éter indica, conforme Aristóteles, a substância que compõe os céus e que, por não ser gerada, por ser incorruptível e inalterável, distingue-se dos quatro elementos que constituem as coisas sublunares. O próprio Aristóteles atribui o uso desse termo a uma tradição muito antiga: “Os homens, querendo indicar que o primeiro corpo é algo diferente da terra, do fogo, do ar e da água, chamaram a região superior pelo nome de éter, pelo fato de sempre correr para a eternidade do tempo” (*Do céu*, I, 3, 270 b 20).

apresenta como uma determinação ou negação do puramente lógico ao sensível do conceito, caracterizando, pois, o primeiro nível de transição da Ideia para o seu ser-outro.

O espaço é plano e contínuo, visto que “esta exterioridade recíproca ainda é completamente *abstrata* e não contém nenhuma diferença determinada” (HEGEL, 1995, p. 47, §254). Hegel começa a abordar a diferença das dimensões espaciais em seu aspecto qualitativo, ou seja, ele mostra o surgimento da tridimensionalidade do espaço. Ela surge, primeiro, do *ponto* enquanto negação do espaço; segundo, da *linha* enquanto ser-outro (negação) do ponto; e, terceiro, da *superfície* enquanto a negação desta negação, que em sentido negativo é a suprassunção da linha e do ponto, e em sentido afirmativo é superfície encerrante, a qual, conseqüentemente, mostra o restabelecimento da totalidade espacial (cf. HEGEL, § 256)¹².

Embora a verdade da superfície seja a negação da negação ou a afirmação do espaço, mas agora um espaço singular, e não mais absoluto, segue-se que a verdade da própria superfície é diferente do espaço, pois, a verdade do espaço é o tempo. O que determina todas as formações espaciais é o movimento do ponto, e esse movimento é o princípio do tempo no espaço¹³, sem o qual não haveria linha nem superfície. Portanto, o tempo é a verdade do espaço.

O *tempo*, por sua vez, é a forma negativa do conceito enquanto mecânica da natureza.

A negatividade, que se refere como ponto ao espaço e nele desenvolve suas determinações como linha e superfície, é contudo na esfera do ser-fora-se-si, igualmente também *para si* e suas determinações aí, mas simultaneamente como ponto na esfera do ser-fora-de-si, nesta ocasião aparecendo como indiferente ao quieto ao-lado-um-do-outro. Assim posta para si, é ela [negatividade] o tempo (HEGEL, 1995, p. 53-54).

Assim como fez na formulação da concepção de espaço, Hegel argumenta a favor da objetividade do tempo, e refuta, conseqüentemente, as representações subjetivistas e reducionistas do conceito de tempo, referentes ao pensamento kantiano.

¹² Cf. KOCH, A. F., 2009, p. 69.

¹³ Hegel afirma que a ciência filosófica combate a concepção que separa tempo e espaço. “Na representação estão espaço e tempo largamente um-fora-do-outro, temos espaço e depois *também* tempo; este ‘também’, combate-o a filosofia.” (HEGEL, 1995, p. 54)

O tempo não é por assim dizer um recipiente onde tudo é depositado como numa torrente que flui e pela qual [tudo] é arrastado corrente abaixo. O tempo é somente esta abstração do consumir. Porque as coisas estão no tempo, por isso parecem, mas as próprias coisas são o temporário; ser assim é a sua determinação objetiva. O próprio processo das coisas efetivas faz assim o tempo (HEGEL, 1995, p. 56).

O tempo é algo que se abstrai do ato de consumir. Esse abstrair é ainda uma necessidade do *entendimento*, que tem a função de separar e distinguir. O tempo mesmo não pode ser apreendido empiricamente pelos sentidos. Em sua fluidez, o tempo se mostra inapreensível. O entendimento não é capaz de conceituar o tempo em sua essencial fluidez. Somente a ideia é, enquanto Razão¹⁴, capaz de captar o tempo em suas determinações objetivas.

O que determina ou nega verdadeiramente o espaço é o tempo. O espaço somente vem-a-ser no tempo. O tempo é o ser-aí ou a existência do constante suprassumir-se do espaço. No tempo, por ex., o *ponto* tem sua efetividade. E o espaço cessa de ser indiferença estática e adquire inquietação total. Dessa forma, como o tempo é a negação do espaço e o processo de negação na filosofia hegeliana é o que gera o movimento dialético de efetivação do conceito, então, o tempo é o que determina o vir-a-ser do espaço.

O elemento implícito que fundamenta a unidade entre espaço e tempo é a *duração*. A *duração* é o fundamento que tanto distingue¹⁵ o espaço do tempo, quanto une ambos em uma relação de identificação, e, assim, um se

¹⁴ O Saber Absoluto é o fundamento da *Ciência Filosófica*, e tem a *razão*, e não o *entendimento*, como categoria, na qual é elaborado. Saber Absoluto é saber sistemático pleno e verdadeiro, ou seja, saber que não carece de nada quanto a sua verdade e a sua certeza, pois, é o saber que tem a si mesmo como objeto, e, conseqüentemente, sabe de si mesmo. Esse Saber é a estrutura dinâmica que subjaz a toda realidade. Portanto, Saber Absoluto é a unidade absoluta de sujeito e objeto, de saber e realidade, de verdade e certeza. (Cf. UTZ, Konrad. O que é “ciência”? – A resposta da *Fenomenologia do Espírito*. In: UTZ, Konrad, SOARES, Marly Carvalho (Orgs.). *A noiva do espírito: natureza em Hegel*. “A Razão é a mais elevada unificação da consciência e da autoconsciência, ou do saber acerca de um objeto e do saber acerca de si mesmo. É a certeza de que as suas determinações são tanto objetivas, determinações da essência das coisas, quanto pensamentos próprios nossos. É tanto a certeza de si mesmo, subjetividade, como o ser ou a objetividade num só e mesmo pensar” (HEGEL, 1989, p. 150).

¹⁵ Gostaríamos de frisar que “distinguir” não é “separar”.

põe como verdade do outro. Dessa forma, tempo e espaço são modos diferentes do mesmo ser, pois são abstrações gerais do sensível¹⁶ e, ao mesmo tempo, são determinações da ideia no seu ser outro ou na sua forma de alteridade, onde se configura o momento de passagem à realidade efetiva.

A *duração* tem sua necessidade tanto na relação entre espaço e tempo, quanto na relação entre temporalidade (*duração finita*) e eternidade (*duração infinita*), pois, é a partir dela que é possível a compreensão das dimensões do tempo (estas dimensões são o passado, o presente e o futuro, sobre as quais falaremos mais a frente). A determinidade das diferenças temporais reside em sua desapareição imediata, ou seja, as dimensões são pura e simplesmente momentâneas. Isso significa que as diferenças do tempo se suprimem elas mesmas de maneira imediata; melhor dizendo, cada dimensão do tempo se refere negativamente a si mesma. O conceito de *momento* aplicado às determinações temporais representa aquilo que há de *momentâneo* no escoamento do tempo. Assim, somente o pensamento especulativo terá o direito de empregar a mesma expressão, a *duração*, sem confundir os conteúdos das dimensões.

A relação entre as três dimensões do tempo pode ser compreendida quando se pensa na ligação entre elas. O presente se relaciona necessariamente com o futuro e com o passado. Essa ligação é estabelecida através da essencialidade fluida do tempo, e não a partir da presença de algo nele.

O *agora* é a determinação imediata do tempo ou sua primeira dimensão. Compreendendo-o através de uma *negação interna*, que lhe é própria, o *agora* vê delinear-se na abertura punctiforme (*ponto*), que lhe prepara, o *futuro*, que se dá como sua verdadeira determinação e destinação (*Bestimmung*). O *presente* é, conforme a fórmula da filosofia da natureza, *preenhe do Futuro*¹⁷. O *futuro* é esse outro que é a ação de negar o *agora*. O segundo momento é a verdade do primeiro ou o seu cumprimento, ou melhor, o que constitui a realidade do *presente* é o *futuro*, pois esse

¹⁶ Afirmamos que tempo e espaço são abstrações gerais do sensível, porque a indeterminidade do espaço e a evanescência do tempo indicam que ambos são momentos carentes de concretude.

¹⁷ Cf. *adendo* ao § 259. "O presente só é por isso que o passado não é; inversamente, o ser do agora tem a determinação de não ser, e o não-ser de seu ser é o futuro; o presente é esta unidade negativa. O não-ser do ser, a cujo lugar passou o agora, é o passado; o ser do não-ser, que está contido no presente, é o futuro. No sentido positivo do tempo pode-se pois dizer: só o presente é, o antes e depois não é; mas o presente concreto é o resultado do passado, e está preenhe do futuro. O verdadeiro presente é assim a eternidade" (HEGEL, 1995, p. 60).

limite simples e vazio que define o *agora* preencher-se do *futuro*. A última face da triplicidade temporal, isto é, o passado, decorre da lógica da dupla negação. O agora tem seu não-ser em si mesmo e torna-se para si mesmo imediatamente um outro, mas esse Outro, o *futuro* no qual o *presente* se transforma, é imediatamente o Outro de si mesmo, pois *agora* é *presente*. Mas não é esse primeiro *agora*, esse conceito do *presente*, e sim um *agora* que se engendrou do *presente* pelo *futuro*, um *agora* no qual o *futuro* e o *presente* são igualmente suprimidos e absorvidos, um ser que é o não-ser de ambos, a atividade, superada e absolutamente em *repouso*, de um sobre o outro. Esse repouso é última face temporal, a saber, o *passado*. O *passado* é a terceira dimensão oposta às duas outras, na qual se reduziu a diferença entre o *presente* e o *futuro*.

Hegel explicita a concepção de *lugar* como sendo, basicamente, a expressão efetiva da unidade entre espaço e tempo. O *ponto* passa por um processo de transformação e é metamorfoseado em lugar. Enquanto lugar, o ponto é o *aqui* que é presente e que é *agora*, e assim, o lugar é somente enquanto unidade de espaço (*aqui*) e tempo (*agora*).

Por conseguinte, surge o *movimento*. Ele é o resultado da contradição interna do conceito de *lugar*. O *movimento* em si mesmo, contudo, não é isento de contradições. Esse vir-a-ser do *movimento*, isto é, as contradições do *movimento*, no entanto, sem uma unidade gera colapso. Assim, a unidade idêntica entre *lugar* e *movimento* é a *matéria*. A transição ou a suprassunção (*Aufhebung*) do lugar e do movimento em matéria, Hegel chama de *passagem da idealidade à realidade*, ou seja, é a passagem da abstração ao ser-aí concreto do espaço e do tempo que aparece na realidade como *matéria*¹⁸. A *matéria*, contudo, não deve ser compreendida aqui como sendo um objeto material dos sentidos.

3.2. Matéria e movimento – mecânica finita

Após o conceito de matéria estar posto, é mostrado que o movimento de *repulsão* e *atração*¹⁹ gera o uno e o múltiplo da *matéria*, ou seja,

¹⁸ Hegel afirma, em *As órbitas dos planetas*, que “Na ciência mecânica, que fica estranha à vida da natureza, não pode haver outra noção primitiva da natureza a não ser a morte que chamamos força da inércia, isto é, a indiferença em relação ao repouso e ao movimento. Essa *matéria* não é outra coisa que a noção mais abstrata do objeto, isto é, do absolutamente oposto.” (p. 69, grifo nosso).

¹⁹ Kant em sua obra *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza*, precisamente no capítulo II intitulado *Primeiros Princípios Metafísicos da Dinâmica*, afirma ter dado o princípio ao conceito de matéria. Segundo Kant, as forças atrativa e repulsiva, que são fixas e opostas entre

do interior da unidade (uno) inicial da matéria brota a multiplicidade (múltiplo). A partir disso, os três tipos de movimentos considerados por Hegel na *mecânica finita* são:

1. A matéria inerte (movimento de inércia);
2. O choque;
3. A queda.

3.2.1. A matéria inerte (movimento de inércia)

A matéria²⁰, nesta etapa, tem como sua universalidade e imediatidade uma mera diferença *quantitativa*. A particularização da *matéria inerte* ocorre em vários *quantos*, que são *massas*. As *massas* em suas determinações superficiais tanto de um todo quanto de um uno são *corpos*, ou seja, a determinação da *massa* é o *corpo*. O *corpo* é essencialmente espacial e temporal e é conteúdo destes, mas é indiferente à forma do espaço e do tempo. A concepção de *massa* ainda não deve ser compreendida como contendo a densidade material própria dos corpos sensíveis, pois a matéria inerte ainda deve ser apreendida numa densidade inferior à da luz.

No *corpo* há uma contradição que caracteriza sua essencialidade. O *corpo*, segundo a determinação do espaço, é *duradouro*, quer dizer, inerte ou em estado de repouso, mas, conforme a determinação do tempo, o *corpo* é transitório (movimento). A unidade do repouso e do movimento é a *massa*. O repouso e o movimento estão suprassumidos (*Alfhebung*) na *massa*. A *massa* é indiferente a ambos, ela é capaz tanto de movimento

si, são algo preexistente à matéria, pois a matéria é a que deve já ser atraída e repelida. Hegel se contrapõe a essa concepção kantiana declarando que a matéria grave é vem primeiro, pois, ela é a totalidade e o real, somente no qual pode haver atração e repulsão. A atração e a repulsão são, para Hegel, os momentos ideais do conceito de matéria, os quais não são para ser tomados como subsistentes em si ou como forças. Diferentemente de Kant, Hegel trata dessa relação entre as forças atrativa e repulsiva e a matéria dialeticamente. Ele afirma que a matéria resulta da atração e da repulsão, enquanto estas são momentos do conceito de matéria, mas que a matéria é o pressuposto para o aparecimento de seus momentos, pois, caso contrário, não poderia haver momentos da matéria.

²⁰ O que se chama de *matéria* aqui será, posteriormente, compreendido como átomo. Fazemos a observação de que, atualmente, o átomo já não é mais o não-divisível. Em 1911, o físico neozelandês Ernest Rutherford descobriu que os átomos são compostos de um núcleo, com carga positiva, rodeado por elétrons, que têm carga negativa; tal imagem tem analogia com os planetas em torno do Sol. Essa é a origem do modelo de estrutura atômica usado até hoje. O termo átomo permanece apenas por carência de nomenclatura e pelo que já foi estabelecido tradicionalmente. Por isso, é compreendido, hoje, portanto, que há no átomo, também, uma diferença qualitativa.

quanto de repouso e, por si, não é nenhum desses dois. Essa capacidade de realizar tanto um quanto outro, não é próprio da *massa*, mas ela só passa de um estado para outro por meio de impulso exterior. Dessa forma, repouso e movimento são postos na *massa* por um outro exterior a ela. A matéria inerte, portanto, não se movimenta a si mesma.

3.2.2. O choque

A matéria inerte é posta em movimento gerando toque entre corpos. No choque entre dois corpos, ambos devem ser considerados como *se movendo*. Eles estão “lutando” em torno de *um* só lugar. O processo ocorre da seguinte forma: um corpo em primeiro movimento contingente toma o *lugar* de outro corpo que está em repouso; depois que o primeiro toma o lugar do segundo, este se move objetivando tomar o lugar ocupado pelo primeiro. Esse processo se aplica aos corpos mutuamente. Enquanto eles estão mutuamente *se chocando* e *se pressionando* uns aos outros, sem espaço livre entre eles, assim principia a idealidade da matéria em geral, ou seja, o surgimento da interioridade da matéria.

Um outro degrau de determinidade da mecânica finita é o *peso*. O *peso* é trazido à existência através da interioridade da matéria finita que se revela na relação de exterioridade do *choque*, o qual é provocado pelo movimento exterior. O *peso* é caracterizado por uma dualidade. Ele tanto é a idealidade de uma grandeza intensiva num ponto da matéria, ou seja, é relação de interioridade que se traduz como *centro de gravidade*, quanto é o estar fora do corpo numa relação de exterioridade por meio do *choque*.

Esse é mais um momento que representa a transição da idealidade à efetividade, ou seja, do processo que vai do lógico ao real.

3.2.3. A queda

A *queda* é o movimento relativamente livre que é posto pelo conceito de corpo. O movimento livre, a queda, do corpo é a manifestação representativa da gravidade do corpo, ou seja, é a representação externa da gravidade imanente ao corpo. Assim, enquanto conceito mecânico, a *queda* é o movimento que ainda está determinado na exterioridade.

O fundamental notar é que a *queda* é somente o procurar do centro, é a busca pela realização absoluta da gravidade. Hegel afirma que o movimento da *queda* realiza a passagem da mecânica finita para a me-

cânica absoluta, ou da matéria inerte para a matéria gravitacional, que é caracterizada como o movimento absolutamente livre. O tender para o centro da matéria a fim de determinar-se como movimento não mais relativamente livre (queda), mas como movimento absolutamente livre (gravidade), é uma necessidade da realização de si mesmo do *conceito*.

3.3. Mecânica absoluta

O corpo material, em fim, atinge sua característica física elementar, a *gravidade*. O conceito de gravidade é o mais fundamental na mecânica absoluta. O Sistema Solar é o melhor exemplo, conforme Hegel, para observarmos o *movimento gravitacional*, pois nele o movimento dos corpos celestes é determinado fundamentalmente pela gravitação. Essa característica elementar do corpo material é o *elemento da forma* que serve de passagem para o segundo momento da filosofia da natureza, a física.

O Sistema Solar pode ser considerado inicialmente, segundo Hegel, como um conjunto de corpos²¹ independentes, que se relacionam independentemente uns com os outros. Eles permanecem nessa relação entre si e põem cada um a sua unidade em um outro²² fora deles. Diferentemente do sistema das estrelas, no Sistema Solar, a multiplicidade já é determinada, pois a diferença é posta, ou seja, a determinidade do Sistema Solar é de centralidade absolutamente geral e de centralidade particular. A primeira centralidade ocorre em relação ao corpo central (o Sol) e a segunda em relação aos corpos (planetas) a si mesmos. A partir dessas duas determinações, seguem-se as formas do movimento em que o conceito de matéria é realizado.

A gravidade é a substância da *matéria* desenvolvida para a totalidade da *forma*. A forma é a materialidade, ou seja, é a expressão da qualidade da matéria²³. Com isso, a gravidade é o centro interior de si da matéria. Ela é a determinidade da forma, ou seja, é a negação da forma (externa), pois, na gravidade, a forma é materializada (internalizada). Na mecânica, o ser-em-si da matéria é um abstrato surdo, configurado em geral como pesado (*peso*), ou seja, é forma (exterioridade). Na física, a gravidade, que na mecânica era forma do peso na queda, é *matéria qualificada* – física.

²¹ Esses corpos são graves, isto é, são caracterizados como maciços e pesados.

²² Esse *outro* é o Sol.

²³ Com “a expressão da qualidade da matéria”, queremos dizer, a exterioridade daquilo que é interno. Desse modo, a *forma*, que é caracterizada pelo *peso*, na mecânica, é apenas a expressão exterior do que é interno à matéria; e o que é interno à matéria é a *gravidade*.

4. CONCLUSÃO

Na mecânica os corpos são apenas como pontos. Se a matéria for concebida como um espaço cheio, então ela está privada de *forma*. Assim, espaço e matéria são apenas uma noção abstrata da objetividade. Para que uma noção fisicamente real da matéria seja inteligível, ela deve ser posta sob a *forma de subjetividade*²⁴. Essa é a natureza da matéria, ou seja, a exterioridade do ser-determinado constitui a determinidade própria da matéria. O todo da forma no Sistema Solar é o conceito da matéria em geral; mas, na mecânica, o ser-fora-de-si deve em cada existência determinada ser o conceito desenvolvido total, ou seja, em cada grau de desenvolvimento da mecânica, a existência material abstrata vai se tornando o desenvolvimento do conceito em sua totalidade na concretude do real.

O caminho percorrido pelos elementos que compõem a mecânica, portanto, comprova a validade da proposição de que a mecânica é o momento de transição da ideia absoluta para a natureza fisicamente concreta. Dessa forma, os *graus* desenvolvidos na mecânica, enquanto desenvolvimento da *Matéria Quantitativa*, até à física, enquanto *Matéria Qualitativa*, demonstram o processo de determinação do conceito que segue o caminho do *ser* ideal até sua alteridade, o *ser* real.

REFERÊNCIAS

AMORA, K. *Conexão entre matéria e gravidade em Hegel: sua atualidade na física de Einstein*. Porto Alegre: EDIPUCRS, Konrad Utz, Marly Carvalho Soares (orgs.), A noiva do espírito: natureza em Hegel (recurso eletrônico), 2010, p. 121-133.

ARANTES, P. E. *Hegel: a ordem do tempo*. 2. ed. São Paulo: Hucitec, Polis, 2000.

²⁴ Quando é espaço é preenchido se elimina toda possibilidade de *mudança e resistência*. *Mudança* é a eterna restituição da identidade a partir da diferença e a produção de uma nova diferença: a contração e a expansão. A matéria real é entendida quando se acrescenta à noção abstrata de espaço a forma contrária ou a *forma da subjetividade*, que Hegel chama de *espírito*; se colocada em relação ao espaço, Hegel chama de *ponto*. O ponto deve ser posto no espaço, pois é uma abstração do espaço, mas, ao mesmo tempo, se refere ao espaço. *Ponto* é igual a *tempo*, que é o *ponto* sob a forma da diferença a si. O espaço e o tempo constituem os elementos da matéria. A matéria, contudo, não é composta por eles, mas eles são o princípio dela. A isso Hegel chama de *primitiva oposição interna de potências*.

ARISTÓTELES. *Sobre o céu*. São Paulo: Edipro, 2014.

COLOMER, E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Vol. II – El Idealismo: Fichte, Schelling y Hegel. Barcelona Editorial Herder, 1986.

FERRER, D. F. *Lógica e realidade em Hegel: a ciência da lógica e o problema da fundamentação do sistema*. Coimbra, Portugal: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006.

HEGEL, G.W.F. *As órbitas dos planetas*. Rio de Janeiro: Confraria do Vento, 2012.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. Tradução: Paulo Menezes e José Nogueira Machado. São Paulo: Loyola, 1995. Vol. I, II, III.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. (trad. de Paulo Menezes, com a colaboração de Karl-Heinz Efkens e José Nogueira Machado, SJ), Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

_____. *Filosofia Real* (trad. De José María Ripalda). México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

_____. *Philosophy of Nature*. (edited and translated with an introduction and explanatory notes by M. J. Petry). London: George Allen and Unwin LTD, 1970. Vol. I, II, III.

_____. *Propedêutica Filosófica* (Tradução de Artur Morão). Lisboa: Edições 70, 1989.

HORSTMANN, R-P., PETRY, M. J. (Orgs.). *Hegels Philosophie der Natur: Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer naturerkenntnis*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1986.

HÖSLE, V. *O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. (trad. de Antonio C. P. de Lima, com revisão de Nélio Schneider) São Paulo: Loyola, 2007.

HOULGATE, S. (Org.). *Hegel and the philosophy of nature*. Albany: SUNY Press, 1998.

KOCH, A. F. Espaço e Tempo em Kant e Hegel. *Revista eletrônica estudos hegelianos*. Ano 6, nº 11, p. 57-73, dez. 2009

OLIVEIRA, M. A. O sistema da filosofia da natureza em Hegel. *Revista eletrônica estudos hegelianos*. Ano 7, nº 12, p. 07-31, jan. 2010.

MORAES, A. O. *A metafísica do conceito: sobre o problema do conhecimento de Deus na Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

NEWTON, I. *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

SCHMIDT, A. O movimento tautológico da natureza. Sobre a gênese da consciência de si a partir da consciência na *Fenomenologia de Hegel*. *Revista eletrônica estudos hegelianos*. Ano 9, Nº 17, Dezembro-2012, p. 21-29.

UTZ, K., SOARES, M. C. (Orgs.). *A noiva do espírito: natureza em Hegel* (recurso eletrônico). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

WANDSCHNEIDER, D. A concepção holística de natureza de Hegel em uma reinterpretação moderna. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Ano 9, nº 17, p. 04-20, jul./dez. 2012.

1.4. HEGEL EM DIÁLOGO

Sistema e Silogismo em *O Capital*¹

Agemir Bavaresco

(PUCRS)

Eduardo Garcia Lara

(PUCRS)

INTRODUÇÃO

O debate acerca das continuidades e descontinuidades entre Hegel-Marx tem sido recorrente na historiografia da Filosofia desde o final do séc. XIX. De maneira sintética, pode-se dividir os intérpretes da relação entre Hegel e Marx em dois grandes flancos: de um lado, aqueles que desejam depurar o pensamento de Marx das influências hegelianas (*e.g.*, Galvano della Volpe, Lucio Colletti e Louis Althusser) e, de outro, aqueles que desejam manter a relação Hegel-Marx e tomam o segundo como um materialista situado, de alguma forma, no quadro conceitual do primeiro (*e.g.*, Georg Lukács, Herbert Marcuse). O segundo grupo, por sua vez, caracterizou-se pela divisão em três grandes eixos temáticos que, em diversos momentos, misturam-se e retroalimentam-se de acordo com o modo como seus intérpretes entenderam o sistema hegeliano e os *loci* de seus argumentos-chave: aqueles que viram as ideias da práxis subjetiva e ontologia social como os elos que ligam Hegel a Marx julgaram a *Fenomenologia do Espírito* o texto fundamental de Hegel; aqueles, por sua vez, que tenderam a comparar os pontos de vista de Hegel e Marx sobre política, sociedade civil e os fundamentos do Estado, tomaram a *Filosofia do Direito* como texto principal de Hegel; e, finalmente, aqueles que enxergaram o eixo do marxismo hegeliano e, portanto, da continuidade entre Hegel e Marx, a explicação nas ciências sociais através do recurso à *Ciência da Lógica*. Essa reconstrução da relação entre Hegel e Marx a partir dos pressupostos estruturais de *O Capital* tem várias interpretações; não obstante, em perspectiva geral, afirma-se que diversos aspectos da

¹ Artigo originalmente publicado em BAVARESCO, A.; LARA, E. G. Sistema e silogismo em *O Capital*. *Veritas* (Porto Alegre), v. 62, n. 1, p. 187, 22 maio 2017.

ciência dialético-sistemática de Hegel, são relevantes à compreensão de *O Capital* na medida em que esse viu o capitalismo como um sistema de elementos e processos interdependentes em que a ordem expositiva das categorias é disposta para explicitar conceitualmente um todo concreto existente, empreendimento discutido pela primeira vez por filósofos alemães na esteira de Adorno (e.g., Alfred Schmidt, Hans-Georg Backhaus, Helmut Reichelt e Michael Henrich)².

No âmbito da filosofia anglófona, diversos autores buscaram reconstruir a teoria marxista a partir da ciência dialético-sistemática hegeliana. Uma série de análises acerca da relação entre a *Ciência da Lógica*, de G. W. F. Hegel, e *O Capital* de K. Marx tem aparecido na literatura recente sob a denominação abrangente “Nova Dialética” ou “Dialética Sistemática” (e.g., Christopher J. Arthur, Patrick Murray, Geert Reuten e Tony Smith), cujos autores procuram distinguir-se daquela que consideram a “antiga” dialética marxista, a Diamat (materialismo dialético) expressa na dialética histórica e, de maneira geral, nas interpretações lógico-históricas de *O Capital*, na medida em que não se preocupariam com a influência de Hegel sobre a teoria da história de Marx e com o eventual triunfo do socialismo, mas com a influência da Lógica de Hegel na teoria marxiana do capitalismo em *O Capital* numa sociedade histórica específica através da construção de uma dialética sistemática que articule as relações dessa ordem social determinada – i.e., o capitalismo, em oposição a uma dialética histórica dos sistemas sociais. No contexto da literatura marxista de língua inglesa, estes autores reagem, de maneira geral, contra o “marxismo analítico” – sobretudo no que diz respeito às suas pautas demasiadamente pragmáticas, informadas por teorias da escolha racional e pelo individualismo metodológico.

² Para uma revisão dessa literatura, BELLOFIORE, R.; REDOLFI, T. R. The Neue Marx-Lektüre. Putting the critique of political economy back into the critique of society. *Radical Philosophy*, n. 189, p. 24-36, 2015; WOLF, D. Kritische Theorie und Kritik der politischen Ökonomie. Eine kritische Auseinandersetzung mit Schriften von Hans-Georg Backhaus und Helmut Reichelt. In: WOLF, D.; PARAGENINGS, H. (Eds.). *Zur Konfusion des Wertbegriffs: Beiträge zur “Kapital“-Diskussion*. Hamburg: Argument-Verlag, 2004. A chave de leitura da relação Hegel-Marx é fornecida por LEVINE, N. *Divergent Paths: The Hegelian foundations of Marx’s method*. Maryland: Lexington Books, 2006. Ver também, para uma breve história da relação entre os dois filósofos, FRASER, I.; BURNS, T. Introduction: An Historical Survey of the Hegel-Marx Connection. In: BURNS, T.; FRASER, I. (Eds.). *The Hegel-Marx connection*. New York: St. Martin’s Press, 2000. p. 1-33. Sobre a *Nova Dialética*, KINCAID, J. The New Dialectic. In: BIDEET, J. (Ed.). *Critical companion to contemporary Marxism*. Historical materialism. Leiden; Boston: Brill, 2008.

Em outras palavras, trata-se de um programa que gira, grosso modo, em torno da chave de leitura de acordo com a qual Engels e as abordagens histórico-materialistas não compreenderam *O Capital* tanto no que diz respeito à dialética da natureza quanto no que concerne a uma interpretação lógico-histórica da mesma obra³. De acordo com essa análise, em *O Capital*, há fases de narrativa histórica (*e.g.*, a seção final do Volume 1, sobre a acumulação primitiva de capital). Há também uso de evidência empírica (como na jornada de trabalho). No entanto, esses estão estritamente subordinados a uma abordagem do capitalismo como um sistema autossustentável de elementos interdependentes. A nova dialética argumenta que a Lógica de Hegel exerce influência central em *O Capital* porque permitiu que Marx desenvolvesse um tipo de argumento em que os mecanismos essenciais do capitalismo como sistema poderiam ser explicados e criticados em termos de interdependência e necessidade dialética. A ordem de apresentação destas categorias não coincide, então, com a ordem em que aparecem na história (SMITH, 1990, p. 4-5).

No sentido mais especulativo, o modo do ser aí de um conceito e sua determinidade são uma e a mesma coisa. Mas é de se notar que os momentos, cujo resultado é uma forma ulteriormente determinada, precedem a ele enquanto determinações conceituais no desenvolvimento científico da ideia, mas não o precedem enquanto configurações no desenvolvimento temporal. Assim a ideia, tal como determinada enquanto família, tem por pressuposto as determinações conceituais de que ela será a exposição no que segue como resultado (HEGEL, 2010, §32, anotação).

Dois foram os principais ímpetus a essa interpretação: as leituras não-metafísicas de Hegel (sobretudo na filosofia de língua inglesa) e a edição completa das obras de Marx e Engels (o MEGA, iniciada em 1927) – dentre as quais a publicação dos *Grundrisse* (escritos em 1857-1858, mas publicados em 1939-1941) talvez tenha exercido a influência mais significativa. Para esses intérpretes, o eixo do marxismo hegeliano e, por-

³ De acordo com Fred Moseley, na leitura engelsiana de *O Capital*, as categorias lógicas de Marx correspondem a uma periodização esquemática do processo real da história. Essa interpretação se assenta no pressuposto de que o tema da Parte 1 do Volume I não é o capitalismo, mas uma “produção de mercadorias simples” pré-capitalista em que os produtores possuem seus próprios meios de produção e não há trabalho assalariado (MOSELEY, 1993).

tanto, da interpretação das continuidades e rupturas de Marx em relação a Hegel, deixa, então, de ser as ideias de práxis subjetiva e ontologia social e passa a ser a explicação nas ciências sociais. Essa abordagem da continuidade entre Hegel e Marx numa determinada ordem social como um sistema de relações categoriais específico utiliza o método dialético para analisar a realidade social capitalista.

A partir da leitura de autores de uma interpretação “não-metafísica” de Hegel, Tony Smith⁴ argumenta que a Lógica de Hegel pode ser interpretada em termos materialistas. O argumento de Smith é que a “lógica dialética [...] é [...] o conjunto de regras em operação quando estabelecemos as transições de categorias simples e abstratas às [categorias] complexas e concretas” (SMITH, 1993, p. 97, tradução dos autores). Essa abordagem⁵, identificou na obra de Hegel o empreendimento de estabelecer a maneira pela qual o pensamento deve funcionar a fim de produzir uma reconstrução inteligível do mundo real.

No sentido [hegeliano do termo][,] a “racionalidade” de qualquer [âmbito][...] ontológico é constituída por uma completa mediação de universalidade, particularidade e singularidade [nesse âmbito]. Tal racionalidade é estabelecida teoricamente [a partir da reconstituição das] determinações fundamentais [desse âmbito][...] como um sistema de silogismos no qual cada uma das funções do conceito [universalidade, particularidade, individualidade], na medida em que é [mediada] para se fundir com o outro extremo, é unido a si próprio e produz a si mesmo (SMITH, 2014, p. 28, tradução dos autores).

De acordo com essa análise, a Lógica de Hegel é um exame sistemático das categorias que a ciência e a filosofia precisam a fim de compreender o universo de forma racional e científica. O que é necessário, portanto, é uma teoria que capte a complexidade da realidade aqui, evitando todo reducionismo unilateral. A fim de analisar a interpretação silogística de *O Capital* fornecida por Smith, o presente artigo reconstrói brevemente sua interpretação da teoria hegeliana do silogismo e sua aplicação à *Filosofia do Direito* e ao *O Capital*.

⁴ Tony Smith é professor no Departamento de Filosofia da Iowa State University.

⁵ Tony Smith cita nomeadamente os trabalhos de Hartmann (1972, 1979), Pinkard (1979, 1988) e White (1983).

1. O SILOGISMO SEGUNDO TONY SMITH

A Lógica de Hegel é composta de uma progressão de categorias. Algumas destas categorias definem princípios, quadros explicativos gerais; outras, quadros gerais do que deve ser explicado; além dessas, outras ainda definem os dois ao mesmo tempo. O que é principiado é sempre uma multiplicidade, um conjunto de diferenças. A dialética do princípio e do principiado pode ser descrita em termos de uma “unidade de unidade na diferença”. Um princípio, para Hegel, não é simplesmente uma categoria que empregamos para fazer o que é principiado inteligível para nós. Um princípio não deve ser tomado como algo meramente subjetivo, pois capta a inteligibilidade do que é em si mesmo objetivo. Em outras palavras, para Smith, o termo princípio deve ser tomado em um sentido ontológico em vez de epistemológico. Para ele, Hegel assume um conjunto de determinações objetivas fundamentais do mundo que podem ser compreendidas pelas determinações do nosso pensamento. Nesse sentido, podemos pensar o pensamento e construir uma ordenação das suas determinações essenciais. Assim, uma vez que podemos compreender o mundo, a ordenação das determinações essenciais do nosso pensamento será também o ordenamento das determinações essenciais do mundo. Para Smith, a lógica de Hegel, ainda que pareça idealista, na medida em que concerne às determinações do pensamento, está baseada, entretanto, na premissa de que essas determinações materialistas de pensamento correspondem às determinações da realidade.

Smith explica que dizer que a dialética é desempenhada em diferentes níveis é dizer que há diferentes maneiras em que a unidade da unidade e da diferença podem ser categorizadas, algumas um pouco mais complexas e concretas que outras. Assim, sua leitura considera a teoria do silogismo como etapa na ordenação das diferentes estruturas de “princípio” e “principado”. Nem todos os princípios e nem todos os modos de categorização dos “principiados” estão no mesmo nível. Determinados princípios são mais complexos que outros, capazes de compreender estruturas explicativas mais concretas – o mesmo vale para as estruturas que definem o que deve ser explicado. A estrutura “silogismo-objeto” é ainda mais concreta e complexa que as estruturas anteriores como “Fundamento-Existência” (SMITH, 1993, p. 9-10) e “Correlação-Efetividade”

(SMITH, 1993, p. 9-10). Quando uma mediação se baseia na natureza essencial do que é mediado, a relação é mais complexa e concreta que uma mera correlação que pode ou não ser exterior ao que é correlacionado. “A Lógica de Hegel capta essa diferença [...] através da [...] ordenação sistemática de categorias”, começando pelas “[...] categorias [...] mais abstratas e simples e [prosseguindo,] passo a passo[,] a etapas progressivamente mais concretas e complexas” (SMITH, 1993, p. 8-9, tradução dos autores), o que nos leva ao ponto culminante da Lógica como um todo. O que torna estas últimas distintas é que as correlações externas não decorrem da natureza essencial do que é correlacionado.

Voltando-se ao que deve estar baseado em princípios (o objeto, no sentido hegeliano do termo), Hegel escreve o conhecido aforisma de que “tudo o que é racional é um silogismo”. Ou seja, todo o inteligível, na medida em que é inteligível, é um universal que através da particularidade é unido com a individualidade. As mesmas duas características descritas acima concernem ao principiado (o objeto) como ao princípio (o silogismo). Como princípio, o silogismo conecta três momentos: universalidade (U), particularidade (P) e individualidade (I)⁶. Como principiados, os objetos são indivíduos mediados por particularidades essenciais a eles enquanto indivíduos, e essas particularidades, por sua vez são mediadas através de um universal essencial às particularidades. Como princípio, nenhuma premissa é suficiente para captar a inteligibilidade do seu objeto e qualquer tentativa de concluir que há uma ligação entre I e U através de premissas que asserem uma conexão entre I-P e P-U deixa estas últimas afirmações injustificadas. Da mesma forma, qualquer tentativa de derivar P-U de P-I e I-U deixa as duas últimas premissas sem mediação; e, finalmente, qualquer tentativa de conectar I-P através de I-U e U-P trata essas premissas como simplesmente dadas imediatamente.

I-P-U, P-I-U e I-U-P [...] são as três figuras tradicionais da teoria aristotélica do silogismo. Na sua interpretação mais abstrata[,] essas três figuras compõem o silogismo da Existência [Ser aí]. No próximo nível [...], o silogismo da reflexão, as mesmas três figu-

⁶ Smith utiliza a palavra inglesa *Individuality* (individualidade) para traduzir o termo alemão *Einzelheit*. Embora, na língua portuguesa, utilize-se nas traduções de Hegel, em seu lugar, o termo “Singularidade”. No presente artigo, manteremos o termo “Individualidade” considerando as aplicações que o autor faz em sua análise.

ras recebem uma interpretação provisória mais adequada no silogismo da totalidade [Todidade], o silogismo da indução [...] e o silogismo da analogia. Uma interpretação ainda mais concreta e complexa deles vem com o silogismo Categórico, o silogismo hipotético e o silogismo disjuntivo. Em conjunto, estas três figuras compõem o silogismo da necessidade. Finalmente, o silogismo da existência, o silogismo da reflexão e o silogismo da Necessidade [...] são interpretados em termos das imagens I-P-U, P-I-U, e I-U-P [...]. [...] o que é importante notar é a insistência de Hegel que, em qualquer nível[,] [...] um dos três deve ser mediado pelos outros dois a fim de fornecer uma explicação adequada. (Hegel também aborda o silogismo matemático no final da seção sobre o silogismo da existência [ser aí], mais para induzir o que ele considerava ser o axioma básico de matemática do que para qualquer outra coisa) (SMITH, 1993, nota nº 5, p. 12, tradução dos autores).

Para silogismos operarem como princípios, um sistema de todas as três figuras do silogismo é necessário – I-P-U, P-I-U, e I-U-P. Apenas o sistema de silogismos como um todo (Ser aí, Reflexão e Necessidade) serve enquanto princípio de explicação a este nível de teoria. Smith encontra duas características principais aqui: em primeiro lugar, cada determinação é completamente mediada com as outras duas; e, em segundo, cada determinação leva por sua vez o papel do meio-termo, cuja função é mediar os extremos em uma única totalidade. Cada determinação do objeto é completamente mediada com os outros dois. E não se pode exigir qualquer prioridade ontológica final ao objeto individual, para as particularidades essenciais a ele ou para o essencial universal a essas particularidades. Ontologicamente cada um desses momentos é em si uma totalidade, cada um igualmente exige a mediação com os outros dois.

2. SILOGISMO E TEORIAS SÓCIO-POLÍTICAS

Retomando Hegel, Smith destaca que, na esfera prática, o Estado é um sistema de três silogismos⁷. Ele lembra que nenhum marxista pode

⁷ “[O] Estado e um sistema de três silogismos. 1 - O *singular* (a pessoa) conclui-se juntamente, por meio de sua *particularidade* (as necessidades físicas e espirituais, o que, mais desenvolvido para-si, dá a sociedade civil), com o *universal* (a sociedade [política], o direito, a lei, o governo). 2 - A vontade, atividade dos indivíduos, é o mediatizante, que dá satisfação, implementação e efetivação, às *necessidades* do indivíduo. 3 - Mas o universal (Estado, Governo, Direito) é o meio-

aceitar a maneira hegeliana de categorizar o reino sociopolítico em que instituições do Estado podem ter um grau considerável de autonomia relativa. Na sociedade capitalista, as instituições estatais tendem a favorecer os interesses do capital. Nesse sentido, contra Hegel, para Marx, o Estado não pode ser classificado como uma instituição neutra, acima dos interesses particulares da sociedade civil, pois os interesses do capital exercem uma influência desproporcional sobre a política de Estado, o que impede que esse encarne a universalidade reivindicada por Hegel. Da mesma forma, lembra Smith, o nível da sociedade civil não é, como Hegel acredita, simplesmente um reino da particularidade em que os interesses particulares da classe agrícola, a classe executiva e a classe de servos estão em um balanço relativamente harmonioso. Smith remete-se a Marx e lembra que há um antagonismo de classe irreconciliável, dentro da classe agrícola, entre fazendeiros capitalistas e assalariados agrícolas e, dentro da classe industrial, entre capitalistas industriais e trabalhadores assalariados industriais. Assim, ainda que Smith considere Hegel um crítico do capitalismo nascente de seu tempo—embora visse seu próprio trabalho como uma contribuição à regeneração moral e intelectual—, o aparato lógico-ontológico da sua teoria do silogismo é incorporado à teoria de Marx mesmo quando a teoria sócio-política hegeliana é rejeitada. Nesse sentido,

[a] dimensão crítica da Lógica do Conceito de Hegel não deve ser surpreendente àqueles familiarizados com suas avaliações normativas da tirania do antigo Egito, comunidades religiosas sujeitas aos ditames de um Deus externo [...], ou o Terror Absoluto de Robespierre. Todos foram condenados por Hegel por terem institucionalizado uma Lógica da Essência em que um poder externo domina os sujeitos humanos (SMITH, 2014, nota nº 42, p. 36, tradução dos autores).

A questão, torna-se, então, se Hegel contribuiu não-intencionalmente ao entendimento do capitalismo ao desenvolver uma Lógica do Conceito homóloga à “lógica do capital”. Entretanto, isso seria verdade,

-termo *substancial* no qual os indivíduos e sua satisfação têm e *mantêm* sua realidade, mediação e subsistência implementadas. Cada uma das determinações, enquanto a mediação a conclui-juntamente com o outro extremo, precisamente aí se *conclui-junto* consigo mesma; produz-se a si mesma, e essa produção é conservação-de-si. É só por meio da natureza dess[e] “concluir-juntamente”, por meio dessa tríade de *silogismos* com os mesmos *termini*, que um todo é verdadeiramente entendido em sua organização” (HEGEL, 2005, §198).

ele sustenta, apenas se fosse possível reconstruir racionalmente a ordem social da troca generalizada de mercadorias como um sistema de silogismos mediando universalidade, particularidade e singularidade. “A lógica do Conceito de Hegel demanda a ‘distinção entre a forma individual do universal o qual [...] é contínuo com aquele que é diferenciado e idêntico [...]’” (SMITH, 2014, p. 30). Isso, entretanto, não pode ser feito no capitalismo. O modo de produção capitalista, de acordo com a leitura de Smith, carecia, pois, de racionalidade no sentido fortemente normativo de Hegel. Nesse sentido, a Lógica do Conceito de Hegel fornece a “estrutura categorial dentro da qual o capital pode ser submetido à crítica, embora o próprio Hegel, sem um conceito adequado de capital, não o reconhecesse” (SMITH, 2014, p. 36, tradução dos autores).

A apresentação de *O Capital* não é unilinear, mas tem um formato em espiral, em que há um retorno repetido para um nível subjacente de abstração na medida em que as categorias abstratas se explicitam em formas cada vez mais complexas e concretas de determinação (SMITH, 1990)⁸. Assim, o volume I de *O Capital* começa com a mercadoria como categoria imediata e abstrata – definida simplesmente como bens e serviços produzidos para venda – e termina com um capítulo em que a mercadoria é apresentada não apenas como produto do capital, mas como uma das suas formas em seu circuito produtivo. Marx, porém, evita uma análise mais detalhada do assunto e conforme ele mesmo reconhece, no famigerado posfácio à segunda edição alemã do volume I de *O Capital*, que

⁸ O ponto de partida de *O Capital* é uma totalidade dada, o modo de produção capitalista. Cada nível categorial na teoria sistemática é uma tentativa de compreender essa totalidade. Os primeiros estágios não conseguem definir um todo que possa se reproduzir satisfatoriamente. No entanto, desde o início, sabemos que estamos tentando reconstruir no pensamento um modo de produção que se reproduz. Esta consideração fornece uma justificativa teórica para se passar para outro nível categorial, definido por uma maneira mais complexa e concreta de compreender a mesma totalidade. A metodologia das teorias sociais dialético-sistemáticas envolve tanto um movimento de ‘empurrar’ como um ‘puxar’ [...]. As deficiências de um determinado nível categorial, ou seja, a incapacidade desse nível de abstração em responder adequadamente à autorreprodução da totalidade dada, ‘empurram’ a teoria para a próxima fase. O imperativo teórico de não concluir a ordenação sistemática até que a totalidade dada tenha sido plenamente compreendida ‘puxa’ a teoria até seu ponto final [...]” (SMITH, s.d., p. 1, tradução dos autores). Ao longo de *The Place of the World Market in Marx’s Systematic Theory*, Smith apresenta mais detalhadamente as distintas descrições dessa totalidade (i.e., o modo de produção capitalista) a partir, especialmente, do local sistemático da categoria “Mercado Mundial” (“*World Market*”). Sobre isso, ver também SMITH, T. *Globalisation: A Systematic Marxian Account*.

o método que ele empregara fora muito pouco compreendido⁹. No entanto, para Smith, é possível reconstruir seus protocolos de investigação em geral (SMITH, 1990). Podemos pensar o pensamento e construir uma ordenação das suas categorias essenciais como nos textos de *O Capital* ou da *Ciência da Lógica*. Assim, no âmbito da Economia Política, a análise de Marx emprega uma estrutura desenvolvida a partir da teoria do silogismo da Lógica de Hegel na medida em que também explora as mediações dialéticas que ligam a universalidade, a particularidade e a individualidade.

Smith clarifica a estrutura de *O Capital* comparando as principais características do conceito marxiano de capital às perspectivas não-marxistas. Não obstante esses teóricos não-marxistas possam discordar a respeito de uma série de temas, de acordo com uma leitura marxiana, suas opiniões compartilham da mesma falha fundamental—nenhuma reconhece a subordinação sistemática dos circuitos “Mercadoria-Dinheiro-Mercadoria” aos circuitos “Dinheiro-Mercadoria-Dinheiro”:

[...] o capital é simplesmente um termo geral que se refere a qualquer coisa utilizada nos processos de produção e distribuição – de ferramentas, matérias-primas e [...] o assim chamado “capital humano” [...] ao capital que compra esses insumos. Mas o uso de ferramentas, matérias-primas e [“capital humano”] precedera os primeiros hominídeos, e inúmeras formações sociais pré-capitalistas usaram o dinheiro para comprar produtos. Esse uso [...] oculta a natureza historicamente específica do capital no capitalismo contemporâneo. Para Marx, o “capital” é inicialmente definido como o princípio unificador subjacente aos circuitos D-M-D’ [Dinheiro-Mercadoria-Dinheiro]. Na medida em que a dominação desses circuitos é historicamente específica do capitalismo moderno, também o é esta definição (SMITH, 2014, p. 22, tradução dos autores).

De maneira geral, “o capital como valor-em-processo começa com o dinheiro, continua na produção e circulação de mercadorias e culmina com uma apropriação de dinheiro superior ao investimento inicial, pronta para reinvestimento”. No próximo estágio de complexidade e concretização, então, “os circuitos [Dinheiro-Mercadoria-Dinheiro] são expandidos

⁹ Para Smith (1993, p. 47), isso acontece porque Marx deliberadamente minimizou as referências metodológicas em *O Capital*.

através da distinção entre mercadorias-*inputs* (M) (meios de produção, tais como matérias-primas, maquinaria, planta, força de trabalho, etc.), mercadorias-*outputs* e o processo produtivo (P) em que a força de trabalho é ajustada para trabalhar em outros insumos para produzir *output*” (SMITH, 2014, p. 23). O autor esclarece:

[e]m um mundo social dominado pelos circuitos de capital, é legítimo falar de: 1) o dinheiro inicial investido [...] [na] sociedade como um todo em um determinado período; 2) o conjunto agregado de mercadorias produzidas e distribuídas nesse período; e 3) a soma total do capital-monetário apropriado das vendas dessas mercadorias na sua conclusão, depois de circuitos individuais de capital terem seguido seu curso. Nesta perspectiva, o “capital” pode ser definido como valor em processo no nível agregado. Nenhuma formação histórica anterior tornou a expansão incessante da mais-valia (a diferença entre D [Dinheiro] e D' [Dinheiro']) o fim último da vida social (SMITH, 2014, p. 23, tradução dos autores).

Para Smith, Marx – por um lado, desprovido de uma interpretação realmente adequada do método de Hegel; e, por outro, procurando minimizar referências à ciência dialético-sistemática hegeliana em *O Capital* –, não reconheceu precisamente “quais categorias da Lógica de Hegel entram em jogo na crítica da economia política” (SMITH, 2014, p. 36). Para ele, um exame da teoria marxiana do capitalismo sob o ponto de vista da ontologia social revela que essa articula um silogismo dialético em que o capital representa o universal; o Particular, o movimento “Capital Monetário – Meios de Produção/Força de Trabalho à Mercadoria’ à Dinheiro” e, por fim, o individual (ou singular) é representado pelos agentes individuais:

O capital representa um princípio universal que é diferenciado em um número de tendências particulares. A tendência mais básica é que o capital passa por diferentes estágios de um circuito de acumulação de capital. Primeiro, assume a forma de capital monetário a ser investido (CM). O investimento é então feito na compra de dois tipos diferentes de mercadorias, os meios de produção (MP) e força de trabalho (FT). A força de trabalho é, então, ajustada para trabalhar sobre esses meios de produção em um processo de produção (P), [cujo] resultado é um novo tipo de mercadoria (M¹). Com sorte, a mercadoria produzida é [...] vendida por uma quantidade de dinheiro que excede o investimento inicial (D'). Quando isso aconte-

ce, o circuito do capital foi concluído. Capital foi acumulado e agora pode ser reinvestido, começando o circuito novamente. [...]. Finalmente, o capital universal, progride através dos momentos particulares de seus circuitos somente através das ações de homens e mulheres individuais agindo como investidores, trabalhadores assalariados, consumidores e assim por diante (SMITH, 1993, p. 27, tradução dos autores).

O que Marx estaria defendendo, para Smith, em síntese, é que o capital deve ser compreendido como um “sujeito” absoluto no sentido hegeliano do termo (SMITH, 2014). Marx considerou o Absoluto de Hegel um “universal ‘auto-efetivante’” que exterioriza a si mesmo, e volta a si, em uma série de formas – desdobramento que encarna uma “Lógica do Conceito”. Essas determinações específicas não são de interesse nelas, senão na contribuição à autorrealização do Absoluto. No modo como Smith analisa a relação Hegel-Marx, o capital, autovalorização do valor, deve ser compreendido exatamente nos mesmos termos e as determinações particulares do valor-em-processo constituem a auto-externalização do capital e retornam a si mesmas. Para Smith, então, quando Marx nos fala em “sujeito” e “substância automovida” para fazer referência ao capital, ele está afirmando que a lógica do capital instancia a Lógica de Hegel do Conceito e que o capital é um universal distinto de seus momentos, ao mesmo contínuo e idêntico a esses momentos, que, juntos, constituem o processo de autovalorização do capital (SMITH, 2014).

A homologia entre a Lógica do Conceito de Hegel e a lógica do capital parece exata e completa. Entretanto, Smith atenta, “[a] relação de troca se estabelece como [...] extern[a] e independente aos produtores” e o que originalmente apareceu como “meio à promoção da produção torna-se, pois, uma relação estranha aos produtores” (SMITH, 1993, p. 29, tradução dos autores). O capitalismo é definido, então, através de uma Lógica da Essência contraditória, “do qual não podemos escapar sem a criação histórica de uma nova forma de sociabilidade” (SMITH, 2014, 36). Colocando-se mais pormenorizadamente,

[a] ontologia social da produção generalizada de mercadorias é definida por duas Lógicas da Essência completamente incomensuráveis no sentido hegeliano do termo. Por um lado, o valor é a essência que as mercadorias devem possuir para desempenhar um

papel na reprodução social. Essa essência aparece adequadamente na forma do dinheiro que valida a produção dessas mercadorias. Mas o valor das mercadorias é um reflexo da forma tomada pela socialidade humana em nossa época e o dinheiro que manifesta valor não é senão a aparência fetichizada desse tipo de essência completamente diferente. Cada afirmação da essência é incompatível com a outra; nenhuma pode ser reduzida ou explicada pela outra (SMITH, 2014, p. 32-3, tradução dos autores).

Smith esclarece sua leitura:

Essa lógica da essência [...] peculiar [...] não é superada quando Marx se move para o nível mais concreto da investigação. As mesmas contradições e antagonismos fundamentais permanecem depois que Marx estabelece que a produção generalizada de mercadorias é a produção capitalista. Em contraste com a dialética sistemática afirmativa de Hegel, na qual os níveis posteriores superam as contradições e deficiências fundamentais examinadas anteriormente, na dialética crítica sistemática de Marx, os níveis teóricos mais complexos e concretos reproduzem e aprofundam as contradições e as lacunas iniciais. Mais especificamente, o conceito de capital de Marx não supera o fetichismo que era [...] característica do nível inicial da [sua] teoria [...]; o conceito de capital é o conceito de capital-fetichismo (SMITH, 2014, p. 33, tradução dos autores).

De acordo com a chave de leitura de Smith à estrutura de *O Capital*, o capitalismo não instituiria a reconciliação da universalidade, da particularidade e da singularidade que instanciam a Lógica do Conceito no âmbito sociopolítico. No caso do modo de produção capitalista, “[o] caráter social da atividade, bem como a forma social do produto e a participação dos indivíduos na produção, aparecem [...] como algo estranho [...], não como [...] relação [de] uns com os outros, mas como sua subordinação às relações que subsistem independentemente deles” (SMITH, 1993, p. 30). A produção generalizada de mercadorias envolve uma forma de sociabilidade em que “os produtores não têm garantias *ex ante* de que seus esforços terão realmente um papel na reprodução social” (SMITH, 2014, p. 30), de modo que sua “produção privada deve ser socialmente validada *ex post* através de troca ou então seus esforços terão sido desperdiçados” (SMITH, 2014, p. 30). Em outras palavras, “[o] intercâmbio geral de atividades e produtos, que se tornou uma condição vital para cada indivíduo-sua interligação mú-

tua-aparece aqui como algo estranho a eles” (SMITH, 1993, p. 30, tradução dos autores).

Em síntese, na leitura que Smith faz de Marx, ainda que Marx estivesse correto em ter pensado que as categorias hegelianas iluminam a ontologia social do capitalismo, no âmbito das práticas e instituições sociopolíticas, o conceito marxiano de capital não se encaixa no que Hegel designou a Lógica do Conceito. Para Smith, precisamos procurar por isso noutra lugar:

[...] o momento da universalidade (“autoconsciência universal”) surge apenas na comunidade. [...] podemos concluir que a dissolução de uma universalidade externa não precisa resultar na “emancipação completa dos propósitos da universalidade imediata da ordem universal e o desprezo de tal individualidade por essa ordem [...] uma individualidade reconciliada com uma universalidade não-externa dentro de sua própria comunidade. [...] A democracia socialista pressupõe a base material da capacidade produtiva avançada; no entanto, também pressupõe solidariedade. E o que é solidariedade por um princípio universal que une os indivíduos dentro de uma comunidade de uma forma não-externa? (SMITH, 1993, p. 34, tradução dos autores).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma leitura informada de *O Capital* precisa fazer escolhas metodológicas. O cerne das disputas entre as distintas interpretações de Marx de *O Capital* são as relações entre história e desenvolvimento sistemático-conceitual. As novas leituras hegelianas de *O Capital* enfatizam a transição de uma categoria para a outra e colocam-se na contrapartida das leituras histórico-materialistas, que procuram descrever o desenvolvimento e a sucessão de padrões distintos de formação social a partir de relações de produção em geral. De maneira sucinta, as abordagens relacionadas à *Nova Dialética* defendem leituras não-metafísicas de Hegel e o argumento de acordo com o qual Marx utiliza categorias da sua Lógica para organizar sua exposição por meio de uma série de movimentos em um sistema autossustentado envolvendo relações de interdependência e de necessidade dialética. Assim, na medida em que Marx viu o capitalismo como um sistema de elementos e processos interdependentes, diversos aspectos

da ciência dialético-sistemática hegeliana são relevantes à compreensão de *O Capital*.

Para Tony Smith, a lógica de Hegel pode ser interpretada de forma materialista. O que Smith pretende provar é que *O Capital*, em seu método de apresentação das categorias da economia política, deriva sua capacidade de crítica e cientificidade do recurso à teoria hegeliana do silogismo na medida em que também explora as mediações dialéticas que ligam a universalidade, a particularidade e a individualidade. De acordo com a leitura não-metafísica de Smith, a Lógica hegeliana representa a progressão de categorias articuladas em crescente complexidade e sistematicidade, ou seja, as categorias devem ser ordenadas de acordo com os princípios sistemáticos e suas relações dialéticas explicadas. Para ele, esse é o mesmo método que Marx utiliza nas análises de *O Capital*, apresentado através de uma progressão sistemática de categorias socioeconômicas que reconstróem o modo de produção capitalista no pensamento, começando com a categoria abstrata mais simples e avançando a um todo concreto. Smith destaca que a teoria do silogismo de Hegel não apenas exige uma abordagem sistemática para o que deve ser explicado, mas cada termo, “Individual”, “Particular” e “Universal”, por sua vez, deve tomar a posição do meio-termo, constituindo a totalidade que faz com que o objeto seja o que ele é. Um exame da teoria marxiana do capitalismo sob o ponto de vista da ontologia social revela que este é articulado em uma estrutura silogística em que o capital representa o universal; o particular, os diferentes estágios de um circuito de acumulação de capital e, por fim, o individual é representado pelos agentes individuais.

Quando utiliza em “sujeito” e “substância automovida” para fazer referência ao capital, Marx está afirmando que a lógica do capital instância a Lógica de Hegel do Conceito e que o capital é um universal distinto de seus momentos, ao mesmo tempo, contínuo e idêntico a esses momentos, que, juntos, constituem o processo de autovalorização do capital. No entanto, a relação de troca aparece como um poder externo e alheio aos produtores e o que originalmente apareceu como meio à promoção da produção torna-se, pois, uma relação estranha aos produtores. Deste modo, enquanto, na lógica hegeliana, as contradições da Lógica da Essência são superadas no avanço para a Lógica do Conceito, na dialética marxiana, essas contradições se repetem de maneiras sucessivamente mais

complexas e concretas. Para Smith, ainda que Marx estivesse correto em ter pensado que as categorias hegelianas iluminam a ontologia social do capitalismo, no âmbito das práticas e instituições sociopolíticas, o conceito marxiano de capital não se encaixa no que Hegel designou a Lógica do Conceito. Assim, o capitalismo não institui a reconciliação da universalidade, da particularidade e da singularidade que instanciam a Lógica do Conceito no âmbito sociopolítico.

REFERÊNCIAS

FRASER, I.; BURNS, T. Introduction: An Historical Survey of the Hegel–Marx Connection. In: BURNS, T.; FRASER, I. (Eds.). *The Hegel-Marx connection*. New York: St. Martin's Press, 2000. p. 1–33.

HARTMANN, K. Die Ontologische Option. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, v. 33, n. 4, p. 638–641, 1979.

_____. Hegel: A Non-Metaphysical View. In: *Hegel: A Collection of Critical Essays*. [s.l.: s.n.], 1972, p. 101–24.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): I - A ciência da lógica*. Tradução, notas, glossário e bibliografia de Paulo Meneses et alii. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Tradução, notas, glossário e bibliografia de Paulo Meneses et alii. Recife, PE: UNICAP; São Paulo, SP: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

_____. *A teoria hegeliana do silogismo: tradução e comentário*. Tradução Federico Orsini. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

LEVINE, N. *Divergent Paths: The Hegelian foundations of Marx's method*. Lanham, MD: Lexington Books, 2006.

MARX, K. *O capital: crítica da economia política; livro primeiro – o processo de produção do capital*. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

PINKARD, T. P. *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility*. Philadelphia, PA: Temple University Press, 1988.

_____. The Logic of Hegel's Logic. *Journal of the History of Philosophy*, v. 17, n. 4, p. 417-435, 1979.

SMITH, T. *The Logic of Marx's Capital: Replies to Hegelian Criticisms*. New York, NY: SUNY Press, 1990.

_____. *Dialectical Social Theory and Its Critics: From Hegel to Analytical Marxism and Postmodernism*. New York, NY: SUNY Press, 1993.

_____. *The Place of the World Market in Marx's Systematic Theory*. [s.d.]. Disponível em: <https://www.academia.edu/12001003/The_Place_of_the_World_Market_in_Marxs_Systematic_Theory>.

_____. *The Role of Ethics in Social Theory: Essays from a Habermasian Perspective*. Albany: State University of New York Press, 1991.

_____. Hegel, Marx and the Comprehension of Capitalism. In: MOSELEY, F.; SMITH, T. (Eds.). *Marx's Capital and Hegel's Logic*. Leiden: Brill, 2014. p. 1540.

Hegel contra Kojève? Notas sobre a transfiguração de Hegel e a profanação da política na filosofia francesa novecentista*

José Luiz Borges Horta
(UFMG)

Para Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira,
o primeiro de nossa geração a chegar
à cátedra na Faculdade de Direito
da Universidade Federal de Minas Gerais.

1. SOBRE HEGELIANISMOS E HEGELIANISTAS.

Os leitores de Hegel, em conjunto, formam a efetivação do pesadelo kantiano: somos um *ninho de contradições*¹.

Não há um, mas muitos hegelianismos², medidos ora relativamente (na imprópria *cisão irreconciliável* entre os de direita e os de esquerda), ora constatados geopoliticamente: leituras ou escolas analíticas, leituras crítico-frankfurtianas, as tantas e respeitáveis escolas do hegelianismo

* A redação do presente ensaio – que contou com a colaboração do jovem pesquisador Lucas César Severino de Carvalho, da Universidade Federal de Minas Gerais, e do Prof. Dr. Paulo Roberto Cardoso, aos quais agradecemos, e foi apresentado em sessão do *GT Hegel* do XVII Encontro Nacional da Anpof (Aracaju, Sergipe, 2016) – insere-se na linha de pesquisa *Estado, Razão e História* e no projeto *Macrofilosofia, Direito e Estado*, este último contando com incentivo, entre outros, do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG). Cada um dos estudos que pudemos desenvolver, cada um de nós, no entorno do Idealismo Alemão a partir da Casa de Afonso Pena é tributário do pioneirismo, da paciência e do permanente magistério de Joaquim Carlos Salgado.

¹ Como se sabe, a expressão “todo um ninho de pretensões dialéticas” é originalmente da *Kritik der reinen Vernunft* de Kant, e retomada por Hegel na *Fenomenologia* na forma de “‘um ninho inteiro’ de contradições carentes-de-pensamento”; cf., respectivamente, KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, p. 511 [A 609; B 637]; HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*. Parte II., p. 110 [§ 617].

² Cf. JAESCHKE, Walter, *La disputa en torno a la filosofía de Hegel. Hegel; la conciencia de la modernidad*. Trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid: Akal, 1998, p. 53-63.

brasileiro (Porto Alegre, Recife, Belo Horizonte...), a sempre inspiradora escola hegeliana francesa.

E Alexandre Koyré (que Lima Vaz registra entre os quatro mais relevantes — *founding fathers*³, diríamos — formadores da “vertente hegeliana do pensamento francês”⁴, ao lado de Jean Wahl, Alexandre Kojève e especial Jean Hyppolite) lembra que Hegel talvez tenha sido mais influente no resto do mundo que na própria filosofia alemã⁵.

Na esteira (ou sobre os ombros) de tamanho gigante, não somente o hegelianismo recebe os influxos de seus debates internos, como, a partir deles, muitas vezes geram-se impactos imprevistos sobre debates travados entre filósofos antihegelianos ou ao menos neo-hegelianos, o que parece ser o caso, em sede da Filosofia Política francesa de meados do séc XX — e a partir dela, no mundo todo, já que “desde 1945, o pensamento francês tornou-se preponderante na Europa Ocidental e nos Estados Unidos”⁶.

Esse é o eixo inspirador de uma inspiradíssima história da filosofia francesa do século XX como reconstituída pela inteligência do filósofo holandês Luuk van Middelaar⁷: *Politicídio*, originalmente publicada em 1999 e que leva o inspirado subtítulo “o assassinato da política na filosofia francesa”⁸. É a história de um atentado coletivo à Política, perpetrado por pensadores de gerações diferentes, mas uma origem comum: os famosos *seminários* de Kojève sobre a *Fenomenologia do Espírito*, na Paris dos anos 1930. Esvaziado o debate filosófico de politicidade, defende Middelaar, na França (e a partir dela, no mundo ocidental), perde protagonismo a democracia (!): “Sem a política, não haveria histó-

³ Fazemos paralelo com a tradicional reverência que os norte-americanos possuem aos “pais fundadores” de sua pátria, sempre retomados em seus debates político-constitucionais.

⁴ VAZ, Henrique Cláudio de Lima, *SJ. Hegel e a Filosofia Francesa*, p. 562. (Resenha de JARCZYK, Gwendoline; LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *De Kojève à Hegel*; cent cinquante ans de pensée hégélienne en France. Paris: Albin Michel, 1996).

⁵ KOYRÉ, Alexandre, Hegel em Iena. *Estudos de História do Pensamento Filosófico*, p. 139.

⁶ MIDDELAAR, Luuk van. *Politicídio*; o assassinato da política na filosofia francesa, p. 7.

⁷ Luuk Johannes van Middelaar (1973) é um filósofo e historiador nascido em Eindhoven, na Holanda, e formado pelas seguintes e importantes universidades e centros de pesquisa: *Rijksuniversiteit Groningen*, na Holanda; *Université Paris-IV Sorbonne* (onde defendeu a dissertação de mestrado que nos inspira neste texto); *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* de Paris (EHESS); e *Universiteit van Amsterdam*, por onde obteve seu grau doutoral. É Professor na Faculdade de Direito da *Universiteit Leiden*, igualmente na Holanda.

⁸ MIDDELAAR, *Politicídio*, cit.

ria nem sociedade, mas somente a dominação direta e desenfreada dos poderosos”⁹.

Deste ponto de vista, parece haver uma convergência entre a história da filosofia política francesa proposta por Middelaar e o tempo em que vivemos: desideologizado¹⁰, despolitizado, assombrosamente moralista (ou politicamente correto, preferem os censuradores dos desejos, dos sonhos e das falas), castrante, emasculado, infértil, opaco.

O curioso é que o *fio de fogo* a unir a filosofia política francesa é nosso velho e polêmico conhecido, Kojève, segundo o ensaio sedutor de Middelaar. Vejamos como se dá esta trama macabra.

2. KOJÈVE, POLITICIDA?

2.1 Hegel transfigurado (contexto e seminários)

O sempre lembrado *Relatório sobre o estado dos estudos hegelianos na França*¹¹, que Alexandre Koyré apresenta em Haia (1930) e Tübingen (1931), lamentava Lucien Herr não haver afinal deixado a obra que sonhara escrever por vinte e cinco anos¹² e registrava até mesmos as reservas contra o pensamento alemão decorrentes do cenário da Primeira Grande Guerra¹³. Ainda assim, nos anos 1920 a França veria: Émile Meyerson assumindo a defesa da *Naturphilosophie* de Hegel¹⁴; Viktor Basch, o grande humanista (depois assassinado pela Gestapo), recuperando a Hegel o papel de *filósofo da liberdade* (em seu *As doutrinas políticas das filosofias clássicas da Alemanha*, de 1927) e defendendo a Filosofia do Estado hegeliana; e finalmente Jean Wahl que, na trilha de Wilhelm Dilthey, volta aos escritos de juventude de Hegel¹⁵ e recupera a *consciência infeliz* (cristã, protestante, talvez) como categoria-chave para a leitura de Hegel (sua obra *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* é de 1929).

⁹ MIDDELAAR, *Politicídio*, cit., p. 247.

¹⁰ Sobre o fenômeno da desideologização e da Era Pós-Ideologias escrevemos em HORTA, José Luiz Borges; FREIRE, Thales M.; SIQUEIRA, Vinicius de. *A Era Pós-Ideologias e suas ameaças à Política e ao Estado de Direito*.

¹¹ KOYRÉ, *Relatório sobre o estado dos estudos hegelianos na França. Estudos de História do Pensamento Filosófico*, cit., p. 178-200.

¹² KOYRÉ, *Relatório...*, op. cit., p. 181.

¹³ KOYRÉ, *Relatório...*, op. cit., p. 184.

¹⁴ KOYRÉ, *Relatório...*, op. cit., p. 184 et seq.

¹⁵ KOYRÉ, *Relatório...*, op. cit., p. 189.

Além da Filosofia da Natureza de Meyerson, da Filosofia do Estado de Basch e da Filosofia da Religião de Wahl (que “nos mostrou o fogo que [as fórmulas glaciais da dialética] [...] recobriam”, diz Koyré¹⁶), nada mais.

Ao menos, até as astúcias da Razão recolherem um filósofo da Física, Alexandre Kojève — “numa ilustração eloquente do quanto a Razão filosófica deve às suas circunstâncias ‘externas’”, ironiza Bento Prado Jr¹⁷ — e o tornarem um inequívoco “momento” na evolução do hegelianismo francês, como Labarrière e Jarczyk o dividem (o momento Jean Wahl, o momento Alexandre Kojève e o momento Eric Weil)¹⁸.

Christian Delacampagne explica que Kojève era sobrinho de Kandinsky¹⁹, mas abandonara a União Soviética rumo à Alemanha, onde se doutora com Karl Jaspers²⁰ e conhece Alexandre Koyré, de quem se tornaria concunhado e a convite de quem se transfere a Paris em 1926, para estudar Filosofia da Física. Em 1932, acompanha as aulas de Koyré na *École Pratique des Hautes Études* sobre a Filosofia da Religião do jovem Hegel (sob inspiração da obra de Jean Wahl, é certo) e, em 1933, é indicado pelo concunhado para substituí-lo²¹.

Ali, anota Middelaar,

toda segunda-feira, de setembro de 1933 até maio de 1939, às 17h30 começavam as palestras de Alexandre Kojève na *École Pratique des Hautes Études*, em Paris, sobre a Fenomenologia do Espírito de Hegel. O jovem imigrante russo não atraía grande público,

¹⁶ KOYRÉ, Relatório..., *op. cit.*, p. 192.

¹⁷ PRADO JR, Bento. Prefácio à edição brasileira. In: HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 12.

¹⁸ Cf. VAZ, Hegel e a Filosofia Francesa, *op. cit.*, p. 561-66.

¹⁹ Vasili Vasilievich Kandinsky (1866-1944), festejado pintor nascido em Moscou e posteriormente nacionalizado alemão e francês, foi professor de Direito e destacado artista do expressionismo abstrato.

²⁰ Karl Theodor Jaspers (1883-1969) é figura chave na aproximação entre a psiquiatria (seu campo original do saber) e a filosofia, especialmente o Existencialismo.

²¹ DELACAMPAGNE, Christian. *Historia de la filosofía en el siglo XX*, p. 299. O próprio Kojève oferece uma explicação: “Minha conferência foi pensada como um prolongamento do curso do professor Koyré sobre a filosofia religiosa de Hegel. Koyré analisou os textos anteriores à *Phänomenologie des Geistes*. Destinei esta conferência ao estudo da *Phänomenologie*, seguindo seu método de interpretação e com base nas diretrizes de seu curso. Trata-se antes de tudo de examinar as ideias religiosas de Hegel. Mas o método que Hegel utiliza na *Phänomenologie* não permite isolar as partes religiosas, e por isso foi preciso comentar toda a obra.” Cf. KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 55.

mas entre os ouvintes, vinte em média, encontravam-se alguns dos maiores de uma nova geração de intelectuais: Maurice Merleau-Ponty, Raymond Aron, Georges Bataille, Jacques Lacan, Raymond Queneau e André Breton. Kojève conseguia fascinar tal plateia de eminentes intelectuais em pleno desabrochar ao transformar a abstrata e hermética fenomenologia numa dramática história mundial, uma epopeia cheia de luta e sangue, com um começo e — algo excepcional para uma historiografia mundial — um final.²²

Orador talentoso, de excelente “dialética” e uma sempre reiterada veneração pessoal a Stalin,

Kojève proporcionava a seu público, que até então não tinha como ler os primeiros textos de Marx em francês, um Marx hegeliano e antropológico, com ênfase na dialética do senhor e do servo²³.

Bourgeois é, a propósito, provocativo: “Kojève só podia assim identificar Marx a Hegel porque havia primeiro identificado Hegel a Marx”²⁴. O Hegel de Kojève, que tanto *thauma* causou aos seletíssimos participantes de seus seminários, é o Hegel de um certo “fim da história”²⁵ com a chegada a um tal “Estado universal homogêneo”. Imaginem ouvir tais classes em meio à ascensão totalitária do nazismo e do comunismo...

2.2 A profanação da política (os discípulos neohegelianos)

Virtude e vício se avizinham, como no antigo dito; todos seremos unânimes em apontar as astúcias da Razão àquele tempo: Kojève nos trouxe o relevantíssimo protagonismo da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel (e em sua platéia estava o maior hegelianista francês de todos os tempos, Jean Hyppolite, que em 1939-41 traria a lume a primeira tradução francesa da *Fenomenologia do Espírito* e em 1946 a monumental *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*²⁶. Mas “parece ter se ausentado em determinado momento para não se deixar influenciar demais”²⁷...

²² MIDDELAAR, *Politicídio*, cit., p. 29-30.

²³ MIDDELAAR, *Politicídio*, cit., p. 17.

²⁴ BOURGEOIS, Bernard. *Hegel*; os atos do espírito, p. 161-2.

²⁵ Sobre o tema, tivemos a oportunidade de refletir em HORTA, José Luiz Borges. A subversão do fim da História e a falácia do fim do Estado: Notas para uma filosofia do tempo presente, p. 287-296.

²⁶ HYPOLITE, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, cit.

²⁷ MIDDELAAR, *Politicídio*, cit., p. 34.

Ora, Kojève assenta sua interpretação decisivamente na luta pelo reconhecimento (ou pelo *puro prestígio*²⁸ — que traz de Carl Schmitt, velho conhecido dos juristas e teóricos do Estado), luta de vida e de morte, luta política, que terminaria com o reconhecimento — no fim da história, que seria o fim da luta e o fim da política, portanto²⁹, e do próprio *desaparecimento da Filosofia*³⁰ na “pós-história”.

Uma pós-história em que o reconhecimento se daria em um Estado universal³¹ homogêneo, “de cidadãos do mundo” e em que “as diferenças sociais devem desaparecer”³²: “O derradeiro Estado universal e homogêneo de Kojève é explicitamente totalitário”³³.

Mas Middelaar vai além: não bastava a Kojève ler Hegel à Marx; era preciso ler Hegel à Heidegger, igualmente, em uma “áspera mistura” da “visão marxista sobre a história com a visão existencialista de Heidegger sobre o homem”³⁴; e após 1948, confrontado com os Estados Unidos da América e com o sempre amigo Leo Strauss, Kojève assume também um “pessimismo nietzscheano”³⁵.

E Middelaar é assertivo:

A interpretação hegeliana de Kojève, portanto, demonstra ser uma irreduzível mistura de elementos emprestados de Marx, Heidegger e Nietzsche. Nisso se encontra a chave para as desenvolvções da filosofia política francesa pós-kojeviana. Embora os marxistas, existencialistas e nietzscheanos dos anos 1945-1975 se digladiassem continuamente, todos se movimentavam no terreno delimitado por Kojève. [...] Todos usaram Kojève³⁶.

²⁸ MIDDELAAR, *Politicídio*, cit., p. 44.

²⁹ MIDDELAAR, *Politicídio*, cit., p. 44.

³⁰ Kojève *apud* MIDDELAAR, *Politicídio*, cit., p. 45; a passagem pode ser consultada na tradução brasileira das lições dos anos 1930 em KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, cit., p. 410.

³¹ Ora pensa em Napoleão, ora em Stálin, anota MIDDELAAR, *Politicídio*, cit., p. 46.

³² MIDDELAAR, *Politicídio*, cit., p. 47.

³³ MIDDELAAR, *Politicídio*, cit., p. 51.

³⁴ MIDDELAAR, *Politicídio*, cit., p. 66.

³⁵ MIDDELAAR, *Politicídio*, cit., p. 67.

³⁶ MIDDELAAR, *Politicídio*, cit., p. 67.

2.2.1. *O Existencialismo Marxista (1945-1960)*

Geração de imensa importância para a filosofia francesa novecentista, é influenciada pelos três H's (Hegel-Heidegger-Husserl)³⁷, e reúne os “três grandes porta-estandartes do existencialismo”³⁸: Jean-Paul Sartre (1908-1980), Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) e Albert Camus (1913-1960).

Sartre, “sumo mandarim da França pensante” entre 1945 e pelo menos 1956³⁹, é ainda hoje exemplo do intelectual engajado: até 1956, é marxista; a partir de então, com os episódios da Hungria⁴⁰, torna-se um “descolonizador” e, depois do maio de 1968⁴¹, maoísta⁴² até o fim. Talvez um “ultrabolchevique”, como na crítica a ele dirigida por Merleau-Ponty⁴³, em autocrítica (se assim pudermos aceitar suas palavras) de 1971 lamenta: “Não fui radical o bastante”⁴⁴. Sua filosofia, como interpretada por Middelaar, possui uma “sedutora combinação de emotividade kojéviana e trivialidades husserlianas”⁴⁵.

Merleau-Ponty, por sua vez, traz uma “apologia puramente kojéviana da violência revolucionária na União Soviética”⁴⁶, enquanto Camus, com seu “existencialismo sem política”⁴⁷, dirige-se a um “pacifismo total”⁴⁸, decorrente do “temor de Camus pela história”⁴⁹.

2.2.2. *O Neonietzscheísmo (1960-1975)*

A segunda geração destacada por Middelaar é agora influenciada pelos *mestres da suspeita* — Nietzsche, Marx, Freud —, mais que pelos

³⁷ MIDDELAAR, *Politicídio, cit.*, p. 115.

³⁸ MIDDELAAR, *Politicídio, cit.*, p. 111.

³⁹ MIDDELAAR, *Politicídio, cit.*, p. 74.

⁴⁰ Refere-se Middelaar à Revolução Húngara de 1956, de teor socialista e anti-stalinista, processo que durou dez dias, ao fim dos quais mais de mil tanques russos cercaram Budapeste e mais de vinte mil socialistas foram mortos pelos soviéticos.

⁴¹ Interessantes textos e debates sobre aquele *Zeitgeist* podem ser encontrados em MAYOS, Gonçal; MOYANO, Yanko (orgs). *Filosofia para indignados*.

⁴² MIDDELAAR, *Politicídio, cit.*, p. 80.

⁴³ MIDDELAAR, *Politicídio, cit.*, p. 84.

⁴⁴ MIDDELAAR, *Politicídio, cit.*, p. 96.

⁴⁵ MIDDELAAR, *Politicídio, cit.*, p. 74.

⁴⁶ MIDDELAAR, *Politicídio, cit.*, p. 94.

⁴⁷ MIDDELAAR, *Politicídio, cit.*, p. 98.

⁴⁸ MIDDELAAR, *Politicídio, cit.*, p. 103.

⁴⁹ MIDDELAAR, *Politicídio, cit.*, p. 105.

três H's⁵⁰. Unidos de “Martelo, Foice e Divã”⁵¹, os filósofos da interpretação deviam destroçar Hegel.

Trata-se de um grupo amplo de pensadores, em que Marx tinha a Louis Althusser e Freud a Jacques Lacan, mas a nota central é dada por pensadores do calibre (neo)nietzscheano de Michel Foucault (1926-1984) e Gilles Deleuze (1925-1995).

Michel Foucault é o filósofo da interpretação “dominante”⁵² e da luta como questão individual⁵³, para quem existir é resistir⁵⁴, especialmente ao “poder opressor”⁵⁵; é o filósofo da “luta como a forma mais sublime da política”⁵⁶.

Já Deleuze “alavancou a moda nietzscheana”⁵⁷ com seu *Nietzsche e a Filosofia*, de 1962, e trouxe temas como a diferença tomada como direito⁵⁸ e o “desejo subversivo”⁵⁹, além de uma “análise política do desejo”⁶⁰, já aqui em *O Anti-Édipo*, que escreve com Félix Guattari em 1972. Middelaar é severo: Deleuze “convida a *todos para se tornarem* tiranos”⁶¹.

Assim sintetiza Middelaar:

Para escapar do pensamento coletivista de seus predecessores neo-hegelianos, os neonietzscheanos aclamaram a unicidade e a soberania irredutível do indivíduo⁶².

É quase de deboche o tom com que Middelaar encerra sua leitura da segunda geração de kojeveanos:

E quando ao final da década de 1970 as pessoas na França gradualmente começaram a se desinteressar pelo neonietzscheanismo,

⁵⁰ MIDDELAAR, *Politicídio*, cit., p. 114-5.

⁵¹ MIDDELAAR, *Politicídio*, cit., p. 116.

⁵² MIDDELAAR, *Politicídio*, cit., p. 121.

⁵³ MIDDELAAR, *Politicídio*, cit., p. 152.

⁵⁴ MIDDELAAR, *Politicídio*, cit., p. 153.

⁵⁵ MIDDELAAR, *Politicídio*, cit., p. 128.

⁵⁶ MIDDELAAR, *Politicídio*, cit., p. 123.

⁵⁷ MIDDELAAR, *Politicídio*, cit., p. 115.

⁵⁸ MIDDELAAR, *Politicídio*, cit., p. 129-30.

⁵⁹ MIDDELAAR, *Politicídio*, cit., p. 128.

⁶⁰ MIDDELAAR, *Politicídio*, cit., p. 136.

⁶¹ MIDDELAAR, *Politicídio*, cit., p. 135, grifos no original.

⁶² MIDDELAAR, *Politicídio*, cit., p. 163.

seus principais expoentes (Foucault, Derrida, Lyotard) o exportaram pessoalmente para as universidades americanas [...] sob o rótulo de “pós-modernismo”⁶³.

3. HEGEL E O RETORNO DO POLÍTICO

Mesmo não se apresentando como um hegelianista, mas sempre apenas como um antikojeveano, em Middelaar há inúmeros pontos de conexão entre suas ideias e uma Filosofia do Estado constituída à hegeliana — especialmente aquelas que reconhecem no Estado de Direito o ponto de chegada da cultura ocidental⁶⁴.

É de destacar-se a sua veemente rejeição aos pensadores franceses de matriz kantiana (ou neokantiana) que situa no período de 1975 a 1989 e intitula de “ratos nos escombros”⁶⁵. E comenta:

Após 1975, os filósofos franceses voltaram-se para a ética [...] após quatro décadas da supremacia intelectual dos [...] kojeveanos, onde seu nome era sinônimo de formalismo a-histórico e ingenuidade política, o velho Kant fazia o seu retorno [...] a filosofia francesa regressava ao humanismo burguês de Königsberg⁶⁶.

No bicentenário da Revolução Francesa, em 1989, “a despolitição do pensamento político francês atinge seu ponto mais alto” (ou mais baixo)⁶⁷. A moral, sob variadas formas de moralismo, deseja o fim da política⁶⁸; o caminho mais evidente tomado desde então, senão para muitos ao menos para os que podemos ver, tem sido o do progressivo alargamento do papel do Direito *pari passu* à contenção do Estado e da politicidade⁶⁹. Expressamente, Middelaar se refere ao “Estado tutelar” de Tocqueville, que inspirou Alain-Gérard Slama a ver perigo no moralismo

⁶³ MIDDELAAR, *Politicídio*, cit., p. 115.

⁶⁴ Este é um dos pontos de vista centrais de nosso HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*.

⁶⁵ MIDDELAAR, *Politicídio*, cit., p. 157.

⁶⁶ MIDDELAAR, *Politicídio*, cit., p. 169-70.

⁶⁷ MIDDELAAR, *Politicídio*, cit., p. 200.

⁶⁸ MIDDELAAR, *Politicídio*, cit., p. 217-8.

⁶⁹ MIDDELAAR, *Politicídio*, cit., p. 201.

kantiano e reconhecer no crescente poder do juiz “o embrião de um novo totalitarismo”⁷⁰, em seu *L'Angélisme Exterminateur*⁷¹, de 1993.

Slama, Alain Finkielkraut, Marcel Gauchet, Pierre Rosanvallon⁷², são nomes do *retorno ao Político*⁷³, como Claude Lefort (1924-2010), o eleito⁷⁴ de Middelaar.

No fundo, em sua resistência visceral ao “atentado coletivo à política” perpetrado pelas gerações pós-kojeveanas⁷⁵, o filósofo holandês não se deixa seduzir pelo “ideal do fim da política”⁷⁶. Prega a politicidade, reforçando a noção tão fundamental para a democracia — senão mesmo seu coração —: a cidadania política, em tudo conexa ao Estado-nação⁷⁷.

Proclama “a essência plenamente política da democracia”, assumindo expressamente a “conflituosidade na democracia”: “devemos manter a política viva”⁷⁸.

Ora, onde Hegel pretendeu despolitizar o Espírito (ou ao menos, o Espírito Objetivo)? Sem ser (conscientemente, ao menos) hegelianista, Luuk van Middelaar parece nos instigar a enfrentar o legado kojeveano em seu núcleo mais, digamos, incontroverso: o papel, ou o destaque, que a contemporaneidade vem dando ao *reconhecimento*.

⁷⁰ MIDDELAAR, *Politicídio*, cit., p. 206.

⁷¹ O título da obra, lembra Middelaar, decorre de variação em francês de *l'ange exterminateur*, o anjo vingador. MIDDELAAR, *Politicídio*, cit., p. 205.

⁷² Alain-Gérard Slama (1942) é um ensaísta e pensador nascido na Tunísia e professor na *SciencesPo* de Paris (*Institut d'études politiques de Paris*), considerado gaullista e liberal; Alain Finkielkraut (1949) é um polemista e historiador das idéias nascido em Paris de família judaico-polonesa, professor na *École Polytechnique*, influenciado em sua permanente e midiática batalha contra o anti-semitismo por Levinas e Arendt; Marcel Gauchet (1946) é um historiador e filósofo nascido em Poilley (na região da Mancha), professor na *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS) de Paris e reconhecido expert em temas como a condição histórica, a condição política e a história política da religião; Pierre Rosanvallon (1948) é um historiador e sociólogo nascido em Blois (no Vale do Loire), professor no *Collège de France* e na *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS) de Paris, socialista e sindicalista.

⁷³ MIDDELAAR, *Politicídio*, cit., p. 228.

⁷⁴ É a Lefort, filósofo marcado pela ampliação do conceito de totalitarismo a experiências posteriores ao nazismo e ao stalinismo, e bem assim pela defesa da democracia em novas perspectivas, que Middelaar dedica seu *Epílogo*; MIDDELAAR, *Politicídio*, cit., p. 209-55.

⁷⁵ MIDDELAAR, *Politicídio*, cit., p. 12.

⁷⁶ MIDDELAAR, *Politicídio*, cit., p. 221.

⁷⁷ MIDDELAAR, *Politicídio*, cit., p. 228-9.

⁷⁸ MIDDELAAR, *Politicídio*, cit., p. 225.

Permitam-nos uma intuição, se é que entre hegelianistas (ou entre hegelianos) as acolhemos, ou ao menos uma conclusão em aberto: talvez seja o tempo de valorizarmos, ou revalorizarmos, ou prestigiarmos, em nossa própria compreensão de Hegel, o fascinante trabalho do negativo, o valor absoluto da contradição⁷⁹, o núcleo *energético* que movimenta, ou vivifica, o Espírito: o enfrentamento, a contradição, a dialética. Heráclito, não Parmênides⁸⁰. Contra Kojève? Hegel e mais Hegel!

4. REFERÊNCIAS

BOURGEOIS, Bernard. *Hegel: os atos do espírito*. Trad. Paulo Neves. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

DELACAMPAGNE, Christian. *Historia de la filosofía en el siglo XX*. Trad. Gonçal Mayos. Barcelona: RBA, 2011.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Parte II. Trad. Paulo Meneses. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

HORTA, José Luiz Borges. A subversão do fim da História e a falácia do fim do Estado: Notas para uma filosofia do tempo presente. In: CARVALHO, Marcelo; FIGUEIREDO, Vinicius (Orgs). *Filosofia alemã de Kant a Hegel*. São Paulo: ANPOF, 2013, p. 287-296.

HORTA, José Luiz Borges. Entre o Hegel racional e o Hegel real. In: BAVARESCO, Agemir; MORAES, Alfredo (Orgs). *Paixão e Astúcia da Razão*; em memória e gratidão a Paulo Meneses, Maria do Carmo Tavares de Miranda e Geraldo Edson Ferreira da Silva. Porto Alegre: Editora Fi, 2013, p. 125-142.

HORTA, José Luiz Borges. Hegel, Paixão e Diferença. In: OLIVEIRA JUNIOR, José Alcebiades de; COSTA, Renata Almeida da; HORTA, José Luiz Borges (Org.). *Direito, Estado e Idealismo Alemão*. Florianópolis: Conpedi, 2015, p. 77-92.

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

⁷⁹ Sobre o valor absoluto da diferença em Hegel, v. HORTA, José Luiz Borges. Hegel, Paixão e Diferença.

⁸⁰ Esse *apelo* encontra-se igualmente em HORTA, José Luiz Borges. Entre o Hegel racional e o Hegel real.

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

HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Trad. Silvio Rosa Filho et al. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

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

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 3. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel; aulas sobre a Fenomenologia do Espírito ministradas de 1933 a 1939 na École des Hautes Études reunidas e publicadas por Raymond Queneau*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: EdUERJ, Contraponto, 2002.

KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de História do Pensamento Filosófico*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

MAYOS, Gonçal; MOYANO, Yanko (orgs). *Filosofia para indignados; Textos situacionistas de Guy Debord y otros*. Trad. L. Navarro Monedero. Barcelona: RBA, 2013.

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

VAZ, Henrique Cláudio de Lima, SJ. Hegel e a Filosofia Francesa. *Síntese* (nova fase), Belo Horizonte, v. 24, n. 79, p. 561-66, 1997. (Resenha de JARCZYK, Gwendoline; LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *De Kojève à Hegel; cent cinquante ans de pensée hégélienne en France*. Paris: Albin Michel, 1996).

Hegel e Nietzsche. O problema da má consciência

Adilson Felicio Feiler
(UNISINOS)

INTRODUÇÃO

Com esta investigação pretendemos contribuir para o desenvolvimento da perspectiva da reflexão filosófica sobre uma das questões que fazem parte do chamado mal-estar da civilização, denominado má consciência. Em primeiro lugar, investigamos as implicações éticas do fenômeno da má consciência, bem como os diversos desdobramentos éticos que demandam deste problema da má consciência, assim como suas consequências oriundas do problema da resignação e da inoperatividade.

O marco teórico referencial deste projeto se encontra nas leituras que Hegel e Nietzsche fazem sobre o problema da Moral no contexto do Pietismo protestante. Em Hegel isso se dá a partir do fenômeno do estranhamento – *Entfremdung*¹ originado da distância entre Deus e o ser humano; em Nietzsche se dá pelo fenômeno do rebaixamento e/ou apequena-mento – *Verkleinerung*² do ser humano ao nível do rebanho. Assim, tanto o fenômeno do estranhamento quanto o do rebaixamento se traduzem como inoperatividade – *Uneinsatzfähigkeit*, a renúncia à capacidade de agir.

A pertinência filosófica do entrecruzamento destes dois autores, por mais paradoxal que possa parecer, justifica-se pela continuidade que há entre ambos³. Já Habermas constatou que Hegel antecipou diversos temas que foram posteriormente trabalhados por Nietzsche. Hegel se apresenta como aquele que considera a modernidade um problema, ao desacreditar na existência de verdades eternas, consideradas produtos

¹ Cf. HEGEL, ECD, 1994, p. 354.

² Cf. NIETZSCHE, GM, 1968, p. 271.

³ Como o Hegel da maturidade se torna mais preciso, do ponto de vista conceitual, conservando a estrutura orgânica de seu sistema, os seus ensaios da juventude, por respirarem distância, abertura e originalidade, possuem simplicidade, como os escritos da maturidade de Nietzsche.

passageiros de um tempo histórico em que urge o desmascaramento das ciências humanas pela crítica da razão⁴. Ambos têm exercido grande influência no pensamento e na vida do século XIX⁵ e se expressam em pontos comuns, como, por exemplo, a crítica ao formalismo da lei Moral kantiana e cristã. Segundo Karl Löwith, em sua reconciliação de Deus com o mundo, principia-se a refletir sobre o ateísmo, inaugurado pelo Iluminismo, que vem atingir sua culminância com Nietzsche⁶. É uma forma de ateísmo que se justifica pelo problema da autoridade moral, representada por este Deus. Esta autoridade moral tem como resultado a submissão e a subserviência às quais o ser humano está submetido já que lhe foi roubado aquilo que nele se distingue enquanto dimensão essencial: sua capacidade de agir e de se afirmar. Logo, o que resulta não é nada mais que uma consciência débil e enferma, e, por isso, má.

A má consciência – *das böse Gewissen*⁷ – é uma consciência de si contra si mesmo; uma renúncia à vida como um problema ante o qual o ser humano se coloca na postura reativa. Nos escritos intitulados *O espírito do Cristianismo e seu Destino*, Hegel apresenta pistas para a crítica a uma determinada vivência e experiência cristã que se tornou estranha ao ser humano, dizendo: “A má consciência é a consciência de uma ação má (...) sobre o qual eu não tenho potência” (HEGEL, ECD, 1994, p. 305), pois se torna estranha a mim. Uma leitura possível sobre o fenômeno do estranhamento, em Hegel, é o de um mecanismo psicológico que atua sobre o ser humano na forma de uma má consciência. A má consciência suscita, no ser humano, um sentimento de culpabilidade pelo fato de ter roubado de Deus aquilo que lhe é mais íntimo. A expiação dessa falta é algo impossível, daí a impossibilidade de se saldar a dívida.

A perversidade deste mecanismo da má consciência é constatada, também, por Nietzsche na *Genealogia da Moral*. Em Nietzsche, a má consciência é derivada dos mecanismos niilistas impostos pela Moral. Esta, responsável pelo apequenamento do ser humano, atuando no sentido de impossibilitar com que este atinja a sua humanização. Neste sentido, o ser humano é rebaixado à condição de animal de rebanho, mediante um

⁴ Cf. HABERMAS, 2000, p. 412.

⁵ Cf. HOULGATE, 1986, p. 01-02.

⁶ Cf. LÖWITH, 1988, p. 409.

⁷ Cf. HEGEL, 1994, p. 306.

nivelamento que elimina a diversidade. Esta condição que provoca, nele, um sentimento de culpa, de má consciência, de impotência na luta contra as forças opostas, resultando, numa imagem equivocada de Deus, pela inquietude da ausência de um ideal.

Assim, tanto Hegel como Nietzsche, partilham da noção de má consciência como originada pela incapacidade de agir, pela reatividade, resultando um sentimento de uma consciência má, enferma. Os fenômenos do estranhamento e da incapacidade de agir, respectivamente, segundo as leituras de Hegel e Nietzsche, se mostram como forças poderosas que esmagam a vida humana. São forças que, em última análise, fazem com que tanto o estranho como o incapaz, se apresentem como um fenômeno semelhante: o de uma consciência que se coloca contra si mesma, e, por isso, se mostra má e enferma.

Em que medida Hegel e Nietzsche são capazes de apresentar alguma solução para este problema da má consciência? Mediante uma leitura deste fenômeno, que se depreende do *Espírito do Cristianismo e seu Destino* e da *Genealogia do Moral*, verificaremos possíveis caminhos que ambos apontam para sanar ou anestesiar tal enfermidade da consciência.

Nosso itinerário parte de uma descrição da consciência que se depreende do *Espírito do Cristianismo e seu Destino* de Hegel e que se põe contra si mesma, resultando em um mecanismo deletério e tanatófilo que se concretiza na culpa. Num segundo momento daremos atenção especial à *Moral* como origem da culpa, bem como aos seus mecanismos subjacentes. Para tal servimo-nos das reflexões de Nietzsche em sua *Genealogia da Moral*. Finalmente, queremos perceber a má consciência associada a uma enfermidade e infelicidade, como aquela que renuncia a sua capacidade de agir. Para tanto, constatamos uma proximidade entre Hegel e Nietzsche quanto a uma leitura da má consciência associada a uma negação de agir e, conseqüentemente, a uma leitura da *Moral* como renúncia, base fundamental para o fenômeno do niilismo.

1. A MÁ CONSCIÊNCIA COMO NÃO À VIDA

A má consciência se origina da ação de um estranho sobre o qual nos sentimos impotente, incapazes de agir. A única resposta a tal situação não é outra senão a reação. Dela demanda um feito impossível de ser des-

feito; algo inexorável e que marca a consciência como uma fatalidade. É a consciência de si contra si mesma. Um ideal pressuposto diante dela que não lhe é adequado. Está implicada, nisso, uma renúncia a toda a beleza, nobreza e riqueza, em função de servir a um senhor infinitamente rico, do qual os seres de má consciência roubam para si aquilo que é o mais íntimo desse ser, o sentimento da ipseidade, de ser si mesmo.

O sentimento que estes seres, homens de má consciência, constroem, é um sentimento de temor e culpa por terem roubado seu senhor. Ainda mais: por terem deixado de pagar o roubo, tiveram que prestar sacrifício a esse senhor, como lemos nas palavras de Hegel: “Apenas mediante o pagamento ao seu credor onipotente, eles se livram de suas culpas, e quando eles tinham pago, novamente não possuíam nada” (HEGEL, ECD, p. 119). A má consciência age, portanto, na vida do ser humano de forma tal que o coloca num beco sem saída, havendo uma pressão que faz com que o agente escape de si mesmo, indo em direção a um justiceiro abstrato, implorando a ele experimentar misericórdia. Contudo, todo o seu esforço não logra satisfação alguma, aumentando ainda mais seu sentimento de frustração e desespero.

Os efeitos da má consciência agem como uma lei ameaçadora e estranha, incapaz de garantir unidade da consciência e reconciliação, pois esta consciência má permanece estranha a si mesma, e uma consciência que é estranha a si mesma, não pode garantir a afirmação da vida. Ora, de acordo com a compreensão de Hegel, o Cristianismo vivido de acordo com o espírito daquele que o inspirou, tem – como máxima – a afirmação da vida. Por essa razão, Hegel acentua que o espírito genuinamente cristão se alicerça na vida elevada até a sua plenitude – *Lebensfülle*. Diante desta máxima vital, Hegel detecta alguns mecanismos psicológicos responsáveis por impedir com que a vida atinja a sua plenitude e, inclusive, que seja reduzida à destruição. Tal mecanismo não é outro senão o estranhamento, ante o qual a vida se vai deparando. Tal estranhamento, sob a forma de uma potência, um ideal, uma divindade, atua sobre o ser humano como uma má consciência, pois “(...) ela [a má consciência] pressupõe sempre um ideal frente à efetividade que não lhe é adequada.” (HEGEL, ECD, 1994, p. 119). Ela suscita, no ser humano, um sentimento de culpa pelo fato de este ter roubado de Deus aquilo que lhe é mais íntimo. A expiação dessa falta se dá mediante sacrifícios que devem ser prestados

àqueles para os quais se cometeu a falta. O resultado disso é, por um lado, a impossibilidade de saldar a dívida – daí a resistência da má consciência – e, por outro, conseguir pagar a dívida é sentir-se desprovido de tudo, surgindo novamente o sentimento de má consciência.

Hegel analisa como Jesus de Nazaré constatou esse mecanismo perverso da má consciência, e, por isso, instaura o caminho da reconciliação, no amor, como possibilidade de saída das armadilhas do estranhamento da má consciência. A perversidade deste mecanismo faz com que Nietzsche dedique várias páginas da *Genealogia da Moral* para tratar sobre o assunto. Em Nietzsche, a má consciência é derivada dos mecanismos niilistas impostos pela Moral. Esta, responsável pelo apequenamento do ser humano, atua no sentido de impossibilitar com que ele atinja a sua humanização. Esta situação de instintos baixos a que o ser humano é reduzido, deu origem, em Nietzsche, a um adjetivo que, diferente de Hegel, se traduz “má” por “ruim” – *schlecht*, e não *böse* –, tal como conferimos nas palavras de Nietzsche: – “O pathos da nobreza e da distância, como já disse, o duradouro, dominante sentimento global de uma elevada estirpe senhorial, em sua relação com uma estirpe baixa, com um “sob” – eis a origem da oposição “bom” e “ruim” (NIETZSCHE, GM, I Dissertação, 1968, p. 273). Assim, constata-se que o termo ruim está ligado à noção de algo que é baixo, pequeno, oposto aos valores altos e aristocráticos. É algo simples, comum, oposto ao nobre. “O exemplo mais eloquente deste último é o próprio termo alemão *schlecht* [ruim], o qual é idêntico a *schlicht* [simples] – confira-se *schlechtweg*, *schlechterdings* [ambos “simplesmente”] – e originalmente designava o homem simples, comum, ainda sem olhar depreciativo, apenas em oposição ao nobre” (NIETZSCHE, GM, I Dissertação, 1968, p. 275-6). Em contrapartida, o conceito “mau” – *böse* – é forjado, na concepção de Nietzsche, pelo homem do ressentimento, ao empregar tal adjetivo ao inimigo, o que possui uma conduta má. “Este ‘ruim’ de origem nobre, e aquele “mau” que vem do caldeirão do ódio insatisfeito – o primeiro uma criação posterior, secundária, complementar; o segundo, o original, o começo, o autêntico feito na concepção de uma Moral escrava – como são diferentes as palavras ‘mau’ e ‘ruim’” (NIETZSCHE, GM, I Dissertação, 1968, p. 288). Portanto, aplicado à consciência, o adjetivo ruim equivale a designar uma consciência voltada a tudo o que é baixo, pequeno, um declínio daqueles valores aristocratas. Hegel, por sua parte,

para designar “má consciência” usa o termo *böse*. Estamos de acordo que a opção deste uso não está ligada a esta distinção minuciosa, realizada por Nietzsche, pois Hegel, durante a redação destes escritos, parece não ter dado tanta importância àquela questão genealógica, amplamente difundida por Nietzsche.

A má consciência, acentua Nietzsche, é como uma doença que o ser humano teve que contrair em virtude de alguma mudança vivida pelo encerramento no âmbito da sociedade e da paz. Se outrora, os seres humanos precisavam lutar, utilizando-se de inúmeros expedientes, como são os diversos mecanismos de defesa, agora se tornaram estranhos. Este estranhamento fez com que “(...) todos os instintos do homem selvagem, livre e vagabundo, se voltassem ‘contra o homem interior’” (NIETZSCHE, GM, II Dissertação, n. XVI, p. 338-9). Diante desse estranho que se aloja dentro do próprio sujeito, o sentimento não é outro senão o da autonegação e inanição. “A ira, a crueldade, a necessidade de perseguir, tudo isto se dirigia contra o possuidor de tais instintos; eis a origem da ‘má consciência’ (...) que fazia com que o homem (...) se despedaçava com impaciência, se perseguia, se devorava, se amedrontava e se maltratava a ele mesmo.” (NIETZSCHE, II Dissertação, n. XVI, p. 339) A má consciência age por prazer, em fazer sofrer; ela se apodera da suposição religiosa tornando o mistério da culpabilidade ainda mais real. E, com isso, esse sentimento de culpa vai destruindo a vida, corrompendo outras dimensões da vida como a arte e, de maneira especial, a música, tal como lemos numa correspondência epistolar de Carl Fuchs a Nietzsche: “Jamais um musical poderá continuar junto a uma consciência tão má” (NIETZSCHE, 572 Carta de Carl Fuchs a Nietzsche, 31 de agosto de 1888, p. 287, III6). Como expressão privilegiada do viver, a música é a melhor consciência. Viver é agir, trabalhar, projetar, esperar, e a má consciência, a culpa corta este desejo mesmo de viver, impondo um “não” que impede a transcorrência do fenômeno próprio do viver. Esse “não” se expressa através de diversos mecanismos, entre os quais se destaca a Moral, como enfatiza Nietzsche.

2. MÁ CONSCIÊNCIA, MORAL E CULPA

A má consciência é sempre consciência de uma ação má, o que torna vilã a sua própria autoimagem. Toda a pena sofrida é incapaz de modi-

ficar esta imagem que de si se faz a pessoa. A pressão da má consciência faz com que o agente escape de si mesmo, indo em direção a um justiceiro abstrato, implorando-lhe experimentar bondade. Pelo sentimento de má consciência vai-se destruindo a própria vida, pois, aquele que sente má consciência, tal como um criminoso e culpado, sente em tudo ser indigno e incapaz. Eis, portanto, a grande artimanha da má consciência: pôr a consciência em contradição com ela mesma, confundindo culpa e vida. Trata-se de uma consciência que se confunde em meio à escuridão: “O escurecer é coisa da perspectiva da consciência de si. A escuridão é uma consequência da ótica da consciência de si” (NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente*, Sommer 1886 – Herbst 1887 5[55], 1968, p. 209 Bd. VIII1). Uma consciência assim escurecida equivale a uma verdadeira renúncia à vida em função de uma imagem equivocada de Deus, tal como, em grande parte, determinada vivência do Cristianismo foi responsável, que em tudo se procurasse provocar sentimentos de culpa.

Tais sentimentos se expressam, principalmente, na palavra “Pecado”, pois foi assim que se denominou a reinterpretação sacerdotal da má consciência animal, da crueldade voltada contra si mesmo, ou seja, voltada para trás. Este foi, até agora, o maior acontecimento na história da alma enferma, nela temos o mais perigoso e fatal artifício da integração religiosa. Uma consciência assim caracterizada não é nada senão a “(...) dor que causa a falta de ideal, a ausência de amor, a carência de liberdade.” (NIETZSCHE, GM, III Dissertação, n. 23, p. 415). É uma consciência que alija o ideal e a perspectiva de um futuro ante os olhos daquele que acalenta algum sonho, pois se torna tão debilitada que mina toda a sua capacidade de projetar e criar. Suas forças são canalizadas em função de um sentimento de culpa.

Uma das formas de viver perpetrado pela culpa é segundo os ditames do castigo. “O castigo teria o valor de despertar no culpado o sentimento de culpa; nele se vê o verdadeiro instrumento dessa reação psíquica chamada ‘má-consciência’, ‘remorso’” (NIETZSCHE, GM, II Dissertação, n. 14, p. 334). Nietzsche vê como uma prova de sentimento de má consciência o efeito das casas de detenção naqueles que estão cumprindo alguma pena. A má consciência não considera estar lidando com um causador de danos, mas com um culpado. E tem, com isso, como resultado: tristeza e incapacidade de mudança: inatividade.

A má consciência é como uma doença que o ser humano teve que contrair em virtude de alguma mudança vivida pelo encerramento no âmbito da sociedade e da paz. Pois, se outrora, precisavam lutar, utilizando-se de inúmeros expedientes, como são os seus diversos mecanismos de defesa, agora se tornam canhestros. É tal a reatividade de alguém que sofre o mal de consciência, que não é capaz de produzir nada porque todos os seus membros vão se atrofiando, até a sua desintegração.

Quando todos os males causados se voltam contra o seu causador, origina-se a má consciência. A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição, tudo isso, voltando-se contra os possuidores de tais instintos; esta é a origem da má consciência que se faz sentir naquele homem que, por falta de inimigos e resistência exteriores, se sente ameaçado por sua própria consciência. A má consciência sente prazer em fazer sofrer; torna aquele que dela sofre, o mais sofredor dos mártires.

Todo este sentimento de culpa reside, pois, na Moral que mantém o ser humano como animal de rebanho. Tudo aquilo que é instituído como bem e mau é imputado por uma normatividade que excede a capacidade de um ser humano criador. Há, neste sentido, um nivelamento que elimina toda a diversidade de características subjetivas. A má consciência faz com que o ser humano, sentindo-se culpado, atue como animal de rebanho, pois tudo aquilo que diz respeito à dimensão individual e subjetiva deve ser rejeitado em prol de um mandamento moral universal, resultando uma incapacidade para a ação.

3. MÁ CONSCIÊNCIA E ABDICAÇÃO DA AÇÃO

Se a má consciência é uma consciência que se põe contra a vida e resulta de uma moral e de um sentimento de culpabilidade, então é uma consciência que se põe contra ela mesma. É uma situação em que "(...) na má consciência, na consciência de uma ação má, de si mesmo enquanto um vilão, a pena sofrida não muda nada." (HEGEL, ECD, 1994, p. 340). Logo, é uma consciência dividida, e como tal, não é capaz de produzir e criar, pois não age, mas reage. A má consciência é um sentimento que se põe contra si mesmo e, por isso, não sente, e sim, ressentido. O ressentimento é, pois, um dos grandes males que assolam a humanidade. Por causa

deste ressentimento não se pode criar nada, pois todas as forças e energias são canalizadas para a reatividade, ou seja, para a não-ação, para o fechamento de si. Nietzsche, inclusive, apresenta a oposição entre a agitação de uma má e uma boa consciência:

“A. agitação de uma má consciência, para salvadores, sacerdotes e afins para fazer nada ou:

B. a agitação de uma boa consciência: para tratar seus adversários como o ímpio e o prostrado.” (NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente*, Sommer 1886 – Herbst 1887 9[124] (82), 1968, p. 73, Bd. VIII2).

Enquanto a má consciência permanece na inatividade, a boa consciência enfrenta a adversidade. A inatividade é gerada por um ódio contra si mesmo, resultado de uma culpa, de um sentimento de que se fez algo errado, negativo, e que necessita ser castigado. Com isso, a única perspectiva que se alimenta na inatividade é a de que a falta cometida tem que ser paga e o seu preço acaba sendo a sua própria vida, resultando um peso moral que se imputa sobre si, do qual costuma esperar somente sofrimento, culpa e pena.

A Moral, portanto, ocupa um papel bastante decisivo no que diz respeito à maneira pela qual a consciência, em sua versão má, se vai manifestando na vida do ser humano. Pois a Moral, entendida enquanto um enquadramento de leis e normas positivas, tem como sua máxima, fazer com que os costumes sejam observados em seu rigor e perfeição. Toda essa observância sob o peso do medo e da insegurança gera a sensação de que se está sendo vigiado por alguém diante do qual não se pode fazer nada. Um alguém que nem sequer pode ser conhecido, já que se manifesta de forma oculta, mediante leis e mandamentos morais.

Hegel percebeu este mecanismo através do positivismo da lei que se expressa como uma verdadeira fraude do Cristianismo, ao abandonar o seu verdadeiro espírito, ou seja, ao abandonar seu diferencial de assumir um destino que faz com que se distancie da prática cristã mais autêntica, vivida e ensinada por seu fundador. Ao encontro desta leitura, embora não a tenha conhecido, Nietzsche agudiza esta crítica endereçada ao Cristianismo. Sua crítica se manifesta através de uma verdadeira guerra frente à maneira pela qual o Cristianismo institucional tem levado adiante seu legado, isto é, como uma redução passiva e niilista de todas

as capacidades humanas. Nietzsche se perguntava: “O que é passivo? Resistir e reagir. (...) O que é ativo? Lançar mão da potência” (NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente*, Sommer 1886 – Herbst 1887 5[64], 1968, p. 213 Bd. VIII1). Em Nietzsche, a vontade se apresenta como vontade de potência, como vitalidade eterna que se plenifica a cada instante na forma de pontos culminantes de potência pelo movimento do eterno retorno⁸, que é chegar a ser o que se é. Tudo é finito: somente o tempo é eterno; assim, cada instante retorna infinitas vezes, e traz a marca da eternidade. Há, na visão trágica de Nietzsche, um acento ao caos criador que enfrenta o movimento do retorno da consciência moral, a má-consciência. Neste sentido, o inevitável eterno retorno deve “[...] anelar pelas virtudes criadoras de um niilismo ativo”⁹.

Portanto, para salvar o Cristianismo daquilo que o tem afastado de seu verdadeiro ideal, é preciso atribuir-lhe novamente o que o distingue: a prática. Foi numa prática eminentemente cristã que seu fundador gastou sua vida para legar à humanidade uma prática de vida. Somente pela prática que o Cristianismo genuíno e verdadeiro se pode manifestar, fazendo com que a consciência se vá depurando de todas as suas ataduras e cadeias, para atingir sua liberdade e, assim, poder criar, produzir. Ou seja, ser ação, já que é pela ação que a consciência pode alçar aos mais altos cumes de sua capacidade criativa e imaginativa.

⁸ Pelo eterno retorno, em sua reação à teleologia própria da concepção cristã de tempo, Nietzsche proclama a eternidade do próprio tempo, em instâncias complementares que se alternam infinitamente. Em Nietzsche o eterno retorno (*Assim falou Zaratustra, A Gaia Ciência* § 341 e *Além do bem e do mal* § 56), não é uma eterna repetição de um ciclo temporal, mas consiste, mediante um processo de oposição e luta, em atingir conciliações, pontos culminantes de potência numa alternância infundável. Estes pontos não são iguais, mas complementares e diferenciados, que se depreendem de uma mesma e única realidade, e que, num processo constante, experimentados pela luta, se tornam mais fortes e mais ricos; assim, alegria e tristeza são faces de uma mesma realidade experimentada com grau diferenciado. Consiste o eterno retorno num desdobramento, numa alternância, em faces complementares, de uma única e mesma realidade que se repetirá infinitas vezes. Repetir-se-á a alternância do futuro que é mera retomada do passado e que é reforçado pelo presente, porém não o seu conteúdo, que está sujeito a variações. Com este mesmo que se repete, Nietzsche evoca o todo que se apresenta através da alternância e do desdobramento de suas faces, de modo que o criar e destruir complementam, transcendem e afirmam a vida em detrimento dos valores que debilitam a cultura.

⁹ Cf. GIACOIA JÚNIOR, 2001, p. 152.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através das considerações apresentadas, podemos “verificar” a grande proporção de mal que a má consciência pode trazer para a vida porque, por tal consciência nada pode se produzir, a não ser ressentimento. Ou seja, aquele sentimento que não é capaz de trazer mudanças; apenas mal-estar. Não é, pois, com sentimentos de mal-estar que poderemos mobilizar-nos para trazer propostas de transformação, apresentando uma forma nova de ser e agir.

É interessante e curiosa a maneira como Hegel, já em seus escritos da juventude, se expressava a respeito de um problema tão atual: a questão de um esquecimento do espírito original do Cristianismo em prol de uma regulamentação legal fechada e positiva que vai configurando o destino cristão. Estas questões de Hegel, em grande medida, irão ser recolocadas por Nietzsche, porém com um ímpeto mais forte, a ponto de serem ameaçadas, por um lado, de uma má compreensão e obscuridade e, por outro, de preconceitos e críticas infundadas.

Tanto Hegel como Nietzsche se encontram, em suas leituras sobre o problema da má consciência, em um ponto expressivo, que é o da moral. Uma hipótese que se apresenta é um caminho possível, que ambos têm a intenção de apresentar: o de não simplesmente escapar a viver sob o jugo de uma Moral, e sim, uma reconfiguração de como se pode compreender a Moral. Ou seja, que a Moral não sufoque a possibilidade de abertura a novidades, mudanças e de pluralidade. É, apenas, enquanto organismo que a vida poderá se apresentar como abertura a possibilidades de plenitude; no entanto, todas as mudanças sempre irão requerer um mínimo de regramento a fim de nos orientar nesse empreendimento. Nesse sentido, a consciência somente poderá se apresentar como base, orientação, conhecimento prévio e não como interdito, culpa ou castigo que venha a exaurir nossas forças. Nenhum sentimento mau se há de interpor sobre a nossa capacidade de transformar, pois o que mais importa é uma imagem positiva do que se é e se pode fazer.

BIBLIOGRAFIA

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

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes: 2000.

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

HEGEL, G. W. F. Die Positivität der christlichen Religion (1795/1796). In: HEGEL, G. W. F. *Frühe Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch, 1994. Werk 1, p. 104-189. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 601).

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).

_____. *Briefe von und an*. Band I: 1785 – 1812. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1969.

_____. *Escritos da juventude*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

_____. O espírito do cristianismo e seu destino. *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, n. 2, v. 1, p. 190-191, jul./dez. 2010. Disponível em: <<http://www.abavaresco.com.br/revista/index.php/opiniaofilosofica/article/view/24/24>>. Acesso em: 15 jul. 2011.

_____. *On Christianity: early theological writings*. Translated by T. M. Knox with an introduction and fragments translated by Richard Kroner. Chicago: Gloucester: Mass Peter Smith, 1970.

LÖWITH, Karl. *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1988.

NIETZSCHE, F. W. Zur Genealogie der Moral 1886-1887. In: *Nietzsche Werke Kritische Gesamtausgabe*. COLLI, von Giorgio; MONTINARI,azzino (Herausgegeben). Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1968. Bd. VI2.

____. Nachgelassene Fragmente: herbst 1885 bis märz 1888. In: *Nietzsche Werke Kritische Gesamtausgabe*. COLLI, von Giorgio; MONTINARI,azzino (Herausgegeben). Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1968. Bd. VIII1, VIII2.

____. Briefwechsel. In: *Nietzsche Briefwechsel Kritische Gesamtausgabe* COLLI, von Giorgio; MONTINARI,azzino (Herausgegeben). Berlin: Walter de Gruyter, 1984. Bd. III4, III5, III6.

____. F. W. *A genealogia da Moral*. Editora Moraes Ltda: São Paulo, 1985.

Lima Vaz e Hegel: um diálogo sobre a natureza humana

Maria Celeste de Sousa

(FCF)

INTRODUÇÃO

A reflexão sobre a natureza humana continua pertinente nos tempos atuais, apesar do grande acervo de conhecimentos sobre o ser humano produzido pelas diversas ciências naturais, biológicas e humanas? Esta pergunta nos motiva a repensar o *status* da *Antropologia Filosófica* dentro deste contexto cientificista, no qual cada ciência desenvolve um quadro referencial teórico específico, segundo o rigor do método, por conseguinte, nenhuma ciência particular capta a totalidade, mas somente o que as constitui enquanto forma de saber.

Esta especificidade determinada das ciências voltada para um aspecto do ser do homem abre espaço para a pergunta fundamental: “o que é o homem”? A pesquisa sobre a natureza humana é próprio da *Antropologia Filosófica* que discorre sobre as estruturas do ser do homem enquanto homem. Entre os múltiplos filósofos que se dedicam a esta problemática nos tempos atuais, destaca-se a obra antropológica de Henrique Cláudio de Lima Vaz.

O nosso interesse nesta comunicação é apresentar o diálogo entre Lima Vaz e Hegel sobre o conceito de natureza humana. Em primeiro lugar apresentar-se-á *os fundamentos hegelianos na Antropologia Filosófica*: sistematicidade, rememoração histórica e a dialética. Em segundo lugar, discorrer-se-á sobre o *Diálogo sobre o Fenômeno humano: consciência de si e corpo próprio*. E na conclusão serão evidenciadas as semelhanças e as diferenças entre Lima Vaz e Hegel.

1. OS FUNDAMENTOS HEGELIANOS NA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

Lima Vaz foi um leitor, tradutor e professor da filosofia hegeliana. Nela, ele encontrou afinidades intelectuais que o ajudaram a perceber

melhor suas preocupações filosóficas. Ele afirma que Hegel ampliou os seus horizontes,

ainda circunscritos basicamente ao universo aristotélico-tomista. Esta abertura se deu principalmente na direção do método, com uma melhor inteligência da Dialética, na direção dos problemas da história e da sociedade (...) e, sobretudo na (...) releitura da metafísica clássica nos quadros da *Ciência da Lógica*.¹

Esta afinidade intelectual resultou no desenvolvimento de uma atitude filosófica pela qual o filósofo brasileiro desenvolveu a contínua disposição em compreender o conceito no tempo, na tentativa em “encontrar os núcleos de inteligibilidade que se ocultam nas aparências e, se possível, orientá-los num discurso coerente”², daí o rigor com que o filósofo brasileiro refletiu sobre a sistematicidade, a rememoração histórica e a dialética hegelianas aplicando-as ao seu discurso antropológico, a fim de obter uma maior compreensão sobre o problema em questão: como articular os diversos fios em que se encontra diluída a *ideia* de homem, no tempo contemporâneo? Como desenvolver um discurso sobre a antropologia integral?

A *Filosofia do Espírito* de Hegel, principalmente, na obra *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio de 1830* pela qual Hegel reflete sobre a dialética do *Espírito* em suas três dimensões: subjetiva, objetiva e absoluta foi o modelo em que Lima Vaz se inspirou em suas reflexões sobre a identidade do *sentido* (ou do inteligível) e do *ser* do homem. Ele segue, portanto, as trilhas abertas por Hegel quanto à forma do Lógico, ou do Conceito, onde a

identidade permanece na sua *diferença* à medida que, se desdobram dialeticamente as *determinações do lógico*, construindo, assim a estrutura inteligível – ou a estrutura metafísica – de todo o *pensável*.³

O seu interesse era construir uma estrutura metafísica que inter-relacionasse os conceitos demonstrativos do *ser* do homem. Logo, o

¹ NOBRE, Marcos, *Conversas com filósofos brasileiros*, p. 30.

² LIMA VAZ, *Revista Síntese*, n. 75.

³ MARQUES, Edgar, R. *Conhecimento e Ação*, p. 410.

sistema lógicoespeculativo hegeliano serviu de modelo para o discurso antropológico nos dois volumes: *Antropologia Filosófica I e Antropologia Filosófica II*. O primeiro volume se assemelha ao movimento do *Espírito Subjetivo*, quando ele apresenta as *estruturas fundamentais do ser humano*. E o segundo volume se assemelha ao *Espírito Objetivo* quando Lima Vaz discorre sobre as *relações fundamentais do ser humano*, culminando no conceito de *Pessoa*.

Nestas obras, Lima Vaz trata da Natureza Humana,

na integral estrutura biológica, psíquica e racional, segundo o epicentro antropológico da Razão, denominado Espírito. Pelo seu dinamismo racional e livre, o Espírito se autoposiciona necessariamente como sujeito de si face a face ao *corpo próprio e ao psiquismo*. Na integralidade dessa estrutura *biopsíquica racional*, o Espírito se concebe como única e exclusiva pessoa.⁴

Lima Vaz torna-se um filósofo sistemático⁵ que pensa a verdade desdobrando-se em si mesma, reconhecendo-se e conservando-se junto à unidade, como totalidade. Pela diferenciação dos momentos expressivos do ser e pela determinação dessas diferenças é possível conhecer a sua necessidade e a liberdade constitutiva do todo.

Herdeiro da tradição filosófica, ele compreende que o ato de filosofar é sempre *anámnese* e *noésis*, recordação e pensamento, por conseguinte, o diálogo com a tradição, pela rememoração histórica torna-se um instrumental ao seu modo de filosofar, esforço em redescobrir no tempo presente a continuidade histórica e temática da reflexão filosófica.

Ele adota a dialética, como o método próprio da filosofia, por sua especificidade especulativa, como “caminho através do *logos*”⁶ para alcançar o princípio último, ou a inteligibilidade primeira do Ser.

⁴ DRUMOND, Arnaldo Fortes, *A formação do pensamento hegeliano*, p. 41.

⁵ “O termo sistema é a transliteração do grego *systema*, proveniente do verbo *synistánai*, que significa ‘estar de pé’ ou ‘estou de pé’. Da acepção metafórica inicial aplicada a significar ‘conjunto’ ou ‘reunião’, o termo *systema* foi empregado para designar o discurso (*logos*) cujas partes se inter-relacionam por meio de conexões lógicas de sorte a formar um todo ordenado segundo critérios de natureza lógica”. (LIMA VAZ, *Introdução à Ética Filosófica II*, p. 12)

⁶ LIMA VAZ, *Filosofia e Método*, p. 12.

Convém observar inicialmente que a aceção fundamental da dialética como *método* diz respeito a um caminho (*métodos*) do *logos* através de oposições que se apresentam tanto na ordem *real* quanto na ordem *racional* e que o *logos* integra uma unidade superior. Oposição significa sempre *distinção* dos termos que se opõem. Oposição *real* implica uma distinção real dos seus termos (por exemplo, *sujeito* e *objeto* extramental, que se opõem no conhecimento finito). O procedimento dialético não é um procedimento formal no qual uma lógica é aplicada a um conteúdo que lhe é exterior. Ela traduz a lógica *intrínseca* do conteúdo, o dinamismo da sua própria inteligibilidade.⁷

Lima Vaz segue também em seu sistema os dois aspectos fundamentais do sistema hegeliano: o formal e o teleológico⁸. Pelo aspecto formal ele adere à estrutura triádica de universalidade⁹, particularidade e singularidade¹⁰. Pelo aspecto teleológico¹¹ ele mostra que o movimento dialético é a passagem da universalidade abstrata à particularidade, e é retorno ao universal na concretude da singularidade.

Apos instrumentalizar-se de todos estes aparatos, Lima Vaz constrói o discurso categorial que definem o *ser* do homem em seu processo de *autoexpressão* e estabelece como pólos epistemológicos a Natureza (N), o Sujeito (S) e a Forma (F). Ele explica que a noção do Eu, ou o Sujeito é o

momento mediador entre o que nos é *dado* como *natureza* e o que é por nós *significado* como *forma*. Em outras palavras, o Eu opera no ser humano a passagem dialética entre o que ele simplesmente é e a sua *auto-expressão*, ou seja, a *significação* com que ele se anuncia na sua identidade propriamente humana, na sua *ipseidade*.¹²

⁷ LIMA VAZ, *Raízes da Modernidade*, p. 158.

⁸ SAMPAIO, R. G. *Metafísica e modernidade*, p. 237.

⁹ “Ela é conceito enquanto pressuposição da racionalidade primeira e constitutiva do real, ou ainda enquanto resulta, em termos hegelianos, da supressão dialética da oposição entre ser e essência”. (Ibid., p. 238).

¹⁰ “A singularidade, na lógica hegeliana, visa à terceira das determinações do conceito. Ela apresenta a identidade reflexiva da universalidade primeira e da particularidade na qual se exprime inicialmente sua riqueza”. (Ibid., p. 329).

¹¹ “Ele caracteriza-se por um movimento que é, ao mesmo tempo, progressão (linha) e retorno (círculo), cumulativo e progressivo. O aspecto teleológico se faz presente em cada uma das obras de Lima Vaz, em todo o seu sistema, e em todo o seu itinerário filosófico.” (Ibid., p. 242-243.)

¹² NOBRE, Marcos. *Conversas com filósofos brasileiros*, p. 34.

Na tarefa em tornar-se o que se é, o *Eu sou* inicia o processo pelo mundo da vida, evidenciando as expressões existenciais que conferem a *pré-compeensão* do fenômeno humano, segundo os elementos advindos da *Natureza* (N), pelos quais ele constrói uma imagem de si. Em seguida ele avança para a *compreensão explicativa* dialogando com as pesquisas científicas sobre o *Sujeito* (S) e, por fim avança para a *compreensão transcendental* que versa sobre o movimento dialético na afirmação categórica do *ser* do homem e, ao mesmo tempo, enfatiza a sua abertura inteligível à dimensão do infinito. Lima Vaz afirma:

A compreensão filosófica tematiza, em suma, a *experiência* original que o homem faz de si mesmo como ser capaz de dar razão (*lógon didónai*) do seu próprio ser, ou seja capaz de formular uma resposta à pergunta: “O que é o homem?”¹³

A influência hegeliana é, portanto, determinante no método da *Antropologia Filosófica*, no entanto, quanto ao conteúdo, Lima Vaz dialoga com Tomás de Aquino e adere à doutrina da participação do homem no Ser. Ele declara:

o conceito fundamental de ‘ato de existir’ (*esse*) recebido de Tomás de Aquino (...) é a pedra angular da Metafísica (...) o conceito fundamental da Antropologia filosófica, ou seja, o ‘ato de existir’ do ser humano enquanto capaz de significar-se a si mesmo, ou do ser humano enquanto *expressividade*.¹⁴

Para Lima Vaz a estrutura dialética tem, portanto, o seu momento decisivo na teologia e filosofia cristã, vindo encontrar em Santo Tomás de Aquino sua formulação mais profunda. Nele, o Espírito é acolhimento ao *ser* na forma inteligível e perfeita do ato de existir e consentimento ao *ser* no agir da liberdade que inclua inexoravelmente o Espírito em direção à forma inteligível do *ser*.

A seguir apresentar-se-á um painel demonstrativo do movimento dialético expressivo do fenômeno humano em Hegel e Lima Vaz.

¹³ LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica I*, p. 159.

¹⁴ NOBRE, Marcos. *Conversas com filósofos brasileiros*, p. 19.

2. O FENÔMENO HUMANO

A abordagem hegeliana e vaziana sobre o fenômeno humano requer uma hermenêutica que evidencie a complexidade de experiências pelas quais o homem é capaz de dá razão sobre si mesmo. No entanto, o nosso interesse não é expor todo o processo em que as particularidades do fenômeno humano são articuladas em um todo de significação, mas observar o início do processo em que os filósofos discorrem sobre a passagem do natural ao espiritual, ou seja, a especificidade da consciência humana. Trata-se, agora, de apresentar em um quadro analítico a dialética da *consciência de si* em Hegel e a *categoria do corpo próprio* em Lima Vaz.

2.1. Hegel e a consciência de si

Na *Enciclopédia* Hegel apresenta a dialética da *consciência de si* por meio dos momentos *desejo*, *consciência de si que se reconhece* e *consciência universal*. O filósofo reflete sobre a fenomenologia da formação da *consciência humana* demonstrando as formas pelas quais a subjetividade se objetiva enquanto liberdade.

A forma *desejo* é a expressão da necessidade do sujeito por um objeto, este movimento que impulsiona a consciência a sair de si na busca por sua satisfação, e pelo qual ela se objetiva, tornando-se um Não-Eu (objeto). Hegel afirma:

O desejo não tem aqui, (...) uma determinação mais ampla do que um *impulso*, enquanto esse, sem ser determinado pelo *pensar*, é dirigido para um objeto *exterior* em busca de satisfazer-se.¹⁵

A síntese da dialética Eu-Não-Eu (objeto) é a união do Eu consigo mesmo por meio do seu desejo. Mas a consciência satisfazendo-se por seu objeto, o destrói enquanto objeto, e volta ao processo inicial, porque a indefinição é uma característica do desejo, que gera novo desejo, ao infinito. Desta indefinição da imediatez do *desejo*, a consciência descobre que o seu verdadeiro desejo é sair do seu estado egoísta e que a sua busca é, de fato, por um objeto semelhante a ela, e que a ela se oponha. Ela luta por reconhecimento entre os dois Eus baseados na presença imediata um do outro. Este processo a conduz à *consciência de si* frente à outra *consciência de si*.

¹⁵ HEGEL, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, p. 197.

Na forma *consciência de si que se reconhece* Hegel introduz o tema da luta por *reconhecimento*, processo pelo qual duas consciências se confrontam em busca de autoafirmação, ou em busca por liberdade. No primeiro momento, esta luta será inútil, pois as consciências ainda não alcançaram o nível da liberdade e ninguém é livre sozinho.

A dialética do *reconhecimento* evidencia, em primeiro lugar, dois sujeitos separados, mas depois do reconhecimento livre de ambos, a diferença *senhor e escravo* é suprimida, pela forma da *consciência de si universal*, que os identificam na diferença. A verdade dessa unidade é a universalidade da consciência de si enquanto *razão*.

A forma da *consciência universal*, ou *razão* revela o processo de retorno da consciência *em-si para-si*. A razão é a identidade entre a subjetividade do conceito e sua objetividade e universalidade. Quando a consciência de si tem a certeza de suas determinações, estas se tornam objeto de seus próprios pensamentos, e a consciência se torna racional, ela é *razão*, ou sentido. Segundo Marly Carvalho “ela tem por determinidade própria (forma imanente) o conceito puro que existe para si, Eu a certeza de si enquanto é uma universalidade infinita. A esta verdade que a si mesma se conhece, Hegel denomina *Espírito*.”¹⁶

O *espírito* se constitui, por conseguinte, o conceito que se determinou como verdade entre a alma e a consciência. Ele é um resultado dialético, uma forma infinita, ilimitada e não se relaciona com o conteúdo como um objeto, o *espírito* se relaciona consigo mesmo, com as suas próprias determinações.

O Espírito é livre ou o espírito como tal é a razão, tal como ela se separa, de um lado, na forma pura, infinita, no saber sem limites, e de outro lado no objeto idêntico a ela.¹⁷

Esta estrutura de passagem do natural para o espiritual que caracteriza o fenômeno humano em Hegel serve de modelo inspirador para o desenvolvimento do conceito *Corpo Próprio* em Lima Vaz como se segue no próximo tópico.

¹⁶ CARVALHO, Marly Soares, *A Emergência do Espírito Livre*, p. 176

¹⁷ HEGEL, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, p. 211.

2.2. O Corpo Próprio em Lima Vaz

Na *Antropologia Filosófica I* Lima Vaz desenvolve seu discurso sobre a Natureza Humana articulando as categorias do *Corpo Próprio*, *Psiquismo* e *Espírito*. Cada categoria é expressiva das experiências que o homem faz no processo de seu autoconhecimento. Pela categoria do *Corpo Próprio* ele demonstra o movimento pelo qual o *Eu sou* alcança a consciência de ser um *ser-no-mundo*. Pela categoria do *Psiquismo* ele reflete sobre as experiências interiores do homem e pela categoria do *Espírito* ele demonstra a síntese entre Corporidade e Psiquismo.

Deste discurso dialético nós vamos nos concentrar na categoria do *Corpo Próprio*. Primeiro nível de atuação do *Espírito* enquanto síntese unificadora do processo pelo qual o homem obtém a autoconsciência sobre o seu ser enquanto “movimento de *suprassunção* da Natureza na Forma, do *dado* na expressão, do *mundo* das coisas no mundo do *sentido*”.¹⁸

A autocompreensão do homem inicia-se pela sua condição corporal. Por corpo, Lima Vaz não se refere ao aspecto físico-biológico, mas do “corpo enquanto dimensão constitutiva e *expressiva* do *ser* do homem.”¹⁹ Ele difere a totalidade física, ou a *substância material* da totalidade intencional ou *corpo próprio* e afirma que o Sujeito só pode afirmar-se enquanto sujeito pela sua intencionalidade, experiência que dá significado ao corpo transcendendo-lhe os elementos biológicos. O homem não somente tem um corpo, mas é o seu corpo, “não no sentido da vida biológica, mas da vida *intencional*”.²⁰

É o corpo que presentifica o homem no mundo. Essa presença natural se reveste de dois significados: *estar-ai* pelo seu corpo, ou *ser-aí* pelo seu corpo. O *estar-ai* é a dimensão corporal passiva em que o homem deixa-se simplesmente guiar-se pelos instintos não diferindo do animal. Suas pulsões vitais o prendem às necessidades físicobiológicas que exigem imediata satisfação. Esta passividade reducionista não contempla, porém, a experiência humana da corporalidade, pois a presença do homem no mundo pelo seu corpo é, de fato, uma relação vivida, isto é, uma relação entre os aspectos *natural* e *intencional*, cuja unidade se afirma por meio da categoria de *corpo próprio*, “*lugar fun-*

¹⁸ LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica I*, p. 163.

¹⁹ LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica I*, p. 175.

²⁰ LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica I*, p. 176.

damental do espaço propriamente humano, e o evento fundamental do tempo propriamente humano.”²¹

Esta reestruturação do sentido da corporalidade confere ao homem a consciência de que é ele quem dá um significado à postura espacial e à dinâmica temporal de seu corpo, suprassumindo o poder do instinto e transformando-o em força construtiva de vida. Neste processo existencial, o homem reestrutura também as suas experiências psíquicas, os seus sentimentos e emoções, elevando a sexualidade à dimensão psíquica pelas experiências afetivas, pelas quais ele abre espaço para as relações intersubjetivas. Lima Vaz enfatiza a importância da vivência dos gestos humanos de carinho que humanizam as relações interpessoais.

As experiências humanas no espaço-tempo social se manifestam por meio dos sinais comunicativos com que o sujeito interage com as pessoas com quem convive. Lima Vaz observa a necessidade da comunicação, das instituições, das leis como meios interativos de partilha e crescimento mútuo.

Por fim, o filósofo amplia a experiência do *estar-no-mundo* em uma dimensão cultural do *corpo próprio* em que se reflete sobre “as técnicas de adestramento ou modelagem da figura corporal, como a ginástica, bem como as condutas interpessoais que se exprimem predominantemente através do corpo, como o jogo, a refeição etc... e, em outro plano, o rito, a etiqueta, a moda.”²²

Todo este processo de mediação empírica na transformação do *dado* (natureza) na *forma do corpo próprio* expressa a condição humana em ser agente de um mundo propriamente humano, pela integração do ato pessoal ao social pela ação ética.

O segundo momento da dialética do *corpo próprio* reflete sobre a *compreensão explicativa* da passagem do *dado* à *forma* em suas características abstratas, numa linguagem formalizada e dentro dos parâmetros de cientificidade, o que favorece um distanciamento entre o sujeito e o seu corpo, e, ao mesmo tempo, o seu o conhecimento pelo homem. As Ciências humanas estudam a condição do homem, enquanto indivíduo e suas relações intersubjetivas. Neste plano as ciências ocupam um lugar prioritário, pois são os conceitos formais que exprimem a veracidade do real e o sujeito mediador é aquele que está presente no conhecimento

²¹ LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica I*, p. 177.

²² LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica I*, p. 178.

científico. Contudo Lima Vaz é enfático na constatação de que as ciências não podem aplicar os seus métodos ao *espírito* como tal, porque como reflexividade ele ultrapassa a mediação abstrata própria da compreensão científica.

O terceiro momento da dialética do *corpo próprio* é a *compreensão filosófica* na qual Lima Vaz reflete sobre a dimensão transcendental do corpo, enquanto *ser-no-mundo*. Ele inicia apontado a *aporética histórica e crítica* frente ao modelo fragmentado em que se encontra a corporidade humana. Isto gera uma tensão que se expressa no ato interrogante entre o sujeito que pergunta e o objeto em questão, ou o seu corpo.

Esta tensão faz despontar a dúvida sobre qual direção seguir, se à submissão do corpo às leis naturais físico-biológicas ou à interioridade presente na intencionalidade do *corpo próprio*. É visível a oposição de posicionamentos antropológicos já visibilizados historicamente por várias correntes ao longo do tempo possibilitando atitudes extremistas entre a naturalização do homem e, ou sua espiritualização pela intencionalidade. Lima Vaz situa o seu conceito de *corpo próprio* entre estas duas possibilidades, “como pólo imediato da presença do homem no mundo ou do homem como ser-no-mundo, aberto de um lado à objetividade da natureza e, de outro, suprassumindo-a na identidade do eu.”²³

Para clarificar e caracterizar a questão, Lima Vaz tenciona o discurso apontando duas atitudes: aquela que afirma a essência do homem, ou *eidética* e aquela que reflete sobre a espiritualidade do corpo, ou *tética*. Em seguida, ele rememora a experiência do “Mundo da Vida” em que o conceito de *corpo próprio* expressou a síntese entre *natureza* e *intencionalidade*, bem como a compreensão explicativa, que conceptualizou o corpo em sua formalização objetiva.

Lima Vaz observa, porém, que antes destas interpretações, “o corpo se mostrou um lugar originário de *significações* que aparecem necessariamente o campo de *expressões* do Eu, desde a percepção mais simples até a prolação dos sinais.”²⁴ O corpo deve ser afirmado como constitutivo da estrutura do Eu.

Esta afirmação constitui o momento *tético* do discurso que reflete sobre o corpo “como pólo imediato da presença do homem no mundo,

²³ LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica I*, p. 180.

²⁴ LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica I*, p. 181.

atingindo pela pergunta: o que é o homem?"²⁵. O interrogante quer saber se a corporalidade é uma estrutura essencial e constitutiva de seu ser. Sua intencionalidade dirige-se à mediação feita pelo Sujeito(S) entre Natureza(N) e Forma (F) e à percepção de que, neste momento, a categoria de *corpo próprio* pode ser afirmada como uma parte constitutiva do ser do homem.

O que se percebe neste movimento dialético é que o interrogante se conscientiza de que tanto o *corpo próprio*, quanto as explicações científicas contêm elementos verdadeiros sobre o seu ser e que neste momento eles são *suprassumidos*, ou melhor, transformados e elevados a outro nível de inteligibilidade do corpo, o nível categorial, ou transcendental. Por conseguinte, a racionalidade dialética clarifica ao interrogante que o corpo é "uma estrutura fundamental do *ser* do homem" e a corporalidade possui um "estatuto de categoria constitutiva do discurso da Antropologia Filosófica."²⁶

A autocompreensão filosófica favorece ao interrogante duas certezas sobre a definição do corpo:

- 1) O corpo é o próprio sujeito, (Eu), estruturando-se em formas *expressivas* que traduzem os diversos aspectos da sua presença *exteriorizada* (ou espaço-temporal) no mundo. 2) O corpo é o sujeito dando a estas formas expressivas a natureza do *signal* na relação intersubjetiva com o Outro, e a natureza de suporte das *significações* na relação objetiva do mundo.²⁷

O interrogante obtém, portanto, a confirmação racional de que a categoria de *corpo próprio* constitui o primeiro momento do movimento dialético da Antropologia filosófica. Ele vê em seu corpo humanizado, dialeticamente articulado, como uma parte de sua essência enquanto *ser-no-mundo*. Esta articulação dialética, por sua vez, exprime uma *identidade na diferença*, pois revela por um lado, a identidade do sujeito com o seu corpo, e, por outro lado a verificação de que o seu corpo enquanto partícipe das leis naturais físico-biológicas pode ser manipulado como uma coisa-objeto.

²⁵ LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica I*, p. 181.

²⁶ LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica I*, p. 181.

²⁷ LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica I*, pp. 181-182.

Esta dificuldade suscita a *suprassunção* dialética suprimindo o corpo-objeto no *corpo próprio* e construindo por meio da interação comunicativa um sentido para o *corpo-sujeito*, por meio da multiplicidade de sinais que o corpo cria em sua interação com o mundo. *Ser-no-mundo* é o conceito expressivo desta racionalidade dialética entre identidade e diferença que humaniza e dispõe o homem na sua atividade ininterrupta de ser construtor do mundo humano.

A autoconsciência de ser um *ser-no-mundo* confere ao homem a clareza e a certeza de que ele é um movimento de *autoexpressão* de passagem do dado ao significado e, que, este movimento é uma característica do *espírito* que nele habita, e que sintetiza as expressões biológicas e psíquicas no primeiro momento de sua autoconsciência e se constitui o fio condutor de suas experiências até ao nível transcendental pela qual o homem se eleva à noção de *Ser*.

É pelo *espírito* que o homem assume a atitude de ser Sujeito em seu meio-ambiente, na satisfação de suas necessidades físicas, na convivência cotidiana com as outras pessoas, nos laços interativos que desenvolve no mundo do trabalho e cria para si diversas imagens a partir de seu contexto cultural. Todas estas atividades já expressam a singularidade da natureza espiritual que unifica a totalidade estrutural humana. O homem, *espírito-no-mundo*, é consciência racional e livre que cria a cultura nas suas mais diferentes formas.

CONCLUSÃO

Pelo quadro sinótico apresentado pode-se concluir esta comunicação evidenciando a similitude e a diferença entre os dois filósofos quanto ao fenômeno humano. Enquanto filósofos metafísicos, Hegel e Lima Vaz não se acomodam diante do interdito da subjetividade moderna e demonstram que a natureza humana de fato, requer uma *lógica* dialética que ascenda ao princípio último de inteligibilidade do ser do homem, isto é, ao conceito de *espírito*.

O homem é o ser em que o *espírito* se corporifica, ou seja, o homem é um *espírito-no-mundo*, e naturalmente tende para a autoconsciência de seu ser racional e livre. O labor filosófico de Hegel e Lima Vaz consistiu em demonstrar ao homem esta verdade em sua totalidade, ou seja, enquanto

expressão subjetiva e objetiva de seu ser, pela interrelação categorial, devidamente articulada em um todo de significação.

A fenomenologia apresentada pelas dialéticas da *consciência de si* e da categoria de *corpo próprio* demonstrou que o homem é um ser corporal, um ser psíquico e um ser espiritual.

Enquanto um *ser-no-mundo* o homem é um Sujeito e, como tal, um ser que estabelece relações com o mundo natural e o mundo cultural. Seu corpo é o instrumento pelo qual ele se presentifica no mundo por meio de sua linguagem e do significado que ele dá à realidade e sendo um ser de desejos e sentimentos, o homem ressignifica a sua sexualidade por sua racionalidade e vontade livre.

Enquanto um *ser-com-os-outros* ele é desafiado continuamente à prática do reconhecimento e do consenso livre, na tentativa em criar relações intersubjetivas capazes de assegurar o bem comum para todos os membros da sociedade. Tarefa difícil, mas necessária e expressiva de sua liberdade,

Enquanto um *ser-para-o-espírito* o homem reconhece os atos espirituais da razão e da liberdade como os conceitos transcendentais que o elevam ao Ser e à prática do Bem.

A diferença entre Lima Vaz e Hegel quanto ao fenômeno humano se dá na concepção do Ser. Lima Vaz compreende o Ser “como fonte, como pura positividade, como pura gratuidade e superabundância”²⁸. Se em Hegel há uma logicização do Ser, em Lima Vaz o Ser transcende toda finitude. Ele é o Absoluto originário e o fim de toda expressão finita, que, afirmada logicamente pelo homem, exprime, em consequência, a presença da infinitude do Ser. Segundo Herrero, Lima Vaz “reatualiza e refaz a experiência dos gregos, completada por Santo Tomás de Aquino com a sua compreensão do ato de ser como existência (*Esse*) e fecundada pela rememoração hegeliana, mas profundamente modificada, na sua Antropologia filosófica”²⁹, na qual o homem é compreendido como um *ser no Ser*, já que ele “não é o criador ou a fonte do Ser no qual é”³⁰.

O pensamento vaziano sobre o “ato de existir” do homem evidencia a sua natureza espiritual participativa do Ser. De fato, desde a sua pri-

²⁸ HERRERO, F. J., *Padre Vaz como filósofo*, p. 154.

²⁹ HERRERO, F. J., *Padre Vaz como filósofo*, p. 154.

³⁰ LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica II*, p. 11.

meira experiência enquanto *corpo próprio* o homem é um ser-para-a-*transcendência*, isto é, aberto para o outro relativo e/ou o outro absoluto. No movimento de sua autoafirmação. Ele não pára nem na relação com o objeto, nem na relação com os outros, porque estas experiências só encontram a sua explicação última na categoria da *transcendência* que é a identidade na diferença entre o transcendente e o imanente, e *suprassumme* em si as várias oposições: exterioridade-interioridade, objetividade-intersubjetividade.

A forma propriamente humana pertence originariamente ao *espírito* onde o homem é capaz de pensar o transcendente como exterior à sua finitude ao mesmo tempo em que se faz presente no seu interior como *espírito*. Ele vive nesta ambivalência entre o finito e o infinito, ou seja, se situa entre a universalidade absoluta do *espírito* enquanto tal e a particularidade da estrutura psicossomática mediante a qual ele se coloca no espaço e no tempo do mundo.

A interrogação sobre a natureza humana enquanto ser espiritual e a sua necessidade em expor através de símbolos e conceitos o seu conhecimento sobre a ordem do ser e a sua participação nela, evidencia a pergunta pelo *Princípio* como fundamento último do Ser que se manifesta como um Absoluto de *Essência* na filosofia grega – ideia suprema e como um Absoluto de *Existência* na filosofia cristã – Causa eficiente primeira. “O homem é porque o Absoluto é: como Causa Primeira, Perfeição infinita e fim”.³¹

REFERÊNCIAS

LIMA VAZ, H. C. de. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.

_____. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, CES: Loyola, v. 8, n. 21, p. 7-29, 1981.

³¹ LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica II*, p. 124.

____. Por que ler Hegel hoje? *Boletim SEAF*, Belo Horizonte, n. 1, p. 61-76, 1982.

____. Bio-bibliografia. In: PALÁCIO, C. (Org.). *Cristianismo e história*. São Paulo, Edições Loyola, 1982, p. 415-426 (Coleção Fé e Realidade, 10).

CARVALHO, Marly Soares. A Emergência do Espírito Livre. *Kalágatos*, Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE, Nº 2 e 3, p. 155-193, 2005.

NOBRE, M.; REGO, J. M. *Conversas com filósofos brasileiros: entrevista com Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo, Editora 34, 2000.

SAMPAIO, Rubens Godoy, *Metafísica e Modernidade: método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. Dissertação (Tese de Doutorado) Doutorado em Filosofia. São Paulo. Edições Loyola, 2006.

HERRERO, F.J. A recriação da tradição na antropologia filosófica de Pe. Vaz. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, CES: Loyola, v. 30, n. 96, p. 5-12, 2003.

____. Padre Vaz como filósofo. In: PERINE, Marcelo (Org.). *Diálogos com a cultura contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2003.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. Notas para um estudo dos procedimentos metódicos em Lima Vaz: singularidade e transcendência na apreensão das idéias filosóficas. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, CES: Loyola, v. 30, n. 97, p.149-158, 2003.

PERINE, Marcelo (Org.). *Diálogos com a cultura contemporânea: homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz*, SJ. São Paulo: Loyola, 2003. (Leituras Filosóficas).

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas – em compêndio (1930) - III - A Filosofia do Espírito*. Tradução Paulo Meneses e Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

A plebe segundo os intérpretes de Hegel

Hernandez Vivian Eichenberger
(UFPR/IFC)

O presente texto realizará um inventário e uma sucinta apreciação do modo como o tema da plebe (*Pöbel*) aparece na bibliografia secundária sobre Hegel. Nosso objetivo aqui não consiste em reconstruir o argumento de Hegel, sobretudo aquele disposto nos parágrafos 243-248 da *Filosofia do Direito* – embora tenha como pressuposto esse empreendimento. Pretendemos aqui, tão somente, mostrar como a plebe foi pensada por alguns célebres comentadores de Hegel. Entre os intérpretes que arrolamos como representativos estão Franz Rosenzweig, Eric Weil, Theodor Adorno e Shlomo Avineri. Nosso procedimento consistirá em analisar trechos de suas obras nas quais a questão da plebe e eventualmente os problemas correlatos a ela, a saber, pobreza, exportação e colonização, sejam diretamente tematizados a fim de recolher as observações dos autores e agrupá-las em grandes grupos. Preliminarmente, é possível dizer, de modo lato, que as leituras obedecem a seguinte clivagem: há a posição que anota que não há quaisquer problemas de fundo no tratamento dispensado à plebe na *Filosofia do Direito* e a posição que assinala que há como que uma fratura argumentativa envolvida ou, em outros termos, a posição do problema por parte de Hegel e os meios com os quais ele lida com a plebe são passíveis de severa objeção, a qual poderia comprometer a integridade do sistema. Essa grande partição não deve dissimular, contudo, as profundas diferenças entre os diversos autores que se debruçaram sobre o problema, diferenças essas que iremos notar. Por fim, iremos indicar, sem demonstrar, que todas as perspectivas envolvidas padecem de problemas específicos, sobretudo ligados à negligência de textos de Hegel que permitiriam reconstruir o problema da plebe de modo mais amplo.

Rosenzweig em seu clássico comentário *Hegel e o Estado* dedica algumas poucas páginas à questão da plebe. Isso, contudo, não o impede de propor uma avaliação bastante peremptória a respeito do modo como Hegel a conceituou. Segundo Rosenzweig, a plebe é resultado do processo de empobrecimento de parcelas da população. A tendência básica que preside a produção de pobreza reside na mecanização do trabalho, “a verdadeira razão da miséria social”¹. Hegel teria sido capaz de perceber o vínculo que enseja a necessidade de criação da plebe como uma tendência férrea, explicada em virtude de que a conjugação do isolamento e limitação do trabalho somados a carecimentos infinitos dariam início a um “processo [que] segue sempre adiante por si mesmo”². Esse processo conduzirá à sociedade civil-burguesa a uma contradição, a qual, por sua vez, exige sua superação por uma dialética própria. Essa “dialética” Rosenzweig a identifica como um dos “defeitos inevitáveis”³ dessa sociedade. Segundo ele, Hegel teria notado o lado precípua da questão da plebe ao toma-la como “a essência da sociedade em seu todo, e não como um Estado doente de algumas partes”⁴. Essa compreensão fundamental é que legitima Hegel a considerar diversas possibilidades de superação da plebe no interior da sociedade ao mesmo tempo em que indica a unilateralidade de todas elas – a caridade e o oferecimento de trabalho, por exemplo. A exceção reside nas corporações, mas nesse passo já se está no desenlace da sociedade civil-burguesa, já se está em seu elemento propriamente ético. É essa imperfeição inerente à sociedade civil-burguesa que a conduz a superar a si própria através da exportação e colonização.

Rosenzweig está interessado, contudo, em notar que o tratamento que Hegel dispensou à questão da plebe antecipa em muito soluções que viriam tomar forma em modelos de pensamento posteriores. A própria posição do problema permite que Rosenzweig afirme que Hegel insira a questão da plebe “totalmente no espírito do futuro socialismo científico”⁵. Não apenas isso, com o parágrafo 244 da *Filosofia do Direito* Hegel teria alcançado a “conexão conceitual entre teoria da pauperização, exército

¹ ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*, p. 457.

² *Ibidem*, p. 457.

³ *Ibidem*, p. 459.

⁴ *Ibidem*, p. 458.

⁵ *Ibidem*, p. 458.

industrial de reserva e lei de bronze dos salários”⁶. Mais ainda, ao considerar seriamente que a sociedade é impelida à exportação e à colonização Hegel teria ultrapassado a teoria econômica de Marx, a qual, segundo Rosenzweig, “repousa inteiramente sobre o pressuposto de um sistema econômico fechado”⁷. Ainda que essas observações eventualmente possam servir a intuições que mereceriam alguma investigação ou desenvolvimento, em princípio é preciso assinalar que são em grande medida duvidosas. Para além do mérito de cada uma das teses mencionadas, a tônica da intervenção de Rosenzweig se orienta segundo certo anacronismo. Ao equiparar alguns parágrafos da *Filosofia do Direito* à teoria econômica posterior – de resto, apenas para citar Marx, teoria essa que se vale de um arcabouço distinto, como um conceito de capital que não se confunde com o de patrimônio – Rosenzweig imputa a Hegel preocupações que lhe soam bastante exteriores. Exemplo disso podemos pensar que a contradição que, por exemplo, o socialismo de Marx imputa à sociedade civil-burguesa é de uma ordem dissolutiva, o que definitivamente não parece ser o caso de Hegel, sobretudo no que diz respeito ao papel desempenhado pelas corporações e seu papel no tocante à conservação e integração social. Todavia, o principal problema da argumentação de Rosenzweig reside em tomar plebe e proletariado como semanticamente idênticos: “a palavra proletariado ainda não era usada”⁸. Nessa equiparação é preciso bastante cuidado. As características que Hegel atribui à plebe não podem ser superpostas perfeitamente ao proletariado de Marx, ainda que, sem dúvida, haja caracteres comuns. A determinação correta desse problema, entretanto, não parece ser passível de encontrar resolução nos limites da *Filosofia do Direito* – é necessário se apelar a outros textos, como as Lições de 1821-1822 sobre Filosofia do Direito e mesmo à *Filosofia da História*. De qualquer modo, um traço central que parece poder impugnar a analogia indevida de Rosenzweig é que a equiparação entre a plebe e o proletariado se dá em virtude de aquela ser uma classe que se caracteriza, entre outras coisas, por seu caráter refratário ao trabalho, por sua negação ao trabalho, e esta por, justamente, viver de seu trabalho. Ainda que

⁶ *Idem, Hegel und der Staat, zweiter Band, p. 125.* Nesse ponto a tradução brasileira é, para dizer o mínimo, obscura: “Hegel toca a relação conceitual entre teoria da pauperização, reserva industrial armada e lei salarial prévia” (*Hegel e o Estado*, p. 457).

⁷ ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*, p. 459.

⁸ *Ibidem*, p. 458.

essa comparação possa ser melhor explorada, é preciso assinalar que se trata do tipo de analogia que se presta mais à confusão que o contrário. Veremos adiante como essa assimilação entre plebe e proletariado é presente em outros intérpretes.

De qualquer modo, a inconsequência de Rosenzweig parece residir em sua afirmação de que ao Hegel ter posto a questão da plebe nos moldes do moderno socialismo o próprio Hegel teria superado as soluções propostas por esse socialismo. Ora, colocar a questão de modo tal como o socialismo implicaria em pôr sob suspeição todo o fundamento da sociedade civil-burguesa e a aceitação parcial – bem entendido – da teoria liberal que orienta a compreensão de Hegel acerca dela; de maneira que o mais razoável parece ser dizer que Hegel pôs a questão de modo agudo, mas *essencialmente* diferente do modo como o faz o socialismo.

A plebe ocupa um papel importante para Eric Weil em seu livro *Hegel e o Estado*. A plebe é um tema crucial para que Weil sustente a tese de que há uma espécie de abertura no sistema hegeliano, isto é, que há elementos no seu interior que pedem uma complementação a qual o próprio Hegel não teria oferecido. Ora, ao enunciar uma das características indispensáveis do Estado, a saber, que os indivíduos em seu interior não são apenas indivíduos, mas participam da sociedade como membros de uma universalidade, Hegel define o Estado como “essencialmente, uma organização de tais membros, que são *círculos para si*, e nele nenhum momento deve mostrar-se como uma multidão inorgânica”⁹. O *deve (soll)* trairia aqui o desejo imediato de Hegel cuja existência da plebe nega na prática: “O *deve* é, de fato, de sublinhar: pois não é perfeitamente inaceitável do ponto de vista hegeliano que um *dever* apareça no plano do Estado? (...) A simples palavra *deve* parece indicar que o Estado não é tão perfeito quanto *deveria* ser: que, se ele não está organizado totalmente, em outras palavras, se ainda há indivíduos que não passam de *multidão e massa inorgânica*, o Estado, nesta medida, não está realizado”¹⁰.

A centralidade do *dever* aqui tem como pano de fundo a emergência de uma classe cuja existência não pode ser adequadamente ajustada às

⁹ HEGEL, G. W. F., *Filosofia do Direito*, p. 283; *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 473: “Der Staat aber ist wesentlich eine Organisation von solchen Gliedern, die für sich Kreise sind, und in ihm soll sich kein Moment als eine unorganische Menge zeigen”.

¹⁰ WEIL, Eric, *Hegel e o Estado*, pp. 108-109.

condições dadas no interior de um Estado. Segundo Weil, a plebe encarna uma “oposição substancial”, isto é: “há homens no Estado que *negam* o Estado, que trabalham, pois, para sua destruição. Como explicar esse fato?”¹¹. A admissão de tendências intrinsecamente contrárias põe em causa toda a arquitetura do Estado e isso não pode ser admitido sem mais. É dessa problemática que se origina a necessidade de elaboração de uma política econômica própria que atue na coesão dos elementos dispersos: “o governo não pode confiar no mecanismo econômico para resolver a crise econômica; a necessidade inconsciente (e o termo designa em Hegel a natureza: as leis da economia agem sobre o indivíduo à maneira das leis naturais) deve ser vencida pela razão em vista da (e pela) ação livre e consciente. A economia é subordinada ao Estado, e faz-se necessária uma política econômica”¹². Essa política se dirige à coesão da multidão dispersa, a saber, a plebe que se forma enquanto partido, enquanto “*ponto de vista do negativo*”¹³ frente ao Estado. Como Hegel faz questão de enfatizar no adendo ao parágrafo 244 da *Filosofia do Direito*, o problema da plebe é tanto maior quanto é uma produção *social* da pobreza – e não uma produção natural; na melhor das hipóteses, a plebe é resultado apenas da *segunda natureza* –, o que legitima os reclamos da classe derivada dessa pobreza. Segundo Weil, então, “A sociedade é a causa do surgimento do populacho. Ela não é responsável por isso, não o tendo querido – porque ela não pode querer; mas ela tampouco sabe remediar, não oferece ela mesma em seu domínio o meio de remediá-lo. Pois ela não vai além da beneficência, da boa vontade”¹⁴.

Para Weil, o mais interessante da exposição hegeliana não é propriamente aquilo que ela própria oferece, mas sim aqueles elementos os quais, ainda que estejam imediatamente ausentes, a sua lógica solicita. Nesse sentido que Weil interpreta a resolução da colonização enquanto superação da sociedade civil-burguesa. Para ele, Hegel trata aqui de modo determinado da solução inglesa, a qual é repleta de aporias: “tal sociedade determinada, no caso a sociedade inglesa, passa à política de colonização; mas em seguida, com a industrialização de todas as nações,

¹¹ *Ibidem*, p. 104.

¹² *Ibidem*, pp. 109-110.

¹³ *Ibidem*, p. 110.

¹⁴ *Ibidem*, p. 113.

começará a luta pelo mercado mundial. A sociedade determinada, como se disse muito tempo depois, exporta o desemprego, se preciso for, ao preço de um conflito. Portanto, ou a expansão infinita, e com ela o conflito violento – ou a crise social no Estado, crise que termina com o desaparecimento do Estado e da nação enquanto autônoma e independente”¹⁵. Em outras palavras, a colonização não oferece uma solução à altura do conceito de Estado hegeliano na medida que repõe em termos mais elevados a contradição que visava pacificar. Desse modo, é a partir das tensões no palco das relações internacionais que se dará o próximo passo do espírito incompleto: “nós sabemos o que falta ao Estado para que ele seja verdadeiramente o que pretende ser: ele *deve* ser moral no jogo de forças internacionais; *deve* propiciar a todos satisfação no reconhecimento, na segurança, na honra; ele *deve*: portanto, não o faz”¹⁶. Desse modo, a plebe é o problema que posto de forma estratégica permite exibir as insuficiências do Estado hegeliano e motiva a se pensar em termos distintos a questão da guerra e o conjunto de relações entre os Estados.

Os méritos da abordagem de Weil são vários. Sem dúvida um deles diz respeito à demonstração da atualidade da abordagem de Hegel, por exemplo, no que se refere à política econômica. Weil mostra que a concepção de Hegel é contínua às práticas das nações modernas: “sua análise das condições existentes estaria correta e teria descrito a prática dos Estados modernos, goste-se ou se deteste tais procedimentos”¹⁷. Além disso, Weil mostra como a questão da colonização, ao contrário de Rosenzweig, mais põe novos problemas do que os resolve. Nesse sentido que Weil propõe a sua adição à teoria hegeliana do Estado, a qual padeceria de uma carência básica no que tange ao reconhecimento das demais nações e ao horizonte implícito da guerra. O âmbito do dever, inicialmente diagnosticado na própria existência da plebe e com consequências no campo das relações internacionais, portanto, valeria igualmente ao Estado e lançaria as bases para complementar a teoria de Hegel. Não nos cabe aqui emitir um juízo a respeito da necessidade desse acréscimo à teoria. Devemos notar, contudo, que isso não impediu Weil de cometer o que nos parece algumas infrações ao texto e à compreensão de Hegel. À semelhança de Ro-

¹⁵ *Ibidem*, p. 116.

¹⁶ *Ibidem*, p. 117.

¹⁷ *Ibidem*, p. 110.

senzweig, Weil assimila de modo pouco persuasivo plebe à proletariado ao resenhar o mecanismo de concentração de riquezas: “Para empregar expressões mais correntes, a sociedade do trabalho nos marcos da apropriação privada dos meios de produção criou o proletariado, cuja existência é necessária para a acumulação dessa riqueza produtiva”¹⁸. Nisso, insistimos, parece residir um anacronismo. Esse, contudo, não é o único inconveniente da argumentação de Weil. O principal reside em dois problemas relacionados: a subestimação do papel das corporações na correção da plebe e (ou porque) a origem exclusivamente objetiva dessa classe. Hegel argumentou reiteradamente que ser pobre não é pertencer automaticamente à plebe¹⁹. Ao identificar a plebe ao proletariado – esse sim, conforme uma interpretação mais consagrada, produto das relações modernas de produção, resultado de relações objetivas – Weil admite muito rapidamente esse caráter “objetivo” da plebe e negligencia os aspectos psicossociais que a definem de modo mais essencial. O sentimento de revolta, o qual é um traço central na compleição da plebe, não é considerado em sua verdadeira extensão. Dado essa objetividade como traço fundamental, o passo seguinte é desconsiderar o papel que potencialmente as corporações podem exercer no sentido de atenuação ou mesmo dissolução da plebe. Que a pobreza seja ocasionada pelo mecanismo econômico cego é algo certo e indiscutível, por mais que os meandros não estejam completamente claros; mas que a pobreza se torne plebe de modo automático há um passo importante, passo esse que a argumentação de Weil acaba por obliterar.

Theodor Adorno, por sua vez, devotou alguns textos às questões que margeiam a plebe. À semelhança de Eric Weil, ele também crê que a plebe é índice de uma profunda fratura argumentativa no seio do sistema hegeliano. Em seu conhecido debate com Popper, Adorno creditou o parágrafo 243 da *Filosofia do Direito* como “o mais antigo modelo sociológico de uma contradição que necessariamente se desenvolve no objeto”²⁰. Ou seja, o importante tema da contradição imanente – e, por consequência, da crítica imanente – teria ganho seus primeiros contornos em um obje-

¹⁸ *Ibidem*, p. 111.

¹⁹ HEGEL, G. W. F., *A sociedade civil-burguesa*, §244, adendo, p. 75; W7, p. 389. O mesmo em *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, p. 222.

²⁰ ADORNO, Theodor W., *Sociologia*, p. 49.

to social precisamente nas lições de filosofia política de Hegel. Ora, se é assim, estar-se-á diante de um problema cuja resolução não se esclarece por uma melhor formulação ou por maiores informações que supririam uma lacuna que dirimisse a contradição, mas sim frente a uma tensão objetiva que não se desfaz por um ulterior acréscimo ao conhecimento. Em outros termos, não se trata para Adorno de elucidar mais a questão a fim de desenlaçar a contradição, mas, ao contrário, em reconhece-la em sua efetividade.

Adorno voltará ao tema em “Aspectos” nos *Três Estudos sobre Hegel*. De modo semelhante a Weil, Adorno quer igualmente dissolver uma pesada camada de sedimentos que comprometem o sentido do texto de Hegel. Essa camada é formada pela fama de “filosofia da restauração” imputada a Hegel e assumida, costumeiramente, sem crítica por leitores de diferentes orientações. Os temas desenvolvidos nos parágrafos 243-248 são centrais para que Adorno demonstre que ao invés de estarmos diante de um sistema inteiramente fechado e infenso aos fatos, estamos, verdadeiramente, diante de uma formulação dialética, ou seja, uma reflexão que se situa “no esforço imperturbável para conjugar a consciência crítica que a razão tem de si mesma com a experiência crítica dos objetos”²¹. A tese geral de Adorno é que a concepção que prejudica Hegel ou a dialética como uma espécie de teoria impositiva sobre o devir é fundamentalmente incorreta. Ao contrário, Hegel seria aquele que respeita e exprime o movimento do objeto, não falseando suas tensões. É isso, por exemplo, que permite a Hegel indicar que “A sociedade civil é uma totalidade antagônica. Ela sobrevive apenas em e por meio de seus antagonismos, não sendo capaz de resolvê-los. Isso é formulado sem floreios na *Filosofia do Direito* (...)”²².

Isso, é claro, não significa que Hegel estaria imune ao erro. Contudo, é precisamente essa orientação em reconhecer a contradição que, paradoxalmente, conduz Hegel à alternativa do Estado. Em outros termos, é por obedecer aos critérios do objeto que Hegel se vê na incômoda situação de lidar com um objeto de algum modo selvagem e que se recusa a um enquadramento sistemático que o planifique. Segundo Adorno, “O livre jogo de forças da sociedade capitalista, cuja teoria econômica liberal Hegel aceitara, não possui nenhum antídoto para o fato de a pobreza,

²¹ ADORNO, Theodor W., *Três estudos sobre Hegel*, p. 81.

²² *Ibidem*, p. 104.

o 'pauperismo', segundo a terminologia de Hegel atualmente em desuso, aumentar com a riqueza social; menos ainda poderia Hegel imaginar uma elevação da produção que faria troça da afirmação de que a sociedade não seria suficientemente rica em mercadorias. O Estado é solicitado desesperadamente como uma instância para além desse jogo de forças"²³.

Adorno está preocupado em notar o momento de verdade da filosofia hegeliana, ainda que a solução emitida por Hegel peque pela mais completa artificialidade. Isto é, é por ter reconhecido o caráter inelutável da sociedade civil-burguesa, tanto em sua emergência histórica quanto em sua destrutiva dinâmica interna, que Hegel teria decidido pela solução fortemente estatista. O foco aqui, desse modo, não está no próprio Estado, o qual é para Adorno "um ato de violência necessário"²⁴, mas sim naquilo que essa violência visa aplacar e que constitui a intuição fundamental e produtiva de Hegel. Do contrário, o princípio da filosofia de Hegel, a identidade entre sujeito e objeto, viria a naufragar devido à expansão demasiada da dialética. A formulação de Adorno, deliberadamente paradoxal, exprime o que está em jogo: "Em nenhum outro lugar a filosofia hegeliana aproximou-se tanto da verdade sobre seu próprio substrato – a sociedade – do que lá onde ela se torna um disparate diante dela"²⁵. Ou seja, a interpretação de Adorno privilegia um momento no qual ele julga que Hegel como que traiu a dialética em favor do sistema; e esse momento é sintomático da profunda verdade que essa filosofia exprime, verdade essa a qual não se confunde com a letra do sistema.

Os parágrafos da *Filosofia do Direito* que exprimem a plebe e os problemas correlatos que a produzem ou dela se seguem são cruciais para a interpretação adorniana de Hegel. A grandeza contraditória de Hegel se relaciona tanto à dialética que deu partida e que exprime a finitude dos objetos quanto à proposta de convocar o Estado como aquele elemento que visa interromper à fórceps esse movimento. Não estamos longe do topos marxista (ou engelsiano) a respeito da contradição entre método e sistema em Hegel, à diferença crucial de que para Adorno não se trata

²³ *Ibidem*, p. 105.

²⁴ *Ibidem*, p. 105.

²⁵ *Ibidem*, p. 106. Ou ainda (p. 107): "Se, em última análise, o sistema de Hegel faz, por meio das suas próprias consequências, a transição até a não verdade, isso não é apenas um juízo sobre Hegel, como gostaria a autojustificação das ciências positivas, mas muito antes um juízo sobre a realidade".

de preferir um ou outro, mas de afirmar ambos. Essa apresentação por parte de Adorno se coaduna com o perfil que explicitamente quer afirmar acerca de Hegel: em oposição a Croce, não se trataria de distinguir o vivo e o morto em Hegel, mas afirmar a verdade de Hegel mesmo quando ela se ausenta: “Nenhuma filosofia foi tão profundamente rica, nenhuma filosofia se manteve tão imperturbável no coração da experiência, à qual ele se entregou sem reservas. Mesmo as marcas de suas falhas são moldadas pela própria verdade”²⁶.

A despeito das profundas intuições de Adorno, as quais se voltam antes para a sociedade civil-burguesa como um todo do que para um de seus produtos (como a plebe), a interpretação de Adorno estabelece grandes linhas balizadoras que nem sempre se encontram no detalhe do texto. É claro que há de se ter em vista que se trata de uma interpretação filosófica de um texto filosófico, e não, propriamente, uma abordagem propriamente ligada à história da filosofia. De qualquer modo, Adorno subestima – ou, para sermos justos, sequer chega a citar – o papel das corporações, as quais tem como finalidade primordial atenuar o caráter corrosivo da sociedade civil-burguesa. A aposta de Hegel é que a condição dinamicamente destrutiva inerente à sociedade civil-burguesa receba uma acomodação que mitigue os elementos que podem conduzir o indivíduo à pobreza. Em outros termos, ainda que instigante, a interpretação adorniana passa por alto algumas mediações cujo laço lógico precisaria ser sublinhado.

Em *Hegel's theory of the modern state* Shlomo Avineri ultrapassa as abordagens anteriores ao adotar um ponto de vista historiográfico rigoroso. O conjunto de textos que Avineri mobiliza a fim de pôr em perspectiva a *Filosofia do Direito* e os problemas nela levantados – como o *Sistema da Eiticidade*, a *Filosofia Real* e a *Filosofia da História* – permite que ele alcance uma compreensão mais ampla das questões envolvidas. Avineri notou que uma dimensão básica do problema da pobreza é o déficit de reconhecimento que a acompanha. Além de se tratar de uma questão propriamente material, a pobreza é uma indicação que as etapas anteriores do direito abstrato não se cumpriram adequadamente: “Na medida em que a propriedade é básica para a visão de Hegel de ‘pessoa’, a pobreza se torna para ele não meramente a condição da pessoa privada de suas

²⁶ *Ibidem*, p. 131.

necessidades físicas, mas de seres humanos privados de sua personalidade e humanidade também”²⁷. Ora, nesse sentido, a propriedade passa a ocupar uma função normativa no ordenamento social: “a definição de personalidade em termos de propriedade paradoxalmente se torna um instrumento crítico pelo qual a sociedade moderna pode ser julgada”²⁸.

O mecanismo que produz a pobreza é identificado de modo distinto àquele de Rosenzweig. Enquanto para este a pobreza era associada à mecanização, segundo Avineri, apoiado no parágrafo 193 da *Filosofia do Direito*, a pobreza é criada no mesmo movimento de ampliação dos carecimentos: “Essa ânsia atrás de desejos ilimitados cria, contudo, seu necessário oposto – pobreza”²⁹. Para Avineri, a mecanização e a industrialização são consequências da sociedade civil, ou seja, do arranjo institucional que modela as perspectivas individuais. Ao contrário de Rosenzweig, a tese de Avineri aponta que a pobreza derivada da mecanização tem uma causa mais profunda, a saber, a constituição mesma da sociedade civil: “Pobreza é, então, não um acidental subproduto da sociedade civil; é algo inerente a ela”³⁰. Processos sociais que ampliem os carecimentos à níveis mais elevados são derivados desse arranjo básico.

A compreensão de Hegel é influenciada pela aceitação do modelo smithiano de sociedade orientada por uma “mão invisível”, segundo Avineri. A distinção central entre Hegel e Smith estaria no fato de que a adoção do modelo de Smith se dá em um nível inferior de sociabilidade, homólogo à relação entre o entendimento, a sociedade civil-burguesa, e a razão, o Estado³¹. Ou seja, a sociedade civil não é a última palavra no que diz respeito ao ordenamento social, de modo que a “aceitação da ‘mão invisível’ de Smith não vincula [Hegel] seguir as implicações otimistas e harmônicas do modelo”³². Isso é notável, por exemplo, no fato de que a pobreza não se liga a nenhum tipo de disfunção social: “Não é o mau funcionamento da sociedade civil que causa a pobreza, mas precisamente seu oposto, o regular funcionamento dos poderes do mercado”³³. Disso,

²⁷ AVINERI, Shlomo, *Hegel's theory of the modern state*, p. 136.

²⁸ *Ibidem*, p. 137.

²⁹ *Ibidem*, p. 146.

³⁰ *Ibidem*, p. 146.

³¹ *Ibidem*, p. 143.

³² *Ibidem*, p. 148.

³³ *Ibidem*, p. 149.

portanto, que se segue que o funcionamento pleno de um setor da sociabilidade solicite a ação estatal: “Essa análise conduz Hegel a reclamar pela intervenção do Estado. A situação, ele crê, pode ser trazida à harmonia somente pelos meios do Estado o qual tem poder sobre isso”³⁴. Dada a emergência em determinado grau de pobreza uma classe diminui seu padrão de vida a ponto de tornar-se plebe, a qual é, conforme a caracterização de Avineri, “uma multidão de seres humanos completamente atomizados e alienados da sociedade, sem sentimento de fidelidade a ela e já nem sequer desejando ser integrado a ela”³⁵. A caracterização da plebe oferecida por Avineri é bastante precisa e demonstra uma das razões pela qual é excessivo toma-la como uma palavra cifrada para “proletariado” ou mesmo um “pré-proletariado”. Hegel é bastante explícito em não ver um conteúdo positivo, alguma capacidade construtiva, na plebe – o que é um contraste decisivo com Marx, na medida em que o proletariado, ainda que “negativo”, encarna um conjunto de esperanças que, se comparado a plebe a Hegel, são de todo estranhas. Inclusive, em virtude do fato de a plebe ser índice de uma fratura social não tão radical quanto o proletariado é para Marx, é que podemos entender de modo coerente que os meios de atenuar a pobreza propostos por Hegel são encaminhados via atuação do Estado e não por uma espécie de refundação da sociedade a partir de meios revolucionários como em Marx. Essa direção proposta por Hegel é, segundo Avineri, uma das razões pelas quais Hegel se distingue de Smith e mesmo o ultrapassa: “O clamor de Hegel em pôr freios na indústria, sobretudo através do controle de preços, é fundado em sua insistência que toda sociedade civil existe em um contexto público. O choque de interesses não pode ser superado através de uma ‘mão invisível’, mas somente através da direção consciente e da supervisão”³⁶, papel esse conferido à polícia administrativa.

Avineri passa em revista das diferentes possibilidades de atenuação da pobreza, a saber, através de instituições de ajuda caritativa, redistribuição de renda via taxação dos mais ricos e oferecimento de trabalho. Para Avineri Hegel não aceita nenhuma das soluções – e a rejeição do oferecimento de trabalhos públicos, solução de cariz keynesiana, diz res-

³⁴ *Ibidem*, p. 151.

³⁵ *Ibidem*, p. 150.

³⁶ *Ibidem*, p. 151.

peito à sua adesão à teoria econômica contemporânea e sua visão de que o aumento de produção apenas prolonga o problema, o qual, verdadeiramente, encontrar-se-ia no subconsumo. Qual seria, então, a solução hegeliana? Segundo a interpretação de Avineri, “após descartar as várias alternativas possíveis para a eliminação da pobreza, Hegel melancolicamente nota que ela permanece inerente e endêmica à sociedade moderna”³⁷. A avaliação de Avineri é que Hegel é motivado por uma profunda honestidade intelectual a qual o leva admitir, mesmo que isso primariamente atente contra a sistematicidade de sua filosofia, que não há resolução do problema da pobreza no contexto das sociedades modernas. Segundo Avineri, “Essa é a única vez em seu sistema onde Hegel levanta um problema – e deixa-o aberto”³⁸.

A reconstrução de Avineri é bastante completa a respeito do conjunto de problemas ligados aos parágrafos 243-248 da *Filosofia do Direito*. Avineri não dedica maior atenção à questão da plebe, mas sobretudo à pobreza. De um ponto de vista crítico devemos propor, contudo, algum reparo em sua argumentação. Não nos parece que Hegel rejeite a alternativa de oferecimento de trabalho. A exposição de Hegel é um pouco dúbia, mas o parágrafo consequente permite concluir que ele acaba por aderir a essa possibilidade. Inclusive é isso que logicamente garante que a exportação seja uma alternativa cabível a ser considerada – afinal, se não há produtos em demasia, o que seria exportado? E, por conseguinte, isso nos faz matizar a proposta da clareza que Hegel teria acerca da sua não solução explícita à questão da pobreza. Além de se valer de um predicado mais psicológico – *basic intellectual honesty* – do que lógico para analisar a proposta de Hegel, Avineri não relaciona a seção da polícia administrativa com a da corporação, a qual tem como um de seus objetivos declarados mediar a questão da pobreza. A corporação é apenas tratada em seu aspecto de mediação e representação, não como família universal, o que possui a dupla implicação de que ela colabora com o reconhecimento do indivíduo e com a estabilidade do patrimônio, dois elementos decisivos e definidores das características que podem levar à formação da plebe³⁹.

³⁷ *Ibidem*, p. 153.

³⁸ *Ibidem*, p. 154.

³⁹ *Ibidem*, p. 166.

Os intérpretes acima arrolados divergem no que diz respeito ao êxito da argumentação de Hegel. Enquanto Rosenzweig crê firmemente que Hegel resolveu o problema da plebe com mais sucesso que os modelos posteriores o fizeram, os outros intérpretes respondem negativamente à questão. Weil, Adorno e Avineri pensam que Hegel deixou a questão não resolvida, embora não pelos mesmos motivos. Weil pensa que a sutileza argumentativa de Hegel evidencia a incompletude do sistema com a noção de plebe. Nela residiria a flagrante lacuna a qual inclusive permite a correção posterior quanto a temas relacionados ao reconhecimento do indivíduo frente ao Estado e entre as nações. Para Adorno o problema reside no fato de que Hegel rompe com a integridade da argumentação imanente que é característica de seu sistema. Em outros termos, Hegel se vê confrontado a uma contradição cujos meios de resolução não possui e por isso solicita a intervenção do Estado, entendido aqui como mecanismo exterior. Avineri, por sua vez, pensa que a irresolução da questão passa por uma elisão consciente de Hegel, “honestas” (algo que a argumentação de Weil e Adorno não parecem prever). Excetuando Avineri, os três outros compreendem a plebe como uma cifra para proletariado (Adorno, na verdade, apenas sugere isso).

À semelhança de todos os intérpretes está, em alguma medida, a baixa ou nula consideração a respeito do papel desempenhado pelas corporações. Além disso, não há uma articulação entre o texto da *Filosofia do Direito* com textos imediatamente solidários à mesma problemática, como a *Filosofia da História*. Esse último texto poderia contribuir em esclarecer a dinâmica da produção excessiva de mercadorias e o caráter da colonização, a partir dos exemplos da Grécia Antiga e dos Estados Unidos. Além disso, mesmo textos mais circunstanciais como o *Escrito sobre a Reforma Inglesa* são importantes por verificar de modo mais particular como essa teoria se apresenta concretamente face a uma realidade específica, com importantes implicações para a compreensão do papel da plebe. A relação desses textos permitiria distinguir mais apuradamente o problema da pobreza e plebe. Não é possível argumentar adequadamente aqui, mas a importância em diferenciar uma da outra rigorosamente consiste em enfatizar e reconhecer o caráter necessário da pobreza da exis-

tência contingente da plebe. Essa operação interpretativa permite relativizar o sucesso e o insucesso de Hegel quanto a uma teoria mais ou menos unificada acerca dos elementos estruturais da sociedade de seu tempo. Isso porque enquanto a pobreza é, de algum modo, permanente – ainda que seja justo perguntar sua extensão em sociedades nacionais específicas –, a plebe para Hegel é fruto de sociedades eticamente desintegradas. Em outros termos, mesmo sociedades de mercado, cuja dinâmica interna implica em pobreza, não possuem necessariamente um grupo de indivíduos identificáveis à plebe.

Segundo minha visão, a resposta adequada ao problema passa, portanto, pela articulação de mais textos os quais permitiriam mostrar que com a separação mais estrita entre pobreza e plebe Hegel pode, sem resolver o problema insolúvel da pobreza, dar uma resposta adequada à questão da plebe, sugerindo mecanismos e instituições que aplaquem sua criação e crescimento.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. *Sociologia (Grandes Cientistas Sociais)*. Org. Gabriel Cohn e tradução de Flávio R. Kothe, Aldo Onesti e Amélia Cohn. São Paulo: Ática, 1994.

ADORNO, Theodor W. *Três estudos sobre Hegel*. Tradução de Ulisses Razzante Vaccari, São Paulo: UNESP, 2013.

AVINERI, Shlomo. *Hegel's theory of the modern state*. New York: Cambridge, 1972.

HEGEL, G.W.F. *A sociedade civil-burguesa (Textos Didáticos)*. Tradução de Marcos Lutz Muller. Campinas: IFCH/UNICAMP, nº 21, 1996.

HEGEL, G.W.F. *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012.

HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*, tradução de Paulo Meneses et alli. São Paulo: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

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

ROSENZWEIG, Franz. *Hegel und der Staat*. Zweiter Band. Munique e Berlim: Oldenbourg, 1920.

WEIL, Eric. *Hegel e o Estado*. Tradução de Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2011.

A opinião pública como momento de suprasunção da contradição entre público e privado

Henrique José da Silva Souza
(UNICERP)

INTRODUÇÃO

A contradição entre Público e privado é um ponto de reverberada importância dentro do fenômeno da Opinião Pública. Assim sendo, quando nos deparamos com conhecida dicotomia enxergamos a necessidade de retorno aos primórdios da civilização ocidental.

Ainda na Grécia antiga existiam os termos *Oïkos* e *Pólis*¹, que indicam as instituições que carregam consigo as raízes de privado e público como conhecemos hoje. São termos cuja conceituação envolve uma série de elementos característicos e específicos da sociedade grega e que dificilmente podemos transferir para as línguas modernas. De modo genérico, podemos dizer que o *Oïkos* é casa e a *Pólis* é cidade, contudo “casa” e “cidade”, não são suficientes para suprir o conceito tanto de *Oïkos* quanto de *Pólis*.

Hannah Arendt explica:

¹ “No diálogo que abrange os dois primeiros livros da *República* de Platão, são expostas, personificadas por sete interlocutores, as quatro principais teorias sobre a origem da *polis*. Servem de fundo as opiniões tradicionalistas dos hóspedes Céfalo e Polemarco, que defendem velhos conceitos mitológicos. Vêm depois as teses dos sofistas Trasímaco e Clitofonte, que observam, de maneira realista, que a Justiça outra coisa não é senão a ordem imposta por quem tem o poder de se fazer obedecer: é o que apraz a quem ordena, ao poder constituído, a quem é mais forte. Glaucão e Adimanto, irmãos de Platão, expõem, para incentivar Sócrates, a tese contratualista de uma parte da Sofística (Calicles): partindo da oposição entre *nomos* e *physis*, afirmam que os homens, usando e sofrendo da violência (o que é justo por natureza), creem, num certo momento, ser útil porem-se de acordo para instaurar a paz, estabelecendo leis e pactos recíprocos, que são justos por convênio. É nesta altura que Sócrates (na realidade, Platão) expõe sua concepção do Estado entendido como um organismo, que será sadio quando cada um, baseado na divisão do trabalho, desempenhar convenientemente o próprio mister e interiorizar a necessidade desta sua função particular para o bem do todo: a justiça é, deste modo, consciente e viva harmonia.” MATTEUCCI, Nicola. Verbete: *Contratualismo*, parte III – Três teorias sobre a origem do poder político. In: BOBBIO, *Dicionário de política*, cit., p. 276.

A distinção entre uma esfera de vida privada e uma esfera de vida pública corresponde à existência das esferas da família e da política como entidades diferentes e separadas, pelo menos desde o surgimento da antiga cidade-estado; [...].²

Já nos poemas homéricos³ o termo Oïkos se encontra presente; esse vinculado a uma realidade social e política que de certa maneira antecede a formação da *Pólis*. O Oïkos era uma unidade social e de produção que comportava em primeiro lugar pessoas: uma família nuclear composta por pai, mãe e filhos.

A organização desta família se dava de acordo com uma hierarquia rígida, na qual o pai era o senhor da casa, que tinha poder absoluto sobre todos os demais e, especialmente, sobre o que ocorria no *Oïkos*. Tratava-se de um reino de violência sem que só o chefe da família exercia o poder despótico sobre todos os seus subordinados. Não existia qualquer discussão livre e racional. Os homens viviam juntos subordinados por necessidades e carências biológicas, as quais não eram capazes de suprir sozinhos. Se os recursos da *Oïkos* permitissem, poderiam ser acrescidos a esse grupo serviços além de não cidadãos, parentes de idade avançada e parentes órfãos.

Viver na esfera privada indicava estar impedido de ser visto e ouvido pelos membros da comunidade política. Nesta, os indivíduos partilham objetivamente uma ação política num espaço comum – a *Pólis*. A esfera privada limitava-se a um interesse pessoal circunscrito aos condicionamentos da sobrevivência biológica na família e na casa.

Passando à esfera do público, temos a *Pólis*. Esta representava um momento jurídico-político que atinge o seu ponto de ápice no instante em que as relações entre os membros da comunidade – qualquer que seja a extensão e intensidade destas –, passam a ser definidas por normas escritas e apartadas da interpretação arbitrária de indivíduos.

² ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 37.

³ “O primeiro traço a ser ressaltado na descrição de Homero é o Oïkos, palavra geralmente traduzida por “casa” ou “família”. Em Homero, contudo, ela está impregnada de um significado mais amplo: é uma unidade econômica, humana, de consumo e de produção. O Oïkos tem um chefe guerreiro à testa, juntamente com a sua família, mas os seus componentes não são os únicos dos Oïkoi. Estes compreendem também todos os servidores e escravos; os bens imóveis: a terra e as casas; e os bens móveis: ferramentas, armas, gado, etc., dos quais depende a sobrevivência do grupo.” In: FLORENZANO, Maria Beatriz, *O mundo antigo: economia e sociedade*, p. 14.

A ação legisladora de Sólon⁴ – marco fundamental da formação da *Pólis* ateniense – advém das crises ligadas aos problemas com a propriedade e uso da terra, assim como também pela questão da escravidão em virtude de dívidas.

Da mesma maneira que a formação da *Pólis* ateniense, a formação de outras cidades-Estado gregas teve grande impulso a partir da obra de grandes legisladores e codificadores de leis. A “cidadania”, a vida em conjunto, foi assim construída, na Grécia, gradualmente.

Roberto Bonini descreve:

Por *Pólis* se entende uma cidade autônoma e soberana, cujo quadro institucional é caracterizado por uma ou várias magistraturas, por um conselho e por uma assembleia de cidadãos (*politai*). A noção assim antecipada, em cuja formulação entram categorias jurídicas de algum modo estranhas ao espírito grego, é na realidade fruto de um processo de abstração de situações históricas assaz diversas entre si.⁵

Através da práxis e do discurso – onde a retórica era a ferramenta mais explorada –, a esfera pública se concretizava como domínio da vida política. Participando nos assuntos da *Pólis*, os cidadãos exerciam as suas atribuições políticas. A possibilidade de que o homem pudesse ascender à vida pública seria a de ultrapassar as necessidades que a vida privada constituía.

Naquele cenário, todos⁶ eram iguais – não existia uma hierarquia entre os que participavam da vida pública – e todos eram livres em expressar as suas opiniões. A persuasão, exercida através poder da palavra, substitui a força e a violência da esfera privada. As relações de dominação e de propriedade sobre os subordinados do *Oikos* opõem-se, assim, às dos cidadãos livres e iguais da esfera pública da *Pólis*.

⁴ Sólon era um dos sete sábios da Grécia. Foi um importante estadista e teve como legado um conjunto de significativas transformações no período em que legislou em Atenas. Cf: LEÃO, Del-fim Ferreira, *Sólon : ética e política*.

⁵ BONINI, Roberto. Verbete: *Pólis*. In: BOBBIO, *Dicionário de política*, cit., p. 949.

⁶ É necessário que frisemos que esse “todos” não define todas as pessoas que faziam parte da *Pólis*. Só eram cidadãos os homens, chefes de família, que normalmente eram abastados proprietários de terras. Estes eram senhores absolutos dentro de seus domínios, e ainda eram senhores da cidade, pois por participarem ativamente da vida política da *Pólis*, tomavam as decisões sobre os caminhos que a cidade iria seguir em todos os seus setores, desde o comércio até à guerra.

Abandonar o lar e a família manifestava a mais importante virtude⁷ política – a coragem. No *Oikos*, o homem defendia a sua sobrevivência biológica. Na *Pólis*, o homem tinha de ter coragem para arriscar a própria vida, libertando-se do servilismo do amor à vida.

A boa vida, que Aristóteles identificava com a ação política, significava a libertação do homem face às esferas que o atrelavam ao *Oikos*, efetivava-se através da virtude da coragem e da *eudaimonia*⁸. Este cenário acabava por contrariar a mera socialização imposta pelas limitações da vida biológica privada.

Ser cidadão da *Pólis*, pertencer aos poucos que tinham liberdade e igualdade entre si, pressupunha um espírito de luta: cada cidadão procurava demonstrar perante os outros que era o melhor, exibindo, através da palavra e da persuasão, os seus feitos singulares, isto é, a *Pólis* era o espaço de afirmação e reconhecimento de uma individualidade discursiva.

É possível assim, definir a *Pólis* como um complexo de cidadãos governados pelas mesmas ferramentas jurídicas, e não estritamente como uma unidade territorial.

Hannah Arendt nos diz:

A pólis propriamente dita, não é a cidade em sua localização física; é a organização do povo originária daquilo que se faz e se fala em conjunto; e o seu espaço verdadeiro se estende entre os homens que vivem juntos com essa finalidade, não importa o lugar em que se encontrem.⁹

⁷ “A virtude também se divide em espécies, de acordo com esta subdivisão, pois dizemos que algumas virtudes são intelectuais e outras morais; por exemplo, a sabedoria filosófica, a compreensão e a sabedoria prática são algumas das virtudes intelectuais; e a liberalidade e a temperança são algumas das virtudes morais. De fato, ao falar do caráter de um homem não dizemos que ele é sábio ou que possui discernimento, mas que é calmo, amável ou temperante; porém, louvamos um homem sábio referindo-nos à sua disposição de espírito, e às disposições de espírito louváveis chamamos virtudes.” ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Livro I, 13,1103a.

⁸ Podemos entender que o conceito de *eudaimonia* corresponde a “[...] felicidade é a vida plenamente realizada em sua excelência máxima. Por isso não é alcançável imediata nem definitivamente, mas é um exercício cotidiano que a alma realiza durante toda a vida. A felicidade é, pois, a atualização das potências da alma humana de acordo com sua excelência mais completa, a racionalidade.” CHAUI, Marilena. *Introdução à História da Filosofia*: dos pré-socráticos a Aristóteles, p. 442.

⁹ ARENDT, Hannah, *A condição humana*, p. 37.

Arendt, ao descrever o espaço público grego – ágora –, entende este como lugar de expressão pública e debate sobre assuntos de governo sob uma perspectiva política, pois ao público corresponderia o reino livre em que se decidiriam as questões mais relevantes da vida coletiva dos cidadãos. O espaço público revisto e reinterpretado por ela é necessariamente um espaço de liberdade diferente do espaço privado em que prevalece “a lei da dominação e da violência” do senhor da casa sob os restantes familiares e subalternos.¹⁰

Bavaresco afirma que:

A diferença entre o privado e o público caracteriza a representação das sociedades ocidentais que comporta um conjunto de mutações sociais, econômicas, políticas, ideológicas marcando a entrada destas sociedades na era da modernidade.¹¹

A esfera privada atual tem como origem os últimos períodos do Império Romano, numa época em que devido à desagregação do Império os cidadãos procuravam afirmar os seus direitos privados (nomeadamente o direito de propriedade) no espaço público como resposta aos ataques dos bárbaros. Na modernidade, o privado opunha-se à esfera da sociabilidade e da esfera política situando-se no domínio do individualismo.

Vejamos o que Nicolla Matteucci explica:

Com *res publica* os romanos definiram a nova forma de organização do poder após a exclusão dos reis. É uma palavra nova para exprimir um conceito que corresponde, na cultura grega, a uma das muitas acepções do termo *politeia*, acepção que se afasta totalmente da antiga e tradicional tipologia das formas de Governo. Com efeito, *res publica* quer pôr em relevo a coisa pública, a coisa do povo, o bem comum, a comunidade, enquanto que, quem fala de monarquia, aristocracia, democracia, realça o princípio do Governo (*archia*).¹²

Os romanos compreenderam que a esfera privada e a esfera pública deveriam coexistir simultaneamente. A esfera privada oferecia atividades

¹⁰ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 47.

¹¹ BAVARESCO, Agemir, *A fenomenologia da Opinião Pública: A teoria Hegeliana*, p. 35.

¹² MATTEUCCI, Nicola. Verbete: *República*, parte II – A República dos antigos. In: BOBBIO, *Dicionário de política...*, cit., p. 276.

“espirituais” como o estudo das ciências e das artes, embora nunca pudesse substituir a ação política na condução dos assuntos públicos, enquanto “a *res pública*, [...] permitia a participação mais ampla dos cidadãos e um ordenamento mais adequado ao enfrentamento do crescente conflito patricio-plebeu.”¹³

Fica claro que a esfera pública ocupava em Roma um lugar de reverberada importância em detrimento do individual, do privado. Os cargos públicos e as atribuições do Estado¹⁴ eram considerados como essenciais e primordiais para o pleno funcionamento da sociedade romana, e o senso de coletividade era colocado sempre em destaque.

Encontramos de um lado, a esfera privada, advinda da livre iniciativa individual e estruturada no entorno das relações entre os indivíduos e entre os grupos sociais; de outro, a esfera pública, que está imbricada com a direção e gestão da coletividade, abrangendo as relações de autoridade e de coerção e que são necessárias para a organicidade do coletivo. A aparição do Estado na Europa é a correspondência desta representação e desta organização social e política.

Joaquim Carlos Salgado leciona que:

Inversamente ao cidadão, o *bourgeois* é o indivíduo que na sociedade cuida dos seus interesses particulares, sem qualquer consideração da ordem política como um bem comum. Seu interesse é sempre oposto ao da comunidade e só aproveita à comunidade porque sua atividade está inserida num sistema de interdependência, pelo qual o que ele produz é socializado, ou seja, aproveita indiretamente à sociedade. [...] O *bourgeois* é o que serve a si mesmo, servindo indiretamente ao Estado (a comunidade).¹⁵

Nesse contexto, averiguamos, no interior do pensamento liberal, a diferenciação entre público e privado. O estabelecimento de um espaço de autonomia individual passa a servir como meio de proteção em face do poder do Estado e o monopólio público proporciona a erradicação das violências sociais anteriores.¹⁶

¹³ PEZZELLA, Maria Cristina Cereser, *Propriedade Privada no Direito Romano*, p. 35.

¹⁴ Estado, aqui, em sentido mais simbólico que teoricamente rigoroso.

¹⁵ SALGADO, *A Ideia de Justiça em Hegel*, p. 365-366.

¹⁶ Nesse sentido, nos diz Rousseau: “Conquanto nesse estado se prive muitas vantagens concedidas pela natureza, ganha outras de igual importância: suas faculdades se exercem e se desen-

Axiologicamente, a relação de diferença entre público/privado remete a campos diametralmente opostos. O público tem ligação direta com o interesse universal e parte do princípio de ordem e de totalização que permite a realização tanto da unidade quanto da integração de uma sociedade. Isso se dá por meio da superação dos particularismos individuais e dos interesses categoriais.

Meditamos com Bavaresco:

O privado é, ao contrário, ligado ao interesse particular e ele dá a cada um a possibilidade de buscar a realização de seus próprios fins, garantindo sua autonomia e protegendo sua intimidade.¹⁷

Desta oposição existente entre essas duas esferas, surge então a tensão dialética da qual a sociedade tem necessidade para existir.

O contraste do público/privado simboliza-se igualmente por normas diferentes na gestão pública e na gestão privada – o que conhecemos como direito público e direito privado¹⁸ –, pelo fato da administração pública não ser capaz de se referir aos mesmos dispositivos normativos de gestão, nem aos preceitos que a empresa privada, e pelo fato que a gestão do interesse universal não pode ser dirigido pela lógica única do lucro.

O enfrentamento entre o público e o privado orienta-se pelas regras ou pelos ritos que concedem a passagem de uma ao outro. Logo, para falar em nome do Estado, e necessário ser apto a fazê-lo, acatando os procedimentos de investidura postos para este efeito – os servidores do Estado e também seus governantes estão unidos a ele por um vínculo jurídico e seu arbítrio é limitado por um estatuto –; o ato do sufrágio, criado como mecanismo, ou movimento, de passagem do individual ao coletivo e da transmutação do privado em público.

volvem, suas ideias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda sua alma se eleva a tal ponto que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem amiúde a uma condição inferior àquela de que saiu, deveria bendizer sem cessar o ditoso instante que dela o arrancou para sempre, transformando-o de um animal estúpido e limitado num ser inteligente, num homem. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques, *O Contrato Social*, p. 26. (livro I, cap. VIII).

¹⁷ BAVARESCO, *A fenomenologia... cit.*, p. 36.

¹⁸ Lembremos Ulpiano, do Digesto: “*Publicum jus est quod ad statum rei Romanae spectat, privatum quod ad singulorum utilitatem.*” Em tradução livre: O direito público diz respeito ao estado da coisa romana, o privado à utilidade dos particulares.

A distinção entre público/privado passa a compor, portanto a estampa coletiva ou o imaginário das sociedades e dos países ocidentais: o Estado pressupõe uma maneira de autonomização e de institucionalização frente ao social, que passa pela composição de uma esfera pública distinta.

Anota Agemir Bavaresco:

Da diferença entre público/privado passa-se à oposição dialética, que estabelece a relação e a interpretação dos sistemas de valores, dos dispositivos das leis e dos interesses.¹⁹

Logo, é do embate entre a totalidade dos interesses particulares que resulta o interesse universal; averígua-se uma ligação estreita crescente dos dois ramos do direito, compreendida por um duplo movimento convergente de “publicização do direito privado” e de “privatização do direito público”, por intermédio da efetivação das instituições que se localizam tenuamente entre o público e o privado e acabam por auxiliar um e outro.

Jacques Chevallier registra:

A nova relação que se esboçou entre o público e o privado não é tal que apague os pontos de referência axiológicos que arcam as diferenças entre as duas esferas. Sem dúvida, o interesse geral não é mais percebido como oposto aos interesses particulares, mas formado a partir deles e construído graças à mediação dos grupos de interesse sociais: mas esta evolução não significa que tenha perdido toda consistência própria; a passagem para a esfera pública introduz com efeito o elemento de arbitragem e de regulação indispensável, pelo qual se afirma a especificidade do público.²⁰

Procuramos estabelecer uma linha, um caminho que pudesse trazer à tona as bases para a compreensão da *contradição* dentro da filosofia hegeliana. Assim sendo, tentaremos demonstrar como a Opinião Pública está essencialmente imbricada com a contradição, justamente pelo fato de depender inteiramente dela para garantir sua existência.

¹⁹ BAVARESCO, *A fenomenologia... cit.*, p. 37.

²⁰ CHEVALIER, *Público... cit.*, p. 16. *apud* BAVARESCO, *A fenomenologia... cit.*, p. 36.

O TORNAR-SE PÚBLICO DA OPINIÃO

Hegel em *Linhas fundamentais da filosofia do Direito*²¹ traz pressuposto de que a Opinião Pública é uma contradição que necessita passar por várias mediações, a fim de instaurar cenários de uma democracia que garante a liberdade de imprensa.

A opinião caracteriza-se pela impaciência, querendo, imediatamente, a realização da vontade da pessoa. A opinião não suporta a lentidão da paciência das mediações do conceito e o longo processo de efetivação de suas determinações históricas. Isso porque a opinião exerce papel capital no cenário sociopolítico, enquanto ela contém em si a força da contradição e a reserva da indignação moral e ética, que faz mudar toda situação que não corresponde à ideia de liberdade.

Em nível do “direito abstrato”, a impaciência da opinião busca realizar seu direito privado e defender seus interesses particulares, porém, em nível da liberdade pública, a pressa do opinar torna-se portadora dos interesses universais.

Ora, esta contradição encontra a sua solução através da mediação da liberdade da própria imprensa dentro de um quadro de legalidade democrática. Esta é a força da contradição: Efetivar a mediação da tensão dialética entre os polos opostos do universal e do singular, garantindo o direito de todo cidadão expressar publicamente a sua opinião. Esta é teoria da opinião pública hegeliana: a liberdade de imprensa e o parlamento, enquanto espaço político, são esferas privilegiadas da mediação do fenômeno contraditório da opinião pública.

O desenvolvimento teórico de Agemir Bavaresco sugere que:

A partir da tradição hegeliana, a opinião pública é compreendida como um *fenômeno contraditório*, pois contém em si tanto a *universalidade* dos princípios constitucionais, do Direito e da Ética, quanto a *singularidade* ou a *particularidade* dos direitos e interesses dos cidadãos. Esta contradição é suprassumida através da mediação da *liberdade de imprensa*, dentro de um quadro de legitimidade democrática.²²

²¹ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, ou, Direito natural e ciência do Estado em compêndio.

²² BAVARESCO, Agemir; KONZEN, Paulo Roberto. Cenários da Liberdade de Imprensa e Opinião

Esse fenômeno contraditório pode ser percebido como uma dialética da publicidade; dito de outro modo, uma contradição que situada no interior da vida ética, contudo, determinada a partir de momentos abstratos, que têm como objetivo chegar ao momento do resultado concreto, que fará parte da organicidade no interior do conceito de Estado.

Hegel leciona:

§ 316 – A liberdade subjetiva, formal, de que os [indivíduos] singulares como tais tenham e externem seu julgar, opinar, aconselhar próprios sobre os assuntos universais tem seu fenômeno no conjunto que se chama opinião pública. O universal em-si e para-si, o substancial e o verdadeiro, está nisso ligado a seu contrário, ao próprio e particular do opinar para-si dos muitos; por isso essa existência é a contradição presente em-si mesma, o conhecer enquanto fenômeno; a essencialidade tão imediata como a inessentialidade.²³

Fica claro que o fenômeno – essencial e inessencial – da Opinião Pública é então atrelado a uma contradição imanente, ligada tanto ao Universal quanto ao particular e justamente por isso tão carregado de complexidade e desafios para a superação do embate entre os polos desta contradição.

Compreendemos então que o entendimento de *ser* e *não-ser* vem expresso pela tríade onde a negação do *ser* antes de exaurir a discussão, expõe-nos novos argumentos. Assim o que será negado não é o *ser-em-si*, mas uma determinidade do *ser-em-si*, tendo em vista que *ser* e *não-ser* residem no absoluto imediato. Assim sendo, podemos perceber que há um *ser*, um *não-ser*, e posteriormente a suprassunção dos dois momentos anteriores.

Pública em Hegel. In: *Kriterion*, v. 119. Belo Horizonte, Junho de 2009, p. 90-91.

Ainda nesse sentido vale ressaltar: "A opinião pública tem seu lugar lógico e legítimo na filosofia política: Hegel analisa-a na Filosofia do Direito, em sua terceira seção, que trata do Estado. Ora, ele aí situa a opinião pública justamente no interior da Constituição, na parte que fala do Poder Legislativo. O estatuto do político na sua totalidade da Filosofia do Espírito trata de uma análise filosófica da ideia de política, portanto de sua articulação no interior de um movimento ideal que constitui o lógico do político. Na medida em que a opinião pública faz parte desta totalidade lógica do político, ela é, portanto, um conceito político". In: BAVARESCO, Agemir. *A contradição da opinião pública em Hegel*. In: *Amor Scientiae: Festschrift em homenagem a Reinholdo Aloysio Ullmann*. Draiton Gonzaga de Souza (Org.). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 40.

²³ HEGEL, *Linhas fundamentais*, cit., § 316, p. 291.

Isso só é possível, pois Hegel funda outro conceito de contradição, que não é cisão, mas suprassunção.

Nesse sentido, Eduardo Luft expõe:

Percebemos na Ciência da Lógica um outro sentido do conceito de contradição (além da contradição implosiva) trazido por Hegel: tese e antítese apresentam uma contradição que deve sempre ser superada, mas não uma contradição implosiva, e sim uma contradição por insuficiência. As antíteses surgem a cada momento, e a função da lógica é justamente harmonizá-las nisto que Hegel chama de Conceito, alcançando a verdade, ou a unidade de opostos em harmonia (o que eu chamarei de contradição sintética, na medida em que permanece o auto movimento, mas desenvolvendo-se de modo equilibrado, harmonizado); exemplo máximo disto é a ideia absoluta. Toda esta problemática das antíteses terá seu desenvolvimento principal na Doutrina da Essência. Mas antes é preciso percorrer os caminhos da Ciência da Lógica.²⁴

O MOVIMENTO LÓGICO DA OPINIÃO PÚBLICA

Justamente por ser fruto do enfrentamento público das diferentes opiniões individuais – que são obviamente carregadas de valores, hábitos e percepções de mundo de cada um dos particulares, assim como também dos egoísmos e interesses peculiares de cada um – é que a Opinião Pública é o termômetro do *espírito do povo*²⁵. A plena participação de uma sociedade no que diz respeito aos assuntos políticos – a despeito dos ideais egoísticos –, é essencial para que o Estado entenda algumas das decisões e direções a serem tomadas e estabelecidas com o objetivo de atender às demandas apontadas pela Opinião Pública.

Com isso, dizemos que a Opinião Pública é o momento em que a eticidade do indivíduo se concretiza na tomada de decisão coletiva. Ali estão representados seus valores, seus costumes materializados em comportamentos individuais e coletivos. Bavaresco alerta que:

Se a Opinião Pública tem sua justificação primeira ou imediata no

²⁴ LUFT, Eduardo, *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*, p. 66. Cabe-nos ressaltar que uma parte substancial dos hegelianistas considera equivocada a utilização de terminologias como “tese”, “antítese” e “síntese” para referirmo-nos à dialética hegeliana.

²⁵ Cf: HYPOLITE, Jean, *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*.

princípio da subjetividade, em contrapartida, são as mediações da vida ética que lhe dão a sua segunda ou verdadeira justificação.²⁶

É da articulação de todos os particulares na forma de uma congregação eficiente, articulada e capaz de debater politicamente para a tomada de decisões, que a Opinião Pública precisa florescer. A vida política tem de ocupar um lugar de destaque dentro do conjunto da vida particular. O indivíduo tem necessariamente que se articular politicamente para que se possa efetivamente pensar em democracia.

Carlos Cossio reflete:

En primer lugar, que la opinión pública es indispensable para la democracia, pues en la medida en que el estrato de la opinión pública integra la estructura de la comunidad, está dentro de ella y no puede ser eliminado de una actuación en que intervenga la comunidad como un todo funcional y no como un mero agregado de partículas independientes.²⁷

Vemos então que os cidadãos desarticulados são ineficientes perante o Estado, somente se tornando ativo politicamente, participando do debate público para a tomada de posicionamentos coletivos, estabelecendo as demandas sociais e formando quadros para a tomada de decisão é que o indivíduo tem materializado seu papel de cidadão. A Opinião Pública pode ser assim, a chave para a articulação e interação entre o Estado e a sociedade.

Não é possível que se termine este trabalho sem evocar diretamente Hegel:

§ 317 – Por isso a opinião pública contém dentro de si os princípios substanciais eternos da justiça, o conteúdo verdadeiro e o resultado de toda constituição, legislação e situação universal em geral, sob a forma do *são entendimento humano* enquanto fundamento ético que atravessa todos sob a figura de pré-juízo, assim como os carecimentos verdadeiros e as tendências corretas da efetividade. – Ao mesmo tempo como esse aspecto interno entra na consciência e vem à representação em proposições universais, em parte para-si,

²⁶ BAVARESCO, *A teoria... cit.*, p. 14.

²⁷ COSSIO, Carlos, *La Opinión Pública*, p. 47-48.

em parte para fins do raciocinar concreto sobre acontecimentos, regulamentos e relações do Estado e sobre carecimentos sentidos, assim introduz a total contingência do opinar, sua ignorância e inversão, conhecimento e apreciação falsos. Visto que se trata aí da consciência da *peculiaridade* da maneira de ver e do conhecimento, assim é uma opinião tanto mais própria quanto pior e seu conteúdo; pois o mau é o que é totalmente particular e o próprio em seu conteúdo, ao contrário, o racional é o universal em si e para si, e o *próprio* é aquilo sobre o qual o opinar *se imagina algo*.²⁸

Com o exposto acima, conseguimos entender a importância do caráter público dos assuntos que concernem à coletividade e a sociedade em sua totalidade. Neste ponto, buscamos perceber quando a opinião individual evolui – ao ser dotada de intenções e caráter políticos – e atinge o status de Opinião Pública.

A afirmação de Bobbio acrescenta muito para tal objetivo:

[...] a história do conceito de Opinião Pública coincide com a formação do Estado moderno que, com o monopólio do poder, privou a sociedade corporativa de todo o caráter político, relegando o indivíduo para a esfera privada da moral, enquanto a esfera pública ou política foi inteiramente ocupada pelo Estado. Mas, após o advento da burguesia, ao constituir-se dentro do Estado uma sociedade civil dinâmica e articulada, foi se formando um público que não quer deixar, sem controle, a gestão dos interesses públicos na mão dos políticos. A Opinião Pública foi levada deste modo a combater o conceito de segredo de Estado, a guarda dos *arcaria imperii* e a censura, para obter o máximo de “publicidade” dos atos do Governo.²⁹

Vemos, assim, que a Opinião Pública surge num contexto onde a sociedade era tolhida da participação política e não conseguia, ou mesmo sequer tinha a oportunidade de se articular para debater, colaborar e se envolver nos assuntos que lhe diziam respeito, mesmo quando por eles eram atingidos diretamente. Era como se os indivíduos fossem apenas atores sem importância, que como servos e escravos, eram agraciados com as benfeitorias do Estado.

Nesse mesmo sentido, Bavaresco nos ensina:

²⁸ HEGEL, *Linhas fundamentais...*, cit., § 317, p. 291.

²⁹ BOBBIO, *Dicionário de política*, cit., p. 842.

A Opinião Pública advém assim como instância política central nas relações entre as esferas política e privada sob o Estado liberal. É através dela que a burguesia tenta impor limites à atuação da autoridade, ao tempo em que combate o segredo como característica da ação estatal, pois quer submeter esta última à luz da razão ilustrada.³⁰

Fica claro neste embate, que o como lembra Bavaresco, que o:

[...] princípio democrático da publicidade, sustentado pelo Estado social, define a Opinião Pública como um freio que pode opor uma resistência à ação do governo e da administração.³¹

Contudo, como dito anteriormente propomos atingir o entendimento de como a opinião – inicialmente particular existente somente no interior do indivíduo – alcança o caráter da publicidade. Logo, pode-se afirmar que:

No todas las opiniones del público aunque sean ampliamente compartidas por la población, pueden considerarse apropiadamente como Opinión Pública.³²

Assim sendo, é de se refletir as maneiras pelas quais os indivíduos, no papel de cidadão, podem e devem manifestar publicamente seus juízos e opiniões concernentes aos assuntos da sociedade sem, contudo, trazer consigo os interesses e as particularidades pessoais.

A Opinião Pública tem por função permitir a todos os cidadãos uma ativa participação política, colocando-os em condições de poder discutir e manifestar as próprias opiniões sobre as questões de geral interesse: é assim que a agudeza e sabedoria políticas se estendem para além dos governantes e as discussões do Parlamento são parte das discussões do público.³³

³⁰ CADEMARTORI, Sérgio, A Opinião Pública como instrumento de reflexão para a política jurídica, p. 47.

³¹ BAVARESCO, *A teoria... cit.*, p. 17.

³² V.O. Key, Jr.; Alfred A. Knopof. *Opinión Pública y Democracia*, p. 24.

³³ BOBBIO, *Diccionario de política*, cit., p. 843-844.

Dessa forma, fica claro o papel primordial da participação do cidadão nos assuntos públicos, e para tal a Opinião Pública se mostra como ferramenta de utilidade essencial para que a atividade política de cada um possa ser plenamente exercida. A publicidade da opinião dotada de caráter político é o caminho para a plena participação e inclusive para o controle e dissuasão das particularidades individuais.

Hegel ensina:

[...] assim também ela [a publicidade] é, por sua vez, o remédio contra a presunção dos [indivíduos] singulares e da multidão, e é um meio de formação para esses, e de fato um dos maiores.³⁴

Podemos dizer, assim, que a existência de uma Opinião Pública, formadora do debate público dos juízos de todos os cidadãos, dotados de sua capacidade plena de opinar e discutir sobre os assuntos políticos do Estado, é um passo crucial em direção à plenitude da participação popular e da consolidação cada vez mais ampliada das liberdades e igualdades democráticas.

É evidente, contudo, que tais pressupostos não são parte – não ao menos em sua verdadeira essência ou em sua integridade – da realidade societal imposta pelo Estado democrático. Este, mesmo tendo seus princípios basilares fundados nos ideais de igualdade e na garantia de direitos, não tem capacidade de cumprir com todas as suas obrigações perante seus cidadãos, que, contudo, também são responsáveis (mesmo que indiretamente) por tais mazelas.

Bavaresco revela:

A verdade do Estado moderno é fundada sobre o duplo princípio da liberdade universal e da liberdade subjetiva. Ora, a opinião publica se inscreve no interior deste princípio. O Estado se exprime através da opinião; dito de outro modo, ele se manifesta através da verdade própria da Opinião Publica e encontra a fonte de sua autoridade e a legitimidade de suas decisões, escutando o conjunto do “espírito do povo”.³⁵

³⁴ HEGEL, *Linhas fundamentais...*, cit., § 315, p. 290.

³⁵ BAVARESCO, *A teoria... cit.*, p. 15.

Contudo, este fato não nos permite dizer que o princípio no qual o Estado moderno se estabelece seja a ideia do povo soberano, que tem como ferramenta de expressão a Opinião Pública. Menos ainda, que seu fim último seja fazer da Opinião Pública a fonte singular da verdade de toda a democracia moderna. “Está é uma visão política, correspondendo a uma concepção ingênua da “racionalização” do exercício do poder”³⁶, lembra Bavaresco.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução: Torrieri Guimarães. 4. ed. São Paulo: Martin Claret, 2010.

BAVARESCO, Agemir. *A fenomenologia da Opinião Pública: A teoria Hegeliana*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

BAVARESCO, Agemir. A contradição da opinião pública em Hegel. In: *Amor Scientiae: Festschrift em homenagem a Reinholdo Aloysio Ullmann*. Draiton Gonzaga de Souza (Org.). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

BAVARESCO, Agemir; KONZEN, Paulo Roberto. Cenários da Liberdade de Imprensa e Opinião Pública em Hegel. In: *Kriterion*, v. 119. Belo Horizonte, Junho de 2009.

BOBBIO, Norberto. *Dicionário de política*. I Norberto Bobbio, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino; trad. Carmen C, Varriale et ai.; coord. trad. João Ferreira; rev. geral João Ferreira e Luís Guerreiro Pinto Cacais. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, vol II.

CADEMARTORI, Sérgio. A Opinião Pública como instrumento de reflexão para a política jurídica. *Revista Seqüência* n° 15, Curso de Pós Graduação em Direito - UFSC, dez/87, pág 45-50.

CHAUI, Marilena. *Introdução à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. Vol. 1. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

³⁶ BAVARESCO, *A teoria... cit.*, p. 15.

COSSIO, Carlos. *La Opinión Pública*. Buenos Aires, Editorial Losada, S.A, 1958.

FLORENZANO, Maria Beatriz Borba. *Pólis e oîkos, o público e o privado na Grécia Antiga*. Anais do I Simpósio Regional de História Antiga, Rondonópolis, M.T. 2001: 113-118.

FLORENZANO, Maria Beatriz. *O mundo antigo: economia e sociedade*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução: Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

HEGEL, G.W.F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, ou, Direito natural e ciência do Estado em compêndio. Trad. Paulo Meneses [et. al.]. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

HYPOLITE Jean. *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*. Tradução de Andrei Jose Vaczi ... [et al.]. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

JAGUARIBE, Helio. *Brasil, sociedade democrática*. Helio Jaguaribe... [et al.]. – Rio de Janeiro: J. Olympio, 1985. (Coleção Documentos brasileiros; v. n. 196).

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: o que é o iluminismo? *In: A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa, Edições 70, 1990.

LUFT, Eduardo. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*. Porto Alegre, ED-PUCRS, 1995.

MACDOUGALL, Curtis D. *Undertanding Public Opinion: A guide of Newspapermen as Newspaper Readers*. New York: The Macmillan Company, 1952.

PEZZELLA, Maria Cristina Cereser. *Propriedade Privada no Direito Romano*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 1998.

PLA VARGAS, Lluís. *Consumo, identidade y política*. Tesis Doctoral – Universitat de Barcelona, Facultat de Filosofia Departament de filosofia teòrica i pràctica Programa de doctorat: Filosofia, ètica i política, 2012.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social*. Tradução Antônio de Pádua Danesi. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

HENRIQUE JOSÉ DA SILVA SOUZA

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

TARDE, Gabriel. *L'opinion et la foule*. Paris: Éditions du Sandre, 2011.

V.O. Key, Jr.; Alfred A. Knopof. *Opinión Pública y Democracia*. Traducción: Atanasio Sanches. Buenos Aires, Bibliografica Omeba, 1967.

A questão da moralidade na Filosofia de Immanuel Kant

Patrícia Silveira Penha

(UECE)

Marly Carvalho Soares

(UECE)

1. INTRODUÇÃO

Immanuel Kant (1724-1804), filósofo alemão que trabalhou a questão da Ética, isto é, do agir humano. O objetivo deste artigo é apresentar a Segunda Seção da obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) para abordar os principais conceitos da Filosofia Moral kantiana, como por exemplo, o dever, a boa vontade e os imperativos. Por conseguinte, foi indispensável esclarecer a diferença entre autonomia e heteronomia, sendo que, na autonomia o indivíduo age sendo responsável por seus atos. Diferentemente, o agir heterônomo é baseado em interesses particulares visando o bem apenas de si e não de todos.

Na primeira parte, mostramos que o principal objetivo de Kant é reconhecer que somos seres sujeitos ao dever moral, isto é, somos capazes de realizar ações de racionais fundamentadas em princípios morais. Por isso, o filósofo alemão tratou do conceito de dever como algo que não é empírico, mas sim, a priori (livre da experiência sensível). Ao apresentar o conceito de dever como independente da experiência, Kant afirmou que este dever determina nossas ações não sendo baseado em inclinações, mas puramente na razão. Trataremos também da questão da boa vontade como sendo uma condição relevante para a dignidade humana. O indivíduo dotado de boa vontade é aquele que modera suas inclinações e reflete sobre a sua conduta. Diferentemente, o indivíduo que não age em vista da vontade boa torna-se indigno e contrário aos princípios morais. Para fundamentar uma ação como sendo moral, apresentamos a o papel dos imperativos que são máximas reguladoras das ações humanas e a distinção entre imperati-

vo hipotético (ação como meio para atingir um objetivo particular) e imperativo categórico (ação inteiramente boa tendo fim em si mesma).

Por conseguinte, compreendemos a diferença entre autonomia (indivíduo legislador de si e responsável pelas suas ações) e heteronomia (indivíduo guiado por leis externas). A autonomia está diretamente ligada ao conceito de liberdade, pois somente o indivíduo autônomo age de forma racional sem prejudicar a si mesmo e aos outros. Para demonstrar a relevância do conceito de autonomia na moral kantiana relembramos como este conceito está relacionado tanto ao conceito de imperativo categórico como ao conceito de boa vontade, pois, o indivíduo autônomo é moral e tem em vista uma ação boa em si mesma desprovida de interesses subjetivos.

2. A MORALIDADE: O DEVER, A BOA VONTADE E OS IMPERATIVOS

Partindo do pressuposto de que a ética ordena o agir humano, a fim de tratar a questão da moralidade, utilizarei como uma das principais fontes de estudo para este tópico a Segunda Seção da obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*¹, publicada pela primeira vez em 1785, na qual Kant tratou de questões ligadas a autonomia do sujeito, isto é, de como indivíduo pode tornar-se um ser moral².

Logo no início da obra, Kant (1986, p. 19, grifos do autor) ressaltou que: “A presente *Fundamentação nada mais é, porém, do que a busca e fixação do princípio supremo da moralidade.*” Para tanto, Kant expôs que a moralidade baseia-se no conceito de dever³ e este não pode ser encontrado na experiência, mas sim, puramente na razão. Ora, se o *dever* fosse encontrado em princípios empíricos, não poderíamos considerar uma ação como moral, ou seja, como sendo por dever, já que os sentidos podem

¹ Esta obra é composta por três seções. Na segunda seção, o filósofo abordou a transição da filosofia moral popular para uma *Metafísica dos Costumes*. Para mais informações. Cf.: *Fundamentação da metafísica dos costumes*.

² Conforme Dalbosco (2011, p. 61-62), “Kant foi, entre os filósofos modernos, ao lado de Rousseau, um dos que melhor compreenderam a importância da liberdade para justificar o conteúdo moral da ação humana e também para pensar seu grau de autonomia possível entre os condicionamentos naturais, sociais e culturais. Entre poucos, via na liberdade a pedra de toque da racionalidade humana e de sua relação com a moralidade.”

³ Segundo Dalbosco (2009): “A lei moral se chama dever para o ser racional-sensível porque ele nem sempre e necessariamente age de acordo com ela. Somente quando a lei moral coloca-se como *obrigação* o homem pode então agir de acordo com ela”.

nos enganar levando a agirmos em busca de interesses⁴. Em seguida, Kant apontou a razão como um princípio ordenador no qual os indivíduos são responsáveis pelo agir. Segundo Kant (1986, p. 41): “[...] este dever, como dever em geral, anteriormente a toda a experiência, reside na ideia de uma razão que determina a vontade por motivos *a priori*.”

Podemos perceber que logo nesta obra, assim como na Pedagogia kantiana⁵, vimos que os conhecimentos empíricos (os quais são baseados na experiência sendo contingentes) nos enganam. Para evitar isso, Kant ressaltou a relevância de articular sobre uma Metafísica dos Costumes (doutrina dos costumes) a qual diz respeito como devemos agir, isto é, como formar um sujeito moral longe das inclinações. Sendo assim, para que isso ocorra, a humanidade deve elevar seu conhecimento popular para o conhecimento racional e filosófico, ou seja, é neste momento que o sujeito passa pelo processo da *menoridade* para a *maioridade* tornando-se um indivíduo esclarecido. Com isso, Kant viu a necessidade de explicar que as leis morais são aquelas universalmente válidas aos seres racionais. Conforme Kant (1986, p. 47, grifos do autor):

Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de *agir segundo a representação* das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma vontade. Como para derivar as ações das leis é necessária a *razão*, a vontade não é outra coisa senão razão prática.

Para tanto, a representação das leis quando conforme a vontade é aquilo que Kant denominou de mandamento da razão que se baseia em imperativos. Por isso, os imperativos devem ser bons não por causas subjetivas (interesse individual), mas sim, por princípios que devem ser válidos para a todos os seres racionais. Mas, para seguir uma ação por dever é necessário que a ação seja boa em si, isto é, sem visar nenhum meio tendo fim em si mesma. É preciso que o indivíduo aja com *boa* vontade, não com

⁴ Na perspectiva de Thouard (2004, p. 125): “Apesar disso, ele não compreende o homem a partir da perspectiva do interesse próprio; permanece considerando que o homem pode preferir a liberdade, ou seja, o universal e não o particular.”

⁵ O escrito “Sobre a Pedagogia” (*Über pädagogik*) é o resultado da edição, autorizada, que o seu aluno Friedrich Theodor Rink efetuou sobre as notas enviadas por Kant para publicação, correspondendo a algumas anotações das aulas sobre pedagogia ocorridas nos semestres de Inverno de 1776-7, de Verão de 1780 e de Inverno de 1786-7.

o objetivo de alcançar um bem individual, mas tendo em vista um bem para todos (universal). Como nos seres humanos a vontade não é perfeitamente conforme a razão, para corrigir isso, Kant demonstrou quando o indivíduo não age de acordo com a boa vontade, ele age sendo coagido por leis externas. De acordo com Kant (1986, p. 49):

Uma vontade perfeitamente boa estaria portanto igualmente submetida a leis objectivas (do bem), mas não se poderia representar como *obrigada* a acções conformes à lei, pois que pela sua constituição subjetiva ela só pode ser determinada pela representação do bem.

Kant definiu os imperativos como fórmulas de representações das leis objetivas que exprimem o querer de maneira geral, a fim de regular a imperfeição da vontade humana. Então, Kant classificou os imperativos das seguintes formas: o *hipotético* no qual realizamos uma ação como um meio para atingir uma finalidade individual e o *categórico* no qual uma ação é necessária, isto é, boa em si mesma e não tem nenhum objetivo de alcançar uma finalidade individual.

Então, vimos que Kant ao estabelecer que todos os seres racionais buscam atingir uma finalidade universal, evidenciou que estes seres dependem de imperativos. Os imperativos da destreza que se referem a um meio para atingir um bem-estar próprio, é o que Kant denominou de *prudência*. Conforme Kant (1986, p. 52, “grifos do autor”):

Portanto // o imperativo que se relaciona com a escolha dos meios para alcançar a própria felicidade, quer dizer o preceito de prudência, continua a ser *hipotético*; a ação não é ordenada de maneira absoluta, mas somente como meio para uma outra intenção.

Como Kant explicitou que a felicidade se torna um imperativo hipotético a partir do ponto em que a utilizamos como uma finalidade individual⁶ e não absolutamente válida para todos. Já o imperativo categórico, não é baseado em uma intenção para atingir um fim pessoal, pois ele mesmo ordena este tipo de comportamento. Ao seguir o imperativo categóri-

⁶ Segundo Pascal (2008, p. 119): “Cabe dizer o mesmo quanto à felicidade: não é um bem em si; pode mesmo ser uma fonte de corrupção para quem não dispõe de uma boa vontade.”

co, ou seja, o imperativo da moralidade, o indivíduo realiza uma ação boa em si mesma agindo moralmente conforme a razão.

Na Filosofia Moral de Kant, a lei corresponde a uma necessidade incondicionalmente objetiva e direcionada a uma vontade geral. As leis são denominadas por Kant de mandamentos os quais devemos seguir mesmo contra nossa inclinação. Em seguida, para que agíssemos de acordo com as leis, Kant formulou princípios denominados de *máximas*⁷. Segundo Marilena Chauí:

O imperativo categórico exprime-se numa fórmula geral: Age em conformidade apenas com a máxima que possas querer que se torne uma lei universal. Em outras palavras, o ato moral é aquele que se realiza como acordo entre a vontade e as leis universais que ela dá a si mesma. Essa fórmula permite a Kant deduzir as três máximas morais que exprimem a incondicionalidade dos atos realizados por dever. São elas: 1. Age como se a máxima de tua ação devesse ser erigida por tua vontade em lei universal da Natureza; 2. Age de tal maneira que trates a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de outrem, sempre como um fim e nunca como um meio; 3. Age como se a máxima de tua ação devesse servir de lei universal para todos os seres racionais.⁸

Por isso, Kant destacou o dever em sua Filosofia Prática como sendo “[...] a necessidade prática-incondicionada da acção; tem de valer portanto para todos os seres racionais (os únicos aos quais se pode aplicar sempre um imperativo [...])” (KANT, 1986, p. 64). É por isso, que a Filosofia Moral kantiana determinou não aquilo que acontece, mas sim, aquilo que deve acontecer, pois Kant observou que o indivíduo não agia conforme a razão e apontou princípios para que o agir humano se tornasse moral.

Kant destacou o conceito de vontade na qual esta só pode ser determinada pela razão, isto é, pelos seres racionais. Para tanto, a *vontade* é, segundo Kant (1986, p.67, grifos do autor), “[...] a faculdade de se determinar a si mesmo a agir em conformidade com a representação de certas leis. E tal faculdade só se pode encontrar em seres racionais.” A vontade é constituída por um princípio objetivo da autodeterminação que é deno-

⁷ Máxima é o princípio subjectivo da acção e tem de se distinguir do princípio objetivo, quer dizer da lei prática. Cf.: *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 58 (Nota de Kant).

⁸ Sobre a ética de Kant cf.: CHAUI, Marilena. *Filosofia*. São Paulo: Ática, 2000. pp. 170-172.

minado de fim. Este fim só pode ser concebido pela razão. O que é contrário a um fim contendo apenas o princípio da possibilidade de uma ação é o que Kant classificou como meio. Conforme Kant, os seres racionais devem agir visando sempre um fim, isto é, nunca devemos agir utilizando os outros como meio para atingir interesses particulares. É através dos meios que agimos hipoteticamente e ficamos presos às inclinações. Segundo Kant (1986, p. 68):

As próprias inclinações, porém, como fontes das necessidades, estão tão longe de ter um valor absoluto que as torne desejáveis em si mesmas, que, muito pelo contrário, o desejo universal de todos os seres racionais deve ser o de se libertar totalmente delas. [...] os seres racionais se chamam de *peessoas*, porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos, quer dizer como algo que não pode ser empregado como simples meio [...].

Por conseguinte, Kant viu a necessidade de pensar um princípio prático e supremo no qual a vontade humana deve valer para todas as pessoas. Este princípio é denominado por Kant (1986, p. 69) de princípio subjetivo em que a “*natureza racional existe como fim em si*. É assim que o homem se representa necessariamente a sua própria existência [...]”

Diante disso, Kant inaugurou o imperativo prático (ou categórico) com a seguinte máxima de que devemos agir utilizando a humanidade como fim e nunca meramente como meio. Este imperativo deve ser universal e não extraído da experiência, pois ele é incondicionado, ou seja, desprovido de interesses, aplicando-se a todos os seres humanos.

3. A DISTINÇÃO ENTRE AUTONOMIA E HETERONOMIA

Para que o nosso agir seja livre⁹, Kant destacou o conceito de *autonomia* que é o oposto à *heteronomia*. O sujeito autônomo é aquele que age sendo responsável pelas suas ações. Tendo autonomia o indivíduo é legislador de si mesmo, pois ele age racionalmente. Já o sujeito heterônomo age de acordo com leis ou vontades externas. Kant (1986, p. 75, grifos do autor) explicitou o conceito de autonomia como:

⁹ De acordo com Vaysse (2012, p. 47): “A liberdade prática é, então, a liberdade efetiva própria do homem enquanto ser racional dotado de um caráter inteligível e capaz de fornecer a si próprio a lei de seu agir”.

O conceito segundo o qual todo ser racional deve considerar-se como legislador universal por todas as máximas da sua vontade para, deste ponto de vista, se julgar a si mesmo e às suas ações, leva a um outro conceito muito fecundo que lhe anda aderente e que é o de um Reino dos Fins.

Para Kant, *reino* significa uma ligação sistemática na qual os indivíduos estão determinados a leis comuns. Estas leis levam ao que Kant denominou de fins, tendo em vista uma validade universal. Certamente, no conjunto dos fins, os seres racionais devem agir sempre visando fins e nunca tratar o outro como objeto de sua ação. Para relacionar o reino dos fins com a moralidade Kant (1986, p. 76) ressaltou que:

O ser racional tem de considerar-se sempre como legislador num reino dos fins possível pela liberdade da vontade, quer seja como membro quer seja como chefe. Mas o lugar deste último não pode ele assegurar-lo somente pela máxima da sua vontade, mas apenas quando seja um ser totalmente independente, sem necessidades nem limitação do ser poder adequado à vontade. A moralidade consiste pois na relação de toda a acção com a legislação através da qual somente se torna possível um reino dos fins.

No reino dos fins o *dever* que é uma obrigação prática não é válido apenas a um chefe, mas sim, para todos os indivíduos de forma igualitária. O dever não deve basear-se em nenhuma inclinação, ou seja, não devemos seguir o dever visando interesses particulares, pois assim, não seríamos dignos. “Portanto, a moralidade, e a humanidade enquanto capaz de moralidade são as únicas coisas que têm dignidade.” (KANT, 1986 p. 77-78). Quando o indivíduo age moralmente ele torna-se membro do reino dos fins. Porém, o para que o indivíduo alcance o reino dos fins é necessário que ele torne-se legislador de si mesmo, isto é, ser autônomo e fazer com que as suas máximas sejam universais. Por autonomia, Kant (1986, p. 79) entendeu como sendo “[...] o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional.”

Para que os seres humanos ajam moralmente, isto é, por dever, Kant (1986, p. 80, grifos do autor) destacou que o conceito de *boa vontade* está relacionada a “[...] uma vontade absolutamente boa. É absolutamente boa a vontade que não pode ser má [...]”. Como afirmou Kant, se a boa

vontade não contém nenhum ato contrário ao bem, para que ela se torne uma lei universal é preciso que ela nunca entre em contradição. Isto quer dizer que não podemos querer que um agir contrário a moral torne-se uma lei universal. Adiante, Kant (1986, p. 81) inaugurou um princípio que corresponde a uma vontade que é considerada como absolutamente boa, contendo o seguinte imperativo: “[...] Age segundo máximas que possam simultaneamente ter-se a si mesma por objeto como leis universais da natureza [...]” Agir com boa vontade significa que o fim almejado deve ser independente, ou seja, nunca deveremos agir utilizando alguém como meio para atingir algo.

Posteriormente, sobre o conceito de autonomia da vontade, Kant (1986, p. 85) destacou que “[...] é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer).” Sendo autônomo, o sujeito deve agir fazendo com que as suas máximas correspondam ao querer do outro como lei universal. Conforme Kant, o princípio da autonomia equivale a um princípio moral, tendo este que ser um imperativo categórico. O que é contrário à autonomia, Kant classificou como heteronomia. Segundo Kant (1986, p. 86, grifos do autor):

Quando a vontade busca a lei, que deve determiná-la, *em qualquer outro ponto* que não seja a aptidão das suas máximas para a sua própria legislação universal, quando, portanto, passando além de si mesma, busca essa lei na natureza de qualquer dos seus objetos, o resultado é então sempre *heteronomia*.

Quando o indivíduo age de forma heterônoma, isto é, quando uma ação for movida por inclinações, ocorre o que Kant denominou de *imperativos hipotéticos*, ou seja, “[...] devo fazer alguma coisa *porque quero qualquer outra coisa*” (ibid). O imperativo categórico (moral) que difere do hipotético, diz que o nosso agir deve ser desprovido de qualquer inclinação, por isso, o imperativo categórico é incondicionado. Em oposição, na heteronomia o indivíduo nunca pode agir moralmente, isto é, categoricamente, pois, o imperativo é condicionado (condição para atingir algo). Portanto, na ética kantiana, a autonomia a fim superar as inclinações humanas leva em consideração o querer em geral transformando-se em lei universal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Portanto, a finalidade dos pressupostos morais na Filosofia de Kant consiste em ordenar o agir humano, levando em consideração os seguintes conceitos ligados a autonomia do sujeito: o dever, a boa vontade e o imperativo categórico. O homem torna-se livre a partir do momento em que este realiza ações de forma consciente, isto é, agindo de forma racional sem prejudicar aos demais. Sendo assim, a razão aparece como um princípio ordenador da ação humana. Isto quer dizer que o homem só é legislador de si mesmo quando ele toma consciência de seus atos levando em consideração um caráter de moralidade.

O homem, apresentado por Kant, é razão e sensibilidade (inclinações). O homem movido por instintos realiza ações que não são boas em si mesmas, ou seja, realiza ações baseadas em interesses subjetivos. Como não podemos excluir as inclinações humanas, Kant apontou a relevância de seguirmos ações baseadas no conceito de dever. O dever deve ser desprovido de interesses particulares, isto é, deve ser baseado em princípios racionais visando à dignidade pela pessoa humana. Para tanto, a humanidade deve agir por boa vontade desprovida de interesses. A fim de regular as inclinações humanas, Kant ressaltou a relevância de que é preciso que os indivíduos reflitam sobre as suas ações, pois só podemos alcançar a moralidade se valorizarmos e compreendermos que não devemos utilizar os outros como meio, mas sim, como um fim.

REFERÊNCIAS

DALBOSCO, C. A. e EIDAM, Heinz. *Moralidade e Educação em Immanuel Kant*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009. (Coleção Fronteiras da Educação).

DALBOSCO, Claudio Almir. *Kant & a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1986.

PATRÍCIA SILVEIRA PENHA
MARLY CARVALHO SOARES

_____. *Sobre a Pedagogia*. Tradução de Francisco Cock Fontanella. 4ª ed. Piracicaba: Editora Unimep, 2004.

PASCAL, Georges. *Compreender Kant*. Petrópolis. Vozes, 2008.

THOUARD, Denis. *Kant*. Tradução de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

VAYSSE, Jean-Marie. *Vocabulário de Immanuel Kant*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

1.5. HEGEL HOJE

Uma metafísica para o século 21

Alfredo de Oliveira Moraes

(UFPE)

Colomer, em seu comentário acerca da *Filosofia da Natureza* de Hegel, destaca que:

É importante assinalar, aqui com Bloch, que para compreender a filosofia hegeliana da natureza há que se admitir a possibilidade teórica de outra física que a que vai desde Galileu e Newton até Einstein. A física que se vem construindo de uns 300 anos para cá não só abstrai de toda valoração, mas também de toda qualidade. (...) Além do mais, Hegel olha a natureza não tanto em seu ser estático, quanto em seu ser dinâmico (COLOMER, E. *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*, t. II, p. 346).

Cabe uma advertência inicial, não pretendo ver em Hegel, naquilo em que sua *Filosofia da Natureza* se assemelha ou parece antecipar teorias atuais, um precursor da ciência contemporânea.

Antes de tratar diretamente da exposição de sua filosofia da natureza, Hegel alerta: *O que aqui vamos desenvolver não é coisa de força da imaginação, nem da fantasia; é coisa do conceito, da razão.* (HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Vol. II, Adendo ao §244, p. 12) Nessa perspectiva, a *Filosofia da Natureza* de Hegel distancia-se da construção de um conhecimento que ante a natureza se permita vãos ilusionistas, ou ainda, teorias romanceadas, místicas sobre a natureza; na verdade, *ela* marca o momento no qual o lógico passa ao *espiritual pela mediação do natural transformado em ciência* (VAZ, H. C. de Lima, *Filosofia e Cultura na Tradição Ocidental*, p. 557). Significa dizer um saber tal que se propõe a traduzir o próprio objeto do conhecer num conhecimento que diz do seu objeto o que ele é, ou ainda, num conhecimento capaz de desvelar a coisa mesma em seu ser. Com efeito, gostaria de chamar a atenção para o Adendo ao § 247 que, sem dúvida, é de importância ímpar na construção de uma proposta de Metafísica para o século 21:

É de notar nesta determinação fundamental da natureza a relação desta com o lado metafísico, que tem sido tratado em figura [forma] da questão sobre a *eternidade do mundo*. **Pareceria que nós aqui poderíamos deixar de lado a metafísica; contudo, é este aqui o lugar de empreendê-la e não há que hesitar**, pois ela não conduz a grandes delongas e rapidamente é concluída. Porque, de fato, a metafísica da natureza – como determinidade essencial de sua diferença – é tal que a natureza é a idéia ou aquilo que só tem sua determinidade como relativo, somente em relação com um primeiro” (HEGEL, Id., §247, p. 28).

Este é precisamente o ponto central de minha reflexão: a Metafísica, nessa compreensão hegeliana, deve recuperar o conceito de substância apresentado na *Fenomenologia do Espírito* – a substância é sujeito e este como consciência-de-si é o *Eu que é o conteúdo da relação, o relacionar-se e o relacionar-se a si mesmo*. Assim, a partir de algumas contribuições da Física e da Astronomia do último século apresento uma Metafísica de Base Relacional.

Apresento uma proposta de repensar os fundamentos da Metafísica, tomando como ponto de partida o pensamento hegeliano de uma Metafísica de base espiritual, assentada na substância que é sujeito, para propor uma Metafísica de base não material, cujo fundamento está assentado na totalidade dinâmica de relações autocentradas que constitui a substância-sujeito.

Já se disse que a Filosofia é um ato de ousadia, tanto movido pela ‘admiração’ frente ao universo – seja em sua dimensão macro, micro ou nano –, quanto pela paixão no sentido hegeliano de ser algo a que o sujeito se entrega na sua íntegra e com exclusividade ao objeto de seu desejo. Ouso, e talvez, isso me coloque na contramão do pensamento que ainda domina a cena filosófica, e sustém invisivelmente as ciências particulares vigentes, o sistema econômico que o retroalimenta e as decisões políticas que o justificam, bem como as ideologias e mais recentemente a ideologia do politicamente correto.

Meu ponto essencial é de que à Metafísica não basta apenas se desviar de um suposto “desvio”, nem se resignar a um anunciado fim, enquanto um esgotamento de suas possibilidades de existir, e muito menos aceitar, sem mais, o esvaziamento do sentido do seu lógos – como razão do discurso e discurso da razão; à Metafísica não cabe, também, o açoda-

mento de uma crítica que sem ser capaz de iluminar os seus fundamentos se compraz num emsimesmar de um monólogo umbilical que despreza as contribuições efetivas das ciências particulares contemporâneas, sobretudo, daquelas sobre as quais a academia ainda reluta em lidar por causa das consequências de suas verdades.

A esse respeito podemos observar que desde há um século o mundo, pensado como totalidade dinâmica de significados, clama por uma Metafísica que responda às inquietações trazidas pelo pensamento quântico (mecânica, física, biologia quânticas), pelas novas descobertas da astronomia (basta lembrar que até o início do século passado o nosso universo se resumia a Via Láctea, enquanto, agora temos a comprovação do pensamento de Einstein quanto à natureza da gravidade, refiro-me a recentíssima descoberta das ondas gravitacionais), pelas novas ciências como a Cibernética e ainda pelas tecnologias que nos tem permitido explorar as dimensões nanológicas da realidade.

Estamos diante de um paradoxo: nunca se desdenhou tanto da Filosofia como algo inessencial e, igualmente, jamais se teve tanta necessidade da Filosofia. O mundo precisa de Filosofia, mas a Filosofia carece de uma nova base metafísica e a construção de uma Metafísica em nova base exige a coragem de ousar, não inconsequentemente, não em discursos edificantes, não em lampejos de genialidade, não em frases midiáticas, mas em diálogo com os outros saberes e a realidade por eles revelada, desvelada; uma Metafísica que seja capaz de apreender e expor em seu *lógos* a realidade dos laboratórios de nanotecnologia, dos telescópios (como o Hubble e/ou ainda o que está programado para ser lançado em 2018), das redes sociais que grassam na internet, do pensamento holográfico e seus fractais, em fim, de tudo aquilo que constitui a nossa realidade efetiva contemporânea.

Quando Einstein resumiu na sua famosa equação $E=mc^2$ o fim da solidez e concretude da matéria, fez implicitamente um apelo inconsciente e não escutado pela comunidade filosófica de que a matéria não poderia seguir sendo a base da Metafísica, enquanto pensamento filosófico que em última instância pretende traduzir em conceitos o novo emaranhado de significados que expressa o mundo. Ora, o que surpreende é a cegueira dos grandes vultos da filosofia do século passado em enxergar essa exigência, e o que mais surpreende é que não precisamos reinventar a roda para propor uma Metafísica em bases não-materiais.

Husserl cunhou a expressão *uma mudança na direção do olhar*, e por certo, essa atitude fenomenológica pode bem ser o ponto de partida para essa nova Metafísica, a minha proposta é: mudar a direção do olhar ao revisitar Hegel, assim como um compositor brasileiro escreveu em uma canção popular *gosto do Pessoa na pessoa*, apelo a que deixemos de lado os Hegels de Marx, dos marxistas, de Kojève, de Fukuyama, de Popper e tantos outros e, talvez, gostemos mais de Hegel na pessoa, na palavra que emerge do texto e insinua sentidos somente captados nas entrelinhas do discurso hegeliano.

Pois bem, Hegel na pessoa no diz: “o nada, enquanto esse nada imediato, igual a si mesmo, é também, inversamente, o *mesmo* que o *ser*. A verdade do ser, assim como do nada, é portanto a *unidade* dos dois: essa unidade é o *vir-a-ser*” (HEGEL, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas, vol. I, Ciência da Lógica*, p. 180, §88).

Assim, a primeira manifestação do ser ou sua fenomenização entitativa ou melhor constitutiva de todo ente, ela mesma ainda um não-ente, é o vir-a-ser. O vir-a-ser é o ser e o nada como relação, e por isso nele se determina a essência de todo ente – ser relacionar-se. Tudo o que é, tudo o que existe é um fluxo de relações, essa é a base que se oferece como fundamento de uma nova Metafísica.

Não farei aqui uma refutação sistemática e minuciosa das críticas à Metafísica publicadas no século próximo passado, a isso pretendo dedicar um estudo mais longo e que possivelmente receba o formato de livro, ainda que sempre me pergunte se vale a pena tratar desse assunto amiúde, posto que o substancial de minha crítica se dirige ao princípio geral das críticas, qual seja, o de que as críticas tomaram a Metafísica tradicional como a única possível; assim como, os críticos da razão instrumental tomaram-na por toda a razão e, baseados neste equívoco negaram a possibilidade de que a razão governe o mundo, trata-se do velho erro lógico de tomar a parte pelo todo.

Segundo minha compreensão, que igualmente pode estar equivocada, a Metafísica, como nos legou a tradição, nasceu com Tales de Mileto.

Filosofia → Cosmologia → Ontologia

ἀρχή (arké, arché) = água

Qual a necessidade que levou Tales a formular um saber que, posteriormente, se chamará de Filosofia e dentro deste saber aquilo a que se

denominou de Metafísica. Esclareço, de imediato, que estou bem ciente de que o termo Metafísica só vem a fazer parte do vocabulário filosófico bem depois, nem mesmo Aristóteles, do qual conhecemos uma obra intitulada de Metafísica, sem que ele lhe desse tal título, claro que já ninguém ignora a origem pitoresca do título da obra de Aristóteles etc. e tal. Refiro-me ao que se compreende por Metafísica.

Tales necessitava encontrar um conhecimento que não fosse mera dóxa (opinião) e que não tivesse origem nos deuses, pois, a sua época Mileto, como de resto toda a Jônia estava sob domínio ateniense, era colônia de Atenas, essa relação de dominação não era mantida pela força das armas, mas era justificada pela presença dos deuses; lembremos que as colônias de Atenas eram formadas por atenienses, que não dispoendo de meios de sobrevivência em Atenas eram embarcados em navios, usualmente pelos seus pais, com mantimentos e com a orientação de que onde encontrassem terra favorável lá se estabelecessem, passando a enviar a Atenas parte do que lá produzissem, não apenas para quitar a dívida contraída com a viagem, mas, sobretudo, para que fosse assegurado o culto aos deuses pelos que ficaram em Atenas, essa ligação forte de mediação aos deuses criadores do cosmo e tudo que há nele é que mantinha a dominação. Não sem razão, que as primeiras colônias a se libertarem foram as da Jônia, após a contribuição de Tales, que antecipa em séculos, na prática, o que dirá Lênin: não há revolução sem uma teoria da revolução.

Quando Tales consegue demonstrar a validade do conhecimento adquirido por ele em suas viagens e anuncia que a arké, o princípio no duplo sentido de substância originante e essencial, de todas as coisas é a água, evidente que não a água que se bebe ou se usa no cotidiano, mas a água como princípio de umidade presente em todas as coisas, e que, portanto, não foram os deuses que criaram o cosmos e sim esse princípio material, está posto o pensamento revolucionário que desautoriza a dominação ateniense. Não é difícil ver a necessidade de uma arké material, com apelo aos sentidos do homem comum, aliás o argumento era forte: a água como a conhecemos e que deriva imediatamente do princípio de umidade, é o elemento mais comum, presente em tudo o que existe, permitindo até que Tales proponha uma teoria da evolução, segundo a qual as coisas mais evoluídas são as que contêm mais água em sua composição.

O sucessor imediato de Tales, seu discípulo, Anaximandro, inaugurando a nova forma de relação mestre-discípulo dirá que a arké não pode ser a água, nem nenhum outro elemento conhecido, mas algo que não se deixa determinar o *ápeirón*, mas em todo caso trata-se de um princípio material. E toda a tradição que se segue irá propor variações da matéria da arké, mas não de que se trata de um princípio material. Mesmo o ser de Parmênides será por ele descrito como uma esfera absolutamente perfeita fora da qual está o não-ser.

Com efeito, de tanto se propor essa base material, seja como átomo, como matéria primeira sem forma e assim por diante, chegou-se a crítica contemporânea que diz: na metafísica buscando o ser encontraram o ente e se satisfizeram com ele. Mas, o ser não é um ente, a pergunta que interroga pelo ser está mal formulada, não se pode perguntar o que é o ser, mas, *o que se quer dizer quando se diz ser*. No entanto, essa mesma crítica assevera que *o ser se diz, se desvela, a linguagem é a casa do ser, nessa morada habita o homem e nela exerce a guarda do ser...* Tenho sempre a impressão de que aqui se fala também de um ente! Um ente especial, metafísico, mas ainda assim um ente.

A diferença ontológica entre ser e ente, própria desse estilo de pensar dualista que ainda parece confundir Entendimento e Razão, no fundo não passa de uma reproposição da diferença exterior, que pensa o finito como se contrapondo ao infinito e não como momento deste.

Permitam-me insistir, o início do século 20 foi marcado por grandes descobertas científicas – as da física (relativista, quântica), as da astronomia (a de que o universo é maior do que a nossa galáxia, buracos negros); a essas descobertas seguiram-se outras tantas que vieram através da cibernética, teoria dos sistemas, teoria da informação, nova biologia, química leve etc. Tudo isso em seu conjunto serviu para exigir uma nova compreensão do mundo, do universo e da própria humanidade.

Não obstante, o desenvolvimento científico-tecnológico paralelamente serviu de reforço à dominação positivista, ao mesmo tempo em que uma complexa sociedade, orientada para o trabalho e movida pelo capital reforçou a hegemonia do sistema econômico vigente, sob o manto do pensamento formal. E no fundo de tudo isto uma metafísica de base material, abandonada pelos filósofos nas mãos dos físicos e astrônomos, inteiramente incapaz de responder às exigências de um tempo em que

$E=mc^2$ é lugar comum, em que a existência de estrelas a bilhões de anos-luz é notícia de jornal, em que doenças que afetam a humanidade já não são atribuídas a castigos divinos ou mistérios, mas a presença de vírus e bactérias identificados em laboratórios, num tempo em que a passagem dos neutrinos pelo planeta é detectada e a velocidade da luz se mantém como limiar absoluto apenas porque isso abalaria os alicerces da ciência.

Enfim, organizações sociais em rede, comunicações instantâneas entre lugares fisicamente distantes, o domínio do capital financeiro volátil, ou seja, as novas figuras do espírito configuram uma nova totalidade que requer, igualmente, novos instrumentos conceituais, mas, sem dúvida, a exigência primeira é uma nova metafísica, não o tantas vezes anunciado fim da metafísica, mas a compreensão de que a mudança de base metafísica irá ensejar uma outra forma de pensar, que possivelmente venha a atender ao diagnóstico de Einstein, que pode ser resumido na sentença: *o pensamento que nos conduziu até aqui é incapaz de nos tirar daqui*.

Destarte, se na Fenomenologia do Espírito, Hegel, começa pela imediatez da consciência-de-si, no começo da ciência a imediatez é o ser que é o nada, cuja diferença entre um e outro reside tão somente na intencionalidade do sujeito cognoscente. A pergunta que se fez, um pouco mais de um século depois de Hegel – por que o ser e não o nada? Revela-se assim inessencial ou revela um desconhecimento do texto hegeliano ou simplesmente uma recusa à aceitação de reconhecer verdadeiro o texto.

De todo modo, volto ao Hegel na pessoa e encontro: “O que importa é, justamente, a consciência sobre esses começos, a saber, que não são outra coisa que essas abstrações vazias, e que cada um dos dois [ser e nada] é tão vazio quanto o outro. O impulso para encontrar no ser, ou nos dois, uma significação firme é essa necessidade mesma que leva adiante o ser e o nada, e lhes dá uma significação verdadeira, isto é, concreta. (...) A reflexão, que encontra para eles determinações mais profundas, é o pensar lógico, por meio do qual tais determinações se produzem, não de modo contingente, mas de modo necessário. Cada significação subsequente, que recebem, deve portanto ser vista como uma determinação mais precisa e uma definição mais verdadeira do absoluto (HEGEL, 1995, §87, p. 179).

Por conseguinte, a dialética do conceito que nos permite a apreensão do ser, tem como exigência, para a sua demonstração conceitual, a fenomenologia da consciência-de-si no devir de si mesma como *espírito que*

se sabe como espírito (o que corresponde ao périplo da consciência de si na Fenomenologia de Hegel), e tem como ponto de partida as abstrações imediatas e vazias do ser e do nada que é igualmente a contradição que impulsiona a dialética da diferença interior em sua efetividade inicial, seu manifestar-se em determinações. Posto que, repito, “o nada, enquanto esse nada imediato, igual a si mesmo, é também, inversamente, o *mesmo* que o *ser*. A verdade do ser, assim como do nada, é portanto a *unidade* dos dois: essa unidade é o *vir-a-ser*.” (HEGEL, 1995, §88, p. 180).

Por conseguinte, se a substância é essencialmente sujeito, como nos apresenta Hegel desde o Prefácio de sua *Fenomenologia* e esse sujeito se torna efetivo como consciência-de-si que no final do processo em que culmina seu devir é espírito, cuja manifestação mais simples se diz Eu, vale lembrar que desde a perspectiva hegeliana o *Eu é o conteúdo da relação, o relacionar-se e o relacionar-se a si mesmo*. (“Ich ist der Inhalt der Beziehung und das Beziehen selbst” (HEGEL, 1991, pp. 137,138)). O que significa dizer que temos de pensar a realidade refetiva ou fenomenológica em termos de colapso quântico de totalidades polissêmicas de relações.

Com efeito, quando nos situamos no âmbito do sistema hegeliano se abre diante de nós o real como o campo do possível, das infinitas possibilidades desse real vir a ser efetivo; o ponto mesmo a partir do qual longe de se buscar soluções para as contradições se busca aprendê-las na dinâmica mesma de seu movimento, no vórtice incessante de suas manifestações multifacetadas, na pletora de um pensamento do Absoluto que é o Ser mesmo e cuja manifestação mais plena de sentido é o Conceito.

Com efeito, esse movimento dialético nos revelará que:

Só o Conceito pode apreender todas as diferenças – inclusive as diferenças de seu Outro – em sua identidade, enquanto ele é o universal que, de modo imanente, se desdobra nas particularidades que, negação do universal para si mesmo, são por isso a afirmação de si mesmo nelas, portanto, somente negado para si mesmo nelas se reuni consigo mesmo, de modo concreto ou sistemático.” (BOURGEIS, 1986, p. 14).

O Sistema de Hegel é a apresentação do Absoluto, tem o Absoluto como seu objeto e, simultaneamente, o seu sujeito, sua substância. E seria faltar com a coerência se houvesse algo fora do Absoluto, por isso *a vida*

de Deus e o conhecimento divino bem que podem exprimir-se como um jogo de amor consigo mesmo (HEGEL, 2002, §19, p. 35). Nesse Sistema nós – espíritos finitos – não apenas fazemos parte desse jogo, mas somos seus protagonistas, somos o efetivo por meio do qual o Absoluto se mediatiza, se manifesta, se sabe e se diz de si mesmo.

Nesse sentido o Conceito, como a expressão mais plena do dizer que o absoluto faz de si mesmo, tem de ser omniabarcante, a verdade do verdadeiro que é o todo. Por isso a *Fenomenologia* é dele momento necessário, desde que aqui se compreenda a necessidade como a posteriori, a *Fenomenologia como a escada a que o indivíduo tem direito para elevar-se da ignorância ao saber absoluto*, antecede a ciência, mas já é ela mesma ciência e se desdobra na *Lógica*, na *Filosofia da Natureza* e na *Filosofia do Espírito*, momentos do Conhecer que é Ser em sua efetividade.

A advertência hegeliana de que o saber absoluto é condição *sine qua non* para fazer ciência tem sido, com frequência, negligenciada; aos leitores da *Fenomenologia* cabe, portanto, advertir que esse livro não foi escrito para ser simplesmente lido, mas para ser reescrito em cada leitura, ser experimentado, vivenciado, tornado parte do espírito do leitor na revelação final em que o leitor se desvela para si mesmo como o *espírito que se sabe como espírito*.

Nada mais fácil de entender o que é *ser espírito que se sabe como espírito*, nada mais difícil do que se perceber, do que se apreender assim, sobretudo, após o século 20 e o domínio hegemônico que nele exerceu o positivismo, o formalismo e uma metafísica de base material, que não obstante ter sido ultrapassada pelo saber mesmo que produziu e, paradoxalmente, destronou a substancialidade da matéria, segue sendo, a medida mesma em que serve ao poder dominante, o pensamento oficial de nosso tempo, que se quer e se afirma como pensamento único, em termos de validade e interpretação de nossa realidade.

De modo que a voz de Hegel permanece sendo *divergente* e os que ousam reivindicar que essa voz seja ouvida são os *insurgentes* (divergente e insurgente termos usados aqui numa alusão à linguagem cinematográfica recente), porque opõem o sistema hegeliano ao sistema de crenças, que agora tem na ideologia do politicamente correto seu melhor aliado.

E se saber a si mesmo como espírito é a condição, como isso é possível num contexto em que se estuda o cérebro para explicar a mente como

seu subproduto ou, o que é o mesmo dito em linguagem cartesiana, num mundo onde a coisa extensa é causa da coisa que pensa? O sistema de crenças vigente faz com que as pessoas acreditem que têm alma como um bem ou produto que se possui, faz com que elas esqueçam ou não saibam que, cito novamente Hegel na pessoa, *o espírito se diferencia da alma – que é, por assim dizer, o termo mediador entre a corporalidade e o espírito, ou o vínculo entre os dois. O espírito, enquanto alma, está imerso na corporalidade, e a alma é o princípio vital do corpo.* (HEGEL, 1995, §34, p. 96.)

Urge, portanto, fazer a correção da famosa e malfadada inversão hegeliana, pois não é o fenômeno que produz a consciência e muito menos a consciência que produz o fenômeno, mas a consciência é a relação que se estabelece no ato de produção do conhecimento do fenômeno, seja ele interno ou externo à Consciência-de-si, perdoem-me, mas insisto em usar este termo em vez de autoconsciência como quer a ideologia do politicamente correto. Para mim autoconsciência é olhar para seu próprio umbigo num espelho, enquanto consciência-de-si é olhar a si mesmo no outro, reconhecendo o outro como outro de si mesmo em sua diferença e singularidade.

Isso posto, delinea-se a razão pela qual a *Fenomenologia* compreende-se como o primeiro momento da dialética que nos permite apreender o Ser.

A ironia grosseira, superficial e carente de conhecimento se compraz em repetir jocosamente que Hegel pensou o que Deus pensou antes de pensar, na verdade, um pouco de conhecimento basta para dissipar o suposto motivo de riso implícito nesta frase. Novamente, a virtude da coerência fez Hegel enunciar, entre outras assertivas, que *o que é racional é efetivo e o que é efetivo é racional*, ora, significa dizer que não há realidade efetiva que não possa ser apreendida pela razão e bem sabemos que tudo o que é racional somente o é porque pode ser objeto do logos, da razão e ser posto no discurso filosófico, na fala que deve se guardar de ser edificante para ser plena de sentido.

Hegel, portanto, não poderia admitir em seu sistema nenhum pressuposto, nenhuma verdade que não pudesse ser demonstrada racionalmente, nenhuma evidência apodítica que dispensasse sua demonstração racional. Assim, na *Fenomenologia* onde apresenta uma teoria do conhecimento em seu desenvolvimento imanente, começa na Certeza sensível,

no momento mesmo em que a consciência-de-si carente de todo saber acredita ter o mais rico saber por nada abstrair do objeto de seu saber, e ao descobrir a miséria desse saber, instigada pelo filósofo que a provoca, se põe no movimento que por fim irá conduzi-la ao saber absoluto, no jogo das mediações perpassado por figuras e momentos vivenciais.

Com efeito, “o ser no vir-a-ser, enquanto um com o nada, e assim o nada, enquanto um com o ser, são apenas evanescentes: o vir-a-ser, por sua contradição dentro de si mesmo, colapsa na unidade em que os dois são suprassumidos; seu *resultado* é, pois, o *ser-aí*” (HEGEL, 1995, §89, p. 185). O ser-aí é a suprassunção do vir-a-ser enquanto relação do ser e do nada, que como o *algo*, o ser determinado, é a contradição de ter a sua negação em si mesmo, posto que, *omnis determinatio est negatio* e essa verdade ou desvelamento, segundo Hegel, seria suficiente para dar um lugar de destaque a Spinoza na História da Filosofia.

Ora, mas essa Metafísica não pode deter-se em seus começos, antes tem de desdobrar-se, desenvolver-se, buscar a sua efetivação, mas doravante o processo se adensa em determinações, primeiramente apenas no pensar, na dimensão lógica e ontológica, até que movido pela dinâmica interna de suas relações o ser-aí enquanto a verdade do vir-a-ser há de se extrusar, de se aprofundar, diz-nos Hegel: “Um tal aprofundamento do vir-a-ser em si mesmo nós temos, por exemplo, na *vida*. A vida é um vir-a-ser, mas seu conceito não se esgota nisso. Em uma forma mais alta, encontramos ainda o vir-a-ser no *espírito*. Esse é também um vir-a-ser, mas um vir-a-ser mais intenso, mais rico que o vir-a-ser simplesmente lógico. Os momentos, de que o espírito é unidade, não são os meros abstratos do ser e do nada, mas o sistema da ideia lógica e da natureza.” (HEGEL, 1995, §§88,89, pp. 184, 185).

Não obstante, o fundamento, o ser, a teia de relações em vias de complexificação que implica uma Metafísica capaz de perpassar e integrar Fenomenologia, Lógica, Natureza e Espírito como termos constitutivos da dialética de sua consumação, requer que esses termos sejam compreendidos aqui somente no sentido em que se dão os termos de um silogismo dialético, qual seja, no sentido em que se alternam nas funções lógicas, mas nunca no sentido de uma linearidade temporal, porquanto a categoria essencial da dialética hegeliana é a simultaneidade, em sua exposição a sucessividade é apenas uma exigência da linguagem.

Neste ponto, vale citar mais uma vez o nosso filósofo:

O conhecer, já contido na ideia lógica simples, é apenas o conceito, por nós pensado, do conhecer; não o conhecer para si mesmo, nem o espírito efetivo, mas simplesmente sua possibilidade. O espírito efetivo, que é nosso objeto somente na ciência do espírito, tem a natureza exterior por sua pressuposição mais próxima, como tem a ideia lógica por sua pressuposição primeira. Por isso, como seu resultado final, a filosofia da natureza – e a lógica, imediatamente – deve ter a prova da necessidade do conceito do espírito.” (...) Essa verdade da necessidade é, por conseguinte, a liberdade; e a verdade da substância é o conceito (HEGEL, 1995, §381, p. 15 e §158, p. 287).

Há pouco saímos de um século em que tivemos uma profusão de comentadores e repetidores do pensamento filosófico precedente, agora precisamos de produtores, de desveladores, de verdadeiros filósofos que venham a atender a imperiosa necessidade de traduzir o nosso tempo em Conceito, a carência de Filosofia se faz sentir na frivolidade, no tédio e na impaciência que grassam na culta academia do nosso tempo.

Permitam-me encerrar, sem nenhuma prepotência ou arrogância, sem ares grandiloquentes, mas, voltando a mim mesmo num trabalho há algum tempo publicado: a base material, que dá sustentação à Metafísica que a tradição nos legou, se desmanchou no ar, as ciências físicas já não dispõem, propriamente, de algo físico no sentido estrito; diz-se até que os físicos, ao penetrarem, com o olhar da ciência, no interior do suposto átomo, se depararam com uma fluidez e uma incerteza jamais imaginadas; não há nesse interior algo que ainda possa ser chamado adequadamente partícula, nem mesmo a assim chamada “partícula de Deus”, nada mais seria que a unidade resultante das relações entre as forças forte, fraca, eletromagnetismo e gravidade; na verdade, o que encontraram foram relações conectivas e conectadas, que formam unidades compactas e constituem como que a base última na qual se assenta a nossa realidade “física”.

Poderíamos mesmo dizer que o objeto de conhecimento das ciências físicas é agora o Conceito em sua evanescente manifestação e, por isso, talvez, a crise de paradigmas seja um sintoma da carência de Filosofia, mais especificamente, da Filosofia que implica um redimensionamento do conhecimento, a partir de uma Metafísica, possivelmente, de base relacional.

Em tudo se revela o advento de uma nova figuração, a evanescência imposta pelas novas figuras do espírito, que se traduz no quantum de informação (conhecimento) produzida como na velocidade com que essa informação revela sua insuficiência ao ser suprassumida quase imediatamente à aceitação como verdade. Em tudo se manifesta para o homem contemporâneo, o indicativo de que seu mundo tem uma nova configuração e de que ele próprio, como criador-criatura desse mundo, necessita abandonar os ultrapassados pressupostos do cientificismo positivista para lançar-se ao desafio de compreender a si mesmo como espírito finito e a sua realidade efetiva espiritual, a partir de um ser que é pleno vir-a-ser e que, em sua identidade com o conhecimento, é um conhecer que é ser. Por ora, isso é ainda uma meta, sabemos que uma meta existe para ser um alvo, mas quando o poeta diz meta pode estar dizendo o inatingível e quando o filósofo diz meta pode estar querendo significar algo que excede sempre as condições finitas de sua efetuação. Assim, como diria Schiller, citado por Hegel como corolário para a sua *Fenomenologia*, somente “do cálice desse reino dos espíritos espuma até ele sua infinitude” (Schiller).

E fica o convite à ousadia de que novamente possamos dar voz à Filosofia no diálogo imprescindível com as ciências particulares, para ser capaz novamente de traduzir a nossa realidade efetiva em conceitos.

REFERÊNCIAS

BOURGEOIS, B. *Présentation de l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, I. La Science de la Logique. 3 ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.

COLOMER, E. *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*, t. II. Barcelona: Editorial Herder, 1986.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. A Ciência da Lógica. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2002.

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

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

VAZ, H. C. de Lima. Filosofia e Cultura na Tradição Ocidental. *Revista Síntese Nova Fase*, v. 20, n. 63. 1994.

Hegel e a ideia da filosofia – o paradoxo da realização da lógica enquanto objeto ideal

Manuel Moreira da Silva
(UNICENTRO)

I. CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Trata-se de uma verificação do núcleo da tese fundante do sistema de Hegel e das reelaborações e tentativas de consumação desta; a qual recebe sua última elaboração, deveras canônica, nos §§ 6, 14 e § 17 da segunda e da terceira edição *Enciclopédia*. Em suma, ela se deixa assim apreender: enquanto ciência, a filosofia é essencialmente sistema e se desenvolve puramente no elemento do pensar, então liberto da exterioridade histórica objeto¹ da história da filosofia, na qual igualmente se expõe; como objeto da filosofia, concebido em seu interior enquanto é para si, o pensar se mostra livre e verdadeiro, se desdobra apenas dentro de si, recolhe-se e mantém-se na unidade consigo mesmo, como totalidade, na diferenciação e determinação de seus momentos, enquanto determinações do pensar ou do conceito postas por ele próprio; quando, enfim, a filosofia alcança de novo seu início, i.é, o conceito de seu conceito, e então retorna dentro de si, reconciliando pois a razão autoconsciente – que se sabe e é portanto o termo médio da ideia da filosofia – com a razão existente, a efetividade. Não obstante os diversos problemas que essa tese suscita, este trabalho se concentra somente no porquê de seus fracassos especulativos.

Aludida na *Fenomenologia do Espírito* de 1807², a tese acima referida apresenta-se de um modo na *Ciência da Lógica* de 1812³ e de outro na

¹ Neste trabalho o termo “objeto” traduz o alemão “*Gegenstand*”, visa assim distinguir entre este e ‘*Objekt*’ e seus correlatos, então vertidos, conforme o caso, por “objeto”, “objetivo” etc.

² PhG, p. 6; FdE, § 5, p. 27. As obras de Hegel usadas neste trabalho serão citadas mediante suas respectivas siglas, referentes ao original alemão utilizado, seguidas, conforme o caso, pelas siglas da edição avulsa ou a das *Werke* em questão, essa antecedidas de um “H” (para a referência a Hegel) e, ainda, segundo as características da própria obra; por exemplo, a indicação de §§ no caso das obras que os contém, assim como de suas anotações ou adendos, sempre que se fizer necessário. Nas *Referências bibliográficas*, as referências completas de cada obra utilizada serão indicadas, juntamente com a sigla a ela associada.

³ WdL I, 1812, HGW 11, p. 21.

Enciclopédia de 1817⁴, cuja versão é descartada em 1827 e retomada em 1830, agora adaptada ao texto de 1812, mantido em 1831. Na elaboração de 1817, Hegel introduz certa discrepância em relação àquela de 1812; em vista disso, um importante problema, latente nesta, emerge em toda a sua força naquela e, então, põe em risco a integridade do sistema; a saber, a noção mesma de ser, tal como utilizada no início da seção *Qualidade* na *Ciência da Lógica* de 1812 e no § 5 da *Enciclopédia* de 1817. Nessa está em jogo a tese segundo a qual, devido a seu objeto não ser um objeto imediato e porque o conceito deste, assim como o conceito da filosofia mesma, somente pode ser concebido no interior desta⁵, “a filosofia é dada pela ciência da razão (*Wissenschaft der Vernunft*) e isso na medida em que a razão é consciente dela mesma, bem como de *todo ser*”⁶. Este concebido de modo próximo àquele ser sem-qualidade e sem-reflexão, que, sem considera-lo nele mesmo, no início da seção *Qualidade*, Hegel opõe ao ser qualitativo ou determinado e assim o designa – ao modo da *Fenomenologia* – ser em geral⁷; caso em que, por isso, também não é mais o “*ens überhaupt*”⁸ do qual a Lógica objetiva trata efetivamente e nem “um universal” no sentido em que se discute no § 113 da *Fenomenologia do Espírito*, pelo fato de, a rigor, não ter nele, ainda, a mediação ou o negativo⁹; o que só correrá, precisamente, quando de sua passagem ou de sua limitação no ser-aí, que é, para Hegel, “essencialmente o *pensamento* (*wesentlich der Gedanke*)”¹⁰ ou ainda, conforme a Lógica, o ser com uma determinidade, ou, o que é o mesmo, uma negação ou um não-ser¹¹. Em vista disso, a tese de 1817 distingue-se daquela de 1812, a qual, enfim, partindo do pressuposto de que o pensar objetivo (*objective Denken*) é o conteúdo da ciência pura, afirma que “a Lógica é, portanto, tomada como o sistema da razão pura, como o reino dos puros pensamentos”¹²; e seu conteúdo “a *apresentação de Deus*, como ele é em sua essência eterna antes da criação

⁴ E, 1817, HGW 13, §§ 4-5, p. 17.

⁵ E, 1817, HGW 13, § 4, p. 17.

⁶ E, 1817, HGW 13, § 5, p. 17.

⁷ Confronte-se: PhG, p. 71-72; FdE, § 96, p. 87; WdL I, 1812, HGW 11, p. 43; 1832, HGW 21, p. 68.

⁸ WdL I, 1812, HGW 11, p. 32; 1832, HGW 21, p. 48.

⁹ PhG, p. 80; FdE, § 113, p. 96.

¹⁰ PhG, p. 41; FdE, § 54, p. 58.

¹¹ WdL I, 1812, HGW 11, p. 60; 1832, HGW 21, p. 97; E, 1830, HGW 20, § 90, p. 129-130.

¹² WdL I, 1812, HGW 11, p. 21; 1832, HGW 21, p. 34.

da natureza e do espírito finito”¹³. Ao optar pela tese de 1812, consumara Hegel seu projeto? Este trabalho mostrará que não.

Tais elaborações se mostram antagônicas e mesmo paradoxais; assumidas no âmbito da realização da ideia da filosofia, mais precisamente da razão, elas parecem contribuir mais para a implosão de tal ideia que para a sua realização. Enquanto uma afirma que a filosofia é dada pela ciência da razão, a outra diz que a Lógica é o sistema – portanto a ciência – da razão pura: essa identificada com o próprio Deus; caso em que a Lógica se apresenta como a ciência da razão, pela qual a filosofia é dada e assim se mostra, em relação a esta, como ciência transcendental. Essa a interpretação a mais básica e imediata do texto de 1812 em sua conjunção com o de 1817, quando de sua alteração em 1830, conforme a qual: de um lado, a instauração da filosofia, a rigor, do sistema da filosofia real, resulta de uma ciência determinada, então imposta enquanto transcendental ou como ciência primeira¹⁴; de outro, o sistema ou a ideia da filosofia, enquanto ciência absoluta, resulta igualmente da cisão de seu termo médio, precisamente da razão que se sabe – de cuja ciência a filosofia mesma deveria resultar¹⁵. O que se mostra, pois, em contradição com a exigência de que o conceito do objeto da filosofia, bem como o conceito da filosofia mesma, só pode ser concebido no interior desta e isso na medida em que este não é senão, essencialmente, a própria Lógica: situação em que não se permite a distinção entre a Lógica enquanto ciência transcendental, logo formal, e o sistema da filosofia enquanto ciência real; nem a cisão da razão que se sabe – isto é, de Deus – enquanto termo médio da ideia da filosofia. Contradição verificada pelo próprio Hegel na medida em que ele descarta alguns parágrafos da *Enciclopédia* de 1817 e adapta outros nas edições seguintes dessa obra, assim como mantém intacta a elaboração presente na *Ciência da Lógica* de 1812 naquela de 1831; quando, por exemplo, descarta os §§ 4, 5 e 17 da primeira edição da *Enciclopédia* e acrescenta, nas posteriores, os §§ 6, 17 e 26 entre outros, nos quais uma articulação completamente nova passa a ser o caso. Impõe-se assim a tarefa de uma crítica dessa nova exposição, sobretudo em vista de pres-

¹³ WdL I, 1812, HGW 11, p. 21; 1832, HGW 21, p. 34.

¹⁴ E, 1817, HGW 13, § 11, p. 22; § 17, A, p. 26; § 475, p. 246; E, 1830, HGW 20, § 18, p. 59-60; § 575, p. 569-570.

¹⁵ E, 1817, HGW 13, § 11, p. 22; § 17, A, p. 26; § 477, p. 247; E, 1830, HGW 20, § 18, p. 59-60; § 577, p. 570-571.

suposições no pensamento fundamental de 1817 implicarem o reconhecimento de uma dimensão aquém e além da cisão do ideal e do real; logo, da ideia da filosofia e de seu termo médio, a razão que se sabe ou Deus ele mesmo.

Tematiza-se, pois, de início, o pressuposto básico da Lógica entendida como ciência transcendental e suas origens metafísico-tradicionais, de Duns Scotus a Wolff; isso, *pari passu* com a investigação do ponto de vista do conceito, enquanto esse, para Hegel, “é, de modo geral, o [ponto de vista] do idealismo absoluto”¹⁶. Discute-se em seguida a concepção – daí resultante – da ideia como unidade do conceito e da realidade, ou da existência que ele se dá no juízo (*Urteil*), enquanto “*ursprüngliche Teilung*” ou *divisão originária*¹⁷; a rigor, a necessidade, explícita em Hegel, da realização da Lógica, ou seja, do momento lógico da ideia ou da ideia lógica em geral e da ideia da filosofia em especial, como objeto lógico ou ideal, apenas imediatamente real. Na medida em que tal realização se dá na consciência e para a consciência, que assim e só assim eleva-se ao ponto de vista do conceito, logo à ciência da razão, e isso enquanto “a razão é consciente dela mesma, bem como de *todo ser*”¹⁸, questiona-se a natureza do real e, portanto, do *ser* pressuposta pelo idealismo do conceito e, então, o paradoxo em que ele termina por cair. Enfim, mediante a constatação de que a realização do conceito não é realização plena, isto é, do ser mesmo, e que essa, enquanto anterior à consciência, precede aquela, anula-a e é, a um tempo, por ela anulada; explicita-se a pressuposição, no idealismo especulativo em geral, de certa dimensão aquém e além do ideal e do real.

II. O PRESSUPOSTO BÁSICO DO IDEALISMO DO CONCEITO

O sistema de Hegel se distingue da metafísica wolffiana e da filosofia crítica por afirmar contra estas o ponto de vista do conceito, entendido como princípio de toda a vida e assim, ao mesmo tempo, como o que é pura e simplesmente concreto¹⁹. Apesar disso, tal sistema se identifica com aquelas formas de pensar na medida em que, de certo modo,

¹⁶ E, 1830, HW 8, § 160, Ad.

¹⁷ E, 1830, HGW 20, § 166, A, p. 182.

¹⁸ E, 1817, HGW 13, § 5, p. 17.

¹⁹ E, 1830, HW 8, § 160, Ad., p. 307.

assim como elas, se mantêm nos limites do pensamento transcendental; do qual, nascido com Avicena e Duns Scotus, o filósofo de Berlim é um dos herdeiros. Tal herança, em especial a ruptura de representação e ser²⁰, é passível de comprovação nas diversas apresentações que Hegel faz de seu ponto de vista.

Dessas, talvez a mais interessante e a menos estudada seja aquela com a qual o filósofo abre o adendo ao parágrafo 160 de sua *Enciclopédia* de 1830. Lê-se aí o seguinte:

O ponto de vista do conceito é, em geral, o [ponto de vista] do idealismo absoluto, e a filosofia é conhecimento conceituante, enquanto nela tudo o que é válido para a outra consciência como um ente [*ein Seiendes*] e enquanto algo autônomo em sua imediatez, é simplesmente sabido como um momento ideal.²¹

Com essa afirmação, Hegel assume como pressuposto essencial de sua filosofia o pensar por conceitos inaugurado por Duns Scotus e seguidamente transformado por Suarez, Descartes, Wolff e Kant entre outros. O filósofo de Berlim, no entanto, não deixa ele mesmo de também contribuir com a transformação do referido pensar; como já mostrara no Prefácio à *Fenomenologia do Espírito*, o ponto de partida do então chamado sistema da ciência não é senão o universal abstrato – segundo Hegel, encontrado pronto pelo indivíduo moderno²². Caso em que a tarefa da filosofia não deveria mais consistir tanto em purificar o indivíduo do modo sensível imediato e em fazer dele uma substância pensada e pensante; mas antes, mediante o suprassumir dos pensamentos determinados e fixos, efetivar e espiritualizar o universal de modo a torna-lo, portanto, concreto²³. Logo, ao descobrir uma nova *vergência* do pensar – o elemento puramente especulativo –, o filósofo se separa do pensamento transcendental e se permite aceder à nova dimensão que, ao pensar, então se abre; essa na qual, ainda em referência ao trecho citado acima, se pode incluir a própria intersubjetividade.

²⁰ Sobre essa questão, veja-se O. BOULNOIS, *Être et représentation*, p. 9ss.

²¹ E, 1830, HW 8, § 160, Ad., p. 307.

²² PhG, p. 26-27; FdE, § 33, p. 45.

²³ PhG, p. 26-27; FdE, § 33, p. 45. Compare-se com E, 1830, HGW 20, §§ 20-25, p. 62-69.

Não obstante, ao permanecer apenas “em geral” o ponto de vista do idealismo absoluto, bem como ao limitar-se ao “puramente especulativo” e, assim, ao “*especulativo em geral*”²⁴, o idealismo do conceito não consegue superar o ponto de vista da consciência e, portanto, a cisão entre intuição e representação, ou entre imediatez e mediação²⁵. Por isso igualmente a permanência no ideal, concebido em sua referência primeira à ideia e, desse modo, como algo posterior a ela e dela derivado, oposto ao real; esse a referência segunda ou antes a contrarreferência, que, ao referir-se por sua vez primariamente ao ser em sua indeterminação, enquanto sem qualidade e sem reflexão²⁶, é pura e simplesmente ignorado. Quando, enfim, o ser indeterminado é tomado como o ser em geral e, em vista disso, como equivalente ao ente em geral da metafísica tradicional; caso em que o mesmo pode então ser apresentado segundo a distinção de ser e essência²⁷, sendo essa concebida enquanto o conceito posto e aquele como o conceito apenas em si, cujas determinações formais ou qualidades são existentes ou sendo (*seiende*)²⁸. Em vista disso, impõe-se reconhecer a reflexão de Hegel como uma operação que se dá nos limites da metafísica tradicional; aqui, como que refazendo, ao nível do pensar puro, a distinção aviceniana de essência e de existência ou ser e a instauração scotiana da espécie inteligível. Essa, enquanto representa um ser objetivo ou representado (o brilhar do objeto inteligível enquanto representado na espécie inteligível)²⁹ é, a rigor, um conceito transcendental que não é, portanto, vazio, como as categorias kantianas. Conceito por seu turno distinguido internamente por Suarez em conceito objetivo do ente – que em Hegel se designa conceito determinado³⁰ – e conceito formal do ente, ao qual se vincula o conceito especulativo propriamente dito³¹.

²⁴ E, 1817, HGW 13, § 17, A; GPhR, § 7, p. 55; E, 1830, HW 8, § 82, Ad., p. 177-178.

²⁵ WdL I, 1832, HGW 21, p. 69; E, 1830, HGW 20, § 244, p. 231. Mesmo na Ciência da Lógica, ainda que não mantenha essa posição em todos os momentos, Hegel parte da identificação do intuir e do pensar, assim como da identificação deste e do representar. Veja-se, especificamente sobre este último ponto, WdL, I, 1832, HGW 21, p. 75ss.

²⁶ WdL I, 1832, HGW 21, p. 68.

²⁷ WdL I, 1832, HGW 21, p. 48-49.

²⁸ Ver, a respeito, E, 1830, HW 8, §§ 84-85, assim como o adendo ao § 85, p. 181-182.

²⁹ Ver, a respeito, D. SCOT, *L'Image*, § 392.

³⁰ Veja-se, por exemplo, WdL, II, 1816, HGW 12, p. 30; p. 38ss; p. 45ss.

³¹ WdL, II, 1816, HGW 12, p. 17; p. 30; E, 1830, HW 8, §§ 160-162, p. 307-310.

À diferença daquela metafísica, e porque idealismo especulativo em geral, o idealismo do conceito pretende instaurar o real, o “que” (*Dass*) aí existente; entendido como resultado ou enquanto *mediato*. Fora do pensar, logo de si ou imediato, aquele é considerado indeterminado; devendo, portanto, ser suprassumido e então apresentado como ideal, quando idealidade (*Idealität*) e realidade (*Realität*) se mostram como uma e a mesma coisa³². Isso mediante a natureza conceitual (que existe no pensar ou em si) do próprio real – entendida como o “o que” (*Was*) é isso “que” é aí – no quadro teórico, portanto, da realização (*Realisierung*) do conceito ou enquanto este se dá uma realidade³³; logo, aqui, do outrora conceito formal do ente ou do agora absoluto, tal como em seu ser-aí ele é absolutamente ou em si e para si, a rigor, a subjetividade absoluta, bem como o Eu ou a autoconsciência pura³⁴. Ao se realizar, isto é, ao se dar uma realidade, de mero em si ou pura e simplesmente subjetivo, o conceito se torna, pois, objetivo (*objektiv*) – para si – ou se objetiva como tal; porém, como na metafísica tradicional, a realização que aí ocorre, tem lugar somente na consciência e para a consciência, limita-se à objetivação (*Objektivierung*) e à efetivação (*Verwirklichung*) do próprio conceito. Deixa-se portanto de lado o real: o ser sem qualidade e sem reflexão do início da *Ciência da Lógica*³⁵ e da *Fenomenologia do Espírito*³⁶, esse o real distinto do ideal, no qual é incluso mediante *Aufhebung*³⁷ e então denominado “um universal, por ter nele a mediação ou o negativo”³⁸; quando enfim recebe a designação de ser em geral, ser puro, ente em geral etc. Aquele ser permanece assim ele mesmo intacto, pois a consciência somente o apreende como um universal em oposição ao singular, este o ser-aí daquele, na medida em que ela mesma só capta o universal pelo qual se relaciona com o ser enquanto este já se encontra encoberto por aquele. Logo, não parte dele próprio e sim da determinação formal ou da realidade que nele, a um tempo imediato e indeterminado, ela é obrigada a pôr³⁹.

³² WdL I, 1812, HGW 11, p. 58; p. 88ss; 1832, HGW 21, p. 94-95; p. 142ss; p. 147ss.

³³ WdL II, 1816, HGW 12, p. 20-21; p. 237ss.

³⁴ WdL, II, 1816, HGW 12, p. 17; p. 18; p. 30.

³⁵ WdL I, 1832, HGW 21, p. 68.

³⁶ PhG, p. 69ss; FdE, § 90ss, p. 85ss.

³⁷ WdL I, 1812, HGW 11, p. 58; 1832, HGW 21, p. 94-95; E, 1830, HGW 20, § 213, p. 215.

³⁸ PhG, p. 80; FdE, § 113, p. 96-97.

³⁹ WdL I, 1812, HGW 11, p. 43; p. 60ss; 1832, GW 21, p. 68; p. 99ss; E, 1830, HGW 20, § 86, A, p. 122-123; 213, § 90, p. 129-130.

Como negação do real, tomado exteriormente, tal determinação se impõe como realidade (*Realität*), a saber, aquela que o conceito se dá. Entretanto, porque essa é tão só abstração daquele real, ela tem que passar – pela efetividade (*Wirklichkeit*) – ao conceito e, assim, pela objetividade (*Objektivität*), à ideia, que então se mostra como a unidade do conceito e da realidade ou da objetividade que este se dera, se fazendo ideia absoluta ou conceito racional⁴⁰. Todavia, enquanto ideia lógica, a ideia absoluta carece de realização efetiva⁴¹; a qual, ainda que realização do conceito concreto ou da totalidade concreta em seus diversos momentos, do infinito como o ser imediato primeiro – o ser verdadeiro⁴² – ou da ideia como o verdadeiro ser⁴³, efetivamente postos na exterioridade, não é, pois, a realização do ser mesmo. Hegel mantém assim a ruptura de representação e ser fundadora da metafísica tradicional e do pensamento moderno, levando-a aos seus limites os mais extremos; o que, porém, ao excluir o ser mesmo da realização da ideia, torna-a um empreendimento unilateral, portanto incapaz de realizar-se em sentido pleno.

III. O PROBLEMA DA IDEIA COMO UNIDADE DO CONCEITO E DA REALIZAÇÃO DESTE ENQUANTO REALIZAÇÃO DA PRÓPRIA IDEIA

Hegel utiliza-se de muitos termos para designar a realização do conceito e da ideia, tal como se pode entrever naqueles poucos aludidos no passo anterior; entretanto, não se trata aqui de uma enumeração dos mesmos ou de sua distinção. Não obstante, essa proliferação parece indicativa de certa indefinição do filósofo em torno do modo próprio de realização do conceito ou da ideia, essa enquanto unidade daquele e de sua realização ou efetivação; o que impõe investigar a natureza e a necessidade mesma de tal realização. Prova disso é que, apesar de Hegel referir-se de muitos modos à realização do conceito, e assim pressupor diversos níveis ou graus da mesma, tal realização parece confinar-se ao

⁴⁰ WdL II, 1816, HGW 12, p. 236; E, 1830, HGW 20, § 242, p. 230-231.

⁴¹ WdL II, 1816, HGW 12, p. 253; E, 1830, HGW 20, § 387, p. 386. Uma tal realização efetiva, em grande parte, consiste na realização histórica do princípio. Veja-se, a respeito, entre outros lugares, WdL, I, 1832, HGW 21, p. 76; E, 1830, HGW 20, § 14, p. 56.

⁴² WdL I, 1832, HGW 21, p. 125.

⁴³ WdL II, 1816, HGW 12, p. 236; p. 253.

juízo (*Urteil*), enquanto “*ursprüngliche Teilung*”, à *divisão originária* do conceito ou, a rigor, da ideia⁴⁴.

No dizer de Hegel, a realização do conceito no juízo parece mostrar-se em três momentos. Quer dizer: (1) na exigência de o conceito como tal, deduzido geneticamente a partir da substância, elevar-se à ideia⁴⁵; (2) no reconhecimento de que, apesar de a realidade abstrata concluir-se na objetividade, com esta, porém, a realização do conceito não se completa no juízo⁴⁶; (3) enfim, a constatação segundo a qual “a objetividade ainda não é a existência divina ou a realidade (*Realität*) brilhando (*scheinende*) na ideia⁴⁷. Contudo, uma vez isso ocorra e se compreenda que “a ideia absoluta somente é ser, vida imperecível, verdade se sabendo e toda a verdade”⁴⁸, a ideia absoluta ela mesma tem que se determinar como ideia exterior; quando põe “unicamente a mediação pela qual o conceito, enquanto livre, se eleva dentro de si a partir da exterioridade e realiza por si só sua liberação *na ciência do espírito* e encontra o conceito supremo de si mesmo na ciência lógica enquanto o conceito que se compreende”⁴⁹. Caso em que o conceito permanece no juízo, enquanto este é “o pôr dos conceitos determinados” como determinações do conceito postas “pelo conceito mesmo”, e na medida em que, como a *realização* próxima do conceito, a realidade implicada nesta realização “designa em geral o entrar [do conceito] no *ser-aí como ser determinado*”⁵⁰.

Trata-se aí de uma permanência do conceito no juízo enquanto este, para Hegel, se mostra como *Ur-Teil* (*ursprüngliche Teilung*) ou *divisão originária*. Essa a divisão originária da própria Razão que se sabe, a qual, enquanto termo médio da ideia da filosofia, se reparte em espírito e natureza; sendo estes, se assim se pode falar, as respectivas manifestações do

⁴⁴ E. 1830, HGW 20, § 166, A, p. 182.

⁴⁵ WdL, II, 1816, HGW 12, p. 16; p. 20.

⁴⁶ WdL, II, 1816, HGW 12, p. 128.

⁴⁷ WdL, II, 1816, HGW 12, p. 129. Compare-se com D. SCOT, *L'Image*, § 392.

⁴⁸ WdL, II, 1816, HGW 12, p. 236.

⁴⁹ WdL, II, 1816, HGW 12, p. 253.

⁵⁰ WdL, II, 1816, HGW 12, p. 53. Não cabe aqui, portanto, a distinção que faz Labarrière e Jarczyk (em nota à edição francesa da *Lógica do Conceito*, SdL III, p. 99, nota 4) entre realização próxima e realização última, no sentido de que esta aconteceria no silogismo e na ideia. O juízo é a realização próxima por que nele tal realização permanece lógica, na modalidade do conhecer, incluindo o silogismo e a ideia lógica; não é, portanto, a realização efetiva, do espírito concreto, que ocorre segundo a modalidade do ser.

conceito mesmo e da realidade que este se dá, claro está, mais uma vez, se se analisa-os sob o ponto de vista do terceiro silogismo da filosofia⁵¹. Neste sentido, o problema aqui em jogo é que a divisão originária ou a cisão da ideia mesma, enquanto divisão originária do próprio princípio ou do conceito em sua unidade com o que é primeiro⁵² e, assim, como princípio, acompanha tudo o que de tal princípio emerge; não podendo haver, por conseguinte, uma verdadeira reconciliação, ainda que nos limites de uma reconciliação do espírito consigo mesmo, como exige o programa metafísico-religioso de Hegel, se se não ir além e aquém da própria divisão originária. Isso, não obstante, o filósofo de Berlim não pode fazê-lo: se o fizesse, o sistema da razão que sabe, também chamado de sistema da razão pura, entraria em colapso ou se tornaria completamente superado; caso em que, porém, tal superação se mostraria, a um tempo, tanto no sentido da *Aufhebung* hegeliana ela mesma, portanto como suprassunção ou como suspensão, quanto no sentido da *Verwindung* de Heidegger e de Vattimo⁵³. Quando, enfim, a cisão a mais originária de ser e ideia – essa enquanto o ser absolutamente determinado, aquele o ser plenamente indeterminado –, assim como a do real e do ideal, alcançaria finalmente resolução.

Ao permanecer no juízo, portanto, o conceito não retorna ao conceber (do qual resulta) e, por conseguinte, ao ser mesmo (do qual, por sua vez, se mostra como um modo determinado). Mas isso porque o ponto de partida do conceito na época moderna em geral e no sistema de Hegel em especial já é, essencialmente, conforme se aludiu anteriormente a cisão do ser e do conceito ela mesma; quando este se impõe àquele – na medida em que ele se dá sem qualidade e sem reflexão – e o designa como ser indeterminado e, assim, o determina como ser em geral ou enquanto ser puro, no sentido de sem determinação. Mais precisamente, na medida em que o conceito é o princípio e então o ponto de partida do conceber – do ser consciente do conceito disso que é concebido⁵⁴ – e do julgar, ou seja, do pôr as determinações por ele concebidas como as suas próprias e assim do pôr de si mesmo em sua particularidade; sendo essas as suas duas funções fundamentais⁵⁵. Tais determinações, em consequência, constituem-se

51 E. 1830, HGW 20, § 166, A, p. 182; § 577, p. 577-571.

52 E. 1830, HGW 20, § 166, A, p. 182.

53 Veja-se, G. VATTIMO, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, p. 12-28.

54 E. 1830, HW 8, § 166, Ad, p. 318.

55 E. 1830, HGW 20, § 166, A, p. 182.

como determinações do conceito enquanto este, como conceito formal ou especulativo, é ainda indeterminado: ou seja, enquanto pura e simplesmente em si (logo, como ser puro, em geral ou ainda abstrato) ou, em certo sentido, ainda meramente posto (por conseguinte, como essência); o que também pode ser dito da ideia absoluta, à qual o conceito alcança no termo das realidades ou determinações que ele se dá, enquanto ela somente “é ser, vida imperecível, verdade se sabendo e toda a verdade”⁵⁶. Quando ‘ser’ é tomado como síntese de múltiplas determinações; as quais, enquanto determinações do conceito postas por ele próprio, não são senão os conceitos determinados ou as categorias abstratas do ser e da essência⁵⁷ nas quais o ser mesmo é aprisionado e assim ignorado.

Por não ir além ou aquém das duas cisões acima aludidas, ou pelo menos daquela inscrita no juízo, Hegel se impõe a tarefa de uma realização do conceito que, como tal, se mostra uma realização da própria ideia e, assim, da Lógica ela mesma. Essa, a rigor e por definição, porque limitada ao juízo, e, por conseguinte, à divisão originária, sendo ela essa própria divisão, jamais se realiza plenamente; pois, caso se realize, implode a si mesma como ciência da Razão e, com isso, implode a própria Razão que se sabe enquanto termo médio da ideia da filosofia. Fato, não obstante, já pressentido por Hegel na medida em que ele retira das edições posteriores da *Enciclopédia* de 1817 precisamente aquelas passagens nas quais se alude aos pontos ora em questão, a saber, os parágrafos 4 e 5, mas também o 17 e, ainda, os parágrafos finais dessa edição; aos quais reabilita na edição de 1830, mas, é preciso reconhecer, sem o sucesso esperado após o fracasso científico-especulativo da edição de 1827. Fracasso persistente na medida em que, se “a Razão é consciente dela mesma, bem como de *todo ser*”⁵⁸, ela não pode, necessariamente, ignorar o ser mesmo e não retornar a ele; pois, se o faz, deixa de ser ela própria segundo aquilo que dela, nos tempos modernos, a ideia mesma da filosofia exige.

Tal fracasso, entretanto, não é o de Hegel; mas antes, em sentido cósmico, o esgotamento de toda uma era do pensar. Essa cujo início temporal se dá com a apreensão platônica da intuição e, por conseguinte, com

⁵⁶ WdL, II, 1816, HGW 12, p. 236.

⁵⁷ E, 1830, HGW 20, § 162, A, p. 178.

⁵⁸ E, 1817, HGW 13, § 5, p. 17.

a ruptura de intuição e ser⁵⁹; à qual segue a ruptura fundamental, expressa na obra de Duns Scotus, entre representação e ser: quando, da subordinação deste àquela, surge o problema da relação entre sujeito cognoscente e objeto cognoscível. Problema cujas tentativas de solução, no dizer de Lima Vaz, “estão na origem das diversas versões idealistas presentes ao longo da filosofia moderna e que erigem a *representação* como norma ou medida imanente ao sujeito na cognoscibilidade do objeto”⁶⁰. Tentativas das quais, por sua vez, a hegeliana pretende ser a última; para o que, de certo modo ingenuamente, se instala no ponto de vista do idealismo absoluto, concebido como idealismo do conceito ou idealismo especulativo em geral.

IV. A IMPLOÇÃO DO IDEALISMO DO CONCEITO E A PASSAGEM A UMA DIMENSÃO AQUÉM E ALÉM DO IDEAL E DO REAL

A pretensão fundamental de Hegel é que a filosofia se aproxime da forma da ciência, de modo que se torne saber efetivo; para isso, a sua exigência básica é a de que o conceito do objeto e o conceito da filosofia fossem concebidos no interior da filosofia mesma. Ora, o filósofo alemão desenvolveu pelo menos quatro tentativas sistemáticas de realização de tal concepção: a primeira na *Fenomenologia do Espírito* de 1807 e as outras, respectivamente, em cada uma das três edições da *Enciclopédia*; isso, caso não se conte a tentativa própria da *Lógica* de 1812-1816, que tanto pode ser considerada no âmbito do projeto fenomenológico, quanto como uma tentativa distinta daquela da *Fenomenologia* propriamente dita. O que importa, porém, é que todas essas cinco tentativas apresentam características suficientes para serem individuadas e, desse modo, concebidas como projetos específicos e autônomos; todos eles, contudo, abandonados ou fracassados.

Em todas as elaborações acima aludidas, tudo se passa como se a única tarefa da ciência fosse conceber, no interior dela mesma, o seu conceito. Isso, no entanto, exige que se jogue por terra toda e qualquer

⁵⁹ Ver, M. M. DA SILVA, O problema do início e a questão do Abrangente. Linhas fundamentais de uma metafísica pós-moderna. In M. M. DA SILVA (Org.), *Ser e pensar, inícios*, São Paulo: Todas as Musas, 2016, p. 177ss.

⁶⁰ Ver, H. C. DE L. VAZ, *Escritos de filosofia III*. Filosofia e cultura, p. 162.

tentativa de um estabelecimento de tal conceito por via transcendental, algo ricamente documentado na tradição dessa maneira de pensar, de Avicena a Fichte; assim como por uma via físico-teológica, como aquela desenvolvida por Aristóteles e explicitada por Averrois em seus comentários ao estagirita. Situação em que programas como esses teriam que ser descartados de saída, tanto por Hegel quanto por seus comentadores; o que, não obstante, como já se mostrou no início deste trabalho, nem sempre é o caso, sobretudo no que diz respeito à via transcendental. Em nenhum desses casos, porém, o filósofo de Berlim, em certo sentido, é fiel à sua própria exigência; se na *Ciência da Lógica* e na *Enciclopédia* ele recai constantemente na via transcendental, na *Fenomenologia do Espírito* e na *Provas sobre o ser-aí de Deus* ele recai na via físico-teológica. Uma prova de que Hegel é consciente disso consiste na sua própria afirmação, relativa à Filosofia do Direito, de que o conceito do ob-jeto desta ciência cai fora dela mesma, quando sua dedução é nela pressuposta e ele é assim admitido como *dado*⁶¹.

Enquanto ciência filosófica particular e assim parte da filosofia entendida como sistema, a Filosofia do Direito pode bem reivindicar que seu ob-jeto seja dado pela ciência imediatamente anterior; independente do estatuto desta; o mesmo não pode valer, porém, para a filosofia como tal e seu ob-jeto próprio. Cômico desse problema, Hegel extirpa das últimas edições de sua *Enciclopédia* a afirmação segundo a qual “a filosofia é dada pela ciência da Razão e isso na medida em que a Razão é consciente dela mesma, assim como de *todo ser*”⁶²; além disso, intenta freneticamente adaptar aquelas edições ao ponto de partida de 1812, segundo o qual o pensar objetivo (*objective Denken*) é o conteúdo da ciência pura. Essa apresentada na *Ciência da Lógica* enquanto “o sistema da razão pura, como o reino dos puros pensamentos”⁶³; aquele, seu conteúdo, “*a apresentação de Deus*, como ele é em sua essência eterna antes da criação da natureza e do espírito finito”⁶⁴; estes, por sua vez, os extremos em que a razão pura, como razão que se sabe, se cinde justamente ao saber; aquela, o próprio Deus enquanto dentro de si na eternidade. Mas isso não resolve

⁶¹ GPhR, § 2, p. 30.

⁶² E, 1817, HGW 13, § 5, p. 17.

⁶³ WdL I, 1812, HGW 11, p. 21; 1832, HGW 21, p. 34.

⁶⁴ WdL I, 1812, HGW 11, p. 21; 1832, HGW 21, p. 34.

o problema de uma ciência particular no interior da filosofia estabelecer o conceito do objeto e de toda a filosofia; quando, mesmo em seu interior, emergiria a cisão entre o transcendental e o real: em linguagem hegeliana, entre a filosofia puramente especulativa e a filosofia real.

Se a ciência da razão é a Lógica, uma vez que esta se mantém como sistema da razão pura, ela continua concebida à parte da filosofia real e, assim, como transcendental; isso, mesmo quando ela se mostra como a razão que se sabe, no terceiro silogismo da filosofia, enquanto termo médio da ideia desta. Ao contrário, uma opção diferente e mais adequada, mas recusada por Hegel, seria considerar que os termos ‘ciência da razão’ e ‘sistema da razão pura’ não se referem, a rigor, como parece ser o caso em alguns lugares do texto hegeliano, a uma ciência distinta em relação à filosofia real: esta, enquanto se volta para o espírito e para a natureza como os dois lados da cisão da razão; aquela, enquanto tematiza a razão pura ela mesma como razão que se sabe e, portanto, como termo médio da ideia da filosofia. Quando então poderia ser o caso de uma reconciliação propriamente dita não só da razão consigo mesma, mas também dela com o ser mesmo; com o que se superaria ambas as cisões, e isso justamente na medida em que a razão é consciente de si mesma e de todo ser. Isso, não obstante, implicaria em se reconhecer o fim da própria modernidade e de sua forma de pensar, a representação, à qual o filósofo de Berlim ainda está epocalmente subordinado.

Hegel, porém, não é um filósofo transcendental e sim um filósofo especulativo; caso em que nele o termo ‘especulativo’ não é sinônimo de ‘transcendental’. Contudo, o filósofo de Berlim se limita ao especulativo concebido apenas enquanto em geral; com o que não se distingue por completo do pensamento transcendental. Desse modo, mesmo ao nível da razão que se sabe e assim perpassa todo o real, assumindo-o dentro de si e se elevando ao absolutamente universal, ao cindir-se sempre de novo em espírito e natureza, e sobretudo porque consciente dela mesma e de todo ser, ela fracassa em sua tentativa de reconciliação de si consigo mesma, deixando de lado precisamente o ser mesmo. Um fracasso que, não obstante, a mantém nos limites e no horizonte da época moderna, como a figura sob a qual essa época representa o ser-aí de seus momentos⁶⁵; do contrário, se resolvesse plenamente o problema da cisão e não

⁶⁵ PhG, p. 6; FdE, § 5, p. 27.

recaísse nele, deixaria de ser moderna. Com isso, apresentar-se-ia, ao fim e ao termo, como pós-moderna.

Neste caso, impor-se-ia um tipo de realização do ser mesmo. Essa, porque a um tempo anterior e posterior à consciência, tanto precederia quanto procederia à realização do conceito, anulando-a e sendo por ela igualmente ela anulada. Não obstante, na medida em que tal anulação fosse o caso, emergiria a homologia mesma de ser e conceber; a qual, por seu turno, em reconhecendo o conceber como anterior ao conceito e não como função deste, consiste assim no reconhecimento recíproco daqueles enquanto neles verifica uma e mesma estrutura. Tal estrutura, ao mostrar-se comum a ambos e então ser tomada como abrangente, bem como ao reconhece-los enquanto seus modos próprios, emerge como uma dimensão originária aquém e além do ideal e do real, da ideia e do ser mesmo, quando pode enfim ser designada o próprio abrangente. Esse cuja decifração se impõe nos dias de hoje como a novíssima tarefa da filosofia especulativa pura.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na afirmação segundo a qual “a filosofia é dada pela ciência da razão e isso na medida em que a razão é consciente dela mesma, assim como de *todo ser*”⁶⁶, é possível entender por ‘ciência da razão’ algo diverso de ‘sistema da razão pura’. Da mesma forma, se a expressão “a razão é consciente dela mesma, assim como de *todo ser*” é concebida no sentido em que, no § 6 da *Enciclopédia* de 1830, Hegel fala da reconciliação da razão autoconsciente com a razão que é, com a efetividade; então, sobretudo se esta substitui aquela, o enunciado substituído pressupõe algo que o filósofo de Berlim não poderia aceitar. Essa não aceitação implica a recusa do ser mesmo, deixado de lado no início da *Grande Lógica* em suas duas edições e reduzido ao ser consciente na Anotação ao § 5 da *Enciclopédia* de 1817.

Se aceitasse tal enunciado e, portanto, não recusasse o ser mesmo, o sistema da filosofia teria de ser concebido não mais como idealismo do conceito ou como idealismo especulativo em geral, mas antes, enquanto idealismo especulativo puro. Esse, cujo ideal, anterior à ideia, logo a um tempo real, consiste na *manênc*ia do princípio em sua expansão e con-

⁶⁶ E, 1817, HGW 13, § 5, p. 17.

tração dentro de si, portanto sem sair de si; aquele, cujo ideal, partindo da ideia pura, necessita realizar-se, mas, ao realizar-se tão somente no ideal, mantém continuamente a cisão de ideia e ser, ou antes de ser e conceber, e assim a ruptura de ser e representação característica de todo pensamento transcendental. Por isso, na medida em que o idealismo do conceito consiste em um retorno dentro de si da inteligência, considerada como o originário; o idealismo especulativo puro, ao contrário, consiste a um tempo no converter-se ao originário e, então, na contração do próprio originário dentro de si.

Isso implica uma nova forma de pensar (*Denkform*), a qual, de fato, não é senão aquela que o próprio Hegel buscara; por exemplo, quando tematizara o pensar puro ou, mais propriamente, livre. Contudo, na medida em que o filósofo de Berlim impusera ao pensar as determinações de ser, essência e conceito, ele retirara do pensar seu elemento propriamente especulativo puro, que é necessariamente anterior, mas também posterior, à cisão de real e de ideal. Ao submeter o primeiro ao segundo e exigir deste realizar-se naquele, Hegel não reconheceu senão a unilateralidade do idealismo do conceito e a necessidade de uma mediação radical do real e do ideal. Essa, entretanto, o filósofo do absoluto não pudera assumir.

REFERÊNCIAS

BOULNOIS, O. *Être et représentation*, Paris: PUF, 1999.

DA SILVA, M. M. O problema do início e a questão do Abrangente. Linhas fundamentais de uma metafísica pós-moderna. In DA SILVA, M. M. (Org.). *Ser e pensar, inícios*. São Paulo: Todas as Musas, 2016.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses – 2. Ed. – São Paulo: Loyola, 2003. (FdE).

HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes* (1807), neu hrsg. von Hans-Friedrich Wessels u. Heirinch Clairmont. Mit e. Einleitung von Wolfgang Bonsiepen. Hamburg: Meiner, 1988. (PhG).

HEGEL, G. W. F. *Science de la logique. La logique subjective ou doctrine du concept*. Trad. P. J. Labarrière e Gwendoline Jarczyk. Paris: Aubier-Montaigne, 1981. (SdL, III).

HEGEL, G. W. F. *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg: Felix Meiner, 1968-2000.

Bd.11 *Wissenschaft der Logik*. Erster Band: Die objektive Logik (1812/1813). [Erstes Buch: Die Lehre vom Sein (1812); zweites Buch: Die Lehre vom Wesen (1813)], herausgegeben von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, 1978. (WdL I, 1812, HGW 11).

Bd.12 *Wissenschaft der Logik*. Zweiter Band: Die subjektive Logik (1816), [die Lehre vom Begriff], herausgegeben von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, 1985. (WdL II, 1816, HGW 12).

Bd.13 *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817). Herausgegeben von Hans-Christian Lucas und Udo Rameil, 2000. (E, 1817, HGW 13).

Bd.20 *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas, 1992. (E, 1830, HGW 20)

Bd.21 *Wissenschaft der Logik*. Erster Teil: Die objektive Logik. Erster Band: Die Lehre vom Sein (1832), herausgegeben von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, 1985. (WdL I, 1832, HGW 21).

HEGEL, G. W. F. *Werke in zwanzig Bänden* (Theorie Werkausgabe). Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969-1971.

Bd.7 *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (GdPhdR, HW 7)

Bd.8-10 *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (E, 1830, HW 8-10).

SCOT, D. *L'Image*. Paris: Vrin, 1993.

VATTIMO, G. Dialettica, differenza, pensiero debole. In G. VATTIMO; P. A. ROVATTI. *Il pensiero debole*. Feltrinelli, 2010, p. 12-28.

VAZ, H. C. DE L. *Escritos de filosofia III*. Filosofia e cultura. São Paulo: Loyola, 1997.

2. SCHOPENHAUER

Schopenhauer e Blumenbach: Vontade, impulso formativo e a conexão entre metafísica e ciência

Jorge Luis Palicer do Prado
(USP)

1. INTRODUÇÃO

Para compreender a “unidade do homem com a natureza, do microcosmo com o macrocosmo, o qual constitui o maior dos enigmas”¹, o ponto de partida deve ser, segundo Arthur Schopenhauer, o que mais imediatamente conhecemos deste mundo, a saber, a consciência e o corpo no qual ela se enraíza². Schopenhauer nos diz que,

Apenas em comparação (*Vergleichung*) com o que acontece em meu próprio corpo quando realizo uma ação, e como isso se segue de um motivo, posso compreender, segundo uma analogia (*Analogie*), como os corpos sem vida se modificam por meio de causas [...]. Isso é possível porque o meu próprio corpo é a única coisa da qual eu conheço o segundo lado, e que denomino *a potiori* de vontade.³

O corpo é não apenas o objeto, mas o próprio *locus* da metafísica de Schopenhauer. Na experiência interior do organismo, isto é, na autoconsciência, o que é conhecido nos aparece “completa e exclusivamente como vontade”⁴ e somente esta, enquanto totalmente distinta das meras representações, “manifesta-lhe a significação, mostra-lhe a engrenagem interior de seu ser, de seu agir, de seus movimentos.”⁵ Assim, se a vontade “é o *prius* do organismo”⁶, isto é, o seu elemento primário, então, ela é o

¹ SCHOPENHAUER, A. MR III, 240, p. 620.

² SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 1, § 10, p. 39.

³ SCHOPENHAUER, A., MR I, § 575, p. 431.

⁴ SCHOPENHAUER, A., PR cap. VII, § 41, p. 202.

⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR I § 18, p. 156-157.

⁶ SCHOPENHAUER, A., VN, p. 66.

apoio sobre o qual a compreensão e interpretação metafísica do mundo se tornam possíveis para o homem.

Ao estarmos diante de um mistério, nos diz Schopenhauer, “é lícita toda hipótese que conduza a uma compreensão, ainda que seja esquemática ou analógica (*analogischem*)”⁷, ou seja, “certas coisas que não podemos atingir diretamente, temos de apreendê-las por uma analogia (*Analogie*).”⁸ Trata-se de um recurso capaz de criar um esquema exploratório da experiência em geral nos termos do que nos é intimamente conhecido, dito de outro modo, a partir do que é “imediatamente iluminado pelo conhecimento.”⁹ A analogia consiste em uma reflexão de caráter fundamentalmente explicativo capaz de garantir a imanência já que, de acordo com o filósofo, é de “grande valor na medida em que reduz uma relação desconhecida a outra conhecida.”¹⁰ Segundo Schopenhauer, esse emprego da reflexão “é o único que não nos abandona no fenômeno, mas, através dele, leva-nos à COISA-EM-SI.”¹¹

Neste sentido, se o organismo fornece o *conteúdo* metafísico sobre o qual se debruça o filósofo, então a reflexão por analogia empregada por ele é, por sua vez, a *forma* filosófica por excelência da metafísica da Vontade. Nas palavras de Arthur Hübscher, a reflexão por analogia é, portanto, “o princípio fundamental de uma nova compreensão do mundo.”¹² Compreender a forma e o conteúdo da metafísica da natureza de Schopenhauer nos parece ser a exigência investigativa central da sua obra, já que é precisamente a partir dela que se desdobram todas as outras teses do filósofo.¹³

⁷ SCHOPENHAUER, A., P I, p. 285.

⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 27, p. 416.

⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 22, p. 169.

¹⁰ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 23, § 289, p. 561-562.

¹¹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 21, p. 168.

¹² HÜBSCHER *The philosophy of Schopenhauer in its intellectual context: Thinker against the tide*, 1989, p. 71.

¹³ Para compreender o desenvolvimento da metafísica da Vontade a partir da gênese do seu dogma fundamental, Schopenhauer deixou a seguinte anotação: “O mais digno de atenção é que já em 1814 (aos meus vinte e sete anos) todos os dogmas de meu sistema já estavam consolidados.” (SCHOPENHAUER, A., MR I, § 207, p. 122.) Arthur Hübscher defende que o argumento de analogia de Schopenhauer faz parte da reunião das especulações provenientes do romantismo e do misticismo alemães sobre o valor da arte na decifração do mistério do mundo. (HÜBSCHER, A., *The philosophy of Schopenhauer in its intellectual context: Thinker against the tide*, cap. II, p. 70.) Urs App (*Schopenhauer's compass*. 2014, p. 21) defende que a analogia é reflexo daquilo

O envolvimento de Schopenhauer com ciências naturais, por exemplo, a fisiologia e a anatomia comparada, foi, crucial para a elaboração do seu argumento de analogia e, dessa perspectiva, um sentido fundamentalmente biológico está intrinsecamente envolvido na noção schopenhaueriana de Vontade. Destacam-se as ciências naturais, pois, conforme o filósofo,

o esplendor e a preponderância das *ciências naturais*, como também a natureza universal de sua divulgação, são tão poderosas que nenhum sistema filosófico pode atingir uma influência permanente a menos que esteja intimamente ligado e constantemente conectado às ciências naturais.¹⁴

A fisiologia se tornou, para Schopenhauer, “o ponto culminante das ciências da natureza e ao mesmo tempo é sua área mais obscura.”¹⁵ Esta ciência teve um amplo desenvolvimento acadêmico na Alemanha do século XIX e foi capaz de liquidar as crenças metafísicas mais profundamente enraizadas¹⁶ e conduzir a pesquisa e a reflexão até os limites do mundo natural.¹⁷ Neste contexto, Schopenhauer descreve a fisiologia como a “ciência da cega atividade da vontade”, ou seja, o seu estudo

nos permite conhecer o inteiro mecanismo e funções graças às quais a vida existe e é conservada; descreve com precisão cada um dos processos, como eles são ligados uns aos outros e se favorecem reciprocamente.¹⁸

que Schopenhauer denominou o “método dos indianos” (SCHOPENHAUER, A., MR I, § 192, p. 116.) e, neste sentido, o estudo dos textos dos antigos Vedas, o *Upanishads*, foi responsável por fornecer ao filósofo uma nova visão sobre o corpo e a relação deste com o mundo. (APP, U., *Schopenhauer's compass*.2014, p. 197.) Nossa perspectiva é a de que além dos elementos citados por Hübscher e App, o contato de Schopenhauer com as ciências da natureza foi determinante na elaboração das bases conceituais de sua metafísica.

¹⁴ SCHOPENHAUER, A., MR IV, 21, p. 281

¹⁵ Carta a Fruenstädt de 1852, SCHOPENHAUER, A. *Correspondance complète*, p. 384.

¹⁶ SCHOPENHAUER, A., MVB, p. 97.

¹⁷ Por exemplo, a ideia de que apenas o princípio da causalidade mecânica era capaz de explicar por completo os mistérios da biologia ou mesmo se era possível compatibilizar tal princípio com a visão vitalista e teleológica da vida.

¹⁸ SCHOPENHAUER, A., MN, cap. 9, p. 61.

O estudo da fisiologia e da anatomia comparada foi um dos principais pontos de inflexão da metafísica da natureza de Schopenhauer. Segundo Lynn Nyhart, o método fundamental para a investigação da forma e do desenvolvimento da vida é a “comparação”¹⁹, ou seja, o método analógico foi o principal responsável pelo desenvolvimento do estudo dos seres vivos desde Aristóteles.²⁰

O destacado cientista e professor da Universidade Georgia Augusta, Johan Friedrich Blumenbach, aparece como uma das figuras centrais dos anos universitários de Schopenhauer não apenas por considerar que o estudo do organismo é capaz de desvendar os maiores mistérios da história natural, mas, por ser um dos principais proponentes do método analógico.²¹ Blumenbach elaborou e ancorou a sua concepção de história natural no conceito de Impulso Formativo (*Bildungstrieb*)²² que foi desenvolvido e aperfeiçoado ao longo dos anos em muitas reedições de suas obras. A teoria do impulso formativo está no cerne de uma concepção biológica que Schopenhauer tomou como problema, elaborando uma solução em termos metafísicos.²³ Ou seja, para Schopenhauer, à filosofia está reserva-

¹⁹ NYHART, L. K., *Biology takes form – Animal morphology and the German Universities, 1800-1900*, p. 44.

²⁰ Aristóteles foi o fundador da anatomia comparada e da fisiologia antecipando em muitos séculos o uso do método comparativo na compreensão dos organismos. Em seu texto *A história dos animais*, Aristóteles esclarece que “da mesma maneira que cada povo estabelece o valor da sua moeda face ao termo de comparação que lhe é mais familiar, o mesmo se passa nos outros domínios. Ora o homem é, dentre os animais, aquele que por força das circunstâncias nos é mais familiar. E as partes que o constituem não são inacessíveis a um conhecimento sensorial. (ARISTÓTELES, *A história dos animais*, p. 65). Clarifica-se, assim, “o método a se seguir no estudo da natureza e o modo como a abordagem dos problemas se podem conduzir com fluência e sem maiores dificuldades” (ARISTÓTELES, *A história dos animais*, p. 65). Depois de Aristóteles muitos outros pesquisadores levaram o método analógico até as últimas fronteiras do conhecimento dos seres vivos. Para citar alguns, podemos falar de Galeno, Buffon, Lamarck, Georges Cuvier, Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, Pierre-Jean-Georges Cabanis, Marie François Xavier Bichat, Jean Marie Pierre Flourens, Albrecht von Haller, Carl Friedrich Kielmeyer, Johann Christian Reil, Karl Friedrich Burdach, Johan, F. Blumenbach.

²¹ Ver, por exemplo, T. LENOIR 1981, BERTOLETTI, F. 1990 e R. J. RICHARDS 2012.

²² *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte* (1781).

²³ Blumenbach se tornou professor e pesquisador da faculdade de medicina (1778) da Universidade Georgia Augusta e foi responsável por um amplo desenvolvimento nas pesquisas sobre a vida na cultura alemã do século XIX. Sua presença foi crucial para o desenvolvimento da universidade como polo de pesquisas científicas e para torna-la “um ambiente cultural que poderia competir com as instituições acadêmicas que Schopenhauer tinha conhecido em Paris e Londres” durante a sua viagem pela Europa com seus pais. (SEGALA, M., *Auf den Schultern eines Riesen Arthur Schopenhauer als Student Johann Friedrich Blumenbachs*, p. 24.).

da a tarefa de mostrar que a essência interior de “todo impulso formativo, *nisus formativus, vis plastica*, é vontade cega.”²⁴

2. SOBRE O IMPULSO FORMATIVO

Segundo Blumenbach, existe em toda longa cadeia de seres vivos um impulso (*Trieb*) responsável pelo desenvolvimento e sustentação da vida.

Este impulso confere inicialmente nos seres vivos a forma, em seguida, a preservação, e, se eles se ferirem, restaura sua forma original sempre que possível. Este impulso (ou tendência, ou esforço, ou como se quiser chamá-lo), que é completamente diferente das características comuns do corpo em geral; também é completamente diferente das outras forças (*Kraft*) especiais dos corpos organizados em particular. Ele mostra-se como uma das primeiras causas de toda a geração, nutrição e reprodução. A fim de evitar quaisquer mal-entendidos e para distingui-lo de todos os outros poderes naturais, dou-lhe o nome de Impulso formativo (*Bildunstrieb [nisus formativus]*)²⁵.

Blumenbach esclarece que isso significa “um poder constante cujo efeito é reconhecido pela experiência e cujas causas, como as causas do referido e os geralmente reconhecidos poderes naturais são, para nós, uma *qualitas occulta*.”²⁶ Assim, o conceito de impulso formativo não ex-

²⁴ SCHOPENHAUER, A., MN cap. 9, p. 61.

²⁵ BLÜMENBACH, J. F., *The Anthropological treatises of Johan Friedrich Blumenbach*, p. 20.

²⁶ BLÜMENBACH, J. F., *The Anthropological treatises of Johan Friedrich Blumenbach*, p. 21. O termo *qualitates occultae*, ou no singular *qualitas occulta*, teve seu desenvolvimento na filosofia medieval e, segundo Wouter J. Hanegraaff, o conceito “passou a desempenhar um papel fundamental no projeto de emancipar as ciências antigas do domínio da *superstitio*, e legitimando-o como *magia naturalis*. A razão é que isto forneceu um argumento científico convincente para afirmar que muitos “fenômenos maravilhosos da natureza”, que as pessoas comuns tendem a atribuir à agência demoníaca ou sobrenatural, eram de fato puramente naturais. Em outras palavras longe de sugerir uma visão de mundo “ocultista” de acordo com o entendimento moderno desse termo, que era originalmente um instrumento de desencanto, usado para retirar o reino do maravilhoso do controle teológico e torná-lo disponível para o estudo científico.” (HANEGRAAFF, W. J., *Esotericism and Academy: rejected knowledge in western culture*, p. 180). Schopenhauer estava ciente quanto a um possível abuso do termo e se opõe a ele de forma clara: “A essência comum e universal de todos os fenômenos de uma determinada espécie, aquilo sem cuja pressuposição a explanação por causas não teria sentido nem significação, é justamente a força da natureza em geral, que tem de permanecer na física como *qualitas occulta*, precisamente porque aí finda a explanação etiológica e começa a explanação metafísica.” (SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 27,

plica nada sobre o núcleo *em-si* da natureza ou do fenômeno orgânico, ao contrário, reunindo “o princípio mecânico com o teleológico”, Blumenbach alcança o limite nas explicações biológicas da história natural. O *Impulso formativo* é, portanto, uma metáfora científica com funções heurísticas para a investigação da natureza orgânica, pois descreve as múltiplas atividades próprias dos fenômenos da vida e as reúne em um conceito único capaz conduzir a pesquisa até as qualidades ocultas, isto é, a última fronteira da matéria organizada.

3. BLUMENBACH E O MÉTODO ANALÓGICO

Cabe destacar que a reflexão por analogia tem um papel fundamental na obra de Blumenbach, pois, fornecia um exame comparativo

a) da forma externa, b) da estrutura (*fábrica*) interna, c) da função da economia animal, d) dos dotes mentais, e) das doenças que são próprias do homem e, finalmente, f) da variedade de pontos de vista, (*vulgar et false*), que o próprio homem tinha elaborado sobre o seu relacionamento com os outros animais.²⁷

Segundo o cientista, “não temos outra maneira”, a não ser “a analogia”, para decifrar os mistérios naturais, ou seja, para compreender efeitos naturais semelhantes, causas semelhantes devem ser postas como explicação.²⁸ A análise comparativa e a reflexão analógica em anatomia e fisiologia são, para Blumenbach, a “alma viva da história natural.”²⁹

p. 203) Em Schopenhauer, *qualitas occulta* significa uma força natural (*Naturkraft*) originária que não se pode remeter a uma causa anterior e, desse modo, não está aberta à consideração da ciência e sim pressuposta nela. Segundo John Atwell, “a gravidade é uma *occulta qualitas* pelas duas razões exigidas: Primeiro, é uma força da natureza em que as explicações causais de certas ocorrências naturais esbarram e não podem explicar melhor e, segundo, porque pode ser ‘pensada fora’, o que significa que ‘não procede a forma de conhecimento [ou seja, do princípio da razão suficiente] como algo necessário.’[...] Segue-se que, para Schopenhauer, “a gravidade exige imediatamente um esclarecimento metafísico (deve ser uma manifestação direta da vontade).” (ATWELL, *Schopenhauer on the character of the world: The metaphysics of Will*, p. 63-64).

²⁷ MARINO, L. *I maestri della Germania - Göttingen 1770-1820*, p. 113-114.

²⁸ BLÜMENBACH, J. F., *The Anthropological treatises of Johan Friedrich Blumenbach*, p. 190-191. Blumenbach cita a Newton que recomenda essa mesma regra analógica para o estudo da natureza.

²⁹ BLÜMENBACH, J. F., *Handbuch der vergleichenden Anatomie*, p. 5-6.

O decidido imanentismo de Schopenhauer, isto é, a ideia de que os o organismo e os fatos naturais devem ser a *terra firma* de qualquer compreensão sobre o mundo que seja filosoficamente significativa, tem uma ressonância no pensamento do renomado cientista e professor de Göttingen.³⁰

4. SCHOPENHAUER E A CIÊNCIA

Não se trata, no entanto, de uma mera influência passiva, ao contrário, Schopenhauer fez sérias críticas às pretensões materialistas e absolutas da ciência da época, incluindo Blumenbach. Para Schopenhauer a consideração filosófica do mundo não se esgota exclusivamente nas regras transcendentais de sua existência e um elemento metafísico é necessariamente exigido como complemento. Segundo Maria Lúcia Cacciola, “o ponto de vista da representação em seus dois aspectos exige o da Vontade, cujas duas facetas, a afirmativa e a negativa, só tem sentido em relação ao da representação.”³¹

O método e a forma das ciências em geral não pode oferecer uma solução satisfatória para o problema da filosofia, pois, “a força, em virtude da qual, tudo é constantemente mantido em movimento”, a fisiologia “não pode explicá-la, chama-a de força vital e a razão a deixa como *qualitas occultas*.”³² Uma explicação do mundo meramente FÍSICA, “ainda precisa de uma explicação METAFÍSICA que forneça a chave para todos os seus pressupostos”³³, ou seja, “o que as ciências pressupõem como fundamento e limite das suas explanações é justamente o verdadeiro problema da filosofia que, conseqüentemente, principia lá onde as ciências se detêm.”³⁴ Aqui, embora a ênfase esteja sobre a insuficiência da ciência, não se deve concluir que ocupe um lugar lateral ou consiste apenas “em um momento particular”³⁵ da metafísica de Schopenhauer. No prefácio do texto *Sobre a vontade na natureza* o filósofo diz que,

³⁰ Ver HÜBSCHER, A. *The philosophy of Schopenhauer in its intellectual context: Thinker against the tide*, p. 160-162; VOLPICELLI, I. A. *Schopenhauer: La Natura Vivente e le sue Forme*, p. 52.

³¹ CACCIOLA, M. L., *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, 1994, p. 25.

³² SCHOPENHAUER, A., MN, cap. 9, p. 61.

³³ SCHOPENHAUER, A., MVR II cap. 17, p. 211. Continua Schopenhauer: “o primeiro passo para isso é ter clara consciência da diferença entre as duas explicações, e mantê-la firmemente, portanto, a diferença entre FÍSICA e METAFÍSICA. Tal diferença baseia-se na distinção kantiana entre APARÊNCIA E COISA EM SI.” (SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 212).

³⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 15, p. 135-136.

³⁵ VECCHIOTTI, I., *La dottrina di Schopenhauer*, p. 554.

partindo do puramente empírico, das observações de pesquisadores da natureza que seguem imparcialmente os caminhos de suas ciências específicas, chego, aqui, sem mediações, ao cerne mesmo de minha metafísica, estabeleço os pontos de interseção dela com as ciências naturais e forneço, assim, de certo modo, a prova real do meu dogma fundamental, o qual, justamente por isso, obtém também a sua fundamentação mais precisa e específica, penetrando a compreensão também de modo mais nítido, apreensível e preciso do que em qualquer outra parte.³⁶

O conhecimento científico “facilita o saber”³⁷ e “levanta” o problema da metafísica “de forma clara, correta e completa.”³⁸ Para Schopenhauer, o conhecimento mais profundo da natureza, “supõe a mais correta aproximação do problema da metafísica.”³⁹ A fisiologia e a anatomia comparada são ciências com as quais Schopenhauer mantém uma intrínseca relação, uma conexão sem a qual, de acordo com o filósofo, a ciência comete erros por ignorância e a metafísica por arrogância. Ou seja, “(n)ada conduz mais decididamente ao reconhecimento da identidade no essencial do fenômeno animal e do humano do que o ocupar-se com a zoologia e a anatomia.”⁴⁰

CONCLUSÃO

É fato que Schopenhauer fez um uso metafísico, isto é, não científico da analogia, entretanto, formulou sua interpretação do mundo em pleno diálogo crítico com o pensamento de Blumenbach, tanto no que concerne à concepção geral de organismo e a sua função de modelo na compreensão da natureza, quanto no emprego da reflexão analógica nessa tarefa.

As ideias de Blumenbach conferem um foco problemático sobre o qual se incide o pensamento do filósofo nos anos de sua elaboração. O pensamento blumenbachiano, consumado pelo conceito de impulso formativo necessita, para Schopenhauer, de um fundamento metafísico que lhe dê sentido. E é precisamente a metafísica da Vontade considerada como coisa-em-si, que no contraste com a sua aparência fenomênica leva-

³⁶ SCHOPENHAUER, A., SVN, *prefácio*, p. 23.

³⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 14, p. 115.

³⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 216.

³⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 217.

⁴⁰ SCHOPENHAUER, A., SFM, p. 177.

-nos, segundo Schopenhauer, a compreender a “compatibilidade” para a “contradição” entre “o mecanismo e a técnica da natureza, em outras palavras, do mecânico com a explicação teleológica de seus produtos”.⁴¹

Neste sentido, ao compreender que *o único discurso metafísico possível* para Schopenhauer deve ser elaborado em termos analógicos, compreendemos também que a metafísica da Vontade não apenas se submete aos possíveis limites dessa metodologia, mas, também impõe tais limitações à filosofia.

REFERÊNCIAS

SCHOPENHAUER, A. (MVR I) *O mundo como vontade e como representação*. Tradução e apresentação de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. (MVR II) *O mundo como vontade e como representação – Tomo II*. Tradução e apresentação de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015.

_____. (P I) *Parerga y Paralipómena I*. Tradução, introdução e notas de Pilar Lopez de Santa Maria. Madrid: Trotta, 2006.

_____. (P II) *Parerga y Paralipómena II*. Tradução, introdução e notas de Pilar Lopez de Santa Maria. Madrid: Trotta, 2009.

_____. (PR): *De La Quadruple Raiz Del Principio De Razon Suficiente*. Tradução de Leopoldo Eulogio Palácios. : Gredos, Madrid, 1998.

_____. (VN): *Sobre a vontade na natureza*. Tradução de Gabriel Valladão Silva. L&PM, Porto Alegre, 2013.

_____. (MN): *Metafisica della natura*. Traduzione Ignazio Volpicelli. Editori Laterza, 1993.

CORRESPONDÊNCIA, CADERNOS E MANUSCRITOS PÓSTUMOS.

HÜBSCHER, A. *Arthur Schopenhauer Correspondance complete.*, Edition critique intégrale. Editions Alive, Paris, 1996.

⁴¹ SCHOPENHAUER, A. MR IV, § 99, p. 233-224.

_____. (MR) *Manuscript Remains, Vol I-Vol. IV*. Translated by PAYNE, E. F. J., Berg Publishers Limited. Oxford, New York, Hamburg – 1988.

STOLLBERG, J. und BÖKER, W. (Hg.) (MVB), „ ... die Kunst zu sehn“ *Arthur Schopenhauers Mitschriften der Vorlesungen Johann Friedrich Blumenbachs (1809–1811)*. Mit einer Einführung von Marco Segala. Schriften zur Göttinger Universitätsgeschichte Band 3, Universitätsverlag Göttingen 2013.

OUTRAS OBRAS

ATWELL, J. E. *Schopenhauer on the character of the world: the metaphysics of will*. Berkeley: University of California Press, 1995.

ATWELL, J. E. *Schopenhauer: The Human Character*. Temple University Press, Philadelphia, 1990.

ATWELL, J. *Art as liberation: a central theme of Schopenhauer's philosophy*; In: JACQUETTE, D. *Schopenhauer, philosophy, and the arts*, 1996, p. 81-106.

APP, U.: *Schopenhauer Compass*. University Media, Wil – Switzerland, 2014.

BARTHA, P. F. A., *By Parallel Reasoning: The Construction and Evaluation of Analogical Arguments*. Oxford University Press, New York, 2010.

BERTOLETTI, S. F. *Impulso, formazione e organism: Per una storia del concetto di Bildungstrieb nella cultura tedesca*. LEO S. OLSCHKI EDITORE, Firenze, 1990.

BRANDÃO, E. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2008.

CACCIOLA, M. L. M. O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp/Fapesp, 1994.

GRIGENTI, F.: *Natura e rappresentazione: Genesi e struttura della natura in Arthur Schopenhauer*. La Città Del Sole, Napoli, 2000.

HÜBSCHER, A.: *The philosophy of Schopenhauer in its intellectual context: Thinker against the tide*. Translated by JOACHIM T. BAER and DAVID E. CARTWRIGHT. The Edwin Mellen Press, New York, 1989.

SEGALA, M.: *Schopenhauer, la filosofia, le scienze*. Pisa: Edizioni della Normale, 2009.

SEGALA, M. *La metafora scientifica in Schopenhauer, in Segni e percorsi della modernità. Saggi in onore di Paolo Rossi* (p. 123-156). Dipartimento di studi storico – social e filosofici, Università degli Studi di Siena, 2000.

_____. *Schopenhauer, la filosofia, le scienze*. Edizioni della Normale, Pisa, 2009.

_____. *The role of physiology in Schopenhauer's metaphysics of nature*. In *Schopenhauer-Jahrbuch vol.93*. Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg, 2013a.

_____. *Auf den Schultern eines Riesen Arthur Schopenhauer als Student Johann Friedrich Blumenbachs*. In STOLLBERG, J. und BÖKER, W. (Hg.): „... die Kunst zu sehn“ *Arthur Schopenhauers Mitschriften der Vorlesungen Johann Friedrich Blumenbachs (1809–1811)*. Universitätsverlag Göttingen 2013b.

_____. *La Fisiologia di Schopenhauer*. in Montesinos, J., Ordóñez, J., Toledo, S. (Eds.). *Ciencia y Romanticismo*, (p. 133-143). Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia – Orotava, 2002.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Mourão, 5ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de V. Rohden e A. Marques, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 1993.

_____. *Immanuel Kant: Correspondence*. Translated by A. ZWEIG. Cambridge University Press, USA, 1999.

PERRIER, E. *The Philosophy of Zoology Before Darwin*. (1884) Translated and annotated version of the by Alex McBirney with annotations by and Gregory Retallick. Springer Dordrecht Heidelberg London New York, 2009.

COLVIN, S. S. *Schopenhauer's Doctrine Of The Thing-in-itself And His Attempt To Relate It To The World Of Phenomena*. Kessinger Publish, USA 2010.

GARDINER, P. *Schopenhauer*. Virginia, USA: Thoemmes Press, 1997.

HAMLIN, D. W.: *Schopenhauer, The Arguments of the Philosophers*. London: Routledge.

JANAWAY, C. (edited): *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's educator*. Oxford University Press, Oxford New York, 1998.

_____. *Self And World in Schopenhauer's Philosophy*. New York: Oxford, 2007.

MARINO, L. *I maestri della Germania – Göttingen 1770-1820*. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 1975.

MAGEE, B. *The Philosophy of Schopenhauer*. New York: Oxford University Press Inc., 1983.

NEELEY, G. S. *Schopenhauer A Consistent Reading (Studies in History of Philosophy Vol. 70)*. The Edwin Mellen Press, 2003.

WHITE, F. C. *On Schopenhauer fourfold root of the principle of sufficient reason*. New York: E. J. Brill, 1992.

YOUNG, J. *Schopenhauer*. London: Routledge, 2005.

LENOIR, T. *The Gottingen School and the Development of Transcendental Naturphilosophie in the Romantic Era*. The Johns Hopkins University Press, University of Arizona, 1981.

ARISTÓTELES. *História dos animais*. Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2006.

NYHART, L. K. *Biology takes form – Animal morphology and the German universities, 1800-1900*. The University of Chicago Press, 1995.

BLUMENBACH, J. F. *The Anthropological treatises of Johan Friedrich Blumenbach*, p. 190-191. Translated and edited by Thomas Bendyshe. Londres: LONGMAN, 1865.

_____. *Handbuch der vergleichenden Anatomie – Göttingen* : Bey Heinrich Dietrich, 1805.

_____. *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte*. Göttingen: Johann Christian Dieterich, 1781.

KOSSLER, M. A vida é apenas um espelho – o conceito crítico de vida de Schopenhauer. *Ethic@*. Florianópolis, 30 de julho de 2012, vol. 11, nº 2, p. 17.

HANEGRAAFF, Wouter J. *Esotericism and Academy: rejected knowledge in western culture*. New York: Cambridge University Press, 2012.

NIETZSCHE, F. W. *On Schopenhauer (1868)*. In: *Willing and nothingness, Schopenhauer as Nietzsche's educator*. JANAWAY, Christopher (ed.). New York: Clarendon Press Oxford, 1998, p. 258-265.

VOLPICELLI, I. A. *Schopenhauer – La natura vivente e le sue forme*. Roma: Marzorati Editore, 1988.

Para uma tese acerca da metafísica prática em Schopenhauer

Luan Corrêa da Silva
(UECE)

Esta breve comunicação tem por objetivo oferecer uma caracterização da “metafísica prática” em Schopenhauer¹. As considerações que se seguem dizem respeito ao correlato prático da metafísica teórica, tal como ela é desenvolvida por Schopenhauer em seus escritos. Do ponto de vista da filosofia de Schopenhauer, isso equivale à possibilidade de comprovação empírica do pensamento fundamental de *O mundo como vontade e como representação*, isto é, a possibilidade de se constatar *in concreto* a identidade metafísica da vontade que subjaz à ordem das aparências. A metafísica prática é, assim, como uma a prova empírica da metafísica teórica, uma *Experimentalmetaphysik*, e parece relevante que seja lançada alguma luz, mesmo que limitada, a respeito deste aspecto obscuro do pensamento de Schopenhauer.

Por “metafísico” deve-se compreender o conteúdo essencial da realidade, uno, onipresente e onipotente, que atua nas estranhas do mundo. Ora, a vontade, considerada em sua essência, é tema filosófico de *O mundo como vontade e como representação*, uma filosofia cujo objetivo é, como se sabe, “a repetição completa, por assim dizer um espelhamento, do mundo em conceitos abstratos” (SCHOPENHAUER, 2015a, §15, p. 98). Nos quadros de uma metafísica imanente², Schopenhauer também caracteriza a sua filosofia como uma “exegese da experiência”, pois concebe o mundo como um livro codificado, que deve ser decifrado (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 17, pp. 222-5). A tarefa da metafísica em sua acepção teórica, ou seja, enquanto reflexão filosófica, é a de tornar claro, como uma imagem no espelho, aquilo que é por natureza obscuro e oculto, mas que

¹ Um desenvolvimento mais adequado ofereço em minha tese de doutoramento, defendida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSC.

² Parafraseando H.-Ch. Puech, referindo-se a Plotino, Cf. PUECH, 1978, t. I, p. 69.

subjaz presente em tudo o que aparece. Todavia a matéria-prima do discurso filosófico está na própria experiência, e por isso somente esta pode ser critério de certificação para a verdade, em concordância interna ao próprio mundo (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 17, p. 224).

O aspecto “prático” da metafísica, que é expressa de forma teórica pela filosofia, não deve ser compreendido nos termos de uma “filosofia prática” ou “filosofia dos costumes”, isto é, como “descrição” ou “prescrição” da ação. “Toda filosofia”, diz Schopenhauer, “é sempre teórica, já que lhe é essencial manter uma atitude puramente contemplativa, não importa o quão próximo seja o objeto de sua investigação” (SCHOPENHAUER, 2015, §53, p. 313). Neste sentido, apesar de dirigir-se à ação, a filosofia sempre mantém um distanciamento teórico, e nunca substitui a ação mesma. Assim, qualquer que seja o aspecto “prático” da metafísica, que é expressa de forma teórica pela filosofia, não poderá consistir em um discurso teórico-especulativo sobre a realidade. A metafísica prática se dirige, portanto, às ações mesmas, na medida em que estas exprimem efetivamente a identidade metafísica da vontade em meio à pluralidade das aparências, como formas de experimentar a vontade como coisa em si. Enquanto uma *Experimentalmetaphysik*, “metafísica experimental” (SCHOPENHAUER, 1942, IV, p. 298), a metafísica prática diz respeito a experiências que servem de exemplos fáticos e cotidianos da universalidade abordada pela filosofia, mas agora de um ponto de vista estritamente concreto. Um dos exemplos mais instigantes, a partir do qual a tese da metafísica prática é sugerida, é o do magnetismo animal, ou “mesmerismo”, procedimento de cura que chama a atenção de médicos e pesquisadores especialmente na primeira metade do século XIX, dentre os quais está Schopenhauer.

Conforme comenta Arthur Hübscher (1982, p. 58), o magnetismo animal provavelmente atraiu a atenção de Schopenhauer no ano de 1812, durante seus estudos em Berlim, e podem ser encontradas anotações sobre o tema nos seus cadernos já desde 1821, muito antes do magnetismo animal ser considerado por Schopenhauer uma confirmação de sua filosofia. Schopenhauer teve a oportunidade, inclusive, de ir pessoalmente a um “dormitório de sonâmbulos”, acompanhado do médico Wolfart, e com um deles teve a oportunidade de ter uma longa conversa (Ibid., p. 59).

O magnetismo animal e seus fenômenos são idênticos a uma parte da *magia* de outrora, aquela notória arte secreta, de cuja realidade não apenas os séculos cristãos que a perseguiram tão duramente, mas igualmente também todos os povos do mundo inteiro, inclusive os selvagens, estiveram tão convencidos ao longo de todas as eras, e a cujas aplicações nocivas já as doze tábuas romanas, os livros de Moisés e até mesmo o décimo primeiro livro das *Leis* de Platão conferem a sentença de morte (SCHOPENHAUER, 2013, p. 163).

A magia reúne, para Schopenhauer, inúmeras práticas as quais foram marcadas historicamente como a feitiçaria, a bruxaria, os encantamentos, as maldições, as amarrações, etc., mas também aquelas de cunho altruísta, como o magnetismo animal, as populares “simpatias” (ou curas simpáticas), e até os milagres religiosos. Considerada a partir de uma única definição, a magia é *actio in distans*, isto é, ação à distância (SCHOPENHAUER, 2013, p. 162; 1942, IV, pp. 295-6).

Em todos os tempos e em todas as terras nutriu-se a opinião de que deveria haver, para além da maneira regular de realizar modificações no mundo por meio do nexo causal dos corpos, uma outra, de tipo completamente distinto, a qual não repousaria em absoluto sobre o nexo causal (SCHOPENHAUER, 2013, p. 170).

O pensamento fundamental é justamente o de que existe um *nexo metafísico* que perpassa o *nexo físico* das aparências, e permite um influxo subterrâneo da vontade, em que as divisórias que separam os indivíduos, por mais firmes que sejam, podem permitir ocasionalmente uma comunicação como que “por detrás dos bastidores” (SCHOPENHAUER, 2013, p. 170). A partir de uma conexão subterrânea, torna-se possível uma ação imediata sobre outros corpos que parte de *um* ponto da aparência. Assim, tal como somos capazes de agir causalmente no mundo, também seríamos capazes de *agir como coisa em si*. Isto significa *fazer valer o microcosmo como macrocosmo*, ou seja, fazer valer a vontade individual como cósmica, ou, em outras palavras, da mesma forma que agimos como *natura naturata*, poderíamos ser capazes de também agir como *natura naturans*, nos termos de Espinoza (Ibid.). O sentido profundo desta metafísica imamente está em que, reconhecendo-se o microcosmo como macrocosmo,

isto é, a vontade individual como sendo a mesma vontade *subatuante*³ nos diversos seres da natureza, reconhecemos imediatamente o mundo como um “macroantropo”, pois a compreensão do mundo parte de nós, e não o contrário, do que decorre a possibilidade desta conexão tão íntima entre as ações humanas e as ações mundanas.

Eu sou, portanto, da opinião de que a origem desse pensamento tão universal, tão inabalável, apesar da oposição de tanta experiência e entendimento humano comum, deve ser buscada em um local muito profundo, a saber, no sentimento interno da onipotência da vontade em si, dessa vontade que é ao mesmo tempo a essência íntima do ser humano e da natureza como um todo, e na pressuposição a ele ligada de que essa onipotência poderia também alguma vez, por algum meio, ser levada a valer como partindo do indivíduo (Ibid., p. 171).

Está em jogo o poder de ação da vontade como coisa em si, em que a vontade age, não mais como indivíduo isolado dentre outros, mas para além do corpo desejante; deixa de ser mera vontade individual para atuar como agente universal (Ibid., p. 172). Assim, se considerada objetivamente, a magia consiste em uma série de arranjos, gestos aleatórios ou rezas sem sentido, ou seja, consiste na ausência de uma conexão causal de sentido evidente. Mas a falta de uma explicação causal não inviabiliza, por isso, a sua eficácia, que na grande maioria das vezes dispensa a etapa da explicação. O que chama especial atenção nos fenômenos mágicos é a constatação, não apenas da subatuação, portanto oculta, da vontade no mundo, mas da *subatuação da vontade como coisa em si no plano das aparências*, isto é, a evidência de uma comunicação ativa, um influxo de atividade, no tempo e no espaço, que não possui qualquer conexão causal evidente (SCHOPENHAUER, 1942, IV, pp. 286-7). A “ação à distância” da magia significa precisamente que o espaço real existente entre o agente e o paciente, esteja este espaço preenchido ou vazio, não tem nenhuma interferência no efeito provocado – não havendo reação no espaço, assim, a ação se dá “à distância”, em que reside todo o mistério.

Mas o que diferencia o exercício da onipotência da vontade na ação mágica do exercício da vontade na natureza, alguém poderia questionar,

³ Neologismo que sugiro para aludir a uma “atuação subterrânea”.

não seria já qualquer ato da vontade, em sua gênese, uma ação mágica? Além disso, no que uma consideração desse tipo acrescenta substancialmente ao pensamento de Schopenhauer, para além de uma mera consideração acessória daquilo que já se sabe acerca da vontade metafísica? Com efeito, o que a metafísica prática traz de completamente novo, ao pensamento de Schopenhauer, é a possibilidade do experimento da vontade como coisa em si, que se mostra por completo partido do indivíduo, em meio as aparências. Tome-se, por exemplo, a seguinte imagem: supondo que a dupla realidade da vontade, enquanto essência e enquanto aparência, seja um espetáculo cênico de um teatro, em que a cortina sustenta a barreira existente entre verdade da ficção. A ação mágica seria como se um indivíduo da plateia levantasse subitamente no desenrolar de uma cena, invadisse o palco do teatro, e descortinasse a coxia, revelando os bastidores escondidos da peça. Nessa imagem, o indivíduo, antes espectador da encenação, torna-se ele mesmo ator daquela realidade, e dissolve a barreira existente entre espetáculo e vida, do que emerge um novo reconhecimento. Nas palavras de Schopenhauer, a vontade atua nesses casos a partir de um *excedente* de sua onipotência originária:

Poder-se-ia dizer que, assim como um fraco resto da *força criadora* originária da vontade, que já realizou a sua obra nas figuras existentes da natureza, e aí extinguiu-se, às vezes entra em cena excepcionalmente na *generatio aequivoca* [geração espontânea, expressão escolástica]. Assim também a *onipotência* originária da vontade, que realiza a sua obra na exposição e conservação dos organismos, e aí absorve-se, pode excepcionalmente por uma espécie de excedente tornar-se ativa em tal fazer-efeito mágico (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 25, p. 393).

Francis Bacon, ao posicionar a magia em uma correlação experimental da metafísica especulativa, na sua conhecida “classificação das ciências”, inspira Schopenhauer a conceber a magia como uma espécie de laboratório da metafísica, em que a unidade da vontade é comprovada *in concreto* pela experiência.

Com isso, o magnetismo aparece efetivamente como a *metafísica prática*, termo que já Bacon de Verulâmio utilizara, em sua classificação das ciências (*Instauratio magna*, livro 3), para designar a *ma-*

gia: ele é a metafísica empírica ou experimental (SCHOPENHAUER, 2013, p. 162).

Assim, na distinção entre metafísica teórica e metafísica prática, a magia é o operador da filosofia, da mesma maneira que a mecânica corresponde ao correlato prático da física. Em uma linguagem acessível diz-se que, se o movimento de um corpo tem como causa uma ação mecânica, isto é, uma causa visível no evento (impulso, choque, etc.), então houve uma transferência mecânica do movimento; mas se o movimento não possui uma causa visível, detectável no evento, então a transferência do movimento deu-se de forma oculta, isto é, mágica. A conclusão que se segue, é a seguinte:

Quiséramos, porém, estabelecer, segundo a classificação de Bacon, a magia como a metafísica prática; então seria certo que a metafísica teórica a se relacionar corretamente com ela não poderia ser outra que não a minha decomposição do mundo em vontade e representação (SCHOPENHAUER, 2013, p. 192).

Schopenhauer reconhece na magia uma confirmação direta de sua doutrina (Ibid., p. 157), nos termos em que anuncia o seu escrito *Sobre a vontade da natureza*, a saber, da “prova real” para o seu dogma fundamental (Ibid., p. 23). Mas não apenas isso, a magia é também a correlação que faltava, entre o mundo empírico e o mundo metafísico, que oferecesse uma base mais segura para as especulações metafísicas da filosofia, antes de mais nada, pela sua reconhecida efetividade.

Diante disso, acreditava mesmo Schopenhauer em eventos “mágicos” e “sobrenaturais”? De onde vem o seu interesse por um assunto tão controverso e duvidoso, permeado de truques, tramoias e fraudes? Schopenhauer estava, sim, convencido da eficácia da magia, uma convicção que transparece na sua exposição detalhada, e que o leva a endossar conclusões bastante polêmicas: como pensar que a caça às bruxas só existiu considerando-se a eficácia da magia (SCHOPENHAUER, 2013, p. 166), ou também pensar que Jesus Cristo realmente provocava milagres, pois era um verdadeiro mago (Ibid., p. 189). Entretanto, algo de mais singelo, e, penso, muito mais relevante, está por detrás de seu interesse pela magia e pelos fenômenos ditos “sobrenaturais”: não há nada mais sobrenatural

que conceber a vontade como essência da realidade, a despeito da pluralidade de suas manifestações. Soma-se a isso o fato de que a própria expressão “metafísica”, cuja origem grega remete a algo que está “além” ou “sobre” a física, pode ser entendida como um sinônimo da expressão “sobrenatural”, cujo sentido é o mesmo: “sobre” a “natureza”. Por fim, torna-se compreensível porque, para Schopenhauer, a própria vida é já por si um fenômeno misterioso, que se revela tanto na manipulação à distância de objetos quanto na troca de olhares entre dois apaixonados.

REFERÊNCIAS

HÜBSCHER, A. *Denker gegen den Strom: Schopenhauer: gestern – heute – morgen*. 2. Aufl. Bonn: Bouvier, 1982.

PUECH, H.-C. “Position spirituelle et signification de Plotin”, In: *En quête de la Gnose*, 2 vols, Paris, Gallimard, 1978.

SCHOPENHAUER, A. *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*; hrsg. Von Paul Deussen. Munique: R. Piper, 1942.

_____. *O mundo como vontade e como representação, 1ª tomo*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2015a.

_____. *O mundo como vontade e como representação, segundo tomo*: Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015b.

_____. *Sobre a vontade na natureza*. Tradução, prefácio e notas de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013.

Schopenhauer em *Além do princípio de prazer*: reflexões sobre a relação entre metafísica e metapsicologia

Ana Carolina Soliva Soria
(UFSCar)

O que aqui nos propomos a apresentar são análises preliminares a respeito da relação entre metafísica e metapsicologia em Freud. Ou antes, ainda, levantar algumas informações e apresentar questões sobre esse tema. O texto base para essas reflexões é o *Além do princípio de prazer* (1920) – texto que segundo os comentadores inaugura uma nova dualidade pulsional (certamente, não queremos dizer que a antiga estará completamente descartada) – e qual seria essa dualidade? A oposição entre pulsão de vida e pulsão de morte. Não pretendemos apresentar uma resposta definitiva, que necessitaria uma reflexão muito mais ampla do que aqui temos condições de apresentar. Nesse sentido, talvez o título de nossa apresentação devesse ser entendido mais como uma interrogação: a metapsicologia inaugurada em *Além do princípio de prazer* tocaria em alguns pontos as metafísicas de Schopenhauer? No texto de 1920, Schopenhauer aparece como o autor no qual as ideias desenvolvidas por Freud acabam por desembocar. Ora, o autor, cientista natural, como ele mesmo se denominava, teria cumprido o caminho descrito por Schopenhauer no início de *Sobre a vontade na natureza*¹? Teria Freud, como um mineiro consciencioso, escavado as profundezas da terra até ouvir as marteladas de outro mineiro – Schopenhauer – e por fim encontrá-lo no que diz respeito aos resultados de sua filosofia? A referência a Schopenhauer em *Além do princípio de prazer* não é feita no início do texto – como que anunciando de antemão aonde chegaria – isto é, servindo-se das ideias do filósofo para expor as suas; ao contrário, ela aparece no final do livro, como se Freud tivesse trabalhado duramente na escuridão do mundo subterrâneo e apenas no final de sua escavação encontrasse Schopenhauer. Espelha-

¹ SCHOPENHAUER, A. *Über den Willen in der Natur*, p. 322 e segs.

mento da metáfora dos mineiros, vista agora a partir do ponto de vista do cientista? O percurso trilhado por Freud não permite ao leitor antever Schopenhauer, senão quando o resultado de sua análise é apresentado – aí, sim, anuncia que chegou ao *porto* de sua filosofia². Seria esse ponto de chegada o lugar em que o trabalho científico de Freud se encontraria com a metafísica do filósofo alemão?

Em *Freud: o movimento de um pensamento*, Monzani aponta uma série de controvérsias que envolve a publicação de *Além do princípio de prazer*. Muitos dos discípulos de Freud criticaram duramente a introdução de um novo dualismo pulsional e entenderam que era o momento de separar “o joio do trigo” – mais exatamente, que seria possível continuar fiel à teoria freudiana, mesmo não seguindo suas ideias até o fim. “Ser freudiano”, escreve Monzani:

agora, passava a significar que seus trabalhos haviam trazido uma contribuição objetiva e científica, e também que, ao lado disso, era forçoso reconhecer que certas ideias ou teses escapavam a esse registro, provocando uma verdadeira ruptura na teoria³.

E essa ruptura se devia ao fato de Freud ter, segundo seus críticos, se desviado do trabalho científico para se entregar a especulações que resultaram em um novo dualismo pulsional, que em nada podia ser útil na clínica. O analista podia manipular em sua “prática concreta” a agressão ou a autoagressão, exemplifica Monzani, mas não a pulsão de morte.

Ademais do problema da utilidade dos conceitos advindos do texto de 1920, as objeções recaem também sobre o método pelo qual a nova dualidade pulsional é obtida. Escreve Freud no início do capítulo IV de seu texto:

o que agora se segue é especulação (*Spekulation*), amiúde, especulação de longo alcance, que cada um apreciará ou deixará de lado segundo o seu modo particular de pensar. Além disso, é uma tentativa de exploração consequente uma ideia, para, por curiosidade, ver aonde nos conduz.⁴

² FREUD, S. *Jenseits des Lustprinzips*, p. 53.

³ MONZANI, L. R. *Freud: o movimento de um pensamento*, p. 147-48.

⁴ FREUD, S. *Jenseits des Lustprinzips*, p. 23.

Diante desse cenário hipotético, sem um ponto de ancoragem seguro na observação direta da clínica, Freud acabou por desembocar, segundo Marthe Robert (em *A revolução psicanalítica*) em uma pura metafísica. Essa também é a opinião de Franz Gabriel Alexander (em *Fundamentos da psicanálise*): apesar de haver um vislumbre de iluminação consequente nas ideias de Freud, o psicanalista teria caído em uma opinião hipotética, em uma abstração filosófica que

se desenvolvida coerentemente, se torna metafísica e sua validade foge a qualquer comprovação, sendo duvidosa sua aplicação na biologia, falsa na sociologia e, o que é mais importante, insustentável em termos de interpretação dos fenômenos da neurose”⁵.

Além do princípio de prazer foi então condenada e envolta em uma “conspiração do silêncio”⁶.

Há autores, como Raikovic, que chegam até mesmo a ampliar essa conclusão para toda a obra freudiana. Em *O sono dogmático de Freud*, lemos:

O psicanalista está tão convencido da validade de sua elaboração que ele não hesita em descartar as ciências exatas com as quais se vê confrontado, a não ser para torná-las suas vassalas. Ele se bate contra tudo e todos, mesmo contra reflexões com as quais se poderia aliar. Em resumo, na sua relação com outras disciplinas científicas, Freud procedeu ao oposto daquilo que consideramos universalmente admitido. Esta atitude racional fica clara quando tomamos conhecimento da ideia principal da teoria psicanalítica. Toda a sua obra demonstra a vontade de explicar as causas e os princípios últimos dos dados da observação clínica. Freud construiu, sem dúvida, uma Metafísica de espécie diferente da Metafísica clássica, mas do mesmo gênero. [...] A partir de uma apreensão do efeito – o discurso de sua paciente – Freud esforçou-se por atingir o conhecimento da causa das representações conscientes. Aquela causa que deve, por princípio, escapar à ordem da consciência.⁷

De fato, a leitura de *Além do princípio de prazer* não é simples: num primeiro contato, ela é confusa; por vezes, contraditória e cheia de vai-

⁵ Para ambos os autores, Cf. MONZANI, L. R. *Freud: o movimento de um pensamento*, p. 149.

⁶ *Idem*, p. 150.

⁷ RAIKOVIC, P. *O sono dogmático de Freud*, p. 151 e segs.

vens; pode talvez ser dita a mais aberta das obras de Freud – isto é, como a mais cheia de lacunas.

Quanto ao problema das lacunas, certamente Freud não está preocupado, para usarmos os termos expostos na 35ª das *Novas conferências de introdução à psicanálise*, em construir uma “visão de mundo” (*Weltanschauung*) – dito de modo mais explícito, uma construção intelectual tal que solucione de maneira unitária todos os problemas de nossa existência a partir de uma hipótese que se ponha acima de qualquer outra”⁸. Em uma visão de mundo, “nenhuma questão permanece aberta e tudo o que chama nosso interesse acha seu lugar preciso”⁹. Se tal é o caráter de uma visão de mundo, a resposta é fácil para a psicanálise: como ciência especial, um ramo da psicologia – psicologia do profundo ou do inconsciente – é completamente inapta para formar uma visão de mundo própria: deve aceitar a da ciência.

Eis aí o que os críticos de *Além do princípio de prazer* possivelmente buscavam naquele texto. Uma psicanálise que caminhasse em concordância com os preceitos científicos, com a visão de mundo da ciência. Mas, ao contrário do que eles pretendiam, se a psicanálise pode ser definida como ciência, não é como uma que aceita a unicidade da explicação do mundo. Uma ciência desse tipo estaria fundamentada sobre bases afetivas que impediriam cada novo progresso do saber. Uma ciência de fato tem de estar pronta para aceitar as lacunas do mundo. E é nesse sentido que, segundo Freud, filosofia e ciência se diferenciam: “A filosofia”, escreve ele:

não é oposta à ciência; ela mesma se comporta como uma ciência; em parte trabalha com iguais métodos, mas se distancia dela enquanto se prende à ilusão de poder oferecer uma imagem de mundo (*Weltbild*) coerente e sem lacunas, imagem que, não obstante, por força se desmorona com cada novo progresso de nosso saber”¹⁰.

Para Freud, ao contrário do que afirmou Raikovic, é o filósofo, e não o psicanalista, quem parece cair em um sono dogmático, visto que é ele quem superestima a capacidade de suas operações cognitivas. Servindo-se das palavras de Heine, Freud emite sua opinião sobre como trabalha

⁸ FREUD, S. *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, p. 150.

⁹ *Idem, ibid.*

¹⁰ *Idem*, p. 173.

o filósofo: “com seus barretes de dormir e farrapos de seu robe de chambre/ Tapa as lacunas do edifício universal (*Weltenbaus*)”.¹¹

Ora, curiosamente não é para uma filosofia qualquer que os resultados de *Além do princípio de prazer* convergem, e sim para as ideias de Schopenhauer. Melhor dito, para o filósofo que se recusou a construir um “sistema de pensamento”, tal como expresso no prefácio à primeira edição do *Mundo*, isto é,

um sistema cuja coesão arquitetônica fosse tal que uma parte sustentasse continuamente a outra, e esta, por seu turno, não sustentasse aquela, em que a pedra fundamental sustentasse todas as partes, sem ser por ela sustentada; em que o cimo fosse sustentado, sem sustentar¹².

Schopenhauer, ainda no prefácio à 1ª edição do *Mundo*, afirma estar plenamente consciente de que terá de trabalhar no limite da linguagem, pois apenas mediante palavras pode expor seu pensamento. Ora, “existem duas vias de acesso ao em si (à Vontade) em Schopenhauer” escreve Eduardo Brandão¹³, e ambas estão no plano da representação. O trabalho do filósofo seria então apreender e expor a Vontade como representação independente das formas que a condicionam? Teria ele de ser gênio ou santo? Não.

chegar assim à Vontade não constitui [...] a metafísica da Vontade. É apenas através da outra via de acesso à Vontade – através do princípio de razão – que se constrói a metafísica da Vontade, e assim a primeira via (que faz uso da noção de Ideia) é explicada conceitualmente pela filosofia.¹⁴

Schopenhauer trabalha, assim, no limite – limite da linguagem, da representação, do intelecto, e porque não dizer também do corpo. Isto porque a coesão orgânica que visa dar à sua comunicação em *O Mundo* não pode ser encontrada no tempo; mas o instrumento mais elementar a que recorre para dar forma à matéria de seu livro está submetido ao

¹¹ *Idem, ibid.*

¹² SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, p. 19.

¹³ BRANDÃO, E. *Inconsciente e coisa em si*: Schopenhauer entre Kant e Freud, p. 115.

¹⁴ *Idem, ibid.*

princípio de razão: a Vontade, explicada conceitualmente, já está fora de seu ambiente originário. A linguagem, único meio de comunicar seu objeto, corrompe-o no momento em que o expõe. Escreve Schopenhauer:

Um livro tem de ter, entretantes, uma primeira e uma última linha; nesse sentido, permanece bastante dessemelhante a um organismo, por mais que a este sempre se assemelhe em seu conteúdo. Consequentemente, forma e estofo estarão aqui em contradição.¹⁵

E conforme avançamos na leitura do livro, a seguinte questão ganha, pouco a pouco, relevo: a Vontade, estando fora do espaço, do tempo e da causalidade, poderia ser origem de algo, poderia ser corrompida, deslocada de seu ambiente originário, ou ainda, dita. E voltamos novamente ao labirinto sem saída da linguagem. Mesmo o filósofo, quando busca explicar conceitualmente a Vontade, e tenta descer dentro de si para conseguir vê-la, nada mais pode dizer senão que quando

direcionamos o conhecimento para o nosso interior, querendo conhecer-nos plenamente de uma vez, perdemo-nos num vazio sem fundo, sentindo-nos semelhante a uma esfera oca de cristal, da qual soa uma voz, cuja causa, entretanto, não encontramos ali; quando queremos assim apreender a nós, nada obtemos senão, assustados, um fantasma instável.¹⁶

Poderíamos arriscar dizer, então, que o que o metafísico expressa conceitualmente é a maneira como o universo da representação se constitui e que este universo não é a totalidade do mundo. Que há outra metade, subterrânea, desejante, sem consciência de si. Que a consciência dessa metade acontece na sua parte contrária, contudo, sempre imperfeita, modificada, corrompida, contaminada pela natureza fantasmagórica da metade que conhece.

A enumeração dos problemas que a linguagem impõe à sua exposição teórica aparece claramente também nos textos de Freud. No final de *Além do princípio de prazer*, o autor escreve:

¹⁵ SCHOPENHAUER, A. *O mundo...*, p. 20.

¹⁶ *Idem*, p. 361n.

ao julgar nossa especulação sobre as pulsões de vida e de morte, pouco nos preocupa que apareçam nelas processos tão estranhos e inimagináveis. [...] Isto só se deve ao fato de termos de trabalhar com os termos científicos, isto é, com a linguagem figurada (*Bildersprache*) própria da psicologia (mais corretamente, da psicologia das profundezas). De outro modo, não poderíamos nem descrever os fenômenos correspondentes; mais ainda: nem sequer haveríamos percebido [esses fenômenos]. É provável que os defeitos de nossa descrição desaparecessem se em lugar dos termos psicológicos pudéssemos usar já os fisiológicos ou químicos. Mas na verdade também estes pertencem a uma linguagem figurada, ainda que nos seja há muito tempo familiar e, talvez, mais simples.¹⁷

As pulsões são, para Freud, o campo mais obscuro e inacessível da investigação analítica. Jamais são alcançadas de maneira direta, pois, tal como define em *Pulsões e destinos da pulsão* (1915), elas se apresentam no psiquismo apenas como representação e afeto – os dois representantes psíquicos (*psychischen Repräsentanten*) possíveis da pulsão. E o que há por trás dos representantes pulsionais? Há um algo que é a fonte da pulsão, a saber: um corpo no qual se dão processos de excitação que, neles mesmos, isto é, sem se apresentarem como representação e afeto, nada são – e conseqüentemente, a psicanálise nada poderia saber deles. Tudo o que se pode falar das pulsões – sua circulação tópica, dinâmica e econômica, pressuporá sua apresentação fenomênica. Freud não irá descartar essa ideia em *Além do princípio de prazer*. Mas parece querer ir um pouco além, quando denomina o jogo pulsional entre a vida e a morte como aquilo que está por trás dos fenômenos vitais do organismo (*hinter den Lebenserscheinungen der Organismen*)¹⁸. Também para a psicanálise, a dificuldade com a linguagem é intransponível e, mesmo que chegue a resultados estranhos e inimagináveis, tal como afirma, o que tem em vista é a realidade e a veracidade do conjunto de sua argumentação. Para apreendermos essas características de suas conceitualizações, não podemos tomar uma parte de seu discurso (o resultado a que chega) como subordinando as outras, sem ser por elas subordinado. É apenas ao tomarmos o conjunto dos fenômenos vitais apresentados em seu texto que podemos chegar à conclusão que anuncia em seu texto.

¹⁷ FREUD, S. *Jenseits...*, p. 65.

¹⁸ Idem, p. 41.

Isoladamente, os fenômenos pontuais que apresenta não indicam direção alguma.

A observação direta da natureza das pulsões está, na psicanálise, bloqueada. Freud terá então de proceder sempre indiretamente, por rodeios. E esta talvez seja a razão de sua costura argumentativa tão zigzagueante em *Além do princípio de prazer*: partindo da psicofísica de Fechner, passa pela análise do princípio de prazer, pelas neuroses traumáticas e pelo jogo infantil, pelo problema da compulsão à repetição até chegar à especulação sobre a história do desenvolvimento dos corpos orgânicos e a natureza das pulsões. O grande resultado desse texto é, como dissemos, um dualismo pulsional novo que nos impõe dois problemas: um acerca do caráter especulativo das teorizações freudianas, outro sobre a ruptura que ele impõe (ruptura esta horizontal – com o corte que a pulsão de morte coloca à teoria, e vertical – no modo argumentativo). “Tudo o mais foi inserido num novo contexto”, escreve Monzani, “e aqui se delinea a segunda ruptura. À primeira, *horizontal*, por assim dizer, se acoplará a segunda, *vertical*: o estatuto da teoria não é mais o mesmo. Antes ciência, agora metafísica”¹⁹. Monzani irá investigar em seu livro o problema da ruptura argumentativa, e deixará o do caráter especulativo de lado. Sua conclusão é que essa ruptura drástica não existe. A questão metafísica não será analisada. Qual a sua legitimidade? Aliás, como ele mesmo aponta, quase nenhum teórico da psicanálise trabalhou conseqüentemente o problema da metafísica.

* * *

Para darmos contornos mais precisos ao problema da metafísica em Freud, passemos agora para a estrutura de *Além do princípio de prazer* e vejamos como ele apresenta a sua seqüência argumentativa.

Nos três primeiros capítulos de seu texto, Freud caminha lentamente. Nenhum dos fenômenos tomados isoladamente – os resultados da investigação de Fechner, o retorno da cena de perigo nos sonhos traumáticos, a repetição nos jogos infantis – permite extrair a conclusão a que chega *Além do princípio de prazer*. No final do capítulo III, Freud parece tomar esses dados isolados em conjunto e concluir que há no psiquismo

19 MONZANI, L. R. *Freud...*, p. 152.

uma *compulsão à repetição* e que esta não parece estar subordinada ao princípio de prazer. É uma conclusão estranha, enigmática, pois, ainda segundo Monzani²⁰, não se percebe bem o que lhe dá direito de dar esse passo. Desse percurso, aparentemente infrutífero, Freud tira uma ideia central para sua argumentação: a de que existe um âmbito no psiquismo cujo princípio de prazer não tem nenhum direito. Essa ideia é um resto inexplicável que transpassa toda a série – “inexplicado o bastante”, escreve Freud, “para justificar a hipótese de uma compulsão à repetição, algo que parece mais primitivo, mais elementar e mais pulsional do que o princípio de prazer”²¹.

No capítulo IV, que é onde Freud anuncia sua especulação de longo alcance, seu percurso parece ficar mais claro: faz uma análise sumária da estrutura e da gênese do aparelho psíquico e discute a noção de traumatismo, dor, neurose traumática e a função dos sonhos nesses casos clínicos. Logo no início do capítulo, é enunciado que a consciência não é um atributo fundamental dos processos psíquicos, mas uma função secundária deste (responsável por captar as excitações provindas do exterior e do interior do aparelho) e que está radicalmente oposta à memória.

Na sequência, Freud tece considerações sobre a gênese do aparelho psíquico e essa história irá, por uma analogia, se fundir com a história da gênese do organismo – desde sua formação como vesícula indiferenciada até sua constituição como corpo pluricelular com um sistema nervoso central. O que nos é mostrado é como geneticamente é possível pensar a formação e a constituição de uma organização que sobreviva a um mundo que lhe bombardeia como estímulos mortíferos e como estruturas fundamentais surgem nela para garantir sua sobrevivência, sua vida. Essas estruturas estão relacionadas com a defesa frente aos perigos externos e, curiosamente, internos. Ao fundir a reflexão sobre as pulsões no psiquismo com a gênese do organismo vivo, abre-se a via de passagem para se chegar às duas grandes forças que regem os fenômenos da vida. A analogia com o corpo vivo é, assim, um passo fundamental na argumentação freudiana, sem a qual não se pode chegar ao problema da natureza das pulsões de vida e de morte nos fenômenos psíquicos.

²⁰ *Idem*, p. 154.

²¹ FREUD, S. *Jenseits...*, p. 23.

A compulsão à repetição, mencionada há pouco, liga-se com o problema do traumático. Este é definido como a quebra da barreira protetora da estrutura orgânica. A violação do organismo mostra o quanto isto pode ser disfuncional para o vivo (as ideias de Freud encontram-se aqui com a psicofísica de Fechner, que havia mostrado que o incremento de excitação rompe a tendência a estabilidade e passa a agir contra a função que permite a criação de uma forma viva. Como consequência do rompimento do escudo protetor e a invasão de uma excitação externa no interior do organismo/psiquismo temos a dor²². Contra essa energia invasora, mobiliza-se um conjunto de energias para conter a excitação que corre livremente – essa energia aprisiona, bloqueia ou imobiliza a energia invasora. A força de contra-investimento tem então de ser equivalente à força invasora. A energia livre se torna então ligada. Para além de um ponto de incremento energético, não há defesa possível, nem material (do escudo protetor que envolve o organismo-psiquismo), nem funcional (força de contra-investimento): como resultado, o vivo sucumbe. Contra a energia que rompe o escudo protetor, todo o organismo-psiquismo deve se mobilizar, pois o que está em risco é a existência de sua organização, ou ainda, de sua vida. Todas as outras funções exceto a proteção são, nesta situação extrema, secundárias, inclusive o princípio de prazer. A repetição do evento traumático – que colocou o indivíduo sob risco de morte – é uma tentativa de conter a energia mortífera. O problema é que a energia traumática não vem apenas de fora, mas também de dentro, e exige um tratamento semelhante à vinda de fora: impõe-se sobre certas cenas uma repetição infinita na tentativa de conter (ligar) sua energia livre – essas cenas só podem ser aquelas referentes a um momento da vida em que o psiquismo conta com pouco conteúdo – com poucas representações – a fim de ligar a energia, a saber: a infância. As experiências mais longínquas (tal como a observada na brincadeira infantil) revelam um setor da vida psíquica não dominado, no qual a excitação flui livremente em grandes magnitudes. O paciente é obrigado a repetir sem possibilidade de recordar.

E o que essas conjecturas de Freud nos trazem como resultado? Em primeiro lugar, que há uma força mortífera no interior do próprio organismo-psiquismo e que a ela se contrapõe outra. A primeira corre livre,

²² A dor difere-se do desprazer, uma vez que este pode ser entendido como um pequeno incremento de energia que não põe em risco a sobrevivência do vivo.

desligada; a segunda trabalha no sentido de ligar essa energia. Uma é disfuncional e paralisante; a outra promove as funções vitais, orgânicas. Um segundo resultado é que a repetição, por ser oposta à recordação, escapa a esta e se dá diretamente no ato. As ideias expostas em textos anteriores²³, de que a pulsão é um fragmento de atividade e de que no princípio era o ato²⁴ estão mantidas. O que há de mais pulsional no organismo manifesta-se primeiramente em seu agir, e é a ação que nos permite ver e conceitualizar o que está por trás do fenômeno. Em terceiro lugar, podemos afirmar que o agir acontece no sentido de repetir um estado de baixa excitação, ou ainda, se levarmos essa afirmação ao extremo, visa reduzir a excitação do vivo à zero. E sendo o orgânico precedido pelo inorgânico, a meta final das pulsões é retornar ao estado inanimado e que o fim de toda a vida é a morte.

Eis aqui o ponto em que Freud afirma ter encontrado o porto da filosofia de Schopenhauer. E tendo ligado sua investigação sobre o psiquismo ao do organismo em geral (no máximo de sua simplificação possível), deve estender suas conclusões para tudo o que vive: todo ser vivo busca, *a seu modo*, extinguir sua própria vida (o organismo deseja morrer apenas por razões internas a ele). Não procura isso de modo inteligente, mas apenas cegamente, margeando qualquer ligação com a representação. Escreve Freud: “mas esta conduta é justamente o característico de uma batalha puramente pulsional, diferente de uma batalha inteligente”²⁵. O objetivo das pulsões é o de atingir, pelo ato, um estado de inexcitabilidade absoluta, e para chegar a essa finalidade, deve procurar uma descarga tal que provoque uma evacuação, um escoamento total de energia, alcançando, assim, a morte.

Se Freud se utiliza de ideias tiradas da biologia, da psicofísica, da química, etc. para chegar aos seus resultados, nenhuma dessas ciências conseguiu chegar ao ponto final de sua reflexão, a saber: a proposição de pulsões de vida e de morte. É na filosofia de Schopenhauer (a saber: em *Sobre a aparente intencionalidade no destino do indivíduo*) que esse ponto pode ser encontrado²⁶. Na psicanálise freudiana, a vida não é senão um

²³ Cf. FREUD, S. *Triebe und Triebchicksale*.

²⁴ Cf. FREUD, S. *Totem und Tabu*.

²⁵ FREUD, S. *Jenseits...*, p. 41.

²⁶ Não é nossa intenção discutir o fato de Schopenhauer afirmar que a Vontade é única e que em Freud as pulsões são sempre duas, contrárias uma a outra.

rodeio para se chegar à morte; rodeio que se dá pelo embate das pulsões que querem prolongar a vida com as que querem a descarga absoluta de energia. O organismo luta com a máxima força contra influências que poderiam encurtar seu percurso vital.

Tal como na tediosa repetição dos atos no jogo infantil, a cada nova célula germinal o mesmo jogo vital é posto em ato: aquele que vai da gênese do organismo – com a reprodução – até a morte do corpo individual; caminho novamente refeito a cada reprodução, estendendo o percurso da vida no caminho que a leva à morte. A luta entre os impulsos de vida e de morte deixam-se ver no fenômeno da repetição. Essa característica fundamental do vivo é estendida a tudo o que se organiza como tal. Não apenas em um corpo individual – para citar alguns exemplos: nos fenômenos da vida animal, tal como vemos na fatigante migração de pássaros e peixes que buscam o local de suas antigas moradas para a reprodução; no desenvolvimento embriológico, que recapitula abreviadamente as formas de vida que antecederam a existência de uma determinada espécie; nos fenômenos de coesão dos grupos sociais e das sociedades inteiras. Por trás dos fenômenos da vida (*hinter den Lebenserscheinungen*), como dissemos, o que Freud encontra é uma luta entre duas grandes forças; luta que, apesar de estar fora do campo fenomenal, só se dá a conhecer nos fenômenos da vida (e não do inorgânico). Mais especificamente, é no movimento das formações orgânicas (sejam elas entendidas como corpo individual, agrupamentos animais, sociais ou a constituição psíquica) que apreendemos, indiretamente, essas forças. O organismo é, assim, o ponto de decifração de uma incógnita: Freud escreve em *Além do princípio de prazer* que opera com um grande X (*mit einem großen X*)²⁷.

Essa incógnita não será, por um lado, inominável; mas por outro, como já observamos, tem-se de levar em conta os limites da representação no que diz respeito às pulsões. Por mais que se tenha que especular sobre o que não se dá a conhecer diretamente e que se chegue apenas a resultados aproximados ou imprecisos, Freud pretende que suas especulações tenha o valor de verdade. Ou ainda, tal como no organismo, que o seu conjunto aponte para a veracidade de algo que a linguagem não pode expor senão subordinando uma parte a outra, ou a parte ao todo. Se o corpo orgânico permite desvendar essa incógnita, seu desvelamento é tam-

²⁷ FREUD, S. *Jenseits...*, p. 31.

bém, por analogia, o das forças que agem no psiquismo, pois corpo e alma não estão separados²⁸. Em ambos, a vida se dá num consenso geral entre as partes, que busca vencer as forças que querem levar o organismo o mais rápido possível ao curto-circuito. Nesse consenso, não há a primazia da parte, pois a vida está em todas as partes ao mesmo tempo e atua como uma força única contra as forças que querem dizimá-la. O que vemos em *Além do princípio de prazer* é a tentativa de concordar matéria e forma; acordo este que leva a impasses não solucionados pelo instrumento que permite sua exposição, a saber: a linguagem.

* * *

Freud metafísico? Não vamos arriscar dar uma resposta definitiva a essa pergunta. Talvez seja necessário colocar um novo elemento na reflexão que levamos até aqui, qual seja: a de que o psicanalista estaria imerso em um modo de se pensar o vivente típico do século XIX e XX, em que a visibilidade do vivo se faz, para usarmos as palavras de Ogilvie²⁹, no “espetáculo de seu cadáver, isto é, num tornar-se corpo, uma encarnação num organismo, do indivíduo”. Essa visão foi exemplarmente expressa por Bichat em *Investigações fisiológicas sobre a vida e a morte*. Neste texto, a vida é definida como o conjunto de funções que resistem à morte; todo vivo será inserido em meio a uma luta infinita entre a morte e o conjunto de funções que resistem a ela. Schopenhauer cita o autor francês em suas obras; contudo, saber até onde Schopenhauer e Freud são devedores desta maneira de pensar o vivente, ou ainda, se o ponto de contato entre a metafísica de um (seu querer viver) e a ciência de outro (suas pulsões de vida e de morte) não estaria nessa visão de que a verdade da vida se revelaria na morte, e que ambas são contrapostas, extrapola as intenções deste texto e fica, quem sabe, para uma próxima ocasião.

²⁸ Como já indicamos anteriormente, Freud traça sua argumentação em *Além do princípio de prazer* de tal modo que corpóreo e psíquico não se distinguem. As conclusões tiradas para um são também atribuídas ao outro.

²⁹ OGILVIE, B. *Lacan, a formação do conceito de sujeito*, p. 14.

REFERÊNCIAS

- BRANDÃO, E. Inconsciente e coisa em si: Schopenhauer entre Kant e Freud. In: SAFATLE, V.; MANZI, R. (Orgs.) *A filosofia após Freud*. São Paulo: Humanitas, 2008.
- FREUD, S. Triebe und Tribschicksale. In: _____. *Gesammelte Werke*. Bd. X. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1961.
- FREUD, S. Totem und Tabu. In: _____. *Gesammelte Werke*. Bd. IX. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1961.
- FREUD, S. Jenseits des Lustprinzips. In: _____. *Gesammelte Werke*. Bd. XIII. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1967.
- FREUD, S. Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. In: _____. *Gesammelte Werke*. Bd. XV. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1961.
- MONZANI, L. R. *Freud: o movimento de um pensamento*. Campinas: Editora da Unicamp, 1989.
- OGILVIE, B. *Lacan, a formação do conceito de sujeito*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.
- RAIKOVIC, P. *O sono dogmático de Freud: Kant, Schopenhauer, Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- SCHOPENHAUER, A. Über den Willen in der Natur. In: _____. *Sämtliche Werke*. Bd. III. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1986.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. 1^o tomo. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora da UNESP, 2005.

A linguagem e o místico em Schopenhauer

Gleisy Tatiana Picoli
(UNICAMP)

I – LINGUAGEM FILOSÓFICA E LINGUAGEM RELIGIOSA: CARACTERÍSTICAS

No § 15 do primeiro tomo d'*O Mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer diz o seguinte: “a minha filosofia de modo algum investiga DE ONDE veio o mundo nem PARA QUE existe; mas apenas o QUÊ ele é” (MVRI, 97). Responder, portanto, à questão “o que é o mundo?” consiste, assim, na verdadeira tarefa da filosofia. Mas, para Schopenhauer, se, por um lado, a filosofia empenha-se tanto em descrever o “quê” é o mundo, por outro lado, qualquer pessoa já sabe, no fundo, o QUÊ ele é, porque todos nós somos conscientes de todas as verdades filosóficas *in concreto*, uma vez que a essência de cada um corresponde à mesma essência do mundo. A grande dificuldade de cada um está em verter tais verdades *in concreto*, que o sentimento conhece de modo obscuro, para *in abstracto*. Tal versão corresponde justamente ao que Schopenhauer denomina “o negócio do filósofo” [*Geschäft des Philosophen*], por isso, ele diz que a filosofia “tem de ser uma expressão *in abstracto* da essência do mundo, tanto em seu todo quanto em suas partes” (*Id.*, 97; 444).

O que Schopenhauer propõe como tarefa da filosofia coincide, assim, com a sua definição de metafísica, que, em linhas gerais, pode ser descrita como: todo conhecimento que vai mais além da possibilidade da experiência para fornecer um clareamento sobre aquilo que se esconde atrás da natureza e a torna possível (MVR II, 200). A metafísica, entretanto, não é algo que desperta o interesse exclusivamente dos filósofos, mas sim, de toda a população, até mesmo do indivíduo mais tosco e limitado; e isso pode ser explicado pelo fato de que Schopenhauer crê ser todo ser humano, em essência, um *animal metaphysicum* (*Id.*, 195). Pela própria natureza, em razão de sua essência, os seres humanos são carentes de uma metafísica; eles são os únicos seres que se espantam com a sua pró-

pria existência, com suas próprias obras, e têm um espanto ainda maior em face aos sofrimentos da vida e à consciência da morte. Em poucos ocorre, de fato, aquilo que Schopenhauer denomina propriamente de espanto filosófico, que os gregos já denominavam *thauma*, o princípio fundamental de todo filosofar; mas, para todos, em geral, mesmo que seja por “alguns instantes lúcidos” (*Id.*, 208), a própria vida aparece como um problema, um enigma, e, com isso, surge a necessidade de uma metafísica para todos.

Mas a filosofia como metafísica não satisfaz todas as pessoas, porque devido a diferença originária de entendimento, Schopenhauer acredita que pouquíssimas pessoas são, na verdade, capazes de compreender a filosofia, sendo assim, a linguagem filosófica torna-se ineficiente para tais pessoas, e a filosofia, por conseguinte, inoperante como consolo para aquela necessidade metafísica. Schopenhauer observa, entretanto, o seguinte: “decerto alguém com humor satírico poderia acrescentar que essa necessidade metafísica é uma garota humilde que se contenta com cardápios bem modestos. Na maior parte do tempo ela se deixa satisfazer com fábulas sem graça e contos insossos: quando inculcados bem cedo, porém, são interpretações suficientes da sua existência e suportes da sua moralidade (...). O que prova que a necessidade metafísica não anda de mãos dadas com a capacidade metafísica” (*Id.*, 197). Schopenhauer nos apresenta então um outro tipo de metafísica, adequado e satisfatório à maioria, a saber: a religião. Sim, para Schopenhauer, existem dois tipos de metafísica, sendo o primeiro deles a filosofia, e o segundo, a religião. “Deparamo-nos invariavelmente com dois tipos distintos de metafísica”, afirma Schopenhauer, “cujo diferencial é uma ter a sua certificação INTERIOR A SI, a outra EXTERIOR A SI” (*Id.*, 200). A revelação é a certificação da religião, e, segundo Schopenhauer, ela é documentada através de signos e milagres, por isso, o autor diz que se trata de uma certificação “exterior a si”, ao contrário da filosofia, cuja certificação deve vir de dentro do próprio sistema, ou seja, é “interior a si”. O primeiro tipo de metafísica (a filosofia) é acessível a apenas um número reduzidíssimo de pessoas, pois como Platão já havia dito, e Schopenhauer repete: “é impossível um vulgo filosófico” (*Id.*, 203); e já o segundo tipo, mais conhecido pelo nome de religião, é adequado àquelas pessoas de entendimento rude, capazes não tanto de pensar, mas sobretudo de acreditar. Por isso, Schopenhauer

indica tais metafísicas, respectivamente, pelas expressões “doutrina de persuasão” e “doutrina de fé”; e salienta que a filosofia tem a obrigação de ser verdadeira *sensu stricto et proprio*, e a religião, apenas *sensu allegorico* (*Id.*, 201-2).

Noutros termos, a linguagem da filosofia é aquela no sentido estrito, que tem como base os conceitos, os quais, por sua vez, tiveram sua origem necessariamente numa intuição empírica. Pois tudo o que existe na intuição torna-se, para Schopenhauer, um objeto do pensamento, e, portanto, deve haver formas de linguagem para expressá-lo *in abstracto* como conceito (CK, 599). A religião, por sua vez, embora seja uma “metafísica para o povo” (*Volksmetaphysik*), aos olhos de Schopenhauer, ela não deixa de ser uma metafísica e, por conseguinte, sua linguagem deve também relacionar-se com a verdade metafísica. Schopenhauer observa, aliás, que a religião, por meio de sua linguagem alegórica, mesmo com os dogmas absurdos e as inconsistências dentro do seu próprio sistema, acaba chegando, no final das contas, no mesmo lugar que a filosofia:

a alegoria está de tal forma investida que, **em relação ao prático, conduz justamente para lá aonde a verdade *sensu proprio* também conduziria** (...). Assim vemos que, no principal, e para a grande maioria incapaz de pensar, as religiões ocupam muito bem o lugar da metafísica em geral, cuja necessidade o ser humano sente como imperiosa, a saber, em parte para termos práticos, como estrela guia das suas ações, como estandarte público da retidão e virtude, nos admiráveis termos de KANT; em parte como consolo indispensável nos duros sofrimentos da vida, nos quais **as religiões fazem perfeitamente as vezes de uma metafísica objetivamente verdadeira**, na medida em que, tão bem quanto esta, elevam o ser humano acima de si mesmo e da existência temporal: nisso mostra-se luminosamente o grande valor das mesmas, sim, a sua **indispensabilidade** (MVRII, 203; GP).

Tanto a linguagem filosófica quanto a religiosa expressam-se, portanto, sobre a verdade metafísica, embora cada qual com o seu método. Vale notar, porém, que o apreço de Schopenhauer às religiões não se estende a todas elas, e sim apenas àquelas que ele considera pessimistas, a saber: o budismo, o bramanismo e o cristianismo. Schopenhauer diz, por exemplo, que o cristianismo “ensinou, em verdade, a grande verdade

da afirmação e da negação da Vontade de vida, envolta na roupagem da alegoria” (*Id.*, 747). Como a religião se vale de um veículo mítico rico em desenhos, figuras e ilustrações, como é o caso das alegorias, e não segue o rigor do estatuto schopenhaueriano de linguagem, podemos dizer que a linguagem usada pela religião, na verdade, *mostra* a verdade metafísica, *mostra* o QUÊ é o mundo, por meio de palavras; diferentemente da linguagem filosófica, que *descreve* o mundo COMO ele é. Essa é, aliás, a posição do próprio Schopenhauer:

a filosofia está para a religião como uma linha reta está para várias curvas que correm ao seu lado: pois a filosofia exprime [*spricht*] *sensu proprio*, portanto, alcança diretamente, o que a religião **mos- tra** [*zeigen*] sob velamentos e alcança só por desvios (*Id.*, 749).

Vale lembrar que a linguagem senso estrito está diretamente associada à forma do nosso intelecto, tendo como base fundamental os conceitos e, portanto, só é capaz de alcançar as intuições empíricas, logo o mundo da representação ou tão-somente aquilo eu está submetido ao princípio de razão. Por isso, Schopenhauer diz que o QUÊ só pode ser, de fato, linguisticamente revelado na forma alegórica: “(...) embora essa negação ele [o ser humano] só possa trazer à sua consciência, via de regra, numa roupagem mítica” (*Id.*, 682).

II – O QUE SCHOPENHAUER TEM A DIZER SOBRE SUA PRÓPRIA FILOSOFIA

Na visão de Schopenhauer, um filósofo jamais conhecerá o QUÊ se ele partir a sua investigação de palavras, almejando, com isso, chegar ao conhecimento do todo do mundo, quando é exatamente o contrário que deve ser feito: é o QUÊ que deve ser vertido em palavras, isto é, deve-se partir dele. Mas o conhecimento puramente intuitivo, aquele que conhecemos *in concreto*, segundo Schopenhauer, só é, de fato, comunicável por meio de obras de arte. É por isso que, depois de ter tentado descrever a negação da vontade no livro IV d’ *O Mundo*, Schopenhauer nos confessa que, pelo fato dela proceder de um conhecimento intuitivo, a mesma deve encontrar sua expressão mais perfeita não em conceitos abstratos, e sim nos atos e conduta. Sua descrição por conceitos e palavras é, na visão do

próprio filósofo, demasiado fria e, por isso, ele nos aconselha recorrer aos exemplos da experiência dos santos se quisermos compreender **por completo** o que ele expressa filosoficamente como negação da vontade (MVRI, 445). Dessa forma, Schopenhauer está também nos confessando que a linguagem filosófica não consegue esgotar abstratamente a essência do mundo na sua negação. Então, no caso do filósofo, que trabalha justamente com as palavras, como ele deve proceder para descrever a negação da vontade?

Como afirma Jair Barboza no prefácio d'*O Mundo*, o que se passa é “algo dramático para alguém, o filósofo, que lida primariamente com a linguagem no ofício de expressar-se sobre a condição humana e do cosmo. O sentido do mundo não é apreensível pela linguagem” (*Id.*, XXI). Trata-se de um momento tenso para o filósofo, que deve escrever sobre algo que se encontra onde a sua linguagem, na verdade, não mais alcança. Afinal de contas, Schopenhauer estabelece um marco-limite para a linguagem filosófica, a saber, o místico. A partir dele, a filosofia não pode mais se expressar, pois nada mais lhe é dado intuitivamente, ela não tem mais o seu material de trabalho, os conceitos. Por isso, Schopenhauer afirma que uma verdadeira filosofia, como é o caso de sua própria filosofia, só pode conduzir até o conhecimento negativo, só pode expressar o QUÊ negativamente:

a minha doutrina, quando chega ao seu ponto culminante, assume um caráter NEGATIVO, portanto é concluída com uma negação. A saber, ela não pode falar aqui senão do que é negado, suprimido: quanto às vantagens obtidas e conservadas, ela é obrigada a descrever (na conclusão do quarto livro) como nada, e pode apenas acrescentar o consolo de que é tão somente um nada relativo, não absoluto (...). Mas daí não se segue que é absolutamente nada (...), porém, apenas que estamos limitados a um conhecimento completamente negativo da coisa; o que pode residir muito bem na limitação do nosso ponto de vista. – Aqui justamente é o ponto, a partir do qual o místico procede positivamente, e por conseguinte, deste ponto, nada resta senão o misticismo (MVR II, 729).

O que se obtém com a negação da vontade é algo indescritível pela linguagem filosófica. A partir do momento em que o filósofo conclui negativamente, o místico procede positivamente. Mas em sua obra capital,

no livro IV, após ter escrito sobre aquilo que a negação da vontade suprime, isto é, após ter chegado no ápice do que uma filosofia pode alcançar, Schopenhauer prossegue sua descrição da negação da vontade com suplementos positivos, sobretudo de Agostinho e Lutero. Num determinado momento do §70, Schopenhauer cala a linguagem filosófica e dá voz à linguagem alegórica (ver na tradução de J. Barboza, a partir p. 469); e a mesma explanação alegórica da negação da vontade continua nas páginas iniciais do *Suplemento* 48. Tal fato nos leva a pensar se acaso não seria a solução de Wittgenstein a mais apropriada, quando ele diz que sobre o místico não se deve falar. Mas, com base no último trecho supracitado, notamos que essa é também a opinião de Schopenhauer. Então por que Schopenhauer não permaneceu no limite da linguagem filosófica, que ele mesmo demarcou? Por que preferiu continuar sua descrição da negação da vontade com a linguagem alegórica, adentrando-se assim num terreno que ele mesmo reprova e classifica como místico? O próprio Schopenhauer admite ter se tornado um místico: “**eu me torno um místico** onde indico o fim de todo o conhecimento e remeto à vida dos santos e dos pintores cristãos; – no final dos 4 livros” (HNIII, 730; GP).

Semelhantemente a Schopenhauer, o místico, na visão de Wittgenstein, não diz respeito ao *como* o mundo é, mas ao *quê* ele é (TLP, 6.44). O sentido do mundo encontra-se no campo místico, para Wittgenstein. Contudo, esse místico não pode ser explicado, tal como fazemos, por exemplo, com um fato do mundo, simplesmente porque o que não pode ser pensado não pode ser dito (e vice-versa): “não podemos pensar o que não podemos pensar, por isso, também não podemos dizer o que não podemos pensar” (*Id.*, 5.61). Por conseguinte, a tarefa da filosofia, na visão de Wittgenstein, consiste em delimitar o pensável e o impensável, ela só deve dizer aquilo que, de fato, pode ser dito; e isso explica a famosa sentença de Wittgenstein: “sobre aquilo que não se deve falar, deve-se silenciar” (*Id.*, 7). Wittgenstein não nega, porém, o impensável e indizível: “existe, com certeza, o indizível. Isto se *mostra*, é o que é místico [*Mythische*]” (*Id.*, 6.522). O místico, portanto, não se descreve, na visão de Wittgenstein, a única maneira de revelá-lo é mostrando-o.

III – O FILÓSOFO COMO ARTISTA RACIONAL

Numa passagem dos *Manuscritos*, Schopenhauer associa a figura do filósofo ao do artista, e destaca no filósofo o poder de comunicar, por meio de sua arte, aquele conhecimento puramente intuitivo. Schopenhauer afirma que os conceitos são para o filósofo o que o mármore é para o escultor, e acrescenta:

ele [o filósofo] é um artista racional [*Vernunftkünstler*] e seu negócio, em outras palavras, sua arte é copiar para sua faculdade da razão o mundo inteiro, isto é, todas as representações e também o que é encontrado dentro da nossa natureza interior (não como representação, mas como consciência) para combinar conceitos de acordo com tudo isso, e conseqüentemente, de modo fiel, repetir em abstrato o mundo e a consciência (...). Essa filosofia será, portanto, perfeitamente pura, como todo trabalho genuíno de arte (HNI, 117).

Nesse caso, os conceitos com os quais o filósofo trabalha são obtidos diretamente das Ideias, representantes vívidas dos conceitos e objeto de toda arte. O artista é então aquele que vai além das intuições do mundo sensível, intuindo propriamente as Ideias dos objetos – conhecendo, assim, o QUÊ. Segundo A. Schmidt, para entendermos a intuitibilidade [*Anschaulichkeit*] da Ideia, que não se trata de uma intuição no sentido vulgar da palavra, já que o objeto no mundo sensível não pode ser intuído dessa forma, devemos nos lembrar de que ela não é conhecida pelo indivíduo empírico, e sim pelo sujeito puro, livre de todo querer e individualidade; “e esse sujeito revela o lado “romântico-místico” da teoria do conhecimento de Schopenhauer (...) sujeito e objeto chegam à *unio mystica* na efêmera experiência.”¹ O indivíduo sensível, nesse momento, eleva-se da consciência empírica à transcendental, tornando-se o puro sujeito do conhecimento, o único capaz de intuir a Ideia, momento esse que o jovem Schopenhauer nomeava com a expressão “consciência melhor” (HNI, 23; 42; 79 etc.).

Enfim, o discurso filosófico do autor d’ *O Mundo* é, ao mesmo tempo, o trabalho de um filósofo e de um artista. Segundo a minha interpretação,

1 SCHMIDT, A. „Wesen, Ort und Funktion der Kunst in der Philosophie Schopenhauers“, p. 19.

Schopenhauer faz uso da linguagem filosófica até onde ela pode conduzi-lo, ou seja, até o conhecimento negativo; e, a partir daí, o autor introduz a linguagem alegórica em sua filosofia, não apenas porque não pode mais prosseguir com a linguagem filosófica (fato que simplesmente o faria parar de escrever), mas sobretudo porque a linguagem alegórica é a forma que ele, o artista, encontra de se expressar acerca do místico. A alegoria, também na filosofia, tem a função de mostrar a verdade, como é o caso, por exemplo, da alegoria da caverna de Platão. Esse papel da alegoria na descrição do místico é semelhante ao papel que ela exerce na poesia. Enquanto que na arte plástica, a alegoria é repreensível, porque nos leva da intuição ao conceito, na poesia e artes discursivas ela é admissível, para Schopenhauer, e, além disso, bastante útil, porque nos leva do conceito à intuição: “na alegoria poética o conceito é sempre dado, e ela o procura tornar intuível por uma imagem” (MVRI, 278). O que até então parecia inexprimível por meio de palavras, torna-se possível por meio da linguagem alegórica, em virtude da riqueza de suas figuras. Por isso, acredito que os dogmas religiosos presentes no livro IV d’ *O Mundo*, na descrição da negação da vontade, não têm um papel irrisório, dispensável, mas, pelo contrário, têm a função insubstituível de *mostrar* o QUÊ é o mundo.

REFERÊNCIAS

SCHMIDT, A. *Schopenhauer und die Künste*. Hrsg. von Günther Baum und Dieter Birnbacher. Göttingen: Wallstein, 2005.

_____. „Wesen, Ort und Funktion der Kunst in der Philosophie Schopenhauers“ in *Schopenhauer und die Künste*. Hrsg. Günther Baum und Dieter Birnbacher. Göttingen: Wallstein, 2005.

SCHOPENHAUER. *Der handschriftliche Nachlaß*, 1Bde und 3Bde. Hrsg. von Arthur Hübscher. Frankfurt am Main, Kramer, 1966-75.

SCHOPENHAUER, *O Mundo como Vontade e como Representação*, tomo I. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2ª edição, 2015.

SCHOPENHAUER, *O Mundo como Vontade e como Representação*, tomo II. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 1ª edição, 2015.

WITTGENSTEIN. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução de José Arthur Gianotti. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

A compaixão (*Mitleid*) em Schopenhauer e a piedade (*pitié*) em Rousseau

Eli Vagner Francisco Rodrigues
(UNESP)

Na obra *Sobre o Fundamento da Moral*, Schopenhauer sustenta que o verdadeiro motivo moral não provém nem da religião nem da razão. O filósofo aponta como verdadeira motivação moral um “sentimento”, afirmando que, ao contrário dos outros princípios morais até então apresentados na história das doutrinas éticas, este sentimento pode ser considerado um princípio plenamente legítimo, por ser inerente à natureza humana e passível de uma comprovação pela experiência. Trata-se da compaixão. Em primeiro lugar, Schopenhauer estabelece um critério para o julgamento de uma ação e sustenta que somente um ato desprovido de egoísmo pode ser considerado uma ação moral genuína. Para o filósofo, a razão não tem um poder de motivação suficiente para fazer o homem romper com seu egoísmo natural, não sendo, assim, o verdadeiro motivo de uma ação moral. A religião com suas promessas e ameaças só pode levar o indivíduo a uma ação egoísta, pois, para o filósofo, por trás de uma ação motivada por preceitos religiosos sempre haverá o interesse pela recompensa ou o medo de um castigo. O motivo legitimamente moral, portanto, julga Schopenhauer, seria a compaixão, restando ao filósofo provar que ela seria confirmada pela experiência e pelas expressões do sentimento geral humano. Na tentativa de provar a legitimidade de tal fundamento propõe uma experimentação baseada em um suposto critério científico.

O *experimentum crucis* proposto pelo filósofo figura como o primeiro de nove argumentos. Nele, o filósofo opõe o princípio proposto por sua ética aos princípios das éticas de Kant, Fichte, Wollstone, Hutcheson, Adam Smith, Christian Wolff e Espinosa, concluindo que, numa situação real, todos os princípios abstratos propostos por estes pensadores resultariam ilegítimos ou insuficientes para motivar uma ação verdadeira-

mente moral. Segundo Schopenhauer, para despertar a compaixão e comprovar que ela seria a única fonte legítima de ações altruístas e, por isso mesmo, a verdadeira base da moralidade, não é preciso nenhum conhecimento abstrato, apenas o intuitivo, a mera apreensão do caso concreto, no qual a compaixão se revela sem maiores mediações de pensamento.

Schopenhauer assinala, assim, a distância que o separa dos “filósofos de escola” (Sêneca, Espinosa, Kant) que recusam e censuram a compaixão como fundamento legítimo da moral. Como predecessor aponta Rousseau “o discípulo da natureza” cuja autoridade estaria a favor da moral da compaixão.

Para Rousseau a piedade é uma “virtude natural”. O “grande moralista” sustenta que a natureza dá ao homem a piedade para apoio da razão, donde decorreriam todas as virtudes sociais. No *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os Homens* (Doravante citado como “Discurso”), Rousseau afirma que a “piedade” seria a faculdade de identificar-se com quem quer que sofra e também um instinto de preservação próprio à espécie. Num dos trechos do *Discurso* citado por Schopenhauer na obra *Sobre o Fundamento da Moral*, encontramos a afirmação de Rousseau: “A comiseração será tanto mais enérgica quanto mais intimamente o animal espectador identificar-se com o animal que sofre” (ROUSSEAU *apud* SCHOPENHAUER, 1995, p. 177). Em uma perspectiva superficial de fato a fundamentação rousseauiana seria conceitualmente próxima da moral da compaixão de Schopenhauer pois ambas, como ressalta Schopenhauer, destoam das tentativas formais, racionalizantes e até mesmo lógicas de fundamentação ética. No entanto, apesar da proximidade apontada pelo próprio filósofo de Frankfurt e, se aprofundarmos a análise comparativa entre as duas filosofias, buscando suas raízes metafísicas, constataremos uma diferença relevante entre a concepção de Rousseau e a de Schopenhauer, sobretudo no tocante à gênese do sentimento de compaixão (ou da piedade).

Para Rousseau, a “identificação com o animal que sofre” se dá, segundo o texto do *Discurso*, quando nos “transportamos para fora de nós” e deixamos o nosso ser para tomar o seu. Para Rousseau, só sofreremos enquanto “julgamos” que ele sofre; “não em nós, mas é nele que sofreremos”. Para Schopenhauer, a meu ver, a gênese da compaixão tem, por assim dizer, um sentido contrário. A rigor, não se pode afirmar que, segundo a

metafísica da vontade, fundamento da moral da compaixão, seria quando “nos transportamos para fora de nós” que nos identificamos com o outro, mas sim quando nos voltamos para nosso íntimo, isto é, quando “contemplamos” o mundo em sua essência, como vontade. Considera-se, em Schopenhauer, a consciência de que a origem do sofrimento está na natureza da vontade. Rousseau considera a piedade como um sentimento humano que, ao proporcionar a identificação com o outro, estabelece os primeiros laços que unem os homens entre si. Através da piedade, o homem sofre no sofrimento do outro, pois percebe que pode padecer dos mesmos males. Segundo Rousseau, caberia à imaginação ativar a piedade nesse movimento de lançar-se para fora de si. Não há, na perspectiva rousseauiana um fundamento metafísico que deve ser negado e que permeia tanto um como outro lado da relação ética. Nesse sentido, a concepção de Schopenhauer e as consequências que surgem dessa perspectiva se distanciam francamente do primitivismo otimista de Rousseau.

Por um lado, minha intenção é esclarecer em que sentido os dois autores elegem a compaixão/piedade, como ponto central de fundamentação para o ato moral e, em um segundo momento, indicar como Schopenhauer se distancia tanto da concepção de natureza humana como da própria noção de gênese da compaixão, em relação às teses de Rousseau. Para tal é preciso comparar, a partir de alguns pontos chave de ambos os textos centrais nos quais os filósofos desenvolvem suas ideias sobre os fundamentos da moral (*Sobre o Fundamento da Moral* e *Discurso sobre a Origem da Desigualdade entre os Homens*). A partir desta comparação uma hipótese passa a ser considerada, a de que o vínculo anunciado por Schopenhauer na obra *Sobre o Fundamento da moral*, entre seu pensamento ético e o de Jean Jacques Rousseau, pode ser vista muito mais como um recurso retórico, estratégico do ensaio, considerando-se a autoridade do nome de Rousseau no mundo acadêmico de sua época, e destacar que, até mesmo pela natureza do texto posto a prêmio (*Preisschrift*).

Considera-se, portanto, que esta estratégia seria plausível, mais do que uma filiação ou um alinhamento de Schopenhauer em relação à filosofia Rousseauiana, sua antropologia, concepção de natureza humana e, conseqüentemente, de sua filosofia política. Outra motivação teórica para seria uma tentativa de interpretar o fenômeno da compaixão fora da chave nietzscheana que vê neste sentimento uma tendência do recuo,

da diminuição das forças de afirmação da vida e, conseqüentemente de um elemento fundamental do niilismo. Minha hipótese parte da constatação de que mesmo tendo Rousseau assim como Schopenhauer apontado como fundamento legítimo das ações morais o sentimento da compaixão (ou piedade), esta afinidade em primeiro lugar não está fundamentada em uma metafísica que pode ser aproximada e não conduz as duas filosofias às mesmas conseqüências éticas, ao contrário, as concepções de natureza, a própria antropologia, a concepção de natureza humana, e suas conseqüências políticas, sociais e estéticas, constituem claramente posições antagônicas em vários aspectos. Se essa hipótese pode ser provada a reivindicação da autoridade de Rousseau destacada por Schopenhauer no *Preisschrift Über Die Grundlage der Moral* significaria mais um recurso de argumentação, mesmo que se reconheça, em geral, o mesmo fundamento para a ética, do que um vínculo filosófico mais profundo.

O que, a meu ver, reforça essa hipótese é o antagonismo metafísico fundamental que inegavelmente distânciava as duas visões de mundo. Note-se que Schopenhauer faz apenas uma menção à autoridade de Rousseau e não estabelece, necessariamente, com esta afirmação, um vínculo maior com a filosofia rousseauiana. “Minha fundamentação tem por ela a autoridade do maior moralista de toda a época moderna: este é, sem dúvida, Jean Jacques Rousseau...” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 175).

As dificuldades que envolvem este tipo de comparação se devem à natureza ambígua do pensamento de Rousseau, principalmente pelo fato de o pensamento de Rousseau ter influenciado as principais correntes filosóficas e estéticas dos séculos XVIII e XIX como o “esclarecimento” e o “romantismo”. Outra característica que dificulta tal abordagem diz respeito à uma questão de estilo. Como nota Clifford Orwinn em *“Rousseau, a compaixão e as crises da modernidade”*. “Em Rousseau os excessos retóricos quase superam o arguto pensador” (ORWINN, 1998, p. 315). A ambigüidade rousseauiana pode ser atestada em relação ao cristianismo, por exemplo. “Uma oposição inusitada seria a oposição ao cristianismo que sua moral da piedade suscita” (ORWINN, 1998, p. 315).

Rousseau propôs-se edificar uma moralidade terrena, igualitária, pós cristã e pós-iluminista. Prevendo o declínio da cristandade, procurou substituí-la por um fac-símile secular, uma religião da natureza cujas virtudes cardeais seriam a compaixão e a sinceridade.

Antecipando uma era em que o espírito de comércio seria predominante, procurou atenuar o seu ethos de calculismo em proveito próprio (ORWINN, 1998, p. 315).

Na passagem e, que Schopenhauer declara sua filiação à fundamentação dada por Rousseau à moral, no capítulo “*Fundação da ética*” “*Confirmação do fundamento da moral que foi apresentado*”, tópico 9, o filósofo de Frankfurt faz clara distinção entre Rousseau e os denominados “filósofos de escola”.

Em contrapartida minha fundamentação tem por ela a autoridade do maior moralista de toda a época moderna: este é, sem dúvida, Jean Jacques Rousseau, o profundo conhecedor do coração humano que bebeu sua sabedoria não dos livros mas da vida e destinou sua doutrina não para a cátedra, mas para a humanidade. Rousseau, o inimigo dos preconceitos, o discípulo da natureza, de quem recebeu o dom de poder moralizar sem entediar, porque encontrou a verdade e tocou o coração. Quero, portanto, permitir-me citar alguns trechos para confirmação do meu modo de ver, desde que até então tenho sido tão econômico quanto possível com as citações (SCHOPENHAUER, 1995, p. 175).

Nas páginas seguintes Schopenhauer elenca outras passagens significativas sobre a *pitié* (piedade) encontradas no “*Discurso sobre a origem da desigualdade...*” e no *Emílio*. Para os objetivos desse trabalho vale destacar as expressões:

O homem para suavizar a ferocidade de seu amor-próprio tempera com ardor que ele tem por seu bem-estar por uma repugnância inata em ver seu semelhante sofrer...A única virtude natural que o detrator mais veemente das virtudes humanas foi forçado a reconhecer. Falo da piedade (ROUSSEAU, *apud* SCHOPENHAUER, 1995, p. 178).

Ainda no *Discurso sobre a origem da desigualdade*

A comiseração será tanto mais enérgica quanto mais intimamente o animal espectador identificar-se com o animal que sofre” é antes neste sentimento natural do que em argumentos sutis que é necessário buscar a causa da repugnância que todo homem experimentaria em fazer mal (ROUSSEAU, *apud* SCHOPENHAUER, 1995, p. 177).

E por fim, no *Emílio* livro 4, e esta passagem merece especial atenção para as conclusões que encaminharei.

Com efeito como é que nos deixamos comover pela piedade se não é nos transportando para fora de nós e nos identificando com o animal que sofre deixando por assim dizer nosso ser para tomar o seu? (ROUSSEAU, apud SCHOPENHAUER, 1995, p. 178).

Antes de seguirmos com a análise comparativa, vale esclarecer algo sobre a etimologia relacionada à *Pitié*. Rousseau afirma no “Discurso” “Je parle de la Pitié”. Em português *Pitié* pode ser traduzido por “piedade” e o termo piedade nos remete a um recorte semântico que indica uma acepção marcadamente religiosa, de sentimento religioso, de devoção, mas também indica comiseração do latim *comiseratio*, o ato de sentir empatia ou piedade por alguém. Comiseração tem origem no Latim *Comiseratio*, de *Com-*, intensificativo, mais *Miserari*, “lamentar”, de *Miser*, “infeliz, digno de pena”. Temos ainda, em francês, “*Compassion*” como piedade, empatia, comiseração, misericórdia. O termo *Mitleid* (compaixão, comiseração, pena) equivale tanto à compaixão quanto à piedade. Vale notar que, na tradução do *Preisschrift* para a língua portuguesa, Maria Lúcia Cacciola optou, no contexto das considerações sobre a obra de Rousseau, pelo termo “piedade” e, posteriormente, no capítulo sobre a diferença entre os caracteres, assim como em outros contextos, pelo termo “compaixão”.

Segundo Orwinn, o tema da compaixão em Rousseau não está relacionado somente à fundamentação da moral. A compaixão está no núcleo teórico de sua reação à crise da modernidade e em sua resposta ao liberalismo como projeto político de Hobbes, Locke, Espinosa, Montesquieu, entendendo o liberalismo em um sentido mais amplo. Esse projeto teria como modelo não um apelo a um princípio espiritual, como um fundamento a compaixão como fundamento da moral, mas ao interesse próprio “esclarecido”, portanto mais racional que um sentimento. Segundo Rousseau, comenta Orwinn, esse projeto político do liberalismo teria sido “a obra prima da política e seu tempo”. Obviamente, o liberalismo é tratado com ironia por sua confiança na razão como moderadora e fundamento para as ações político-morais. Rousseau vê nesta confiança um ensinamento nocivo, responsável pela decadência da sociedade européia. Por trás de uma aparente prosperidade e urbanidade encontrava-se uma alie-

nação caracterizada exemplarmente pela figura do *bourgeois*, do burguês. Ao se alienar de si próprio ele tentava escravizar o próximo, provando, assim, sua dependência do outro.

Vale destacar nessa apressada exposição da análise de Clifford sobre a posição de Rousseau, o aspecto “antinatural” deste ideal ético, de sociedade e de estado. Para o filósofo de Genebra, destaca Clifford, nesta condição nem se era verdadeiramente homem nem, tampouco, cidadão. Contrariamente a essa tendência do pensamento político de fazer valer o interesse próprio ele opõe a solidariedade e invoca a compaixão. A suprema ousadia teria sido ideia de fundamentar a moral em um sentimento aparentemente mais negativo que positivo. Se Hobbes aponta a fraqueza gerada a partir do medo como apoio de toda uma construção teórico-social, Rousseau se vale de um sentimento que, em si, não indica uma afirmação do indivíduo, antes, aponta para uma negação do egoísmo, o que, grosso modo, foi interpretado posteriormente como um perigo para o próprio homem e para a afirmação da vida. Clifford Orwin destaca que, neste sentido, “A compaixão seria uma espécie de elo positivo que decorre de uma experiência negativa” (ORWINN, 1995, p. 315). A reação de Rousseau se dá contra o realismo e o racionalismo contidos na aposta no “interesse próprio” como motivo eficaz do cálculo social. Em argumento muito similar ao desenvolvido por Schopenhauer ao negar a eficácia das fórmulas éticas abstratas e dos preceitos religiosos, Rousseau nega veementemente o apelo ao interesse próprio abstraído e de suas fórmulas políticas complexas como suporte efetivo para a moralidade.

Embora possa convir a Sócrates e a espíritos da sua índole adquirir a virtude por meio da razão, há muito que a espécie humana teria sucumbido se a sua preservação só dependesse do raciocínio dos seus membros (ROUSSEAU, p. 157).

Em Schopenhauer encontramos negação idêntica referente à ética Kantiana: No *Preisschrift* “Sobre o fundamento da moral”, no capítulo sobre a “Fundação da ética” encontramos:

São afirmações demonstradas, apanhadas no ar, sutilezas artificiais, regras heurísticas, etc... não pode ser isto que produz em cada homem aquilo que é o chamamento efetivamente presente para a ação correta e boa. (SCHOPENHAUER, 1995, p. 101).

Se estes aspectos, de certa forma, aproximam os dois autores a concepção mais ampla de natureza os distancia. Um primeiro distanciamento digno de nota seria de fundo antropológico e que vai, a meu ver, desencadear uma ruptura radical.

Em Rousseau fica evidente a nostalgia da integridade do homem, uma espécie de lamento pela inocência perdida por força da ação social sobre o indivíduo. A corrupção, a queda, se dá por interferência da racionalidade socializante. Esta questão nos levará necessariamente ao conceito de natureza humana. Para Rousseau, a compaixão tem relevância por representar um vestígio inestimável da bondade primitiva do homem. A razão representaria, em escala social, um contra-ataque aos nobres poderes da compaixão sobre o homem.

Outro fator de declínio da compaixão, que ocorre no ambiente social moderno, seria o “amor próprio” que se diferencia do “amor de si”. O amor próprio não representa o apego à integridade física e à proteção somente, ele se manifesta como uma espécie de egoísmo nocivo. O amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo o animal a agir apenas pela sua própria conservação, e que, dirigido no homem pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude. O amor-próprio é apenas um sentimento relativo, nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais consideração de si do que de qualquer outro, que inspira aos homens todos os males das ações contra a moral. O amor de si, modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude. Neste sentido, a piedade é valorizada por Rousseau não apenas na fundamentação natural da moral, mas em toda sua crítica à sociedade civil organizada pela razão. Há um antirracionalismo característico de Rousseau, que é, contudo, consciente da inevitável vitória da razão sobre o sentimento de compaixão. A condição atual do homem para o filósofo é antinatural. A compaixão não venceu a disputa com a razão, mas, como observa Orwinn, “permanece como pálida relíquia do ser humano natural” (ORWINN, 1998, p. 310).

Rousseau adota uma espécie de prima teologia para a natureza, isto é, a ideia de que na origem temos seres mais autênticos, mais puros, não corrompidos. Certamente uma concepção “romantizada” de natureza. Segundo Orwinn foi exatamente esta visão de mundo de Rousseau que influenciou o romantismo e, como afirmou Hannah Arendt, o levou a ser uma espécie de padrinho de todas as revoluções modernas. Os re-

volucionários foram homens de compaixão. Por isso, também, podemos acrescentar, se dá o vínculo do pensamento de Rousseau com a cultura do ressentimento. O Emílio deveria aprender a amar todos os homens, mesmo os homens que detestavam os homens, alusão aos ricos, os injustos. A constatação dessa psicologia tortuosa leva Clifford Qrwin a uma afirmação curiosa, a de que foi Rousseau o primeiro filósofo “a ensinar os ricos a detestarem-se”.

Considerando, ainda, a complexidade política na qual se insere a obra de Rousseau, a eleição da compaixão como fundamento da moral não excluiria totalmente o concurso da razão, ela deveria auxiliar a compreensão dos “motivos” e dar uma base a educação dos sentimentos. Nesse sentido, para Rousseau a moralidade pode ser ensinada, o próprio *Discurso* e, sobretudo o Emílio, mesmo contendo uma concepção de educação negativa, são provas evidentes dessa aposta e desta esperança. Neste aspecto notamos mais um ponto de distanciamento e ruptura de Schopenhauer em relação a Rousseau, para o filósofo de Frankfurt, sabemos, não é possível ensinar uma ética e a razão dessa impossibilidade vai se constituir como a grande diferença entre as concepções de Schopenhauer e Rousseau, e, a meu ver, determina também o ponto em que Schopenhauer avança em relação a sua inspiração rousseauiana, e que pode ser representado por sua “doutrina do caráter”, contida no capítulo “Sobre a diferença ética dos caracteres” da terceira parte de *Sobre o Fundamento da Moral* e desenvolvido também nos parágrafos 55 do *Mundo como Vontade e Representação* e no capítulo 47 do volume dos suplementos (tomo II), intitulado “A Propósito da Ética”.

Este aspecto pode ser desenvolvido, a princípio, com uma acusação à Rousseau. O apóstolo da compaixão, sabemos, já foi amplamente criticado por sua teoria da natureza humana. Minha observação crítica se refere a apenas um aspecto dessa teoria da natureza. Rousseau além de defender uma ideia de inocência humana inata não atentou para um problema crucial da ética, a questão sobre a diferença que pode ocorrer na reação dos indivíduos aos estímulos, aos móveis da ação, de acordo com seu caráter. A doutrina dos caracteres aponta para um problema complexo que, a rigor, não tem o auxílio da experiência objetiva como suporte. Tratar os estímulos externos à ação como estímulos que provocam o mesmo efeito em indivíduos diferentes representa, por parte de Rousseau, alguma

negligência no trato de tema tão complexo. Tanto as configurações físico-psicológicas como as distintas formações culturais, essa segunda natureza, conferem ao problema uma dificuldade e complexidade inegáveis.

Pode-se afirmar, em defesa de Rousseau, que ele não teve o auxílio da doutrina dos caracteres sensível e inteligível desenvolvida por Kant. Schopenhauer a coloca no centro de sua teoria do caráter. Dessa teoria podemos destacar, do ponto de vista schopenhaueriano, as seguintes características atribuídas ao caráter humano, que entram em franca oposição com as concepções de Rousseau: o caráter é inato, o que invalida a tentativa formação e educação, o caráter é imutável, o que se choca, da mesma forma, com os ideais de “melhoramento” do homem e, em geral, das éticas prescritivas. O caráter só pode ser conhecido a posteriori, o que, de fato, representa uma dificuldade para toda tentativa de legitimação da compaixão como fundamento. Sob essa concepção, não é possível prescrever ações para o homem, pois não temos garantia de que as prescrições terão efeito. Sendo assim, a ideia de progresso moral da humanidade ficaria francamente comprometida. Se, como cita Schopenhauer, “*operari sequitur esse*”, isto é, “o agir segue o ser”, não são as ações que determinam o caráter, mas o caráter se revela na ação e a ação segue o ser, isto é, a vontade. Neste sentido, não se pode aprender o querer.

Essa questão nos leva necessariamente ao problema da liberdade. Se, para Schopenhauer, não há progresso moral possível a causa seria, entre outras, a inexistência de um livre-arbítrio. Para o filósofo, o dogma da predestinação está bem mais próximo da verdade metafísica. Já em Rousseau o tema da liberdade deve ser compreendido a partir do aspecto político-social. Para Rousseau existem de duas espécies de liberdade, a liberdade natural e a liberdade civil. O filósofo de Genebra afirma que a essência do homem está na subtração dos elementos históricos pós-civilizatórios, que são as leis, a organização social, as concepções de governo e de Estado. Este homem-livre só pode ser encontrado em seu estado pré-social. O argumento seria como uma hipótese na qual o homem “usufrui da liberdade e igualdade em sua plenitude”, para com seus semelhantes e em relação à natureza em si. Não se questiona sobre a possibilidade de escolha sobre o querer, isto é, se o homem teria liberdade sobre o que realmente quer ou deixa de querer.

A perspectiva de Schopenhauer é mais complexa e profunda, o filósofo de Frankfurt observa que a ilusão do livre arbítrio é a situação de isolamento e de subordinação. O entendimento, com efeito, só conhece as decisões da vontade pela experiência, *a posteriori*. A compaixão como fundamento da moral necessariamente exerce papéis diferentes em uma teoria que se vale de uma concepção de servo-arbítrio em relação a outra que adota o livre-arbítrio como princípio.

Por fim convém esclarecer a diferença entre o efeito da compaixão assim como exposto por Rousseau como identificação com o sofrimento do outro e que em Schopenhauer se dá pelo reconhecimento da unidade da vontade.

No *Discurso* Rousseau afirma:

Mesmo que fosse verdade que a comiseração não passa de um sentimento que nos põe no lugar daquele que sofre, sentimento obscuro e vivo no homem selvagem, desenvolvido mas fraco no homem civilizado, que importaria essa ideia à verdade do que digo, a não ser para lhe dar mais força? Efetivamente, a comiseração será tanto mais enérgica quanto o animal espectador se identificar mais intimamente com o animal sofredor. Ora, é evidente que essa identificação teve de ser infinitamente mais estreita no estado de natureza que no estado de raciocínio. É a razão que engendra o amor próprio, e é a reflexão que o fortifica; é ela que faz o homem cair em si; é ela que o separa de tudo que o incomoda e o aflige. (ROUSSEAU, 1978, p. 78).

No *Emílio*, encontramos uma descrição do mesmo momento da gênese da compaixão:

Com efeito, como é que nos deixamos comover pela piedade se não é nos transportando para fora de nós e nos identificando com o animal que sofre; deixando por assim dizer, nosso ser para tomar o seu? Só sofremos enquanto julgamos que ele sofre: não em nós, é nele que sofremos (ROUSSEAU, 1995, p. 115).

Como em Rousseau não está presente a concepção metafísica da unidade da vontade como em si do mundo dos fenômenos a identificação sugerida pelo filósofo se dá fora de si, a expressão que destaca esse movimento de negação do amor próprio (diferente do amor de si) “nos

transportando para fora de nós”. A consciência do sofrimento do outro ser em Rousseau se dá por uma projeção e identificação. Essa identificação se dá no nível de uma consciência que, para Rousseau, quanto menos racional mais compassiva será. Apesar de afirmar que, em estado de natureza, a identificação com o outro e consequentemente a compaixão será mais efetiva, Rousseau não lança mão de uma metafísica para fundamentar a identificação entre os seres.

Em Schopenhauer a identificação não se dá fora de si, mas a partir da consciência da unidade da vontade. A metafísica da vontade precisa ser mobilizada para fundamentar seus argumentos, daí a necessidade do suplemento à obra *Sobre o fundamento da moral* denominado A explicação do fenômeno ético originário.

Neste suplemento como no quarto livro do mundo a filiação de sua ética, sua influência mais forte não é a antropologia Rousseauiana, mas, como sabemos, na tradição que vê na alteridade uma ilusão fenomenal. Enquanto Rousseau pensa o fenômeno da compaixão como um movimento para fora de si, Schopenhauer contempla seu próprio interior.

A individuação é mero fenômeno que nasce mediante o espaço e o tempo, que não são nada além de formas de todos os objetos condicionadas por meio de minha faculdade cerebral de conhecimento. Por isso também a multiplicidade e a diferenciação dos indivíduos são um mero fenômeno, quer dizer, só está presente na minha representação. Minha essência interna verdadeira existe tão imediatamente em cada ser vivo quanto ela só se anuncia para mim na minha autoconsciência, este conhecimento para o qual em sânscrito a expressão corrente é “*Tat Twam Asi*”, quer dizer, “isto és tu”, é aquilo que irrompe como compaixão, a lembrança da consideração de que todos nós somos uma e a mesma essência.

Falta à Rousseau em relação à Schopenhauer e em sua ideia de projeção para fora de si no movimento da compaixão a consciência de que a separação é dada pelo *principium individuationis* e que o véu que separa o indivíduo do outro é ilusório. Em Schopenhauer, a partir dessa consciência os outros não são um “não-eu”, mas um “eu-mais-uma-vez”. Nesse sentido, e somente nesse sentido, não há a necessidade do movimento para fora de si no ato da compaixão. Esta seria uma diferença fundamental entre as duas concepções sobre a origem do sentimento de compaixão e que, a meu ver, determina não somente uma oposição de fundo

metafísico como toda a diferença relativa aos desdobramentos éticos em Rousseau e Schopenhauer. Vale dizer, para finalizar, que em Rousseau a compaixão não aponta necessariamente para aquele potencial niilista denunciado por Nietzsche como consequência da moral da compaixão e a razão dessa diferença pode estar neste vetor de identificação com o sofrimento, em Rousseau uma projeção para o outro e em Schopenhauer uma seta apontada para nossa constituição mais íntima. Este aspecto, no entanto, nos levaria a uma outra etapa da investigação sobre a compaixão como fundamento da moral e das consequências desta fundamentação para a questão mais ampla da ordenação moral do mundo.

REFERÊNCIAS

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *Emílio ou da educação*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e como Representação*. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. *O Mundo como Vontade e como Representação*. São Paulo. UNESP, 2015. Segundo TOMO.

_____. *Sobre o Fundamento da Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

ORWINN, C. *The Legacy of Rousseau*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.

ORWINN, Clifford, and Manuela Pena Gomes. "Rousseau, a Compaixão e as Crises Da Modernidade". *Análise Social*, vol. 33, no. 146/147, 1998, pp. 307-321. Quarta Série, www.jstor.org/stable/41011320.

A inocência da vontade

Dax Moraes

(UFRN)

“A inocência é ignorância. [...] Neste estado há paz e repouso, mas ao mesmo tempo há algo de diferente que não é discórdia e luta; pois não há nada contra o que lutar. Mas o que há, então? Nada.”
(Kierkegaard)

NO COMEÇO... NADA.

Schopenhauer admite, ao fim do primeiro volume de *O mundo como vontade e representação* (MVR I), “que o conceito de *nada* é essencialmente relativo”, jamais se referindo a um nada absoluto, mas sempre “a algo determinado [*bestimmtes Etwas*]” (SCHOPENHAUER, 2005, §71, p. 516). A negatividade do Nada, mesmo no caso do absurdo, da contradição, é tal relativamente àquilo que aí se nega. O Nada é o *outro* do que é, um *nihil privativum*. O outro do Nada, por sua vez, “é exatamente o mundo como representação, [...] a objetividade, o espelho da Vontade” (*ibidem*, p. 517). E quanto ao mundo *como Vontade*? É este mesmo mundo, mas com uma importante ressalva, logo acrescentada: “o mundo como autoconhecimento da Vontade”. A Vontade conhece a si mesma no ato de querer ou não-querer – respectivamente, mediante agrado e desagrado, prazer e dor. Para além disso, a coisa em si resta incognoscível, isto é, para além de suas expressões positivas (e *privativas*, no caso do não-querer-viver), pois a “*perfeita negação da Vontade*” consiste em um estado que *não pode* “ser denominado propriamente conhecimento, porque ele não possui mais a forma de sujeito e objeto” (*ibidem*, p. 517-518). Na contemplação estética, o objeto é a Ideia, objetividade universal da Vontade; na compaixão, o objeto é o próprio mundo em luta. O sujeito, em ambos os casos, é a Vontade mesma que se vê refletida em suas objetivações, em seu ser-objeto, seu estar-posto-adiante (*Vor-stellung*). É ainda *no mundo* que a Vontade co-

nhece a si mesma e, uma vez se conhecendo, pode livremente dizer “sim” ou “não” à luta inerente à vida, ou seja, querer ou não querer *existir* como indivíduo. Aos que dizem “sim”, o mundo é tudo o que há – e não estão errados quanto a isso, como vimos acima –, para além do quê nada há. Aos que dizem “não”, este mesmo mundo *nada* é, uma vez que sua multiplicidade, tão real no intelecto, é ao mesmo tempo a Vontade esquecida ou inconsciente de sua unidade originária – “unidade” porque a multiplicidade é posta pelo princípio de razão, não porque dogmaticamente se deva postular que o em-si é um Absoluto. Nessa direção apontam as palavras finais do primeiro volume do MVR (*ibidem*, p. 519).

Tal consideração a respeito do Nada consiste não apenas no fim, mas, sobretudo, concerne ao *princípio* da metafísica imanente, designação bem mais lúcida e precisa do que “teologia negativa”, na medida em que submete à crítica antidogmática os pressupostos de qualquer teologia em nome da tese do idealismo transcendental, mais radical aqui do que no próprio Kant. Respeitando os limites de sua metafísica – atitude na qual, segundo Schopenhauer, Kant teria falhado –, Schopenhauer estabelece, no último capítulo do segundo volume do MVR, as questões *transcendentes* que não cabem ao intelecto responder. Dentre essas questões, encontra-se a que pergunta “o que pode ter prevalecido que [fez a Vontade] abandonar a paz [*Ruhe*] infinitamente preferível do nada abençoado?” (SCHOPENHAUER, 2014, II, p. 384). Nesse sentido, interessa-nos ainda mais o seguinte, dito logo em seguida: “Pode-se acrescentar que uma vontade individual só pode se dirigir para a sua própria destruição [...] por uma escolha errada, portanto, por culpa do conhecimento, *mas como poderia a Vontade em si, anterior a todos os fenômenos e, conseqüentemente, ainda sem o conhecimento, ser desviada e se arruinar em sua condição atual?*” (grifo meu). “O íntimo ser em si das coisas não é nenhum conhecedor, [...] mas algo sem conhecimento” (*ibidem*, p. 386). Trata-se da ignorância absoluta, não um mero não-saber que, em meio ao que se sabe, é consciente de não saber ou julga saber. Trata-se da *inocência originária*. Não é à toa que o mundo e seus indivíduos, para a Vontade, nada sejam; que a Vontade faça pouco caso da individualidade (ao menos enquanto considerada independente do mundo, acaso isso seja possível, visto ser o mundo nada mais, nada menos do que o autoconhecimento da Vontade).

Abramos aqui um parêntese para insistir em um ponto de crucial importância para prosseguirmos, em vista da confusão frequente ensejada pelas reiteradas declarações de Schopenhauer acerca da “cognoscibilidade da coisa em si” e de sua identificação com o que ele denomina “Vontade”. Afinal, conforme dito acima, a coisa em si permanece nela mesma incognoscível, sendo requerido apoio textual expresso que o sustente, ao menos para quem não esteja familiarizado com a filosofia schopenhaueriana. Pode-se ler no §18 do MVR I: “Conheço minha vontade não no todo, como unidade, não perfeitamente conforme sua essência, mas só em seus atos isolados, portanto no tempo, que é a forma do fenômeno de meu corpo e de qualquer objeto”, de modo que “não posso de modo algum representar a vontade sem representar meu corpo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 159), por meio do qual objetos aparecem ao sujeito volitivo que sou. Todo ato de vontade, como tal, já é entrada no tempo, aparência, razão pela qual, tanto afirmação como decidida negação da vontade, como veremos, são eventos *no mundo*. No capítulo correspondente do MVR II, o décimo oitavo, Schopenhauer acrescenta mais claramente que mesmo no conhecimento imediato e íntimo que se tem da coisa em si, esta “ainda não aparece completamente nua” e, por conseguinte, só *a posteriori* sabemos da própria vontade mediante seus atos visíveis por intermédio de nosso próprio corpo, aparência mais próxima e clara da coisa em si *em nós* (SCHOPENHAUER, 2014, I, p. 301; 2015, p. 238). O que se segue não deixa dúvidas de que Schopenhauer não “refuta” ou contradiz Kant a esse respeito, antes dá um passo além:

Nesse sentido, portanto, ensino que a essência íntima de cada coisa é *vontade*, e chamo a vontade de coisa em si. Dessa perspectiva, é modificada a doutrina de Kant da incognoscibilidade da coisa em si, por outros termos, a coisa em si não é absoluta e exaustivamente cognoscível, todavia podemos conhecer a mais imediata das suas aparências, que, através dessa imediatez, diferencia-se *toto genere* de todas as demais, fazendo as vezes para nós da coisa em si [...]. Em consequência, mesmo após este último e mais extremo passo, ainda se coloca a pergunta sobre o que aquela vontade, que se expõe no mundo e como mundo, é absoluta e estritamente em si mesma, ou seja, o que ela é completamente à parte o fato de que se expõe como *vontade*, ou em geral *aparece*, ou seja, é em geral *conhecida*. – Essa pergunta *nunca* poderá ser respondida [...] (SCHOPENHAUER, 2015, p. 238-239).

O mesmo é dito, sucintamente, em carta a Becker datada em 21 de agosto de 1852:

[A coisa em si] é coisa-em-si *apenas relativamente*, em sua relação com a aparência; e esta só é aparência com relação à coisa-em-si. É, ademais, um fenômeno cerebral. Portanto, o que venha a ser a coisa-em-si fora dessa relação *eu não o disse, pois não o sei*; nela, todavia, é a vontade de viver. [...] O que então possa ser isso que conhecemos somente como vontade de viver e núcleo dessa aparência, fora da mesma, quando não o é mais ou não o é ainda, consiste em um problema transcendente para cuja solução as formas do nosso intelecto, funções de um cérebro destinado ao serviço da aparência individual da vontade, não são adequadas para captar e pensar (SCHOPENHAUER *apud* CIRACÌ, 2017, p. 107. Grifos meus).

Como, então, podemos dizer, com Schopenhauer, que a Vontade é “o Mal”, por exemplo? E ainda, que o mundo surge como que por obra de um demônio? A resposta é simples, clara e direta: podemos dizer tudo isso da Vontade (inclusive que ela quer!) de modo *relativo*, ou seja, acerca do modo como ela aparece no mundo, segundo sua *positividade* e o modo de existência fenomenal, sempre em contraste e tendo como pano de fundo as teodiceias dogmáticas. O que se requer aqui, no entanto, é que se guarde cuidadosamente os limites dos juízos expressos acerca do ser em si do mundo. Em sua *retórica* pessimista, Schopenhauer, notavelmente, e com um pudor quase malicioso – com o perdão do oxímoro –, evita toda e qualquer ocasião em que poderia utilizar a expressão “boa vontade”, empregando em seu lugar eufemismos tais como “bondade de coração”, “simplicidade (ou pureza) de caráter” etc. Um exemplo suficiente, muito significativo e eloquente, ocorre no capítulo XIX do MVR II, pouco antes de Schopenhauer, no item 9, expressamente vincular o coração à vontade:

Pois a bondade de coração [*Güte des Herzens*] é uma qualidade transcendente, pertence a uma ordem de coisas para além desta vida e é incomensurável com qualquer outra perfeição. Onde está presente em elevado grau, torna o coração tão grandioso, que envolve o mundo, de tal forma que agora tudo está nesse coração e nada mais é exterior a ele; pois a bondade de coração identifica todos os seres consigo mesma. Com o que, também, pratica com todos os outros aquela ilimitada indulgência que, via de regra, cada um tem

apenas consigo mesmo. Essa pessoa não é capaz de inflamar-se: inclusive, quando seus próprios defeitos físicos ou intelectuais suscitam a maliciosa zombaria e o desprezo dos outros, em seu coração repreende apenas a si por ter sido a ocasião de tais exteriorizações, e, por conseguinte, continua, sem constranger-se, a tratar aqueles da maneira mais afável possível, esperando confiantemente que se desvencilharão dos seus erros a seu respeito e também nele[s] reconhecerão a si próprios (SCHOPENHAUER, 2015, p. 281).

Não, Schopenhauer não está se referindo ao santo, não exclusivamente, sendo antes aí expressa a condição de *caráter* para qualquer ato verdadeiramente justo. Por isso se justifica dizer que a generalização pessimista pertence a uma retórica, o que não significa dizer – como já se disse e ainda se diz – que haja aí uma inconsistência, tampouco que falte honestidade. Essa habilidade retórica é justificada, por sua vez, pela mensagem que o filósofo pretende nos transmitir: *a vida em geral é má*, e se é assim que *de fato* se mostra, a dor deve ser ontologicamente (e psicologicamente) o *positivo*, o que há de mais concreto e frequente, *real*. Não admiti-lo é como dar as costas à realidade, projetar outro mundo, um duplo, sobre a crueldade do real, para fazer alusão ao que diz Clément Rosset. Em outras palavras, a retórica pessimista de Schopenhauer mobiliza nossos ânimos e esclarece nosso intelecto comunicando-nos seu “realismo áspero”, apelando, assim, como toda retórica, ao sentimento.

É evidente que isso não minimiza o diagnóstico de que a vida *em geral* é má. Se a vida é um negócio que não cobre seus custos, tal verdade só se desvela na vida mesma enquanto é conhecida, quando, finalmente, se torna possível concluir que o melhor é logo morrer, considerada a impossibilidade de não ter nascido aquele que vive. Contudo, trata-se apenas de dizer não que a Vontade em si mesma seja má, mas que o é em se afirmando. Só se conhece a afirmação da Vontade – a manifestação da Vontade no mundo –; sua negação é reconhecida por contraste, mas, ainda assim, naquilo que ainda resta de positivo no indivíduo em que a Vontade se negou – testemunha-se a *privação do querer*. A cada vez que se fala da Vontade, fala-se relativamente a suas expressões no mundo. O mundo é o pior dentre os possíveis por ser resultado do máximo empenho de cada indivíduo existente para existir da maneira mais obstinada possível sem que o mundo em que vive se autodestrua *na totalidade*, ou seja, em suas

partes, o mundo se destrói o máximo possível (cf. SCHOPENHAUER, 2014, II, cap. 46, p. 309; 2015, p. 696).

Sem correr o risco de ultrapassar os limites da metafísica imanente, partindo apenas do que ela nos fornece, é ousado dizer até mesmo que o em-si é sem conhecimento, mas, no contexto do projeto schopenhaueriano, representa a ruptura decisiva com o racionalismo, notadamente com o seu formato acabado na filosofia hegeliana. Segundo Hegel, a Consciência Absoluta move a História em direção ao seu autoconhecimento completo, o que faz dela algo como que predeterminado por um *telos*, o Saber Absoluto, muito embora não seja correto dizer que o seja em sentido estrito. Por outro lado, não se pode negar que, também em Schopenhauer, a Vontade se dirige a um conhecimento perfeito de si mesma como Unidade e como Liberdade, mediante o qual ela pode livremente *decidir-se* por *reafirmar-se* ou *(re)negar-se*. É aqui digno de nota que essa *decisão*, como Schopenhauer a nomeia, não parece se confundir com as autodeterminações originárias pelas quais indivíduos existem, havendo uma diferença qualitativa devida ao *quantum* de conhecimento em que tal decisão se sustenta. Contudo, tal possibilidade depende de que o intelecto – o mais elevado servo da vontade – sirva-lhe ao propósito de exhibir-lhe claramente seu reflexo. Até então, a Vontade é cega, desorientada e, portanto, errante em inúmeros graus. Isso não torna a Vontade dependente ou determinada, mas apenas diz que ela realiza um querer quando seu instrumento – o intelecto, neste caso – funciona de acordo com o fim para o qual existe: conhecer. Não pretendo, com isso, lançar a hipótese temerária de que Schopenhauer, como Hegel, reconheça na Consciência de Si um fim dado na origem. Para Schopenhauer, a Vontade é sem fim. Por isso, o mundo é sem fundamento – sendo sem fim, o mundo não tem na Vontade seu *por que*. O único querer essencial à Vontade, segundo Schopenhauer, é o de viver.

Algo estranho se anuncia em nosso percurso... Trata-se do conhecido problema colocado por Nietzsche na boca de seu Zarathustra: a Vontade não pode ser um querer-existir, pois não se pode querer o que já se tem (e o que já se é). O que Nietzsche parece “fazer de conta” não entender em sua ironia – não seria apenas um irônico jogo de palavras?! – é que a vida jamais poderá ser algo que se *detém*, mas que se reconquista a cada instante, e, por isso, cada instante é *de luta*, o que se exprime muito bem

na seguinte afirmação: que cada passo é uma queda evitada. *Para viver, a Vontade precisa de poder*. Quando o poder fracassa repetidas vezes, a Vontade quer para o indivíduo o que não pode querer para si: *morrer*. Nesse sentido, Spinoza, por exemplo, já estaria certo ao conceber a existência como um impulso por conservar-se, pois, como Schopenhauer, reconhece que querer viver inclui querer poder. Da lição de Spinoza, entretanto, Nietzsche tomou apenas parte da tese: a proporcionalidade entre alegria e aumento de potência. O poder, todavia, não é algo que se acrescenta à vida, saliente-se, mas sua condição de subsistência. A intuição schopenhaueriana nessa discussão consiste em observar algo que escapara ao monismo spinozano, tornando-o precário: que a todo aumento de potência corresponde uma correlata redução de potência, pois o agente e o paciente são o mesmo; em outras palavras, o aumento da alegria, para aquele que tem o vislumbre da verdade sobre a unidade da essência, é acompanhado pelo aumento do sofrimento. Diante disso, a estranheza a que me referi consiste no fato de ser pelo conhecimento que a Vontade conquista seu “bem” mais precioso: ver-se a si mesma, como em um espelho, como unidade. Embora seja apenas uma unidade refletida, é-lhe o bastante para *poder* atingir o “fim moral *da existência*”, podendo, enfim, voltar a ser livre e, enfim, *decidir-se*. “O autoconhecimento da Vontade e, daí, a sua decidida afirmação ou negação é o único evento em si.” (SCHOPENHAUER, 2005, §35, p. 252). É, portanto, estranho que a Vontade não seja querer-conhecer-a-si-mesma, mas apenas viver, ainda que o conhecimento seja, para a vida, um utensílio dentre outros, como garras, presas, couraças e venenos.

Acontece que, segundo Schopenhauer, não é pela possibilidade do autoconhecimento que o homem existe, mas pela possibilidade de ser *indivíduo* em meio à multiplicidade, o que nele se realiza o mais plenamente enquanto fenômeno finito da unidade originária. No entanto, os animais não seriam também, à sua maneira – como espécie –, indivíduos? Agindo pelo “gênio da espécie”, pode-se dizer que os animais se comportam de maneira mais universal. As plantas, mais do que eles. A matéria inanimada, então, nem se fala, seguindo as inexoráveis leis naturais sem extravio possível. Nesse contexto, duas observações são de grande importância: (1) os membros do grau mais inferior de objetividade são os mais próximos do ser em si, são imutáveis, indestrutíveis e unos, exceto pela ação de causas

exteriores a que está sujeita toda matéria, eterna, indestrutível e invisível como a própria coisa em si, conforme diz Schopenhauer no complemento que lhe é consagrado no segundo volume do MVR; (2) à medida que se avança em direção aos graus superiores, a consciência de ser-indivíduo surge e se desenvolve. Isso nos faz ver que a Vontade não quer apenas realizar-se como indivíduo, mas saber que é indivisa e agir por liberdade. A Vontade, como o Espírito hegeliano, quer retornar a si mesma. Diferente de Hegel, porém, Schopenhauer nos apresenta a Vontade como algo que apenas na vida, sem finalidade em si, se determina segundo fins. Jamais podendo se deter, querendo infinitamente, a Vontade manifesta em primeiro lugar um ímpeto para a existência (*Drang zum Daseyn*). Isso nos é simplesmente dado: coisas existem. (O *porquê* disso, como lembrado acima, está além de nosso conhecimento, devendo ser tomado como um marco inicial mediante a tese de que o mundo existe não por criação, por uma causa incondicionada, mas como manifestação de um em-si indeterminado reconhecido como livre-querer. O ponto de partida para qualquer consideração deve ser a Vontade na Natureza).

Como a existência não é o bastante, a Vontade quer “espalhar-se” em cada uma de suas manifestações possíveis. (Tais possibilidades também devem ser virtualmente infinitas.) A Vontade quer crescer. Surge a vida e, com ela, a morte. Mas a Vontade não pode ser detida pelo tempo. A Vontade quer reproduzir-se. Mas isso também não é o bastante. A Vontade quer proteger-se dos ataques exteriores, quer abrigar-se, buscar alimento, destruir o que a ameaça, conservando a existência. No cérebro animal “a vontade objetiva-se [...] como vontade de percepção [*Wille zur Wahrnehmung*] do mundo exterior, logo, como um *querer-conhecer* [*Erkennenwollen*]”, assim como “a vontade de *andar* [*zu gehen*], objetivamente intuída, é o pé; a vontade de *agarrar* [*zu greifen*], a mão; a vontade de *digerir* [*zu verdauen*], o estômago; de *procriar* [*zu zeugen*], os genitais, e assim por diante” (SCHOPENHAUER, 2015, cap. 20, p. 313-314). A Vontade quer ver, quer correr, quer garras e presas, produzir venenos, atrair o alimento para suas armadilhas. A Vontade se animaliza, se torna selvagem.

[...] vemos na corporização inteira de um animal suas necessidades futuras, os seus objetivos futuros, antecipados pelos implementos orgânicos para a sua realização e satisfação. Disto resulta a aptidão perfeita da estrutura de cada animal ao seu modo de vida, o que o

equipa com as armas necessárias para que ele ataque a sua presa e afaste os seus inimigos, e o cálculo de todo o seu desenho e forma [*jene Berechnung seiner ganzen Gestalt*] em relação ao elemento e ao ambiente em que ele tem que aparecer como um perseguidor. [...] [A Vontade], como tal, permanece livre até mesmo das formas de conhecimento [...]. (SCHOPENHAUER, 2014, I, cap. 27, p. 503)

Mas isso ainda não é o bastante para o querer sem limites. A Vontade quer produzir e criar. A Vontade quer saber. A razão promete a realização dos sonhos mais excêntricos, seja pela crença religiosa na imortalidade da alma, seja pelo esforço científico pela imortalização do corpo. Isso jamais poderia ser o bastante, tampouco, mas é a essa altura que se pode dar a mais profunda das astúcias, maior do que a do instinto sexual dentre os humanos: a Vontade é pega em sua própria trama quando, conhecendo-se, finalmente, quer (ou melhor, *decide-se a*) não mais querer.

A Vontade, até aqui irracional ou, pelo menos, cega a seu próprio respeito, descobriu que a vida não vale a pena. A Vontade, culpada, vê em si mesma o mal. Ela nada ganha com o que conquistou, pois cada uma de suas aquisições, cada potência elevada, é uma perda, como o fogo heraclítico que aqui se acende, ali se apaga. A cada nascimento, a Vontade morre. A Vontade descobre que viver é sofrer, pois só se vive como indivíduo, e jamais se vive nessa condição sem cometer injustiça: cada semente que ingerimos é uma potência vital eliminada da terra... para sempre. Em troca de quê? Sequer sacia nossa fome. A vida de um único animal pode saciar uma família por vários dias, mas, em troca, não apenas há o sangue derramado – muitas vezes após o longo sofrimento infligido ao longo do cultivo, que evita a incômoda alternativa de caçar, especialmente no contexto de nossa refinada civilização – como também, se for um animal jovem e sadio, mais favorável ao paladar de quem com isso se agrada, gerações inteiras são varridas da terra antes mesmo de nascer. Até mesmo as carniças e frutos podres servem à renovação do solo. Não há escapatória, sequer para o jejuador, que, mortificando-se, comete injustiça contra si mesmo enquanto o próprio corpo alimenta-se de suas reservas. Não é à toa que Schopenhauer esteja entre os poucos filósofos que aceitam o direito humano ao suicídio, pois, indo além de sua implícita (e ontologicamente fundamentada) recriminação (*moral*), podemos considerar que esse ato consiste na única forma de se cometer a menor injustiça possível

no mundo – eu diria que o suicídio, do ponto de vista moral, é o extremo oposto ao canibalismo dentre os graus de ações injustas.

Fica claro que a culpa é adquirida, pois implica conhecimento. Pode-se replicar dizendo que essa culpa não é adquirida, mas, antes, *descoberta*. É legítimo dizê-lo, mas não sem a forte ressalva de que o ato culposo tenha sido *involuntário*, posto que, embora tenha se tratado de um “ato de vontade”, fora cometido sem qualquer motivação, às cegas, por ignorância, sem o que não teria sido *livre*, mas, antes, causado. Tanto isso é correto que o próprio Schopenhauer afirma explicitamente que o grau da culpa, proporcionalmente inverso ao da inocência, se expõe na Natureza precisamente segundo a maior ou menor evidência dos genitais (veículos do querer-viver dos organismos), que no grau mais elevado de conhecimento, na espécie humana, chegam a se tornar objeto de vergonha:

A planta revela todo o seu ser à primeira vista, e com perfeita inocência, sem sofrer por carregar os genitais expostos à visão em sua parte superior, enquanto nos animais os genitais estão situados em partes ocultas. Essa inocência das plantas repousa em sua falta de conhecimento. *Não no querer, mas no querer com conhecimento é que reside a culpa.* (SCHOPENHAUER, 2005, §28, p. 222. Grifo meu.)

Isso não quer dizer, todavia, que a ingenuidade, ou inocência, não carregue em si a culpabilidade, como *culpável* – não ainda culpada – é toda ignorância. O “pecado original” cometido no estado de inocência, pelo qual a Vontade, cega, livremente se determina e, determinada, manifesta-se positivamente como corpo vivo no tempo e no espaço, consiste no ato pelo qual a Vontade abandona “a paz infinitamente preferível do nada abençoado”. Como vimos, porém, é algo que só se descobre a duras penas que aquela “paz” – sobre a qual, aliás, nada se *sabe* – era preferível, ou seja, mais digna de se querer, uma vez que “a nossa existência é tão mais feliz o quão menos a sentimos, de onde se infere que seria melhor não ter isso” (SCHOPENHAUER, 2014, I, cap. 46, p. 299). Assim, a mensagem evangélica relativa à negação do querer-viver chega tarde demais como fruto do conhecimento. Para ser compreendida, o sofrimento é necessário. É o sofrimento a aniquilar a inocência, como se diz. É privilegiadamente pelo sofrimento infligido que, tornado consciente, se reconhece a culpa por livremente ter querido a existência que consiste precisamente

em fazer-sofrer, uma vez que se esteja privado da má-fé pela qual, amparado no princípio de razão, o homem se toma como ser causado por outro, lançado por outro em um mundo de penas e injustiças. (Tal “privilégio” decorre do fato de que sofrer pela ação de outro *não* favorece uma identificação com o algoz, pela própria dose de interesse no próprio bem estar de que somos constituídos, exceto quando a vítima se reconhece capaz de fazer o mesmo e sente o peso da ação sobre outro, o que naturalmente não nos autoriza a fazer mal a outrem sob o pretexto de desejarmos encontrar nossa culpa. Não é necessário fazer o mal deliberadamente: conforme exposto, o fazemos todo o tempo em prol de nossa sobrevivência.) Saber-se existente pelo próprio querer impõe uma responsabilidade pelo sofrimento no mundo de tamanha proporção que só se pode enfrentá-la quando se tiver superado as fantasias acerca de deus e diabo. O homem é o único que pode descobrir-se entregue à própria sorte em meio a uma infinidade de seres para os quais não há sorte alguma, apenas vão esforço no atendimento à necessidade de sobreviver como espécie. A Vontade, por sua vez, em si mesma, até então, nada sabe, e o que sabe, sabe pelo que descobre de si mesma através do pobre filtro do intelecto humano, a tela na qual se exhibe o triste filme da autoconsciência.

Como foi dito, da Vontade em si mesma só se sabe enquanto se afirma em alguma medida, e tal afirmação implica necessariamente a dor pelo próprio movimento de conservação. Isso é o bastante para considerar a Vontade, em si mesma, culpável, mas, transcendentalmente, isenta de culpa. O próprio Schopenhauer, de certo modo, des-culpa a Vontade ao dizer, ainda no capítulo 46 dos Suplementos (MVR II), que “só uma vontade cega, não uma que vê, poderia se colocar a si mesma na condição em que nos vemos surpreendidos”, pois “[u]ma vontade que, pelo contrário, visse, logo teria feito o cálculo de que o negócio não cobre os custos” (SCHOPENHAUER, 1877, III, p. 665)¹. Eis o que pretendi insinuar afirmando que a Vontade é vítima de sua própria astúcia. Perseguindo a cada vez um novo interesse, quando detentora dentre seus servos de uma faculdade capaz de oferecer novos e até então inimagináveis motivos –

¹ Tradução minha para: “[...] nur ein blinder, kein sehender Wille konnte sich selbst in die Lage versetzen, in der wir uns erblicken. Ein sehender Wille würde vielmehr bald den Ueberschlag gemacht haben, daß das Geschäft die Kosten nicht deckt [...]”. As versões de Eduardo Fonseca e de Jair Barboza para esse trecho decisivo se encontram, respectivamente, nas páginas 303-304 (do Vol. II) e 691.

a racionalidade abstrata –, encontra em si mesma uma razão para abrir mão de tudo e negar o mundo desde sua essência, que é ela mesma. A astúcia ainda se aprofunda, pois a coisa em si, negada, mesmo após a extinção do fenômeno particular em que se negara, uma vez que sua decisão se deu à luz do conhecimento, teve o mundo extinto apenas para um olhar, para uma consciência. Extinto o fenômeno pela negação do querer completamente efetivada, subjaz a mesma Vontade atemporal e indestrutível. Aquele indivíduo, agora inexistente, foi salvo, libertado de uma vez por todas, retornou ao Nada. A Vontade, sem ele, é a mesma – no mundo, determinada em inúmeros fenômenos; independente do mundo, inocente e pronta para pecar. Isso, contudo, deve ser deixado a um trabalho futuro.

REFERÊNCIAS

CIRACÌ, F. Metafisiche del nulla: Schopenhauer, i suoi discepoli e l'inconsistenza del mondo. *Consecutio Rerum: rivista critica della postmodernità*. Roma, Vol. I, n. 2, abr. 2017, p. 99-114.

SCHOPENHAUER, A. *Sämmtliche Werke*. Ed. Julius Frauenstädt. Leipzig: Brockhaus, 1877. 6 v.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*: tomo I. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*: tomo II – complementos. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: UFPR, 2014. 2 v.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*: tomo II. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015.

“Schopenhauer como otimista”: considerações sobre um apontamento de Horkheimer

Flamarion Caldeira Ramos
(UFABC)

Na conclusão do ensaio *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, Horkheimer assinala o compromisso da teoria crítica com a emancipação e com a supressão da injustiça social. Essa definição oferece, segundo o autor, “o conteúdo materialista do conceito idealista da razão”¹. Portanto, a teoria crítica concilia, com o materialismo da crítica da economia política, um conceito de razão herdeiro do idealismo alemão. Segundo Horkheimer, desde Kant o idealismo oferece um conceito de razão que situa a atividade materialmente dada numa operação espiritual que tem seu foco numa consciência supra-empírica, seja ela o “Eu absoluto” ou o “Espírito”. O idealismo parte da suposição de que a realidade natural não constitui um conjunto de fatos que o cientista apreende passivamente, mas sim um todo dinâmico que deve subtrair o sujeito da veneração contemplativa dos fatos e do conformismo social. Mas essa atividade intelectual permanece abstrata se não é completada pela concepção materialista para a qual “essa atividade fundamental consiste no trabalho social, cujo caráter de classe imprime sua forma em todos os modos do reagir humano, inclusive na teoria”². A vinculação da teoria crítica materialista à tradição filosófica do idealismo mostra que a teoria crítica não busca apenas a ampliação do saber, mas “emancipar o homem de uma situação escravizadora”.

Além do elogio ao conceito de razão do idealismo alemão, Horkheimer em diversos textos elogiou a filosofia hegeliana porque ela tornou possível, com sua abordagem concreta da dialética histórica, o conceito bem amplo de “filosofia social”. Hegel teria superado a visão de que o indivíduo isolado poderia ser criador da cultura e chamou a atenção para o

¹ *Filosofia e Teoria Crítica*, (suplemento de *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, In: *Gesammelte Schriften*, vol. 4, p. 216. Tradução de Edgard Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha. In: Coleção “Os Pensadores”, São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 154.

² *Ibid*, vol. 4, p. 218. Trad., p. 156.

“trabalho da história”³. Com isso, a filosofia abandonou sua preocupação com uma teoria formalista do conhecimento e passou ao estudo de conteúdos concretos presentes na realidade histórica. Mas a essa perspectiva produtiva da filosofia de Hegel, Horkheimer irá contrapor a desconfiança de Schopenhauer em relação à história compreendida como manifestação da racionalidade. A tendência a subordinar o real ao lógico, teria levado Hegel, segundo Schopenhauer, ao erro de acreditar que em todo acontecimento algo pleno de sentido se realiza. Contra isso, Schopenhauer nega a ideia de um sentido da história ou do curso do mundo. A pertinência de Schopenhauer residiria então na consciência da impotência da verdade, na reflexão sobre seu caráter transitório que não permite encontrar sua solução em nenhuma dialética conciliadora.

A partir da recepção de Schopenhauer, Horkheimer irá desenvolver, em seus últimos escritos, uma recuperação da teologia, que em parte se inspira no pensamento do autor do *Mundo como Vontade e Representação*, e dele por outro lado se afasta. O autor transforma positivamente o anseio pelo inteiramente outro, que em Schopenhauer tinha apenas um caráter negativo, numa esperança efetiva de que o mal do mundo não seja a última palavra da realidade. É verdade, porém, que essa esperança permanece um sentimento com sentido prático e jamais dá lugar a um conhecimento efetivo. Nesse sentido, o pensamento de Schopenhauer, apesar de marcado pelo pessimismo, constituiria um consolo positivo, pois ainda representa a tentativa de buscar um significado moral do mundo para além do positivismo e em contraste com a completa socialização levada a cabo pela sociedade totalmente administrada. Sua teoria, apesar de antecipar e justificar o pessimismo dos dias de hoje “não é, de modo algum, tão pessimista quanto a absolutização da ciência”⁴. Ela pode “fundar uma solidariedade que, de maneira não dogmática, contém em si momentos teológicos”⁵, pois o “pessimismo une experiências histórico-filosóficas

³ Cf. *Hegel und das Problem der Metaphysik e Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*. Cf. SCHMID, A. *L'oeuvre de jeunesse de Horkheimer et la naissance de la théorie critique*. In Bernstein, J. (ed). *The frankfurt school. Critical Assessments*. Vol. II. London: Routledge, 1994, p. 194.

⁴ *Schopenhauers Denken im Verhältnis zu Wissenschaft und Religion* In: Max HORKHEIMER. *Gesammelte Schriften*. Org. A. Schmidt. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 1985, vol. 7 (*Voträge und Aufzeichnungen 1949-1973*), p. 252.

⁵ *Pessimismus Heute*, In: *Op. cit.*, p. 232.

com a herança da grande teologia. Sua difusão poderia ocasionar muito mais o bem do que a formação cada vez mais e em toda parte exclusivamente profissional”⁶.

É sabido que Horkheimer foi grande leitor de Schopenhauer, e isso durante todo seu percurso intelectual, não apenas na fase final de seu pensamento a partir dos anos 60, em que de fato tentou articular uma nova formulação da teoria crítica partindo de Schopenhauer. Desde 1918 ele era membro da *Schopenhauer Gesellschaft*, e embora o nome do filósofo pouco apareça em suas primeiras obras, há relatos do seu constante interesse pela filosofia do autor de MVR. Contudo, foi só a partir dos anos 50 que Horkheimer ofereceu contribuições efetivas para a interpretação da obra de Schopenhauer e o significado do seu legado. Horkheimer publicou cinco textos em vida sobre a filosofia de Schopenhauer: *Schopenhauer e a sociedade* (1955), *A atualidade de Schopenhauer* (1961), *Religião e Filosofia* (1967), *Pessimismo hoje* (1969) e *O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião* de 1971⁷. Do primeiro ao último texto é possível notar algumas diferenças fundamentais na abordagem de Horkheimer, pois se fica clara a vinculação entre os primeiros textos e as reflexões críticas sobre a “razão instrumental” e a “sociedade administrada”, marcantes no pensamento de Horkheimer do pós-guerra, nos últimos é evidente o parentesco com os temas de sua filosofia tardia que flerta com uma recuperação da teologia por meio da temática do “anseio pelo inteiramente outro”.

Nesta comunicação deixo de lado a discussão sobre a interpretação de Schopenhauer presente nas conferências citadas acima. Gostaria de me restringir à análise de um fragmento publicado apenas postumamente datado do início dos anos 60⁸. Trata-se do apontamento intitulado “Schopenhauer als Optimist”. Segundo Horkheimer, Schopenhauer recairia no dogmatismo otimista com a teoria da negação da vontade de viver, ao considerar a possibilidade do fim do sofrimento como uma realidade metafísica. Para ele, ainda que Schopenhauer não argumente contra a rea-

⁶ *Idem*, *Ibidem*.

⁷ Sobre o histórico de surgimento dessas contribuições, algumas resultantes de conferências na sede da *Schopenhauer-Gesellschaft* em Frankfurt, ver: RUGGIERI, D. “Schopenhauer’s legacy and Critical Theory. Reflections on Max Horkheimer’s unpublished archive material”. In: *Schopenhauer Jahrbuch*, 96, 2015, pp. 93-108.

⁸ Refiro-me ao livro *Notizen: 1949-1973*.

lidade da miséria, como fazem os autores de outros sistemas, ainda assim ele incorreria no erro de considerar possível uma reconciliação da vontade consigo mesma. Esta se daria com o retorno da vontade individual à vontade una: “no fundo, [ele] pensa que a dor e o tédio só correspondem à vontade individual, não à vontade lisa e plana”. Assim, afirma Horkheimer,

Onde mais claramente se manifesta o otimismo metafísico de Schopenhauer é em sua assunção do mito da transmigração das almas, no qual se afirma não apenas um diferente destino transcendente da alma individual, mas também a possibilidade real de uma saída redentora para algumas delas. Cessa a separação do Uno. É preciso uma fé vigorosa para considerar a categoria da unidade menos ilusória que a de multiplicidade, a projeção do uno soberano mais real que a da aristocracia e a do liberalismo. Se a *individuatío* é o resultado da faculdade subjetiva, então a unidade não é menos produto seu que a multiplicidade, e só depende de condições históricas saber qual das duas é preferencialmente hipostasiada em cada caso e qual se considera mera ilusão. Segundo a filosofia crítica ambas são ilusão necessária, e a fé no fim da separação brota do interesse prático da razão dos sujeitos torturados que são incapazes de conceber que a redenção do mal infinito seja... inconcebível. Seja lá o que for que um ser humano sonhe como final do sofrimento, morte e ressurreição, o que afirme de forma absoluta, o amor celeste ou terrestre: tudo isso não é mais que um instante de falsa infinitude. A boa infinitude é um consolo duvidosamente filosófico. Dessa maneira, em última instância, Schopenhauer se confirma contra si mesmo. O quarto livro de sua obra principal se revela como um descarrilamento, como um lapsus que os outros três conseguem refutar. Que a experiência da quintessência do mundo se transforme em um quietivo é um processo psicológico, não metafísico. O sofrimento é eterno⁹.

O conceito de negação da vontade de viver é, sem dúvida, um dos mais controversos da filosofia de Schopenhauer. Ele é objeto de diversas interpretações por parte da literatura secundária, e mesmo os primeiros intérpretes de sua filosofia, como Julius Frauenstädt e Carl Georg Bähr expressaram suas dúvidas a respeito disso para o próprio filósofo. Parece-nos que o apontamento de Horkheimer esboça uma interpretação de-

⁹ Max HORKHEIMER, Notizen. In: *Gesammelte Werke*, Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 1985, vol. 6, p. 388.

terminada dessa teoria de Schopenhauer. Embora o caráter fragmentário e digamos, extra-oficial do escrito desencoraje uma crítica, vale tomá-lo como exemplo de um tipo de leitura que costuma aparecer em diversos comentários sobre a obra do filósofo. Lançamos a hipótese de que essa leitura talvez seja sintoma de uma certa decepção que atinge não poucos leitores de *O mundo como vontade e representação* com o resultado final ou o ponto culminante de sua soteriologia. No final arriscaremos também uma hipótese sobre o porquê para Horkheimer tal soteriologia naquela época parecer tão decepcionante. Podemos também afirmar, com alguma ousadia, que boa parte do debate envolvendo a assim chamada “escolha schopenhaueriana em sentido lato”, uma vez que tem como ponto central a questão do pessimismo, tem na interpretação do significado ético da teoria da negação da vontade de viver sua verdadeira pedra de toque.

Fiz algumas tentativas anteriores de apresentar uma interpretação própria da teoria da negação da vontade de viver¹⁰. Não sei se consegui ser claro e ainda pretendo oferecer uma interpretação exaustiva da filosofia de Schopenhauer como um todo que justifique minha leitura. Aqui vou apresentá-la apenas de forma bastante esquemática e por isso, necessariamente dogmática.

É verdade que desde o terceiro livro, em sua metafísica do belo, Schopenhauer já fala de certo modo numa negação da vontade. Ocorre, porém, que neste momento de exposição de sua filosofia o autor tem em vista explicitar as condições epistemológicas de um conhecimento para além do princípio de individuação e, como se sabe, a condição essencial para o estado estético de contemplação pelo puro sujeito de conhecimento é a supressão da individualidade.

Esse processo é análogo e tem certo parentesco com o que ocorre na ética: para o reconhecimento da identidade entre minha vontade e a de outrem na autoconsciência preciso ver para além do princípio de individuação, superar a ilusão do véu de Maia como Schopenhauer afirma de

¹⁰ Uma primeira tentativa de interpretação da teoria da negação da vontade de viver eu apresentei em minha dissertação de mestrado (ainda inédita e não disponível on-line): *Tragédia e Redenção: sobre o significado moral da existência na filosofia de Schopenhauer*, Universidade de São Paulo, 2003. Esse também foi o tema de comunicação apresentada no XIV Encontro da Anpof em 2010. Outra versão está presente em minha apresentação para a tradução de alguns capítulos do segundo volume dos *Parerga e Paralipomena* publicados com o título *Sobre a Ética* (São Paulo: Hedra, 2012, pp. 9-33).

maneira metafórica e então minha ação, por não estar mais determinada por motivações egoístas adquire valor moral. Como, porém, não estamos mais no domínio do mero conhecimento e sim no âmbito prático, as ações motivadas por esse sentimento poderão efetuar uma transformação do indivíduo. É justamente neste momento que a negação da vontade surge não mais como uma abstração do Eu na autoconsciência, isto é, um deixar-se levar por motivos agora não mais puramente egoístas. Ocorre uma passagem, quicá misteriosa, para uma ordem totalmente diferente de coisas. Este momento grave, e por isso, em minha visão, o momento mais dramático e delicado de toda a obra magna de Schopenhauer se dá no início do parágrafo 68:

Se, de um lado, vimos o ódio e a maldade condicionados pelo egoísmo e este basear-se no conhecimento do *principium individuationis*; de outro, encontramos que a visão que transpassa o *principium individuationis* é a origem e essência tanto da justiça quanto, ao atingir um grau mais elevado, do amor e da nobreza de caráter; visão essa que, ao suprimir a diferença entre o próprio indivíduo e os outros, é a única que torna possível, e elucida, a perfeita bondade de disposição, o amor desinteressado e o mais generoso autossacrifício pelos outros.

Se essa visão que transpassa o *principium individuationis*, ou seja, esse conhecimento imediato da identidade da vontade em todas as suas aparências, se dá num elevado grau de distinção, então de imediato mostrará uma influência ainda maior sobre a vontade. Se aquele véu de maya, o *principium individuationis*, é de tal maneira removido dos olhos de um ser humano que este não faz mais diferença egoística entre a sua pessoa e a de outrem, no entanto compartilha em tal intensidade dos sofrimentos alheios como se fossem os seus próprios e assim é não apenas benevolente no mais elevado grau, mas está até mesmo pronto a sacrificar o próprio indivíduo tão logo muitos outros precisem ser salvos; então, daí, segue-se automaticamente que esse ser humano reconhece em todos os seres o próprio íntimo, o seu verdadeiro si-mesmo, e desse modo tem de considerar também os sofrimentos infindos de todos os viventes como se fossem seus: assim, toma para si mesmo as dores de todo o mundo; nenhum sofrimento é-lhe estranho. Todos os tormentos alheios que vê e raramente consegue aliviar; todos os tormentos dos quais apenas sabe indiretamente, inclusive os que conhece só como possíveis, fazem efeito sobre o seu espírito como se fossem

seus. Não é mais a alternância entre o bem e o mal-estar de sua pessoa o que tem diante dos olhos, como no caso da pessoa ainda envolvida pelo egoísmo, mas, com a sua visão que transpassa o *principium individuationis*, tudo lhe é igualmente próximo. Conhece o todo, apreende a sua essência, e encontra o mundo condenado a um perecer constante, a um esforço vão, a um conflito íntimo e sofrimento contínuo. Vê, para onde olha, a humanidade e os animais sofredores; vê um mundo que desaparece. E tudo isso é-lhe agora tão próximo quanto para o egoísta a própria pessoa. Como poderia, mediante um tal conhecimento do mundo, afirmar precisamente esta vida por constantes atos de vontade, e exatamente dessa forma atar-se cada vez mais fixamente a ela e abraçá-la cada vez mais vigorosamente? Se, portanto, quem ainda se encontra envolvido no *principium individuationis* conhece apenas coisas isoladas e sua relação com a própria pessoa, coisas que renovadamente se tornam MOTIVOS para o seu querer, agora, ao contrário, aquele descrito conhecimento do todo e da essência das coisas torna-se QUIETIVO de todo e qualquer querer. Doravante a vontade efetua uma viragem diante da vida: fica estremecida em face dos prazeres nos quais reconhece a afirmação da vida. O ser humano, então, atinge o estado de voluntária renúncia, resignação, verdadeira serenidade e completa destituição de vontade¹¹.

Para uma interpretação cuidadosa dessa delicada *passagem*, temos que ter em vista que todo o quarto livro de *O Mundo como Vontade e Representação* procura determinar o significado ético das ações do homem: o que é a liberdade, qual o critério para as ações dotadas de valor moral, qual o significado de justiça, virtude, maldade etc. Mas, ao contrário do livro *Os Dois Problemas Fundamentais da Ética*, que procuram analiticamente deduzir esses conceitos sem pressupor nenhuma teoria, o quarto livro da obra principal se insere num sistema metafísico do qual ele é uma das partes. Por isso, seu ponto de partida é o resultado de toda sua metafísica: “Os três primeiros livros devem ter produzido o conhecimento distinto e certo de que, no mundo como representação a Vontade tem seu espelho, no qual ela se conhece a si mesma em graus progressivos de clareza e perfeição, sendo o mais elevado o homem”¹². No ser humano, ao chegar ao máximo conhecimento possível de si mesma a vontade pode

¹¹ WWV, § 68, SW II, p. 447-8. Trad., pp. 439-40.

¹² WWV, IV, § 54, SW, II, p. 323. Trad. de Jair Barboza, São Paulo, Unesp, 2015, p. 317.

afirmar-se e negar-se a si mesma. Portanto, o fundamental dessa *metafísica dos costumes* apresentada no quarto livro é a exposição do fundamento e do sentido das duas posturas fundamentais que a vontade pode assumir ao conhecer-se a si mesma: afirmação e negação da vontade¹³. De acordo com isso, deve-se ter em vista que é a própria vontade de viver, enquanto essência e núcleo do mundo que se afirma e se nega de modo consciente no homem: não se trata portanto de uma simples escolha individual, mesmo porque o indivíduo se revela em Schopenhauer como ilusório, mas da direção que a própria coisa-em-si assume diante de seu fenômeno.

Dessa forma, creio ser incabíveis as interpretações que estabelecem uma cisão entre a ética *em sentido estrito* e a interpretação metafísica dos fenômenos éticos oferecida no quarto livro de sua obra principal. De fato, ver aí uma cisão, uma ruptura, ou mesmo um abismo revela a dificuldade de compreender especulativamente a passagem entre uma e outra, o que Schopenhauer identifica como a “transição da virtude à ascese”¹⁴. Talvez o que cause esse equívoco seja a afirmação de um “segundo caminho”, um desvio que faz a vontade se autonegar sem a passagem pela moralidade. Schopenhauer, porém, afirma enfaticamente: “a negação da vontade de viver ou, o que é o mesmo, a resignação completa, a santidade, sempre procede do quietivo da vontade, que é o conhecimento do seu conflito interno e da sua nulidade essencial, a expressarem-se no sofrimento de todo vivente. A diferença que expusemos como dois caminhos reside em se o conhecimento advém do simples e puro sofrimento CONHECIDO e livremente adquirido por intermédio da visão que transpassa o *principium individuationis*, ou do sofrimento SENTIDO imediatamente”¹⁵.

A afirmação da vida seria a aceitação desse espetáculo, “belo de se ver” é verdade; “mas ser é bem outra coisa”¹⁶. Já a negação da vontade tem o sentido de uma recusa e por isso é uma atitude moral. Aquele que nega

¹³ Este é propriamente o subtítulo desse quarto livro: “Ao alcançar o conhecimento de si, afirmação e negação da vontade de viver.” (*Bei erreichter Selbsterkenntniß Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben*). A tradução de Jair Barboza, ao trocar a conjunção “e” por “ou” nos parece muito arriscada, pois foge muito da letra do texto. Além disso, nos parece que Schopenhauer procura pensar menos numa alternativa – embora ela de fato se coloque – do que no *processo* que conduz de uma à outra.

¹⁴ Ibid, p. 449, trad. Cit., p. 441.

¹⁵ Ibid, p. 470, trad. Cit. p. 461.

¹⁶ SW III, p. 665.

é aquele que ao tomar para si todas as dores do mundo, não pode mais afirmar o sofrimento essencial à vida. Dessa forma, não basta negar o fenômeno, mas a própria essência. Para esse se revela enfim a *finalidade da existência*, isto é o aprendizado de que melhor valeria simplesmente não ter nascido¹⁷; o maior erro, nesse sentido, seria achar que nascemos para ser felizes, erro que constitui, entretanto uma ilusão essencial à vida: não apenas uma visão equivocada da vida, mas o equívoco fundamental da vida. Se num primeiro momento, o reconhecimento da essência funda o sentimento de compaixão que está na base de toda moral, num segundo momento, quando essa compaixão é estendida infinitamente, o sujeito reconhece a necessidade da negação de seu querer para se chegar à redenção. Nesse sentido, a dor e o sofrimento aparecem como aquilo que unicamente pode despertar no homem o interesse por uma outra via, para aquela transformação exigida pela moral. Ela aparece então, paradoxalmente, como aquilo que confere um *sentido* para a existência humana, na medida em que pode transformá-la totalmente.

A negação da vontade, no entanto, não surge a partir do sofrimento com a necessidade do efeito saído de uma causa, mas a vontade permanece livre. Aqui se trata de uma “conversão transcendental”, já que esse é o único ponto em que a liberdade da vontade se expressa no fenômeno.¹⁸ Daqui em diante, o autor se utiliza de expressões emprestadas da mística e da religião, cristã e oriental, para expressar seu pensamento. Essa liberdade é, contudo, misteriosa. Ainda que ela dependa de uma certa reflexão racional sendo, portanto, privilégio do homem, pois depende da ação dos motivos *mediada* pelo conhecimento, que, uma vez suprimida suprime consigo a manifestação da vontade no caráter, ainda assim, deve-se notar que “todo conhecimento e inteligência (*Einsicht*) é como tal independente do arbítrio (*Willkür*); assim também é aquela negação do querer, aquela penetração na liberdade, não pode ser forçada de propósito, mas provém da relação íntima do conhecimento com o querer no homem, vem portanto repentinamente e como algo que veio de fora”.¹⁹ Daí ser possível

¹⁷ Cf. *Ibid.* p. 693: “Als Zweck unsers Daseyns ist in der That nichts Anderes anzugeben, als die Erkenntniß, daß wir besser nicht dawären. Dies aber ist die wichtigste aller Wahrheiten, die daher ausgesprochen werden muß”.

¹⁸ Cf. WWV, § 68, SW, II, p. 467.

¹⁹ *Ibid.*, Idem: “alle Erkenntniß und Einsicht aber als solche von der Willkür unabhängig ist; so ist auch jene Verneinung des Wollens, jener Eintritt in die Freiheit, nicht durch Vorsatz zu erzwingen, sondern geht aus dem innersten Verhältniß des Erkennens zum Wollen im Menschen hervor, kommt daher plötzlich und wie von Außen angeflogen”.

designar aquela “conversão transcendental” como um “efeito da graça” ou “regeneração”. Aqui surge uma oposição entre aquilo que é dado e sobre o qual unicamente é possível discurso ou conhecimento, e aquilo a que a linguagem não é mais capaz de se referir: falta qualquer conceito, resta apenas a linguagem simbólica das religiões. Schopenhauer opõe o homem natural ao santo, o reino da natureza, regido pela necessidade, ao reino da graça, o reino da liberdade²⁰. A identidade de todos os seres só pode se dar no domínio da negação da vontade (Nirvana), pois no domínio da afirmação (Samsara), só há multiplicidade²¹. Segundo a teologia cristã interpretada por Schopenhauer, Adão simbolizaria a natureza e a afirmação da vontade, e Cristo a graça, a negação da vontade, a redenção: “Decididamente, a doutrina do pecado original (afirmação da vontade) e da redenção (negação da vontade) é a verdade capital que forma, por assim dizer, o núcleo do cristianismo; todo o resto é, a maior parte das vezes, apenas símbolo, envoltório, acessório”.²²

Curiosamente, a leitura crítica de Schopenhauer feita por Horkheimer no começo dos anos 60 sugeria uma incompatibilidade entre o pessimismo schopenhaueriano e sua soteriologia. Por isso, por interpretar a teoria da negação da vontade de viver como uma saída do pessimismo, Horkheimer a acusava de otimismo, o que certamente não é uma avaliação positiva da filosofia de Schopenhauer, dada as invectivas deste último contra *qualquer* forma de otimismo, isto é, de falsa consolação. Ao contrário, no final da década de 60, Horkheimer percebe a centralidade da interpretação schopenhaueriana do cristianismo e ao colocá-la no cerne de sua recepção ele articula soteriologia e ética em sua filosofia da solidariedade, que na visão propriamente durkheimiana da religiosidade, vincula-se a uma certa teologia judaica em que a impossibilidade de conceber a

²⁰ Cf. WWV, § 70, SW, II, p. 478.

²¹ Cf. WWV, E., Cap. 48, SW, III, p. 700. Isso não nos deve levar a ver a negação da vontade como uma “reabsorção do indivíduo no todo do mundo” (JANAWAY, C. *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 285), ou a considerar que a “Redenção significa o retorno da inadequada à adequada objetividade da vontade, que permanece intemporal” (MALTER, Rudolf. “Erlösung durch Erkenntnis” In: SCHIRMACHER, Wolfgang. *Zeit der Ernte. Studien zum Stand der Schopenhauer Forschung, Festschrift für Arthur Hübscher zum 85. Geburtstag*. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1982, pp. 41-59). Schopenhauer não fala em nenhum momento de um retorno, a não ser o retorno ao estado anterior ao delito do nascimento, o que só pode ser caracterizado negativamente como “nada”.

²² WWV, § 70, SW, II, p. 480.

redenção aparece como a chave de ouro do pessimismo. Numa carta ao presidente da Schopenhauer Gesellschaft datada de 12.01.1973, poucos meses antes de sua morte, Horkheimer esboça então seu testamento definitivo sobre sua recepção de Schopenhauer:

Quanto mais velho eu fico, mais profundamente eu sinto o vínculo com as doutrinas de Schopenhauer. A concentração do pensamento no sentido do progresso técnico-científico se é, por um lado, necessário, por outro, reduz a visão filosófica, o interesse pelas coisas espirituais. Apesar de todo o pessimismo, Schopenhauer significa para o verdadeiro pensador um consolo infinito²³.

REFERÊNCIAS

CHIARELLO, Maurício Garcia. *Das Lágrimas das coisas. Estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001

HORKHEIMER, M. *Notizen*. In: *Gesammelte Werke*. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 1985, vol. 6

_____. *Teoria Crítica I*. Trad. de Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2006.

_____. *Voträge und Aufzeichnungen 1949-1973*. In: *Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 1985, vol. 7.

JANAWAY, Christopher. *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

MALTER, R., *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-holzboog, 1991.

_____. "Erlösung durch Erkenntnis" In: SCHIRMACHER, Wolfgang. *Zeit der Ernte. Studien zum Stand der Schopenhauer Forschung, Festschrift für Arthur Hübscher zum 85. Geburtstag*. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1982, pp. 41-59.

²³ "Je älter ich werde, um so tiefer fühle ich die Verbundenheit mit den Schopenhauerschen Lehren. Die Konzentration des Denkens im Sinne des wissenschaftlich-technischen Fortschritts ist einerseits notwendig, andererseits wird philosophische Einsicht, ja da Interesse an Geistigen reduziert. Bei allem Pessimismus bedeutet Schopenhauer für den wahrhaft Denkenden einen unendlichen Trost". Citado por Ruggeri, D., loc. Cit., p. 105.

POST, W. *Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus. Zum Spätwerk Max Horkheimers*. München, 1971.

RUGGIERI, D. “Schopenhauer’s legacy and Critical Theory. Reflections on Max Horkheimer’s unpublished archive material”. In: *Schopenhauer Jahrbuch*, 96, 2015, pp. 93-108.

SCHMIDT, A. *Drei Studien über Materialismus. Schopenhauer, Horkheimer, Glück-sproblem*. Munique: Carl Hanser Verlag, 1977.

_____. *Die Wahrheit im Gewande der Lüge – Schopenhauers Religionsphilosophie*. München; Zürich: Piper, 1986.

_____. *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*. Frankfurt am Main: Fischer, 1986.

SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung* (abrev. WWV) In. _____. *Sämtliche Werke*. (abrev. SW) Editadas e comentadas criticamente por Arthur Hübscher, Wiesbaden, F. A. Brockhaus, 1972. 7 vols.

_____. *O mundo como vontade e como representação* Tradução brasileira de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015, 2 vols.

VEAUTHIER, F. Werner. “Zur Transformation der Pessimismus-Motive im Denken Max Horkheimers” In: *Schopenhauer Jahrbuch*, n^o 73, Frankfurt am Main, 1988, pp. 593-607.

A genialidade e a função negativa do corpo em Arthur Schopenhauer

Nilton José Sávio
(UFSCar)*

INTRODUÇÃO

Esta apresentação consiste em nosso projeto de mestrado em sua versão consolidada, ainda em fase inicial. Ele provém de nossa iniciação científica intitulada “O gênio como puro sujeito do conhecimento em Schopenhauer”, com financiamento da FAPESP (Processo nº2014/27074-7), no qual foi estudado o conceito de gênio no terceiro livro de *O mundo como vontade e representação* de Arthur Schopenhauer. O problema analisado tratava dos fundamentos da identificação do gênio com o puro sujeito do conhecimento, a partir de sua capacidade para uma pura contemplação¹, condição para o conhecimento das Ideias platônicas, a essência do fenômeno, o objeto da arte. Essa contemplação constitui-se em uma “orientação objetiva do espírito” para um objeto, contraposta ao conhecimento submetido à vontade² (orientação subjetiva), imerso no princípio de razão, que permite apenas o conhecimento dos fenômenos, objeto da ciência. A pura contemplação, forma de conhecimento desinteressada, permite suprimir a individualidade no sujeito que conhece, restando apenas o puro sujeito. Isso é possível devido ao afastamento, por certo tempo, das influências do corpo, no qual, os objetos estão sempre em relação com os interesses da vontade. O resultado desse modo de conhecimento, que não se limita ao fenômeno, é a apreensão de sua essência, as

* Bolsista CNPq.

¹ SCHOPENHAUER, Arthur, *O Mundo Como Vontade e Como Representação*, Tomo I, §36, p. 254. Nas próximas referências a essa obra, utilizaremos apenas a abreviação MVR, seguida do número da seção e da página.

² O conceito de “vontade” será grafado, ao longo deste trabalho, de duas formas, embasado na proposta de Jair Barboza, tradutor de *O mundo como vontade e como representação*, em sua nota explicativa §21, p. 169. A primeira forma com “V” maiúsculo, diz respeito à Vontade como coisa em si, a segunda, com a inicial minúscula, se aplica a vontade individual, a Vontade que se objetivou.

Ideias, a matéria-prima da obra de arte. Por consequência, a obra de arte resultaria das Ideias apreendidas pelo gênio, que são transmitidas aos outros homens, capazes de assimilá-las quando mediadas, mas incapazes de alcançá-las por si mesmos.

Não obstante, as conclusões da pesquisa nos indicaram um caminho de análise, em que a compreensão sobre a arte no filósofo alemão exige o discernimento entre as linguagens artísticas. Poderíamos estabelecer, de um lado, um modelo de explicação, referente a arquitetura, escultura, pintura e poesia; por outro lado, a música deveria ser considerada de forma diferente, ela não é uma linguagem que comunica uma Ideia, ao contrário, é comunicação da própria coisa em si, a Vontade. A argumentação exposta no parágrafo anterior, diz respeito a uma parte da pesquisa, sua validade é relativa a todas as linguagens artísticas expostas por Schopenhauer no *Mundo*, com exceção da música. Nesta arte, o puro sujeito do conhecimento não possui a mesma função, em seu lugar é colocada a faculdade da imaginação, apesar de, tal como nas outras artes, o afastamento das influências do corpo também ser alcançado.

No contexto da identificação entre gênio e puro sujeito, assim como no caso específico da música, o corpo emerge como um conceito central: o conhecimento destituído de vontade é antes de tudo a libertação temporária das influências exercidas pelo corpo, o que lhe concede um sentido negativo. Este sentido, contido no terceiro livro de *O mundo como vontade e representação*³, difere da função positiva dos dois primeiros livros da mesma obra. A mudança de domínio de estudos, da teoria do conhecimento e metafísica para a metafísica do belo, aparentemente exigiu a inversão de polarização. Apesar disso, o conceito de corpo ocuparia ainda um lugar central, tanto quanto tinha nos dois primeiros livros da obra, se por hipótese, seu papel negativo for entendido como condição de possibilidade para a arte.

O PAPEL POSITIVO DO CORPO

A frase inaugural de *O mundo como vontade e representação* é o ponto de partida para a exposição de uma das faces do mundo pensado por

³ O papel negativo do corpo também é fundamental no quarto livro d'*O mundo*, desse modo, o conceito toma um sentido positivo nos dois primeiros livros da obra, já nos dois últimos ele é negativo.

Arthur Schopenhauer: “O mundo é minha representação”. O termo alemão para representação é *Vorstellung*, vem do verbo *stellen*, com o sentido de “pôr”, “colocar”, e a preposição *vor* pode ser traduzida como “à frente de”, “em frente a”, ou seja, algo se põe à frente de alguém. Isto não pode ser pensado em termos meramente espaciais, uma justaposição, trata-se da circunscrição dos componentes do ato de representar, que pressupõe um algo representado e um alguém que representa. Ambos estabelecem nesse ato uma relação cognoscente. O sujeito e o objeto, aquele que conhece e o que é conhecido, aquele que intui e o que é intuído são os termos únicos e mais elementares do ato de representar, no qual sua forma mais geral é expressa no ser-objeto-para-um-sujeito. Neste sentido, o mundo somente é conhecido e existe, porque existe um sujeito que o intui: “Torna-se-lhe claro e certo que não conhece sol algum e terra alguma, mas sempre um olho que vê um sol, uma mão que toca uma terra”⁴.

Os limites da representação, as formas possíveis de como algo pode ser objeto para um sujeito, são dados por meio do princípio de razão suficiente, exposto na obra *Da quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, tese de doutorado de Schopenhauer. O mundo como está constituído sempre pressupõe uma razão, esta é a base da ciência, isso nos permite procurar o *porquê* das coisas. É assim que em sua forma mais geral, o princípio de razão é definido, segundo a fórmula de Wolf: “nada é sem uma razão de ser”⁵. A partir disso, a representação é dividida em quatro classes: (1ª) representações empíricas, (2ª) conceitos, (3ª) intuições *a priori* e a (4ª) vontade. Essas classes correspondem a quatro faculdades, respectivamente, entendimento, razão, sensibilidade pura e consciência reflexiva. Cada classe corresponde a uma das quatro figuras do princípio de razão, a saber, devir, conhecimento, ser e ação. A totalidade do mundo fenomênico está encerrado nos termos do princípio de razão, que forma as quatro classes possíveis de representações, engendradas em determinadas faculdades. É importante sublinhar que o sujeito não está submetido ao princípio de razão, por ser o agente do conhecimento, “conhece, mas não é conhecido”. Ele é a condição do que aparece; ser conhecido é um atributo apenas dos objetos⁶.

⁴ MVR, §1, p. 43.

⁵ SCHOPENHAUER, Arthur, *De la Quadruple Racine du Principe de Raison Suffisante*. F.- X. Chenet (Trad.), p. 52. Nas próximas referências a essa obra, utilizaremos apenas a abreviação QR, seguida do número da seção e da página.

⁶ MVR, §2, p. 45.

Para a presente exposição, importa considerar as representações intuitivas apenas, o entendimento (1ª classe) e o espaço e tempo (3ª classe), para que então seja aduzido o corpo na perspectiva da representação. O espaço e o tempo consistem no aspecto formal do conhecimento, a classe de representações *a priori*. São, respectivamente, o sentido externo e o interno, tendo por essência a *posição* e a *sucessão*. A ação dos corpos uns sobre os outros e sobre o nosso próprio, o objeto imediato, preenche essas formas. O espaço posiciona o objeto, o tempo concede-lhe a sucessão, logo o que é percebido apresenta certa fixidez, mas também preserva a característica de poder mudar. Se assim não fosse ou o mundo seria imóvel ou seria mudança sem fim. Ambas as formas precisam ser unidas, para que o mundo apareça integralmente. Esse papel cabe ao entendimento, que ao uni-las possibilita a causalidade. Esta faculdade liga todo efeito a uma causa, e então torna possível a intuição empírica:

[...] a intuição empírica schopenhaueriana é um produto do artesão entendimento: servindo-se da causalidade, ele considera a sensação dada ao corpo um efeito e, auxiliado pelo tempo, procura a sua causa; nela chegando, e agora se servindo do espaço, posiciona-a como objeto, como figura na consciência.⁷

Por causa do papel desempenhado pelo entendimento, compreende-se que a intuição é sempre intelectual, pois exige um trabalho para além do mecanismo de percepção corpórea. O objeto imediato é o ponto de partida para o entendimento, na medida em que os outros corpos afetam o nosso próprio, mas a atividade própria dos órgãos do sentido gera dados que serão “processados” para que surja a intuição. É por isso que Schopenhauer aduz que não conhecemos um sol, mas um olho que vê um sol, não conhecemos a terra, mas uma mão que toca a terra, visto que é por meio da afetação dos órgãos do sentido que esses objetos existem para nós. No entanto, o próprio corpo pode ser conhecido como qualquer outro objeto, é um objeto entre objetos, o que conhecemos, seguindo o exemplo acima, é um olho que vê o corpo, uma mão que o toca; neste sentido ele é objeto mediato, por pospor-se ao entendimento.

⁷ BARBOZA, Jair, *Metafísica do belo*, p. 23.

A representação, em sua submissão ao princípio de razão, gera um mundo ilusório, visto que sua dependência ao sujeito é patente. Precisamente pela forma como nossas faculdades atuam e as quatro classes de representações engendradas, o mundo *aparecerá* para nós desta ou daquela forma em *referência* a nós mesmos. O mundo das razões, domínio da ciência, está encoberto pelo Véu de Maia, o véu da ilusão. Tudo aquilo que vemos não diz respeito a essência propriamente do mundo, mas apenas sua *aparência*, ou nos termos kantianos, seu fenômeno⁸. Para Schopenhauer, se o mundo fosse apenas a representação, então seria “um sonho inessencial ou um fantasma vaporoso”⁹. A busca de algo para além do fenômeno, não pode seguir de modo algum nem o princípio de razão suficiente, senão estaríamos sempre dentro de uma das quatro classes de representação, tampouco seguir a expressão mais geral da representação, a divisão entre sujeito e objeto. A essência do mundo precisa ser algo totalmente diferente da representação, por consequência, fora dos limites da ciência, logo *não-relacional*:

Ora, o mundo como (*als*) representação, dada tanto a sua forma mais geral, a distinção entre sujeito e objeto, como termos correlatos, quanto as formas do princípio de razão que lhe são subordinadas, apresenta um caráter inteiramente relativo. É daí que surge a necessidade de buscar a essência íntima do mundo “num outro lado totalmente distinto da representação, num fato dado tão imediatamente a todo ser vivo”. Esse fato é a Vontade.¹⁰

⁸ MVR, §3, p. 49. A utilização dos termos aparência e fenômeno no contexto da obra de Schopenhauer é um debate atual, fomentado por Jair Barbosa, tradutor de *O mundo como vontade e como representação*. A segunda edição da obra trouxe mudanças significativas na tradução do termo *Erscheinung*, passando de *fenômeno*, para *aparência/aparecimento*. A proposta de Barbosa procura se aproximar mais do sentido schopenhaueriano e discerni-lo da filosofia de Kant. Em geral, nesta apresentação a distinção do uso dos termos na tradução, ainda não foi por nós considerada, visto que será necessário emprendermos maiores análises para a modificação do uso em nossos trabalhos. No entanto, deixamos sinalizado a existência dos debates, assim como advertimos que o leitor tenha atenção com esses termos, tanto conceitualmente, como em suas traduções. Vide: BARBOZA, Jair. Schopenhauer: die Erscheinung, das Phänomen, pp. 03-08, 2014. SCHOPENHAUER, Arthur, *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, pp. IX-XI.

⁹ MVR, §17, p. 155.

¹⁰ CACCIOLA, M. L. M., *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*, p. 34.

A condição para que a outra face do mundo seja desvelada, pressupõe a desvinculação do sujeito de seu próprio corpo, que ele seja entendido como puro sujeito que conhece. No mundo como representação, o sujeito se encontra como um indivíduo, por sua vinculação a um corpo, o ponto de partida para a intuição do mundo, no qual os outros corpos afetam esse objeto imediato, que geram os dados que movimentam o entendimento. Assim também ocorre em seu conhecimento pelo puro sujeito, ele é visto como um objeto entre objetos, a ligação de efeitos às causas geradas a partir dos dados corpóreos: uma mão que o toca, um olho que o vê. Contudo, se os outros corpos só são percebidos por que afetam o objeto imediato, como entender seu próprio movimento? Seria a simples conexão causal, tal como é procedido nas modificações dos outros objetos? Este seria um domínio estrito da representação, limitado a forma de seu aparecimento. Para que seus movimentos sejam conhecidos, o filósofo alemão busca sua significação na vontade: “esta, e tão somente esta, fornece-lhe a chave para o seu próprio fenômeno, manifesta-lhe a significação, mostra a engrenagem interior de seu ser, de seu agir, de seus movimentos”¹¹.

A Vontade em Schopenhauer é a chave do enigma do fenômeno do corpo, na medida em que este é objetividade (*Objektivität*) da vontade¹², ela se torna objeto enquanto corpo, complemento do objeto imediato. Segundo essa perspectiva, não é possível explicar os movimentos por meio da ligação de efeitos às causas, visto que o corpo passa a ser conhecido de forma *imediata*, sem mediação do entendimento: nossos movimentos são atos de nossa vontade, por existir um princípio de identidade entre o querer e o agir, a ação do corpo e o ato da vontade são uma mesma coisa: a vontade de mover-se já é movimento do corpo. Essa identidade é fator preponderante ao pensarmos o conhecimento da nossa própria vontade. Ela nunca pode ser conhecida sem a desvinculação ao corpo, *aparece* somente como seus atos isolados, seus movimentos, a representação da vontade é a representação do corpo em ação¹³.

O corpo como objetividade da vontade é a base para um novo passo no conhecimento do mundo para além da representação, já desvelado

¹¹ MVR, §18, pp. 156-157.

¹² O termo “objetividade” pretende sublinhar que a vontade ao se tornar objeto, na forma do corpo, não é algo do domínio “subjetivo”, não possui mediação com o entendimento, ao contrário marca um ato imediato.

¹³ MVR, §18, p. 159.

para o sujeito. Desse modo, Schopenhauer procura evidenciar qual seria a essência de todo fenômeno na natureza, tendo como ponto de partida uma analogia com essa objetividade da vontade. Se o nosso corpo é representação e vontade, porque seria diferente com o mundo dos corpos? A subtração da representação, no caso do próprio corpo do sujeito, resulta apenas na vontade, no mundo dos corpos necessariamente deve ocorrer o mesmo¹⁴. Não obstante, o que seria essa vontade para além do sujeito que conhece? Como transpô-la para todos os fenômenos do mundo?

A Vontade é definida como uma força que age cegamente sem um fim, manifesta-se em tudo o que existe, não submetida à forma mais fundamental da representação, ser-objeto-para-um-sujeito, tampouco ao princípio de razão suficiente; por isso, é sem fundamento. *Ela é a essência do que aparece, do fenômeno, é a coisa-em-si*: “Ela é o mais íntimo, o núcleo de cada particular, bem como do todo. Aparece em cada força da natureza que faz efeito cegamente, na ação ponderada do ser humano: se ambas diferem, isso concerne tão somente ao grau da aparição, não à essência do que aparece”¹⁵. É assim que ela nunca pode ser conhecida nela mesma, contudo, tão somente na forma em que aparece. Por esse motivo, como mostra Cacciola (1994, p. 51), o termo Vontade consiste em uma atribuição do nome e conceito de um dos seus fenômenos à coisa em si, visto que ela está fora do princípio de razão suficiente. Falar sobre ela só é possível por meio dos seus fenômenos, no caso, o mais perfeito, a vontade humana.

Aparecimento da Vontade pode ser visto em tudo o que existe no mundo, desde os homens, passando pelos animais, até as forças mais fundamentais da natureza. No homem, um aspecto em especial importa, pois afeta diretamente sua cognição: é aquele que diz respeito ao *interesse*. O corpo, enquanto objetividade da vontade, necessariamente manifesta a ação da força que age cegamente, além das ações por motivos, também na “digestão, circulação sanguínea, secreção, crescimento, reprodução”¹⁶. Ora, se o princípio de razão coloca todos os objetos em *relação* ao corpo do sujeito, enquanto objeto imediato, em certa medida, é a própria vontade que participa.

¹⁴ MVR, §19, p. 162-163.

¹⁵ MVR, §22, p. 169.

¹⁶ MVR, §23, p. 174.

Esta seção pretendeu aduzir o lugar de destaque que tem o corpo na argumentação schopenhaueriana, no plano da teoria do conhecimento (objeto imediato) e metafísica (objetividade da vontade) em seu papel positivo. Ele é a chave de conexão e unidade, por meio da figura do indivíduo, entre o mundo como representação e como Vontade, fazendo com que a primeira face não seja apenas uma “fantasmagoria” do sujeito que representa, porém mostre a sua essência.

O PAPEL NEGATIVO DO CORPO

Após a consideração do papel positivo do conceito de corpo em Schopenhauer, esta seção tem a intenção de apresentá-lo em seu polo negativo, com bases no terceiro livro de *O mundo como vontade e representação*. No qual, se analisará se o papel negativo atribuído ao corpo poderia ser pensado como a condição de possibilidade da arte. Desse modo, é intrínseco à análise o estudo da genialidade, na medida em que é o cerne do conceito mesmo de arte. Nesta filosofia, estudar a arte é sobretudo estudar o gênio.

O terceiro livro d’*O mundo* é dedicado ao estudo da estética, no entanto, a abordagem do tema não se limita às técnicas que podem levar uma obra de arte a ser bela; trata-se, sobretudo, da essência mesma da beleza e do fim da arte. Essa forma de análise recebe o nome de metafísica do belo:

Com um nome universalmente compreensível, metafísica do belo significa, propriamente dizendo, a doutrina da representação na medida em que esta não segue o princípio de razão, é independente dele, ou seja, a doutrina da apreensão das *Ideias*, que são justamente o objeto da arte.¹⁷

A representação, nos limites do princípio de razão suficiente, é caracterizada pelo conhecimento dos objetos apenas como fenômenos; a representação, fora desses limites, permitiria o conhecimento de sua essência. Entretanto, como afirmamos na parte anterior, a Vontade está fora não apenas do princípio de razão, mas inclusive da expressão geral da

¹⁷ SCHOPENHAUER, Arthur, *Metafísica do belo*, p. 23.

representação, a divisão entre sujeito e objeto, pois não se tornou objeto ainda, não pode ser conhecida, é neste ponto que as Ideias platônicas têm sua vez. Elas são a objetividade imediata (adequada) da coisa em si, desse modo, passíveis de serem conhecidas¹⁸, porque estão nos limites da forma geral da representação. Contudo, as Ideias não estão submetidas à pluralidade, tampouco são determinadas pelas formas dos fenômenos, espaço e tempo, o *principium individuationis*. Existe uma *diversidade* de Ideias, porém, elas permanecem unidas em si mesmas: “podemos considerar as diversas Ideias como atos isolados, e em si simples, da Vontade, nos quais a sua essência se exprime mais, ou menos”¹⁹. Os indivíduos consistem em fenômenos das Ideias, na medida em que são esses atos da Vontade sob a forma do espaço, tempo e pluralidade.

Ao afirmar que o objeto da arte são as Ideias platônicas, Schopenhauer mostra como este é um modo de conhecimento diferente do científico, fixo nos fenômenos, sendo assim, a arte revela a coisa em si que entrou na representação. A arte é um modo de conhecimento *não-útil* que busca o “que” das coisas, para além da relação, das *razões* do mundo fenomênico submetido ao princípio de razão, terreno das ciências, intimamente vinculado à utilidade, que busca “o Onde, o Quando, o Porquê e o Para Quê das coisas”²⁰; em outras palavras, a arte tem por objeto a essência, já nas ciências consiste naquilo que *aparece* dessa essência.

Para que as Ideias sejam apreendidas, é exigido a supressão da individualidade - do sujeito que tem um corpo -, para o surgimento do puro sujeito, modo de conhecimento independente do princípio de razão. Afinal, como seria possível que o indivíduo, preso aos fenômenos, pudesse acessar a essência deles? É assim que na arte o gênio emerge com extremado valor, pois ele é identificado ao puro sujeito do conhecimento, como afirma Barboza:

O conhecimento das representações independentes do princípio de razão é tarefa do gênio, faculdade de conceber as Ideias. Todos a têm em maior ou menor grau. Enquanto ativa, é-se puro sujeito do conhecimento, correlato da Ideia, se passiva é-se homem comum.

A bem dizer, puro sujeito e gênio são conceitos intercambiáveis.²¹

¹⁸ MVR, §32, pp. 241-242.

¹⁹ MVR, §28, p. 220.

²⁰ MVR, §34, p. 246.

²¹ BARBOZA, Jair, *Metafísica do belo*, p. 65.

A arte existe em referência ao gênio, ou seja, é a sua obra. Desse modo, seu estudo é sobretudo o estudo da genialidade. Mesmo que o filósofo alemão verse sobre a arquitetura, pintura, escultura, poesia²², sua preocupação não é com as técnicas, e sim com o processo de criação, constituído na contemplação das Ideias pelo gênio, que depois transmite o que foi aprendido na obra de arte. A genialidade consiste na capacidade para um modo de conhecimento que se destaca do princípio de razão e supera temporariamente os interesses da Vontade, permitindo o acesso às Ideias²³. Em outros termos, o gênio tem a capacidade de se tornar puro sujeito do conhecimento, ou seja, deixa de ser indivíduo, sujeito que tem um corpo, quando vence os impedimentos que este impõe: “Esse conhecimento puro do mundo não é acessível para o homem enquanto indivíduo, ou seja, quando ele se deixa determinar pelas relações que seu corpo mantém com os outros corpos, sempre guiadas por algum interesse” (GONÇALVES, 2001, p. 34).

Na primeira parte deste trabalho, vimos que o corpo, assim como o mundo, é dado de forma dupla, como representação e como Vontade. Na representação, ele é o objeto imediato, possui a função de movimentar o entendimento, na medida em que lhe fornece os dados, a sensação, permitindo que surja em nós a intuição do mundo. Na Vontade, ele não possui nenhuma mediação com o entendimento, é a objetividade da vontade, esta se torna objeto enquanto corpo, é o núcleo que justifica os movimentos corporais. A partir dessas duas perspectivas, o corpo, na teoria do conhecimento e metafísica schopenhaueriana, tem um papel fundamental, na medida em que lida com questões internas ao sistema, a saber, o risco de o mundo não ter realidade objetiva, e por consequência, a conexão e unidade entre suas faces. Não obstante, no plano da arte, o corpo tem uma função negativa, ele é um entrave para o conhecimento das Ideias: o gênio só pode acessá-las por ser capaz de vencer os constrangimentos do corpo e assim se tornar puro sujeito do conhecimento.

²² O leitor atento poderá notar a ausência da música, enquanto uma das artes que Schopenhauer estuda, no entanto, esta ausência é proposital, em parte já explicada na introdução desta seção. O caso específico da música será aduzido em subseção específica.

²³ MVR, §36, p. 254; SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*, Tomo II, capítulo 31, p. 451. Nas próximas referências a esta obra, utilizaremos abreviação SUPL. (Suplementos), seguido do número do capítulo e a página.

Ao dizer que o corpo é objetividade da Vontade e o considerarmos como ponto de partida para o entendimento, por oferecer os dados que o movem, necessariamente todo objeto está em *relação* com a Vontade segundo o princípio de razão suficiente, e no indivíduo esse conhecimento é *interessado*, por essa referência a ela. Para que sejam vencidos seus constrangimentos, torna-se necessário um modo de conhecimento *desinteressado*, ou seja, não vinculado à vontade, por consequência, destituído do conhecer *relacional*, nesses termos será um conhecimento não útil, ao contrário do científico. O exemplo schopenhaueriano do matemático francês²⁴ ilustra com clareza como a arte se coloca fora do conhecimento interessado: o matemático, após ler a obra *Ifigênia* de Racine, questiona: “o que isso prova?”. Ele procurava pela utilidade na peça trágica, procurava *razões*, mas, ao contrário de sua ciência, a peça nada prova e não teria por finalidade provar, e se isso pretendesse, então não seria mais arte.

O caminho para o conhecimento *desinteressado* consiste na capacidade do gênio de afastar: “[...] o conhecimento que existe originariamente apenas a serviço da Vontade – ou seja, de seu interesse, querer e fins –, fazendo assim a personalidade ausentar-se completamente por um tempo, restando apenas o PURO SUJEITO QUE CONHECE, claro olho cósmico”²⁵. Na contemplação, o gênio se *perde* completamente no objeto, entra em um estado de esquecimento de si mesmo em favor do que é contemplado. Isto faz com que a sua vontade, na qual se alberga o conhecimento interessado, não se sobreponha ao intelecto *temporariamente*. A imagem do olho cósmico mostra justamente a direção objetiva da contemplação, pois é uma orientação completa para aquilo que é dado: é como se o sujeito que vê fosse somente aquilo que é visto. A capacidade do gênio de afastar o conhecimento a serviço da Vontade tem por causa um excedente de seu conhecimento, que é maior do que a vontade individual necessita. O Schopenhauer dos *Suplementos*²⁶, que concede mais atenção a fisiologia e anatomia, atribui esse excesso à própria constituição física do gênio causada por uma força excedente do cérebro. Ele teria uma faculdade cognitiva mais desenvolvida: o homem comum possuiria dois terços de vontade e um terço de intelecto, o gênio por sua vez, dois terços de intelecto e um terço de vontade.

²⁴ MVR, §36, p. 259.

²⁵ MVR, §36, p. 254.

²⁶ SUPL., capítulo 31, p. 453.

A relação entre a necessidade de determinada constituição do corpo, no caso do gênio, e a possibilidade de um conhecimento que exceda o normal, podem aparecer sobre a forma de um paradoxo. A arte nos termos desta filosofia nunca seria possível, na medida em que a atividade normal do corpo não permite romper as determinações da vontade: a arte é um conhecimento possível, desde que sejam afastadas as influências do corpo, mesmo que temporariamente; a constituição corpórea não permite nada nesse sentido, a vontade sempre será sobreposta ao intelecto. O próprio corpo deveria criar condições para sua própria negação? Em seu procedimento normal, isso nunca seria possível, não haveria saída, não haveria arte. Essa problemática parece ter alguma semelhança, segundo seu estatuto, com o paradoxo de Zeller. Conforme nos apresenta Cacciola (1994, p. 77), esse paradoxo incide sobre o fato de ser a representação um produto do cérebro, ao passo que o próprio cérebro seria um produto da representação; consistiria ainda em um problema relativo ao corpo. Dado esse panorama, a saída argumentativa de Schopenhauer, tal como nos expõe a comentadora (1994, p. 78), diz respeito a distinção entre a coisa em si e o fenômeno, com referências à resolução kantiana das antinomias, na qual, a outra face do mundo emerge fundamentalmente: as formas do fenômeno não se aplicam a Vontade. A problemática é antes da faculdade de conhecer do sujeito, não diz respeito a coisa em si (CACCIOLA, 1994, p. 79). Do mesmo modo, quando a relação entre intelecto é olhada do ponto de vista do sujeito que conhece, não há caminho para o afastamento das influências do corpo; o sujeito não conseguirá conceber essa hipótese, precisamente por ter a perfeita conformidade entre seu intelecto e a vontade. Seria impossível pensar que nosso próprio corpo criaria meios de negar-se. Desse modo, do ponto de vista da estrutura argumentativa, o filósofo precisa então conceber o corpo com uma formação *anormal*, para que possa existir a arte. É necessário sair do circuito normal da ação da vontade sobre o intelecto, por isso trata-se de um contexto de *exceção*. Não é o movimento natural da cognição humana, porém se a análise a isso ficasse limitada, não seria possível nenhum outro caminho. Por isso, o olhar em torno do processo de objetivação da Vontade em graus, sob a perspectiva das Ideias, permite a possibilidade de entender a formação de um corpo, no qual a adequação entre matéria e forma é imperfeita. Porém, é justamente isto que permitirá atingir, por meio do gênio, um co-

nhecimento mais completo, mais acabado, do que aquele que nos é dado na conformidade entre intelecto e vontade.

Outro aspecto importante que justifica a capacidade genial é o papel da fantasia, já que por meio dela é possível ir do particular e chegar até a Ideia, devido a sua apreensão Integral que aparece de forma parcial e abafada no particular. O processo em que a Vontade se torna objeto, segundo diversos graus, no qual as Ideias são o mais adequado, não é perfeito; ao contrário, é fruto de uma luta: “cada grau de objetivação da Vontade combate outros por matéria, espaço e tempo”²⁷, isto resulta em objetos que expressam de forma imperfeita a Ideia; o gênio vê na imperfeição a perfeição que a natureza pretendia, mas que não consolidou.

A obra de arte provém da contemplação das Ideias, sendo assim, é o último termo de extenso e árduo movimento iniciado no momento em que o gênio nega o corpo e atinge o conhecimento desinteressado. A expressão da Ideia que foi apreendida é a obra de arte, nesse sentido o gênio é um *mediador* entre o espectador e as Ideias, haja vista não ser possível para aqueles acessá-las autonomamente, porque sua capacidade de conhecer independente do princípio de razão é de um grau inferior à genial. Ao homem comum cabe apenas a parte passiva: a fruição da obra. O gênio, ao contrário, “nos permite olhar para o mundo mediante os seus olhos”²⁸, seu dom é colocado ao nosso alcance, por meio daquilo que é adquirido, ou seja, as técnicas de arte. Ele torna, assim, a Ideia acessível para o homem comum.

A MÚSICA: CISÃO E CORPO

A exposição da música, no plano da metafísica do belo de Schopenhauer, estabelece certa cisão em torno da estrutura argumentativa sobre a arte. Em geral, o processo de criação artística consiste na contemplação das Ideias, a coisa em si sob a forma da representação, com sua posterior comunicação na obra de arte. O gênio utiliza das linguagens artísticas para comunicar o que foi apreendido: arquitetura, pintura, escultura e poesia. Esse processo somente é possível, porque ocorre o afastamento das influências do corpo, na identidade entre o gênio e o puro sujeito do

²⁷ MVR, §27, p. 211.

²⁸ MVR, §37, p. 265.

conhecimento. O homem comum, incapaz de acessar as Ideias, pode fruir a arte, pois também se torna puro sujeito, porém, em um grau menor, vê o mundo que lhe é mostrado pelo gênio. Não obstante, esse processo que pode ser considerado um modelo de explicação da criação artística, não se aplica à música. Ela é algo absolutamente diferente, sua essência é outra, o que estabelece um novo modelo em torno da criação:

Esta [a música] se encontra por inteiro separada de todas as demais artes. Conhecemos nela não a cópia, a repetição no mundo de alguma Ideia dos seres; no entanto é uma arte tão elevada e majestosa, faz efeito tão poderosamente sobre o mais íntimo do homem, é aí tão inteira e profundamente compreendida por ele, como se fora uma linguagem universal, cuja distinção ultrapassa até mesmo a do mundo intuitivo.²⁹

Desse modo, arquitetura, pintura, escultura e poesia consistem no primeiro modelo, com o escopo de apreensão e comunicação das Ideias. A cisão operada pela música é causada pelo fato dela ser comunicação em si mesma, não de uma Ideia, mas da própria coisa em si, a Vontade. Nesse sentido, surge um segundo modelo da criação, no qual o puro sujeito do conhecimento, correlato da Ideia, não desempenhará papel algum (BARBOZA, 2001, p. 126). Ora, mas se era justamente a identidade entre o gênio e o puro sujeito, que permitiam o afastamento das influências do corpo para acessar a essência do fenômeno, como é possível a música? Afinal, ela nos leva a um patamar maior do que aquele que nos levava às Ideias, a função negativa do corpo na argumentação perderia sentido? Como ocorreria esse processo?

Para Barbosa, esse processo é possível devido a faculdade da imaginação, pois ela transformaria em imagem aquilo que é fruto da audição (2001, p. 127). Essa faculdade atuaria como o puro sujeito do conhecimento, desse modo, aqui também ocorreria o afastamento da influência do corpo. No entanto, é preciso atenção para não cair naquele paradoxo mencionado anteriormente: o corpo que criaria meios para sua própria negação. O afastamento garante uma universalidade na apreensão: não se trata de ver os particulares, que seriam suscitados pelo corpo, afinal, isso seria consequência natural do uso da audição; por isso não se trata de ver

²⁹ MVR, §52, p. 336.

a atividade corpórea em seu procedimento normal, no qual seria capaz de criar sua própria negação.

O papel da imaginação sobre a audição é o que permitirá a universalidade, o que será ouvido virá cristalino, a linguagem da coisa em si. Do ponto de vista do artista, os limites da sua cognoscibilidade, não permitiriam conhecer a coisa em si segundo conceitos. Por isso, o gênio, enquanto compositor, age como um sonâmbulo, a linguagem da música é diferente daquela produzida pela razão, os conceitos são inócuos: “Por conseguinte, no compositor, mais do que em qualquer outro criador, o homem é completamente separado e distinto do artista”³⁰. No que diz respeito à fruição do homem comum, o compositor obrará para que a imaginação do espectador trabalhe sobre sua audição, permita a criação de imagens que os tire da particularidade das paixões e os leve a universalidade.

No âmbito da música, mesmo com a cisão relativa ao primeiro modelo de criação artística, que exige o estabelecimento de um novo, o papel negativo do corpo ainda permanece central. O desafio aqui consistirá em entender de forma mais aprofundada a função que a imaginação desempenha no afastamento das influências do corpo. Na última seção do terceiro livro, a inserção da música exigirá uma reconsideração do próprio conceito de arte, até então entendido a partir das Ideias. Não se trata de realizar uma cisão conceitual que divide a arte em duas, algo já efetivado no seio da criação artística. Cabe entender uma definição em dois movimentos, abrangendo um amplo espectro de compreensão do real.

No primeiro movimento de definição da arte, relativo a arquitetura, escultura, pintura e poesia, ela é entendida como um modo de conhecimento que permite a apreensão das Ideias, a essência do fenômeno, a coisa em si contida nos termos da representação em sua expressão mais geral. Sendo assim, ela é, como afirmamos anteriormente, uma forma de conhecimento diversa da ciência, pois permite conhecer a essência do mundo fenomênico, ao contrário daquela sempre fixa no princípio de razão suficiente. Para a arte atingir seu objeto, o gênio deve ser identificado como o puro sujeito do conhecimento, no qual é afastada as influências do corpo, o *interesse*, e todo o conhecimento *relacional*. No segundo movimento de definição da arte, na abordagem sobre a música, surge um novo modelo de criação artística, na medida em que não se fala mais de

30 MVR, §52, p. 342.

apreensão de Ideias e de sua respectiva comunicação. A arte por excelência é comunicação, ela mesma, não de uma Ideia, mas da própria coisa em si. O puro sujeito cede lugar para a atividade da faculdade da imaginação, com sua influência direta na criação de imagens a partir da audição, com conseqüente afastamento das influências do corpo, para que corra livre a linguagem do em si.

Em ambos os momentos o corpo emerge de forma central, em seu papel negativo, é pressuposto fundamental. Desse modo, não poderíamos entender essa formulação como condição de possibilidade da arte? Por hipótese: 1) a negação do corpo seria o primeiro termo de toda a ação genial, sem isto não seria possível a criação artística; 2) o papel negativo do corpo, no terceiro livro d'*O Mundo*, na metafísica do belo, é o que faz com que ele seja central, tanto quanto era na teoria do conhecimento e metafísica, nos dois primeiros livros da obra magna de Schopenhauer, mesmo que com a polarização inversa. Ou seja, nesse sentido, o corpo na perspectiva negativa, seria um *complemento* do conceito, se pensado em um plano maior, as duas polarizações são necessárias. Não se trata de dois conceitos, mas de apenas um em suas duas faces, com seu lugar central bem definido, seja para *desvelar* o mundo, seja para buscar a arte.

REFERÊNCIAS

BARBOZA, Jair. *Metafísica do belo*. São Paulo: Humanitas, 2001.

BARBOZA, Jair. Schopenhauer: die Erscheinung, das Phänomen. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, vol. 5, nº 1, pp. 03-08, 2014.

CACCIOLA, Maria. L. M.. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1994.

GONÇALVES, Rosa G. C. *Arte e metafísica na filosofia de Schopenhauer*. 2001. 102p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2001.

SCHOPENHAUER, Arthur. *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*. F.-X. Chenet (Trad.). 1º ed. Paris: VRIN, 1991. (Bibliothèque des Textes Philosophiques).

_____. *Metafísica do Belo*. Jair Barbosa (Trad.). São Paulo: Editora UNESP, 2003.

_____. *O mundo como vontade e como representação*. Jair Barbosa (Trad.). 1º ed. São Paulo: Editora UNESP, 2005. Tomo I.

_____. *O mundo como vontade e como representação*. Jair Barbosa (Trad.). 2º ed. São Paulo: Editora UNESP, 2015. Tomo I.

_____. *O mundo como vontade e como representação: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Jair Barbosa (Trad.). São Paulo: Unesp, 2015. Tomo II.

_____. *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Paul Deussen. München: Piper, 1911-1942, 16 Bde./vols., edição digitalizada in Schopenhauer in Kontext. Berlin: Karsten Worm InfoSoftWare, 2000 (CD-ROM).

Música, a peculiar alegria da vida segundo Schopenhauer

Victor Hugo Melo de Medeiros
(UFRN)

Conforme a teoria filosófica de Arthur Schopenhauer, a vida é dotada de um sofrimento constitutivo e os homens, por serem o grau mais elevado da objetivação da Vontade, estão em conflito em relação aos outros e a si mesmos. Essa vontade é um querer desenfreado e, por sermos expressões dela, estamos a todo instante querendo, desejando, transitando entre a dor e o tédio que são duas instâncias do movimento único do sofrer. Isso ocorre e na maioria das vezes não alcançamos a realização dos nossos desejos, causando-nos uma certa frustração durante a vida, tornando-a enfaticamente sofrível. Iniciamos a nossa problematização com a seguinte questão: será que a música possui condições de cessar momentaneamente o sofrimento humano e possibilitar um estado de alegria?

Primeiramente, deixemos claro que a percepção da música ocorre por meio do tempo, sem a influência do conhecimento de causalidade. O agente é basicamente a intuição pré-reflexiva e imediata. Nessa experiência que nos incita ao sentimento de unidade com a Vontade em si mesma, ocorre um abandono de nós mesmos enquanto subjetividade e assim deixamos por instantes de querer para o eu e nos sentimos o próprio querer da Vontade, que em essência sempre fomos. O livro III de *O mundo como vontade e representação* culmina delegando à música uma superioridade diante as outras artes (que são arquitetura, jardinagem, pintura de animais, esculturas, pinturas humanas e poesia) devido à sutileza de sua objetividade, não requerendo do seu apreciador entendimento, mas antes de tudo sensibilidade. Em sua explanação, Schopenhauer apresenta a música como a cópia de um modelo que, ele mesmo, nunca pode ser representado imediatamente.

Com uma certa influência platônica, em cuja propriedade que não iremos nos deter, o filósofo vê na música o correspondente às essência de beleza e bondade, características clássicas da harmonia e incontestá-

vel finalidade catártica que também nos lembra Aristóteles, diferente das outras artes, que são importantes, mas representam apenas sombras ou representações.

A MÚSICA NA HIERARQUIA DOS REINOS DA VONTADE

De início consideramos uma espécie de graus de objetivação da Vontade na hierarquia dos reinos e sua paralela relação com a arte dos sons. Na base de um hipotético esquema, notamos o reino mineral enquanto o menor grau de objetivação seguido dos reinos intermediários que são o vegetal e o animal. Por último, no fim da pirâmide consta o homem que é o grau mais elevado da objetivação onde a Vontade, negando-se, pode conhecer a si mesma.

Sobre o reino mineral equiparado ao baixo contínuo, o filósofo diz: “O baixo contínuo é, portanto, na harmonia, o que no mundo é a natureza inorgânica, a massa mais bruta, sobre a qual tudo se assenta e a partir da qual tudo se eleva e desenvolve” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 339). Em segundo lugar, as vozes baixas equiparam-se ao mundo inorgânico. No terceiro lugar, o vegetal e animal enquanto vozes intermediárias e mais elevadas que produzem harmonia entre polaridades opostas. Porém, logo adiante Schopenhauer nos diz que, do cristal ao animal mais perfeito, não há consciência de si.

No fim dessa explicação, encontramos uma certa antropologia de base ontológica defensora de que estar consciente de si mesmo é uma capacidade humana, onde o grau mais elevado da Vontade equipara-se a uma melodia. Lembremos que, segundo essa filosofia, a decisão do homem poder ser consciente de si, mas ela foi tomada extra espaço e temporalmente pela própria Vontade, não podendo assim ser alterada enquanto seu caráter inteligível.

Schopenhauer, sobre a melodia e a consciência de si, diz:

Por fim, na *melodia*, na voz principal elevada que canta e conduz o todo em progresso livre e irrestrito, em conexão significativa e ininterrupta de *um* pensamento do começo ao fim, expondo um todo, reconheço o grau mais elevado de objetivação da Vontade, a vida do homem com esforço e clareza de consciência, pois apenas ele, na medida em que é dotado de faculdade de razão, vê sempre

adiante ou retrospectivamente no caminho de sua realidade efetiva e das possibilidades incontáveis e, assim, traz a bom termo um decurso de vida claro tomado como um todo concatenado (SCHOPENHAUER, 2005, p. 340-341).

Para Schopenhauer a música é a mensagem direta do núcleo do verdadeiro “ser” das coisas por tocar a nossa subjetividade, ela é por excelência a arte dos sons, que excita a nossa emoção e sensibilidade tanto nos momentos tristes quanto nas circunstâncias felizes, sendo esta última mais rara. O indivíduo que compõe essa arte é considerado por Schopenhauer um gênio, um artista, sendo mais intuitivo mediante uma compreensão peculiarmente sensível em relação à vida do que extremamente racional e calculista como um matemático, por exemplo.

Conforme este pensador, o indivíduo nasce gênio, e ele infere isso ao observar historicamente que, em relação à totalidade, uma mínima parcela dos homens consegue expressar tão claramente o querer da Vontade na natureza por vias musicais. O próprio filósofo reconhece como exemplo de genialidade a obra de Gioachino Antonio Rossini¹, deixando em sua excelsa obra o reconhecimento a música instrumental.

Ao falar da capacidade do modelo do gênio, o filósofo não restringe a Rossini, mas o toma como exemplo para falar dos indivíduos inspirados quando diz:

A invenção da melodia, a revelação nela de todos os mistérios mais profundos do querer e sentir humanos, é a obra do gênio, cuja atuação aqui, mais do que qualquer outra atividade, se dá longe de qualquer reflexão e intencionalidade consciente, e pode chamar-se inspiração (SCHOPENHAUER, 2005, p. 342).

As demais artes não são equiparáveis à própria Ideia, como a música, mas lançam mão de elementos do entendimento (espaço e causalidade, não apenas o tempo puro) ou de conceitos racionais. Por outro lado, ele também contesta a ópera e a música de dança por acreditar que o canto e as coreografias, por mais que tenham alguma importância, distanciam a música do seu valor em si. Desse modo, o conteúdo também compromete a expressão dos sentimentos mesmos pela arte dos sons.

¹ Foi um compositor erudito italiano, muito popular em seu tempo, que criou 39 óperas, assim como diversos trabalhos para música sacra e música de câmara.

Creemos ser importante ressaltar que Schopenhauer não é um dogmático² no sentido de apontar um posicionamento absoluto que não abra margem para ser questionado. Dizemos isso porque ele em parte rejeita o canto, as coreografias e o conteúdo, mas em parte considera a relevância dos objetos de sua crítica que em alguma medida corroboram com a nossa alegria e jovialidade. A esse respeito Schopenhauer diz:

Que, de resto, seja-nos tão bem vindo o adendo da poesia à música e um canto com palavras compreensíveis nos alegre tão intimamente, isso se deve ao fato de aí serem estimulados ao mesmo tempo e em união os nossos modos de conhecimento mais imediato e mais mediato: o mais imediato é aquele para o qual a música expressa as agitações da vontade mesma, o mais mediato entretanto é aquele para o qual a música expressa as agitações da vontade mesma, o mais mediato entretanto é aquele dotados por palavras (SCHOPENHAUER, 2015, p. 539).

Lembremos que as tragédias gregas de Sófocles e Ésquilo trazidas ao nosso tempo pela dramaturgia, geralmente europeia, conferem à decorrência das cenas uma sonoridade extremamente peculiar a cada acontecimento que possui como fio condutor a ópera. Nesta última há uma voz do tenor que toca o coração da natureza finita e imersa na fragilidade do existir humano movido irrefreavelmente por paixões insaciáveis. Ainda assim, toda essa técnica parece não comportar o íntimo da Vontade que fala ao nosso querer mais profundo e pulsa cegamente em cada um de nós.

Em contrapartida, o filósofo descreve em sua obra a supremacia da música como meio para o homem poder negar a vontade ou o querer desenfreado que nós somos, evitando assim o sofrimento, por alguns instantes, logo proporcionando momentos de alegria. Uma vez que, no nível da Ideia, ao se expressar como o desejo da natureza impetuosa enquanto reflexo da vontade. De alguma forma a música parece-nos uma espécie de exercício espiritual que torna a vida menos infeliz, na medida em que proporciona uma certa felicidade encontrada na temporária suspensão do querer que somos.

² Quando utilizamos o conceito de dogmático, queremos mostrar que Schopenhauer não é um autoritário no sentido de banir tudo aquilo que seja contrário às suas ideias. Tanto que até o que é desnecessário à música como os citados canto e coreografias possuem algum valor em suas considerações complementares.

Schopenhauer faz a seguinte consideração sobre a música e a vida feliz:

A essência do homem consiste em sua vontade se esforçar, incessantemente; sim, sua felicidade é bem estar e apenas isto: que a transição do desejo para a satisfação, e desta para um novo desejo, ocorra rapidamente, pois a ausência de satisfação é sofrimento, a ausência de novo desejo é anseio e vazio, *languor*, tédio. Justamente por isso, correspondendo ao dito, a essência da melodia é um afastar-se, um desviar-se contínuo do tom fundamental, por diversas vias, não apenas para os intervalos harmônicos, a terça e a dominante, mas também para cada tom, para a sétima dissonante e os intervalos extremos; contudo sempre seguido de um retorno ao tom fundamental (SCHOPENHAUER, 2005, p. 341).

O filósofo percebe que existem dois tipos de música que são respectivamente as rápidas, caracteristicamente alegres, e as lentas, caracteristicamente tristes. A sua justificativa é que, quanto mais demorada a transição, proporcionalmente prolonga-se o desejo e assim aumenta o sofrimento, por isso a velocidade da música de dança está atrelada a sua alegria, apesar de a música não expressar a representação da ideia de dor e alegria e sim os sentimentos mesmos. Por isso o mundo é tanto Vontade quanto música corporificada, sendo as melodias semelhantes no máximo a conceitos universais. O pensador leva tão a sério a sua teoria metafísica da música que diz a célebre frase: “Poderia não haver mundo, mas haveria música”.

A verdadeira música é uma melodia imanente que se encontra nivelada para o homem comum, porém não esqueçamos que essa é uma abordagem que destoa da tradição que valorizava mais a poesia do que a música. Jair Barboza, sobre essa inversão de papéis que Schopenhauer realiza, comenta:

Tanto que o próprio Schopenhauer coloca a poesia no ápice da pirâmide hierárquica das artes representativas, herdando o costume da maioria dos seus predecessores. O poeta em certo sentido se aproxima, com seus versos ritmados, da musicalidade. Entretanto, a música é superior, ao dispensar as palavras, os conceitos, pairando majestosa acima da pirâmide hierárquica das artes (BARBOZA, 1997, p. 75-76).

Lembremos do poema “Psicologia de um vencido”, do poeta brasileiro Augusto dos Anjos, e da marcha fúnebre do pianista polonês Frédéric Chopin. É lugar comum que essas verdadeiras obras de arte tratam da nossa condição ao menos corporal de sermos finitos. Porém, enquanto os versos do poeta nos fazem pensar, parece-nos que o dedilhar do piano diz respeito a uma certeza que antecede qualquer representação. Desse modo, em concordância com a teoria metafísica discutida a música “fala” de modo mais íntimo que a própria linguagem.

Porém, o pensador viu na arte dos sons o poder de retomarmos o sentimento e capacidade Para Schopenhauer, uma repetição exaustiva em conceitos daquilo que a música exprime seria de imediato uma explanação sobre a verdadeira filosofia (Schopenhauer, 2005, p. 347).

Tratando desse retomada do sentimento que a música realiza, o filósofo pondera:

Essa íntima referência da música à essência verdadeira de todas as coisas explica o fato de, quando soa uma música que combina com uma cena, ação, acontecimento, cercania, como que nos revela o sentido mais misterioso dos mesmos entrando em cena como o comentário mais correto e distinto deles. De maneira similar, quando alguém se entrega por inteiro à impressão de uma sinfonia, é como se visse desfilar diante de si todos os eventos possíveis da vida e do mundo; contudo, se medita, não pode fornecer semelhança alguma entre aquela peça musical e as coisas que passavam diante de si (SCHOPENHAUER, 2005, p. 344).

O filósofo considera que a música não nos provoca sofrimento real e até mesmo as sonoridades mais melancólicas nos insuflam um certo saudosismo para com todas as alegrias e tristezas em que um dia estivemos imersos na crueza de cada dor. A história de nossa vontade cheia de idas e vindas, relevos e declives possui uma melodia singular que toca a nossa subjetividade, interioridade que fala mais sobre quem somos do que qualquer discurso (SCHOPENHAUER, 2015, p. 542).

Conforme o pensador (SCHOPENHAUER, 2015, p. 543), essa melodia é imanente à vida do homem, que ora sorri e ora chora, traz em um sentimento mais profundo os dois elementos essenciais à música, a saber, o ritmo e a harmonia. O primeiro é o elemento quantitativo (trata da duração), o segundo, o qualitativo (trata da altura e gravidade dos tons). O filósofo vê

proporções numéricas na notação musical inerentes à perspectiva temporal que avalia a duração e a velocidade das vibrações. Ele acreditava que o essencial entre os elementos da melodia era o ritmo, por este ter uma espécie de melodia própria que pode ser encontrada em instrumentos de percussão como, por exemplo, o tambor, apesar de afirmar em seguida que, para alcançarmos a perfeição musical, precisamos dos dois elementos. Pensamos que os movimentos que inferem numa discórdia e reconciliação cabem certamente numa análise da natureza humana onde a Vontade oscila entre a dor e o tédio, sendo sua saciedade uma reconciliação fugaz e transitória presente na modesta alegria de viver, dos poucos que conseguem.

Os poucos que possuem sensibilidade para alegrar-se com a contemplação musical podem encontrar na metafísica schopenhaueriana a razão de ser desse acontecimento que consiste na satisfação de velhos desejos e o surgimento de novos que são satisfeitos. Isso traz uma certa alegria e disposição de ânimo numa afirmação moderada da vida pautada num bem-estar da subjetividade egoísta (reflexo do instinto de preservação) que não é mais que um querer conservar-se da Vontade que extrapola a dimensão individual.

Discorreremos até agora sobre a música, seguindo a definição do autor como a arte dos sons, mas nos parece que essa classificação ficou um tanto quanto obscura, todavia, no final da seção 39 do segundo tomo, não qual ele fornece uma definição que julgamos complementar:

A música, portanto, consiste sempre numa alternância contínua entre acordes mais, ou menos, inquietantes, isto é, acordes que despertam anseios, e aqueles que mais, ou menos, nos fazem repousar e satisfazem; precisamente como a vida do coração (a vontade) é uma contínua alternância entre grandes e insignificantes inquietações mediante desejo e temor, e repousos diversos que lhes correspondem (SCHOPENHAUER, 2015, p. 547-548).

Essa relativa irregularidade com a introdução de dissonâncias quebra com um movimento único que redundaria no tédio da satisfação e ausência de desejos. Porém, essa dinâmica de satisfação e insatisfação da Vontade nos parece causar uma certa renovação do agir humano sobre a própria vida dotada de alegrias e tristezas. De tal modo que uma persistência numa vida ou só de risos ou só de lamentações pareceria insupor-

tável até mesmo para o pior dos mundo possíveis, que particularmente não achamos nem melhor ou pior, mas apenas o mundo no qual até então nos é possível viver.

O filósofo considera que a música possui dois modos fundamentais, o maior e o menor, que correspondem às disposições de ânimo de alegria e angústia que sentimos geralmente com o nosso comércio com o mundo. A discussão sobre o que há de mais profundo em nossa natureza originária e a ponderação sobre os ritmos divergentes que circundam o nosso orbe leva-nos a compreender o aspecto metafísico e até mesmo psicológico de algo que é muitas vezes objeto de distração, quando, na verdade, a grande intuição de Schopenhauer foi perceber a grandiosidade de algo que até então fora de certo modo menosprezado.

Contudo, já ouvimos muitos professores ou estudantes de filosofia negar a influência da vida de certos filósofos em suas obras, por julgarem a biografia algo banal e desprovido de relevância filosófica. Respeitamos esse argumento. Entretanto, pensamos um pouco diferente. Por exemplo, um médico geralmente trabalha em um consultório, o advogado num escritório e o engenheiro numa obra, pois lá, geralmente, no sentido da técnica, eles possuem ferramentas e meios de executar as suas ocupações. Já o filósofo aprende por toda uma existência a utilizar o pensamento na reflexão, observação, leitura e escrita sobre o homem e sua relação com o mundo, cujo basilar cenário é o confronto com todas as peculiaridades alegres e tristes do viver. Para nós, ser filósofo é mais do que uma profissão mantenedora de condições materiais; não é ser melhor do que ninguém, mas aprender e desaprender constantemente a ser aquilo que se é assumindo tanto as impropriedades quanto as autenticidades do caminho a ser construído que nós mesmos somos. Só estamos a caminho quando nos tornamos o nosso próprio caminho, diriam os budistas. Em alguma medida, Schopenhauer levava uma espécie de vivência filosófica na qual a música possuía um papel alegrador – lega-nos a sua biografia que ele, após almoçar, tocava flauta doce e ia aos grandes concertos da Europa ouvir música de olhos fechados, realizando uma espécie de contemplação musical ou, como diria Pierre Hadot, exercícios espirituais. Isso nos mostra que todas as suas intencionalidades dirigiam-se ao viver para a filosofia e não de filosofia, como ele criticou os filisteus da cultura de sua época.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com isso, levando em conta a primeira oração da magna obra do filósofo, quando ele diz “o mundo é minha representação”, corroboramos que fica a critério de cada um se a música pode alegrar nossa existência à medida que a torna menos sofrível. Schopenhauer, nos primeiros parágrafos da seção 52, elucida que a sua reflexão acerca da música consiste muito mais em fruto da sensibilidade do que do entendimento; por isso sua teoria não possui a obrigatoriedade de ser estudada como uma verdade em um grau de necessidade e universalidade. Tendo em vista que a grande maioria das pessoas não possui condições de sentir o ímpeto da Vontade na natureza mediante o impacto musical na mesma condição do gênio, entretanto, saibamos que todos os seres vivos em um mínimo grau possuem essa capacidade, mesmo que a manifestação sensível seja corriqueira.

REFERÊNCIAS

BARBOZA, Jair. *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Moderna, 1997.

LEFRANC, J. *Compreender Schopenhauer*. Petrópolis: Vozes, 2005.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tomo I. São Paulo: UNESP, 2005.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tomo II. São Paulo: UNESP, 2015.