



# PAIXÃO E ASTÚCIA DA RAZÃO

Agemir Bavaresco

Alfredo Moraes

(Orgs.)

*Em memória e gratidão a*

*Paulo Meneses,*

*Maria do Carmo Tavares de Miranda*

*e Geraldo Edson Ferreira da Silva*

$\Phi$  editora fi



**PAIXÃO E  
ASTÚCIA  
DA RAZÃO**

## **Comitê Científico da Série Filosofia e Interdisciplinaridade:**

1. Agnaldo Cuoco Portugal, UNB, Brasil
2. Alexandre Franco Sá, Universidade de Coimbra, Portugal
3. Christian Iber, Alemanha
4. Claudio Goncalves de Almeida, PUCRS, Brasil
5. Danilo Marcondes Souza Filho, PUCRJ, Brasil
6. Danilo Vaz C. R. M. Costa (UNICAP)
7. Delamar José Volpato Dutra, UFSC, Brasil
8. Draiton Gonzaga de Souza, PUCRS, Brasil
9. Eduardo Luft, PUCRS, Brasil
10. Ernildo Jacob Stein, PUCRS, Brasil
11. Felipe de Matos Muller, PUCRS, Brasil
12. Jean-Fraçois Kervégan, Université Paris I, França
13. João F. Hobuss, UFPEL, Brasil
14. José Pinheiro Pertille, UFRGS, Brasil
15. Karl Heinz Efken, UNICAP/PE, Brasil
16. Konrad Utz, UFC, Brasil
17. Lauro Valentim Stoll Nardi, UFRGS, Brasil
18. Michael Quante, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
19. Migule Giusti, PUC Lima, Peru
20. Norman Roland Madarasz, PUCRS, Brasil
21. Nythamar H. F. de Oliveira Jr., PUCRS, Brasil
22. Reynner Franco, Universidade de Salamanca, Espanha
23. Ricardo Timm De Souza, PUCRS, Brasil
24. Robert Brandom, University of Pittsburgh, EUA
25. Roberto Hofmeister Pich, PUCRS, Brasil
26. Tarcílio Ciotta, UNIOESTE, Brasil
27. Thadeu Weber, PUCRS, Brasil

**Agemir Bavaresco  
Alfredo Moraes  
(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 |  
2013

**Φ** editora fi

**Direção editorial e diagramação:** Lucas Fontella Margoni  
**Imagem da capa:** Paulo Meneses, Maria do Carmo Tavares de  
Miranda e Geraldo Edson Ferreira da Silva  
**Impressão e acabamento:** *Akikópias*

www.editorafi.com

Série Filosofia e Interdisciplinaridade - 2

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

BAVARESCO, Agemir; MORAES, Alfredo (Orgs.)  
Paixão e Astúcia da Razão [recurso eletrônico] / Agemir  
Bavaresco, Alfredo Moraes (Orgs.). -- Porto Alegre, RS: Editora  
Fi, 2013.  
334 p.

ISBN - 978-85-66923-09-4

Disponível em:

1. Filosofia da História 2. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich –  
Crítica e Interpretação. 3. Memória e Homenagem I. Título. II.  
Série.

CDD-190

---

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 190

# **Paixão e Astúcia da Razão**



# APRESENTAÇÃO

*Agemir Bavaresco e Alfredo Moraes*

A presente coletânea *Paixão e Astúcia da Razão* é o resultado do *Congresso Internacional de Filosofia: Desafios da Filosofia no Século 21* realizado nos dias 25, 26 e 27 de agosto de 2013, realizado no Centro de Filosofia e Ciências Humanas – UFPE, sob a organização do Prof. Alfredo Moraes, em homenagem e reconhecimento a três pessoas que marcaram, intelectualmente, a Filosofia Interdisciplinar: Paulo Meneses (11. 01.1924 – 10.12.2012), Maria do Carmo Tavares de Miranda (06.08.1926 - 20.12.2012) e Geraldo Edson Ferreira da Silva (07.06.1927 – 21.01.2013).

**Paulo Meneses** desenvolveu sua formação no período de 1940 a 1955, ao realizar, no Recife, no Rio de Janeiro e no Rio Grande do Sul, os cursos de Humanidades, Letras Clássicas, Bacharelado e Licenciatura em Filosofia e Teologia. Em 1959, obteve o título de doutor em Filosofia, no Recife, e na década de 1960, o Diplome de L’Institute d’Etudes Politiques, em Paris. Posteriormente, sua vasta e sólida formação intelectual e universitária foi posta a serviço da educação, da formação e difusão de seus conhecimentos e ideias, tendo exercido atividades no magistério, lecionando: Filosofia Social, História da Filosofia, Antropologia Cultural e Ciência Política, na UNICAP (Recife); Economia e Ciência Política, no Chile (ILADES); Ciência Política e Pesquisa e Antropologia, no Rio de Janeiro (IBRADES); Economia, no

Instituto de Estudos Superiores de Évora (Portugal); e Filosofia Hegeliana, no Mestrado de Filosofia da UFPE.

No âmbito de suas publicações, destacam-se, sobretudo, os livros e traduções das obras de Hegel: *Roteiro Para ler a Fenomenologia do Espírito de Hegel*, Ed. Loyola, 1ª edição, 1985; 2ª edição, 1992; Tradução da *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel (2 volumes), Ed. Vozes, 1992; Tradução da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, de Hegel (1º Volume): *Lógica*, (2º Volume): *Filosofia Da Natureza*, (3º Volume): *Filosofia Do Espírito*. Ed. Loyola; *Hegel e a Fenomenologia do Espírito*, Ed. Jorge Zahar, 2003; *Abordagens Hegelianas*, Ed. Vieira e Lent, Rio De Janeiro, 2006; *Filosofia do Direito*, Ed. Loyola, São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

Ocupou vários cargos acadêmicos, entre os quais: Diretor do curso de Mestrado no ILADES, Chile; Diretor do Centro de Pesquisas João XXIII (IBRADES), Rio de Janeiro; na UNICAP: Pesquisador de Filosofia, Diretor da Biblioteca, Chefe do Departamento de Sociologia, Decano do CTCH, Pró-Reitor de Pesquisa, Presidente da Comissão Editorial, Diretor Presidente do Instituto de Filosofia Social, Coordenador do Núcleo de Estudos para a América Latina (NEAL) e Assessor Especial do Magnífico Reitor.

**Maria do Carmo Tavares de Miranda**, filósofa, teóloga e pedagoga, foi assistente do filósofo Martin Heidegger, na Universidade de Friburgo, na Alemanha, em 1955, e colega de Gilberto Freyre. Maria do Carmo era conhecida, internacionalmente, deixando relevantes trabalhos escritos tais como: *Théorie de la vérité chez Edouard Le Roy*; *Pedagogia do tempo e da história*; *Os franciscanos e a formação*

*do Brasil; O ser da matéria; Caminhos do filosofar e Aventura humana.*

Maria do Carmo iniciou sua trajetória fazendo duas graduações: Letras Clássicas e Filosofia, ambas na Universidade Federal de Pernambuco. Doutorou-se em Filosofia em Paris no Panthéon-Sorbonne, depois, lecionou na Universidade Federal de Pernambuco. Foi vice-presidente da Academia Internacional de Filosofia da Arte (Atenas, Grécia), professora visitante e mestre de conferências em diversas Universidades internacionais, pesquisadora efetiva de centros internacionais de pesquisa e diretora-geral do Seminário de Tropicologia, da Fundação Joaquim Nabuco (FJN). Em 1983, Maria do Carmo foi eleita para a Academia Pernambucana de Letras (APL), ocupando a cadeira de número 7, que tem como patrono Maciel Monteiro. Traduziu *Da Experiência do Pensar*, de Martin Heidegger. Pertenceu à Academia Internacional de Filosofia da Arte, à Academia de Filosofia, e ao Instituto Brasileiro de Filosofia.

**Geraldo Edson Ferreira da Silva**, engenheiro civil de formação, foi membro fundador da Sociedade Hegel Brasileira e participava de todos os Congressos da SHB e de todos os Encontros Nacionais de Filosofia da ANPOF. Sua presença era marcante pela simpatia e entusiasmo em prol dos eventos sobre a filosofia hegeliana no Brasil. Geraldo participou do governo do Estado de Pernambuco, na Secretaria de Transportes, no primeiro mandato de Miguel Arraes, antes da sua deposição pelo golpe militar de 1964, chegou por isso a ser interrogado pelas forças de repressão; posteriormente, foi Diretor de Planejamento do Departamento de Estradas e Rodagens – DER, em Pernambuco, com a sua aposentadoria dedicou-se aos estudos filosóficos, que já fazia desde cedo de forma não

sistemática; especializou-se nos estudos do sistema hegeliano e tornou-se membro permanente do Grupo de Estudos e Pesquisa Hegel da UFPE, participando ativamente do mundo acadêmico-filosófico.

Os textos aqui reunidos apresentam temáticas interdisciplinares, confirmando, a prática de nossos homenageados que transitaram em suas trajetórias intelectuais e profissionais para além de sua especialização, construindo horizontes interdisciplinares entre os saberes.

# SUMÁRIO

TEORIA DA AGENDA, REPRESENTAÇÃO E  
REDES SOCIAIS ..... 13  
**Agemir Bavaresco, Tiago Porto e Wellington A. Silva**

A METAFÍSICA DE HEGEL: UMA ALTERNATIVA  
PARA O SÉCULO 21? ..... 34  
**Alfredo de Oliveira Moraes**

TESES SOBRE “A CONSCIÊNCIA INFELIZ” ..... 46  
**Denis Rosenfield**

MACROFILOSOFÍA Y SIGLO XXI ..... 67  
**Gonçal Mayos**

*LE DEVENIR LOGIQUE CHEZ HEGEL* ..... 92  
**Jean-Louis Vieillard-Baron**

ENTRE O HEGEL RACIONAL E O HEGEL REAL  
..... 125  
**José Luiz Borges Horta**

A REALIDADE DOS FENÓMENOS FÍSICOS  
NATURAIS NA FILOSOFIA DA NATUREZA DE .. 143  
**Leonardo Gomes da Silva**

NEGATIVIDADE E EVANESCÊNCIA ..... 162

**Paula Melo Rêgo Barros**

O CONCEITO DE PRIVADO NA FILOSOFIA DO  
DIREITO DE HEGEL COMO LIMITAÇÃO DA  
TENDÊNCIA À PRIVATIZAÇÃO NO ESTADO..... 172

**Pedro Geraldo Aparecido Novelli**

CRIANÇAS..... 198

**Pedro Jorge Clemente de Melo**

AFINIDADES SELETIVAS PARA TEMPOS DE  
RECONHECIMENTO ..... 241

**Suzano Guimarães**

MORALIDADE PARA HUMANOS: TEORIA ÉTICA  
NA PRELEÇÃO *VIGILANTIUS* DE KANT ..... 215

**Robert B. Louden**

A SENSIBILIDADE ÉTICA EM EMMANUEL  
LEVINAS..... 258

**Waldemir Ferreira Lopes Neto**

UNIVERSIDADE, CIÊNCIA E FILOSOFIA.  
DESAVENÇAS E DESAFIOS A PARTIR DE OLHAR  
SOB A ESCOLA DO RECIFE. .... 300

**Washington Luiz Martins da Silva**

# TEORIA DA AGENDA, REPRESENTAÇÃO E REDES SOCIAIS

**Agemir Bavaresco<sup>1</sup>, Tiago Porto<sup>2</sup> e  
Wellington A. Silva<sup>3</sup>**

Há uma crise de representação em nível político, pois as categorias, na filosofia política, não têm mais consistência conceitual para legitimar as práticas democráticas nos atuais cenários das sociedades em rede. O esvaziamento das democracias representativas põe o seguinte problema: A opinião pública conforma-se aos interesses da agenda pautada pela mídia ou, ao contrário, ela mantém um grau de autonomia da vontade dos cidadãos? Ou seja, a

---

1 Doutor em Filosofia pela Universidade Paris I. Professor de Filosofia da PUCRS. E-mail: abavaresco@puers.br . Site: www.abavaresco.com.br

2 Graduando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Bolsista FAPERGS. E-mail: tgporto@gmail.com

3 Graduando em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Bolsista PIBIC-CNPq. E-mail: wellington.silva@acad.pucrs.br

representação da vontade dos cidadãos é subjugada à vontade dos atores políticos e da mídia ou a resistência soberana das “multidões” emerge como poder de inalienabilidade da vontade, segundo a teoria da vontade geral de Jean-Jacques Rousseau? Apresentamos, inicialmente, algumas teorias da comunicação com a finalidade de situar a teoria da agenda no contexto dos debates teóricos desta área da comunicação. Em seguida, descrevemos a teoria da agenda, apontando o seu poder explicativo e, ao mesmo tempo, os seus limites. No final, concluímos com a teoria da vontade geral de Rousseau como um conceito relevante para compreender o nosso problema, ou seja, a vontade dos cidadãos articulada em redes sociais representa o poder inalienável da vontade dos cidadãos, para constituir novas democracias para o século XXI.

## **1 – TEORIAS DA COMUNICAÇÃO**

Descrevemos, inicialmente, algumas teorias da comunicação para compreender o fenômeno da mídia e situar a Teoria da Agenda no contexto da comunicação. Essas teorias pesquisam vários aspectos do fenômeno da comunicação, tais como origem histórica, impactos, aspectos tecnológicos, sociais, econômicos, políticos e cognitivos. Trata-se, de fato, de um estudo interdisciplinar, tanto sobre o seu uso durante experiências históricas passadas quanto a crescente popularização das tecnologias da informação e comunicação (TIC). Pode-se dividir as teorias em duas fases, sendo a primeira concentrada sobre as mensagens da mídia e o seu efeito sobre os indivíduos: Teoria hipodérmica, Teoria Empírica de Campo, Teoria da Persuasão, Teoria Funcionalista, Teoria Crítica e Teoria Cultural; enquanto a

segunda enfatizará o processo de seleção, produção e divulgação das informações através da mídia: Teoria da Agenda ou Agendamento <sup>4</sup>.

a) *A teoria hipodérmica* estudou o fenômeno da mídia a partir de premissas behavioristas. O seu modelo comunicativo é baseado no conceito de "estímulo/resposta", pois quando há um estímulo, ou seja, uma mensagem da mídia, esta penetraria o indivíduo sem encontrar resistências, da mesma forma que uma agulha hipodérmica penetra a camada cutânea e introduz-se sem dificuldades no corpo de uma pessoa. Essa teoria é também conhecida como "Teoria dos Efeitos Ilimitados", pois se supunha que nada poderia limitar a força da mensagem sobre os indivíduos.

O conceito de "massa" é usado, nesta teoria, como um conjunto de indivíduos isolados do contexto social, tendo como única referência as mensagens dos meios de comunicação. Aqui, a mensagem não encontra resistências do indivíduo, que as assimila e se deixa manipular de forma passiva. O cientista político Harold Lasswell desenvolveu um modelo comunicativo, baseado na teoria hipodérmica, apontando as suas lacunas e contribuindo, depois, para a sua superação (Cf. Wolf, 2012, p. 4-17).

b) *A teoria da persuasão* é diferente da abordagem hipodérmica, pois afirma que a mensagem da mídia não é, de

---

<sup>4</sup> Seguiremos, nesta parte, a obra de WOLF, Mauro. *Teorias da Comunicação*. Tradução de Karina Jannini. 6ª ed. São Paulo: Martins Fontes 2012. Excelente síntese da obra está disponível em: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Teoria\\_da\\_comunica%C3%A7%C3%A3o](http://pt.wikipedia.org/wiki/Teoria_da_comunica%C3%A7%C3%A3o)

imediatos, assimilada pelo indivíduo, mas é submetida a vários filtros psicológicos individuais. Então, os efeitos da mídia não seriam de manipulação, mas de persuasão. Essa teoria é semelhante ao modelo behaviorista comportamental, de estímulo-resposta aplicado aos processos psicológicos referentes à audiência e à mensagem. Primeiro, em relação à audiência, o indivíduo interessa-se pelos assuntos em que estiver mais exposto. Segundo, em relação à mensagem, o indivíduo consome de acordo com o grau de confiança que deposita no comunicador. Vários outros fatores podem estimular a resposta implícita ou explícita das intenções da mensagem (Cf. Wolf, 2012, p. 17-32).

c) *A teoria empírica de campo ou teoria dos efeitos limitados* baseia-se em pesquisas sociológicas, afirmando que a mídia tem uma influência limitada sobre as relações sociais. Essa teoria abandona a relação direta de causa e efeito entre a mensagem e o comportamento dos indivíduos. Ela enfatiza a influência indireta que a mídia exerce sobre o público, ou seja, é semelhante às outras forças sociais, tal como igreja, família, partido político etc. O alcance das mensagens depende do contexto social em que são difundidas e da consciência dos indivíduos pelos quais as mensagens são veiculadas, pois elas são muito mais de origem social do que psicológica (Wolf, 2012, p. 32-49).

d) *A teoria funcionalista* estuda as funções exercidas pela mídia na sociedade, e não os seus efeitos. Em lugar de pesquisar o mero comportamento do indivíduo, ela estuda a sua ação social como consumidor de valores e modelos que se adquire em comunidade. Os seus métodos de pesquisa são diferentes

daqueles das teorias mencionadas anteriormente, pois não estuda a mídia em casos excepcionais, como em campanhas políticas, mas em situações normais e cotidianas (Cf. Wolf, 2012, p. 49-72).

e) *A teoria crítica* foi criada pela Escola de Frankfurt e parte do pressuposto marxista, investigando a produção da mídia como um produto da era capitalista. Ela analisa o fenômeno industrial das informações contidas em obras como filmes e músicas. Os seus temas, símbolos e formatos são obtidos a partir de mecanismos de repetição e produção em massa, que tornam a arte um produto de consumo em larga escala. A mídia padroniza, então, a arte como qualquer outro produto industrial, por isso, chama-se de indústria cultural. Nesse tipo de indústria, perde-se o sentido da obra de arte, sendo o indivíduo reduzido a um consumidor dos produtos de mídia, deixando de refletir criticamente sobre a obra (Cf. Wolf, 2012, p.72-93).

f) *A teoria cultural*, ao invés de pesquisar os efeitos ou as funções da mídia, analisa o fenômeno cultural, como tal na sociedade. A cultura de massa não é autônoma, mas parte integrante da cultura, assumindo os padrões desenvolvidos pelo imaginário popular. Assim, ela atende a padronização industrial exigida pela produção artística e, ao mesmo tempo, corresponde aos interesses do indivíduo, como espectador (Cf. Wolf, 2012, p. 93-100).

g) *A teoria do agendamento* insere-se na segunda fase das teorias da comunicação, pois ela estuda o poder dos meios de comunicação, ou seja, a capacidade que estes possuem para evidenciar um determinado assunto, ofuscar ou ignorar

outros temas. A teoria pretende explicar a correspondência entre a intensidade da cobertura de um fato pela mídia e o impacto desse fato sobre o público. A estratégia do agendamento mostra que a imprensa é seletiva ao noticiar os fatos, pois os jornalistas atuam como *gatekeepers* (porteiros) da informação, na medida em que deixam passar algumas notícias e barram ou ignoram outras. A função de agendamento é selecionar assuntos em três níveis: a) Agenda Midiática são as questões discutidas na mídia; b) Agenda Pública ou da Sociedade Civil trata das questões discutidas e relevantes para o público; c) Agenda de Políticas Públicas seleciona questões que gestores públicos consideram importantes (Wolf, 2012, p. 137-180).

Apresentamos, brevemente, algumas teorias da comunicação e vimos que, na primeira fase, estão as teorias que pesquisam a influência das mensagens emitidas pela mídia sobre os indivíduos, enquanto que, na segunda fase, indicamos, especificamente, a teoria da agenda. Esta usa uma estratégia ao selecionar, produzir e divulgar as suas mensagens, isto é, as suas pautas, ou assuntos e temas. Ora, o debate entre pesquisadores levanta a questão em que medida a agenda estabelecida pela mídia determina a agenda da sociedade. Para responder esta questão, apresentamos esta teoria, pois isto permitirá diagnosticar a crise de representação face à sociedade em rede.

## 2 – TEORIA DA AGENDA

A Teoria da Agenda, também conhecida como *agendamento* (nomenclatura que utilizaremos no decorrer deste capítulo) ou *agenda-setting*, é o estudo teórico da

influência que a mídia exerce na opinião pública. A teoria clássica do agendamento formou-se a partir dos estudos de Maxwell McCombs, como uma hipótese durante os estudos dos efeitos causados pelos meios de comunicação de massa sobre a esfera pública, que se explicitava no seguinte problema: Qual é a influência que a mídia, em geral, sobretudo, o agendamento, exerce sobre a opinião pública? Colocando a questão de outra maneira, em que medida a Teoria da Agenda é uma hipótese válida para explicar as opiniões populares em consonância com o agendamento pautado pela mídia?

De acordo com MONTES (2010, p. 5), Maxwell McCombs e seu colega Donald Shaw iniciaram a sua pesquisa durante a campanha presidencial do ano de 1968, a fim de averiguar o poderio da mídia sobre a opinião pública naquele evento. Para cumprir com o seu objetivo, analisaram os conteúdos televisivos e de imprensa, buscando compreender quais assuntos estavam recebendo maior ênfase durante a campanha. Tendo esses dados em mãos, partiram para a averiguação empírica. Eles entrevistaram um número de cem eleitores, até então indecisos, dos arredores de Chapell Hill, a fim de compreender quais eram os assuntos que esses eleitores acreditavam ser mais relevantes. Como resultado da sua pesquisa, constataram que havia uma estreita relação entre os pontos assinalados pela mídia e a opinião dos entrevistados. Os assuntos ressaltados como importantes pela mídia de massa foram os mesmos apontados pelos eleitores interpelados.

Dessa forma, McCombs e Shaw conseguiram provar que o agendamento possui o poder de ressaltar assuntos que se julgam importantes e ignorar aqueles outros que não respondem a determinados interesses, influenciando vários

componentes da sociedade, porque a opinião pública recebe as informações provenientes das mídias sem filtro algum, aceitando de forma acrítica a informação dada e construindo uma relação de confiança praticamente cega nos meios de comunicação.

Conforme observa MONTES (2010, p. 6), o agendamento multiplica a sua força quando se encontra interligado com a *agenda interpessoal*. McCombs e Shaw chegaram a essa conclusão após um novo estudo realizado em 1972, também em período de eleições. Como objeto de estudo, dessa vez, foram selecionados eleitores com intenção de voto já definida. Os participantes foram questionados em três momentos distintos: antes das convenções partidárias, no momento alto das eleições e durante o ato eleitoral propriamente dito (Cf. BRUM, 2003). O intuito era verificar a medição das mudanças de opinião pública no decorrer do processo eleitoral de acordo com as coberturas mediáticas, em um primeiro momento; em seguida, averiguar a importância da socialização nas escolhas dos candidatos. O resultado obtido apontou que a socialização interpessoal reforçou o agendamento estabelecido pelas mídias.

McCombs e Shaw explicam que três fatores são determinantes para tal resultado: interesse pelo conteúdo, incerteza sobre o objeto da mensagem e esforço para compreendê-la. Isso significa que todos nós necessitamos de orientações após a recepção de informações de grande “importância”. Durante o debate com nossos pares, buscamos formas de validar as novas informações que recebemos, facilitando, assim, a absorção do conteúdo estabelecido no agendamento. Esse ponto ressalta que a mídia consegue pautar desde o que o público-alvo consome

até a maneira com que realiza esse consumo e, finalmente, afeta as relações interpessoais entre os indivíduos.

Influente para a teoria desenvolvida por McCombs foram os estudos realizados por Walter Lippmann a respeito da opinião pública. No ano de 1922, Lippmann lançou o clássico livro *Public Opinion*, onde argumenta que as mídias de massa são as conexões fundamentais entre os principais eventos que ocorrem no mundo e as imagens formadas dentro das mentes do público, ou seja, do seu imaginário. Na sua obra, Lippmann não utiliza o termo *agendamento*, ainda que fale a seu respeito no mesmo contexto ao qual utilizamos atualmente: uma relação causal entre mídia e opinião pública. No capítulo inicial da sua obra de 1922, é mencionado o modo como as pessoas acessam o mundo exterior e a sua própria existência, formando imagens nas suas mentes. Os meios de comunicação modelam essas imagens ao selecionar e organizar símbolos de um mundo real (Cf. BARROS FILHO, 2001). Lippmann é amplamente citado nas obras de McCombs, demonstrando ser o referencial teórico deste.

No livro *A Teoria da Agenda*, McCombs segue com os seus estudos sobre o agendamento. De forma bastante introdutória, o autor aponta-nos o cerne da discussão:

A ideia teórica central é que os elementos proeminentes na imagem da mídia tornam-se proeminentes na imagem da audiência. Aqueles elementos enfatizados na agenda da mídia acabam tornando-se igualmente importantes para o público (McCOMBS, 2009, p. 111).

Percebemos que a mídia desempenha o papel de balizar os tópicos de interesse, enfatizando acontecimentos e temáticas que repercutem posteriormente nas mais

variadas camadas da sociedade, tornando possível uma verificação empírica da causalidade entre mídias e opinião pública. Essa causalidade acaba por refletir-se na política, pois, na maioria das vezes, os governos democráticos atendem aos ditames estabelecidos pela esfera pública, realizando consultas de opinião para estabelecer uma medição da sua popularidade.

Conforme observa MILONE (2013, p. 186), o livro de McCombs traz, em seu *corpus*, inúmeros dados empíricos, tais como gráficos, estatísticas e pesquisas realizadas com a finalidade de comprovar a sua teoria. Entre esses dados, é relevante o estudo sobre o uso de drogas no território americano na segunda metade da década de 80. Diz McCombs

O aumento da saliência do tema da droga no noticiário e por decorrência no público é uma caso dramático de 'puro' agendamento porque não tinha ocorrido qualquer mudança na incidência real de uso de drogas em todos estes meses (McCOMBS, 2009, p. 45).

Segundo as suas conclusões, vemos a progressão do agendamento em curso. Conforme observa, o *New York Times* principiou, em 1985, uma série de mais de cem matérias acerca do consumo de drogas, informação que se espalhou pelos veículos de comunicação, jornais televisivos e impressos abordaram concomitantemente o mesmo tema. Segundo McCombs, isto ocorre “[...] em resposta a uma relevante campanha da mídia pela administração Bush. Em setembro de 1989, um total astronômico de 63% do público consideravam as drogas como o mais importante tema enfrentado pelo país” (Idem, p. 45-46).

MILONE (2013, p. 186) ressalta que, no final de 1989, os Estados Unidos declararam a invasão do Panamá, sob a denominada *Operação Causa Justa*, em que figurava, entre as quatro principais causas, a guerra contra o tráfico de entorpecentes. Notamos, mais uma vez, a pauta estabelecida pela mídia e o seu desdobrar no âmbito social e político: houve um encadeamento causal, partindo da série de reportagens que influenciaram a opinião pública e, consecutivamente, a ação política amparada pelo agendamento.

Cabe salientar que não existe apenas um tipo de agenda, mas uma variedade delas. Segundo BARROS FILHO (2001, p. 179), podemos encontrar as seguintes variações:

- a) Agenda individual ou intrapessoal: abrange as preocupações sobre questões públicas que os indivíduos internalizam;
- b) Agenda interpessoal: engloba temas discutidos entre os cidadãos dentro de uma comunidade, percebidos pelos sujeitos e debatidos entre seus pares;
- c) Agenda da mídia: aborda temáticas pautadas pelos meios de comunicação;
- d) Agenda pública: abrange os temas cuja relevância é estabelecida pela comunidade;
- e) Agenda institucional: engloba as prioridades institucionais.

Normalmente, os estudiosos do agendamento debruçam-se com maior frequência sobre as agendas da *mídia e pública*. Se considerarmos que o agendamento é um processo interativo, causal, notamos que essas duas formas

de agenda estão intrinsecamente ligadas: uma vez que a pauta é estabelecida pela mídia, rapidamente ela espalha-se pelo meio social onde encontrará um receptáculo para a disseminação da informação anteriormente definida. Tal fenômeno ocorre, sobretudo, quando se trata de informações as quais os indivíduos não teriam uma experiência direta, exceto pela mídia, que irá “filtrar” essas informações antes de liberá-las.

É importante destacar que essa influência dá-se por dois fatores distintos: alto interesse e alto índice de incerteza, itens, que vimos anteriormente, relacionados ao agendamento intersubjetivo no estudo de McCombs. Segundo este, o efeito do agendamento ocorre quando existem sujeitos que possuem uma grande necessidade de informação sobre determinado tema. O resultado dessa “necessidade de orientação” é que esses indivíduos expõem-se mais às mídias, causando os maiores efeitos do agendamento.

Contudo, a hipótese do agendamento não é unânime: temos posições que sustentam o poderio da teoria, conforme acompanhamos anteriormente; e outras que afirmam a limitação dos seus efeitos. Paul Lazarsfeld, no início dos anos 40, começa a questionar o poder das mídias e defende que os efeitos causados por ela são limitados. Para testar a sua tese, Lazarsfeld realizou uma pesquisa com 600 pessoas, a fim de investigar os efeitos provocados pelos meios de comunicação na decisão dos votos na disputa eleitoral entre Wendel Wilkie e Franklin Roosevelt para a presidência dos Estados Unidos. A sua conclusão foi a de que alguns entrevistados recebiam influência das mídias de massa, mas isso não implicava uma ligação necessária entre mensagem e ação, causando um efeito poderoso, pois os

eleitores já estavam predispostos a uma decisão, ainda que de forma latente. Com a manifestação da sua vontade através da mídia, essa decisão solidifica-se (COLLING, 2001, p. 90). Dizendo de outra forma, a teoria de Lazarsfeld afirma que o sujeito, quando toma decisões de acordo com uma pauta estipulada pelos meios de comunicação, já se encontra inclinado a essa escolha: vê apenas refletido na mídia a confirmação da sua intuição.

Observamos, após esta breve introdução, que a teoria da agenda não encontra unanimidade entre os teóricos da comunicação. Ela proporciona-nos uma hipótese empírica que nos permite explicar uma estreita relação entre os veículos de comunicação e as deliberações da opinião pública, porém não concludente. Se a hipótese é correta, então, o estabelecimento de uma agenda que pauta assuntos em detrimento de outros conforme determinados interesses acaba influenciando, direta e indiretamente, a esfera pública; em caso negativo, as escolhas dos sujeitos encontram respaldo nos meios de comunicação, não sendo um fator necessário que a mídia induz o indivíduo a determinado comportamento.

Porém, levando em conta o novo contexto das sociedades em rede, podemos afirmar que a Teoria da Agenda pode levar os cidadãos a deliberar e a decidir sobre as suas opiniões, emoções e paixões no cotidiano de suas ações. Embora a Teoria da Agenda tenha um papel importante para influenciar a opinião pública e a vontade dos cidadãos, argumentamos o seguinte: Se a opinião pública responde diretamente aos interesses de uma agenda pautada pela mídia, qual é o grau de autonomia da vontade dos cidadãos? Ou seja, a representação da vontade dos cidadãos subjugam-se ao poder dos atores sociais, políticos e da mídia

ou a *teoria da vontade geral* de Jean-Jacques Rousseau ainda representa uma reserva de inalienabilidade que garante a soberania da vontade face ao poder das mídias?

### 3 – REPRESENTAÇÃO E REDES SOCIAIS

Os grandes temas da Filosofia Política tais como a passagem do estado de natureza ao estado civil, o contrato social, a liberdade e a igualdade, a soberania, a relação entre cidadãos e representação, a escravidão e o surgimento da propriedade etc., serão tratados por Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778). Ele opor-se-á às teorias que elaboraram esses conceitos explicitados na Filosofia Política e no Direito Natural Moderno. Por isso, será apontado como o inspirador da Revolução Francesa (1779). Duas obras são importantes para compreender essa nova leitura dos conceitos e realidade: *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1755) *Contrato Social* (1762). Rousseau faz o seguinte diagnóstico sobre as teorias e a realidade de seu tempo: No *Discurso*, afirma que não se deve considerar as pesquisas, a rigor, como verdades históricas, mas como hipóteses de trabalho para explicar a realidade ou a história hipotética da humanidade. Ele constata que a história é a legitimação da desigualdade, tendo a sua origem na fixação da lei da propriedade. No *Contrato*, aponta um novo pacto social, ou seja, a liberdade natural perdida será garantida através da igualdade entre as partes contratantes. Para isso, a condição inicial é que todos participem da comunidade, exercendo a soberania. Assim, os cidadãos formam a vontade geral soberana, não submissa à vontade de um indivíduo ou de um grupo particular. Cabe à vontade geral elaborar as leis e governar.

Partindo do pacto legitimado pela igualdade de condições, a vontade fundadora inicial da associação será executada através do corpo administrativo do Estado. Este não pode desligar-se da vontade soberana, mas será controlado, permanentemente, pela *vontade geral*. Rousseau, em princípio, não admite representação em nível de soberania, porque a vontade não pode ser representada, ou seja, ela é inalienável. No *Contrato Social*, Livro II, Capítulo I, ele afirma que “a soberania é inalienável”, porque, sendo a soberania o exercício da vontade geral, ela é inalienável. O poder pode ser transmitido na figura do governante, mas não a vontade. Admite-se a necessidade de representantes em nível de governo, porém, eles devem ser trocados ininterruptamente, evitando a tendência a agirem em função de seus interesses e não dos representados (Cf. Nascimento, 1999, p. 189-199).

### **3.1 - Duas formas de legitimação: vontade geral e vontade de todos**

Para Rousseau, a vontade geral legitima o contrato social, uma vez que ela é a síntese de todas as vontades e não apenas a soma das vontades particulares. Há diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. “Esta se prende somente ao interesse comum; a outra, ao interesse privado, e não passa da soma das vontades particulares” (ROUSSEAU, 2000, p. 91).

Rousseau, ainda no Livro II, capítulo III, do *Contrato Social*, estabelece a diferença entre a vontade geral e vontade de todos. Segundo Pitz, a partir disso, pode-se afirmar que Rousseau introduz uma ideia de consenso que não se apoia apenas no aspecto quantitativo, mas, sobretudo, no aspecto

qualitativo. Nós diríamos que a vontade geral é o processo de legitimação qualitativo da vontade, pois não se limita apenas a soma das opiniões dos indivíduos na assembleia, nem tampouco a soma das vontades particulares dos contratantes. Ele é qualitativo porque expressa a vontade que, ao mesmo tempo, é geral e particular, isto é, está presente, simultaneamente, em cada um e em todos. Porém, a vontade geral implica também a dimensão quantitativa, porque inclui todas as vontades, tanto na elaboração quanto na execução (Cf. Pitz, 2004, p. 51).

Para que a vontade geral seja expressa não é suficiente que se manifeste o maior número de vozes, mas, é preciso que haja o interesse comum, pois, “menos do que o número de votos, aquilo que generaliza a vontade é o interesse comum que os une” (Rousseau, 2000, p. 97). O conceito de vontade geral implica o interesse comum.

A vontade de todos não é a vontade geral quando é apenas a soma das vontades particulares, uma vez que a vontade geral não é a simples concordância entre as vontades, mas o seu substrato, isto é, o que há de comum entre elas. Colocando-se dessa maneira, podemos concluir que todos os membros do corpo, apesar de serem diferentes entre si e terem as suas próprias vontades, têm em comum a vontade geral, ou seja, constitui-se o elemento comum: a vontade geral dos cidadãos.

### **3.2 – Paradoxos da representação e vontade em redes sociais**

O conceito de representação política está em crise, por isso há uma mudança no modo como se organizam os movimentos sociais, que, segundo Petronio, expressam uma

passagem dos princípios de repouso aos princípios do movimento, pois há “uma transição da estabilidade fornecida pelas grandes ideologias e das grandes estruturas verticais ao movimento horizontal, pulverizado, ubíquo e paradoxal do cinismo”<sup>5</sup>.

a) *Representação cínica*: A vontade de representação vive o drama do paradoxo do cinismo, isto é, trata-se da estrutura global difusa em que o cinismo representa a ambivalência do atual funcionamento das relações de troca do capital simbólico. Para Petronio, “o cinismo é a complementaridade paradoxal e a solidariedade invisível existente entre as forças que escravizam e as forças que libertam”. Há uma contradição entre a vontade do representante e a vontade do representado, pois são forças opostas existentes na sociedade, uma vez que as vontades dos representantes, apoiadas na prática política convencional, buscam legitimidade na vontade dos representados que, por sua vez, exigem práticas políticas inovadoras. Dito de outra maneira, os representantes restringem-se a capturar a vontade de todos, enquanto os representados querem a explicitação da vontade geral, no sentido rousseauiano. A vontade geral guarda a sua força soberana de inalienabilidade, pois jamais pode ser completamente representada, porém, deixa-se representar na sua funcionalidade. Então, a vontade dos cidadãos constituiu-se nesta vaguidade teórico-prática, que Petronio denomina de *representação cínica*, funciona na contradição entre autonomia e dependência.

---

5 Rodrigo Petronio. *Das políticas do repouso às políticas do movimento*. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/522759-das-politicas-do-reposou-as-politicas-do-movimento>

b) *Democracias representativas e redes sociais*: Na crise de representação política, os atores representantes da sociedade, tais como juízes, governantes, senadores, deputados, sindicalistas, jornalistas, patrões ou qualquer outra liderança representam ou deixam de representar a vontade da sociedade. Por isso, nas “democracias pós-representativas” (sic), do século XXI, o poder organiza-se para além da política partidária das siglas representativas, agrupadas sob as determinações ideológicas. Ou seja, a polarização do poder reside na capacidade e eficácia dos grupos resolverem os problemas dos cidadãos. O modelo de democracias representativas formais do século XX, construído no dualismo progressistas/conservadores de orientações ideológicas definidas, é confrontado por critérios pragmáticos de representação e de eficiência de gestão. As distinções políticas começam a enfraquecer e as demarcações passam aos poucos a ser pensadas a partir do critério *repouso e movimento*, isto é, sejam quais forem os partidos ou atores sociais que nos representem, a questão será a qualidade e a eficiência gestora de sua representação. Então, a questão não diz mais respeito apenas aos governos, aos partidos ou a reivindicações específicas, mas ao modo de organização da sociedade promovida pelas redes sociais. O pluralismo das motivações dos protestos que se espriam pelo mundo, a crise de representação e a emergência da era digital são as matrizes que unificam fenômenos sociais das multidões e movimentos em redes. Seriam esses os representantes da *vontade geral* na sua inalienabilidade, como capacidade de romper a vontade em repouso para despertar a vontade em movimento, isto é, uma nova representação democrática?

**REFERÊNCIAS:**

BARROS FILHO, Clóvis de. *Ética na Comunicação: da informação ao receptor*. São Paulo: Moderna, 2001.

BRUM, Juliana de. *A Hipótese do Agenda Setting: Estudos e Perspectivas*. *Revista Razón y Palabra*, n. 35, outubro-novembro 2003. Acesso em 11 de agosto de 2013, disponível em: <http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n35/jbrum.html>

COLLING, Leandro. *Agenda-setting e framing: reafirmando os efeitos limitados*. *Revista Famecos*, Porto Alegre, n. 14, abril de 2001. Disponível em: <http://www.revistas.univerciencia.org/index.php/famecos/article/viewArticle/301>

HOHLFELDT, Antonio. *Os estudos sobre a hipótese de agendamento*. *Revista Famecos*, Porto Alegre, n. 7, p. 42-51, nov. 1997. Disponível em: <http://www.revistas.univerciencia.org/index.php/famecos/article/viewFile/301/232>.

McCOMBS, Maxwell. *A Teoria da Agenda: a mídia e a opinião pública*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

MILONE, Jerônimo. *Resenha*: McCOMBS, Maxwell. *A Teoria da Agenda: a mídia e a opinião pública*. *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, v. 03; no. 02, 2012, p. 185-189.

NASCIMENTO, Milton Meira do. *Rousseau: da servidão à liberdade*. In: *Os clássicos da política*. Org. Francisco C. Weffort. v. 1, Ática: São Paulo, 1999.

PITZ, Gelazio. *A Vontade Geral Segundo Jean-Jacques Rousseau: Uma fundamentação moral da política*. Dissertação Mestrado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), 2004.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

TRAQUINA, Nelson. *O Poder do Jornalismo: análise e textos da teoria do agendamento*. Coimbra: Minerva, 2000.

WOLF, Mauro. *Teorias das Comunicações de massa*. Tradução de Karina Jannini. 6ª ed. São Paulo: Martins Fontes 2012.

Sites:

MONTES, Sara. *Agenda-Setting*. Acesso em 11 de agosto de 2013, disponível em Scribd: <http://pt.scribd.com/doc/56803138/Teorias-da-Comunicacao-Agenda-Setting>

*Agenda-setting theory*. Acesso em 11 de agosto de 2013, disponível em: [http://en.wikipedia.org/wiki/Agenda-setting\\_theory](http://en.wikipedia.org/wiki/Agenda-setting_theory)

REBOUÇAS, Fernando. *Agenda setting*. Acesso em 11 de agosto de 2013, disponível em: <http://www.infoescola.com/jornalismo/agenda-setting/>

**Sites:**

MONTES, Sara. *Agenda-Setting*. Acesso em 11 de agosto de 2013, disponível em Scribd: <http://pt.scribd.com/doc/56803138/Teorias-da-Comunicacao-Agenda-Setting>

*Agenda-setting theory*. Acesso em 11 de agosto de 2013, disponível em: [http://en.wikipedia.org/wiki/Agenda-setting\\_theory](http://en.wikipedia.org/wiki/Agenda-setting_theory)

REBOUÇAS, Fernando. *Agenda setting*. Acesso em 11 de agosto de 2013, disponível em: <http://www.infoescola.com/jornalismo/agenda-setting/>

## A METAFÍSICA DE HEGEL: UMA ALTERNATIVA PARA O SÉCULO 21?

Alfredo de Oliveira Moraes\*

Gostaria de iniciar lembrando um pouco a história da metafísica, até porque o faço desde uma perspectiva peculiar que se integra ao argumento de fundo que perpassa a ideia deste texto, qual seja, a de que a Metafísica de Hegel, - assim como, a sua compreensão da *physis* implica uma outra Física que incorporando as conquistas dessa ciência assente seus fundamentos dialeticamente,- exige uma base não-material para a apreensão da realidade efetiva em suas múltiplas dimensões.

Aquilo que a maioria de nós chama de milagre grego, poderia, talvez, ser resumido como a capacidade que os antigos gregos tiveram de metamorfosear os aspectos essenciais das culturas que os circundavam, sobremodo, no que se refere aos deuses e à prática política, de tal modo que os povos que lhes ‘cederam’ essas contribuições já não se

---

\* Professor no Departamento de Filosofia e no Programa de Pós-Graduação da UFPE, docente do Programa Interinstitucional de Doutorado de Filosofia UFRN/UFPB/UFPE, doutor em Filosofia pela UFRGS, autor entre outros de A Metafísica do Conceito, EDIPUCRS.

reconheciam no produto do trabalho do gênio grego realizado a partir dos insumos originais. A fim de tratar da questão da Metafísica me restrinjo aqui e apenas de passagem à metamorfose das divindades.

É descrição farta em livros de História a formação do povo grego, considerado berço de toda civilização ocidental, como um bando de guerreiros que toma a decisão de se fixar, estabelecer moradia; segundo os historiadores, nesse momento descobrem que não possuíam aquilo que propriamente define um povo, ou seja, uma religião, um modelo político de convivência, uma tradição a ser cultuada. Sendo esse o ponto de partida de formação do seu panteão de deuses. Caberá a Homero, que hoje se sabe terem sido muitos Homeros ou pessoas escrevendo sob esse pseudônimo, a narrativa capaz de edificar no imaginário grego arcaico a crença em deuses que, em princípio são meras representações de aspirações, virtudes e valores que irão sedimentar a vida comunitária.

Com efeito, nesse processo o fundamental é a antropomorfização efetuada no ato mesmo de ‘importação’ das divindades, de início, apenas a forma humana; enquanto os outros povos cultuavam deuses que são a negação do humano, pois apresentam a forma de combinações monstruosas que provocam temor, de modo que a adoração se faz por um pavor que provoca a prostração, a submissão absoluta pelo terror. Na metamorfose grega esses deuses recebem a forma exclusivamente humana, assim, deuses poderosos que apresentavam corpo de homem e cabeça de touro ou corpo de mulher e cabeça de serpente, agora na versão grega apenas o humano permanece, ou melhor, o humano é exaltado, a perfeição está na forma humana, nada lhe é superior.

Ainda mais, as narrativas homéricas estão repletas de passagens nas quais os deuses são pegos em atos virtuosos e viciosos tão abusivamente humanos (por exemplo, as bebedeiras de Zeus que o levavam a chegar com marcas deixadas por mulheres, que iriam por isso mesmo serem perseguidas por Hera etc. e tal) que a única diferença ainda mantida entre os deuses e os homens era a imortalidade.

Esse ponto tão criticado, inclusive por Platão, que conclui disso que não é sem razão que os deuses dos Trácios têm olhos azuis e que se os cavalos pintassem seus deuses o fariam com forma de cavalos. Constitui, na verdade, algo de revolucionário na história da humanidade, a nova relação que daí decorre entre deuses e homens, não mais será pautada no pavor, mas no respeito pela imortalidade, ou seja, não vale a pena bater de frente com os deuses, pois seria estupidez entrar em conflito aberto contra alguém que não morre sendo você mortal; não obstante, como a semelhança entre deuses e homens é tanta, se pode estender essa similitude ao pensar e ao argumentar, de modo que, assim, se torna possível fazer frente os deuses na habilidade retórica.

A própria narrativa estimula, na medida em que enaltece o poder libertador da linguagem, como no caso da trágica Prometeu Acorrentado, Prometeu havia sido condenado, após roubar o fogo de Hefasto e ensinar os homens a fundir o metal, a passar toda a eternidade preso entre dois rochedos, tendo a cada dia o fígado dilacerado por uma ave; Mas, ele consegue ter a sua pena comutada e reduzida a trinta anos, porque através do diálogo com os que vinham escarnecer dele, Prometeu difunde a ideia de que está sendo vítima de uma injustiça por parte de Zeus, mina a popularidade de Zeus, o que leva o senhor do Olimpo a

revisar a sua condenação e restituir-lhe a liberdade. A palavra liberta, a palavra proferida no espaço da *Ágora* irá governar a *Pólis*.

Somente num cenário como esse poderia surgir um Tales de Mileto, em nenhum outro lugar se respirava uma liberdade religiosa que permitisse aos homens ousarem fazer um discurso questionador, capaz de propor a origem de tudo fora do domínio dos deuses, caberá a Tales operar a elevação da *sofia* = sabedoria humana da *dóxa* = mera opinião para a *epistheme* = saber sistematizado, demonstrado racionalmente e válido como expressão da verdade, ou seja, aquela forma de construção do saber que será chamada de Filosofia e que, na verdade, é o *modus operandi* de todo fazer que se quer científico no mundo ocidental.

Um verdadeiro salto quântico, a *arké* = princípio, compreendido simultaneamente como substância essencial e origem das coisas deixa de ser a divindade e, pagando um preço jamais imaginado por Tales, passa a ser material: a Água, não essa que se bebe ou se toma banho, mas um princípio de umidade é apresentada como a *arké*, paradoxalmente a causa metafísica da *physis* é ela mesma material. Contudo, atentemos para a necessidade de Tales, era preciso legitimar fora do mito a cosmologia na qual se assentava a nova verdade, essa ruptura era imprescindível e sem ela jamais teríamos escrito a história que escrevemos.

Dois pontos: primeiro era preciso fundamentar em algo material a *arké* para romper com a mitologia dominante, segundo já havia entre os gregos a crença de que a matéria era eterna, matéria que em Aristóteles ganha sob a denominação de *matéria primeira* a qualidade de ser sem forma, algo que não se pode imaginar, apenas conceber. Todos os desenvolvimentos da Metafísica terão como base

a matéria ou, como costume dizer, uma base material, mudando apenas a natureza da matéria, como por exemplo, em Anaximandro, discípulo de Tales, que irá argumentar que a *arké* não pode ser a Água nem nenhum dos elementos conhecidos, pois se assim fosse ele não permitiria que outros viessem à existência, de modo que a *arké* teria de ser algo que não se deixa determinar o ápeiron; logo em seguida, a reflexão parece abandonar a necessidade de ter como objeto a *arké* como origem e passa a buscar apreender a *arké* como substância essencial e, então, a questão de ordem agora é o ser, que em todo o caso, ainda se pensa em uma base material.

Quando, por exemplo, no pensamento eleático se fala do ser, e se diz: o ser é e não pode ser se não o que é, o não-ser não é, e em todo caso o não-ser é não ser do ser, pois o não-ser não tem substância em si mesmo, se estabelece uma relação limítrofe entre ser e não-ser, a reflexão assume um caráter espacial; curioso como toda a tradição que se segue fará o mesmo em múltiplas variações e até mesmo a crítica de Heidegger, sobretudo, em *Ser e Tempo*, será depois reconhecida por ele como tendo falhado, porque mesmo querendo pensar o Ser na sua relação com o tempo, ainda permaneceu uma reflexão dada à espacialidade, razão que levou Heidegger a escrever ou pelo menos começar a escrever *Tempo e Ser*.

Peço vênia, pois sei que estou indo rápido demais, é que o tempo de que aqui dispomos é muito breve para uma exposição mais amiúde, espero poder apresentar essa reflexão na riqueza dos detalhes que ela merece numa ocasião futura próxima. O ponto axial de minha reflexão é, precisamente, apresentar uma proposta metafísica construída a partir do pensamento hegeliano e que se

pretende uma outra via à Metafísica de base material a qual denomino de Metafísica de base relacional.

*René Descartes é um herói do pensamento*, assim começa Hegel as suas *Lições sobre a História da Filosofia*, no capítulo que trata da filosofia cartesiana. Que ninguém imagine gratuito esse elogio, pois mais adiante no mesmo texto escreve Hegel: “O *eu penso* envolve diretamente meu próprio ser; e isto é, nos diz Descartes, o fundamento absoluto de toda filosofia. A determinação do ser se encontra contida em meu eu; e esta conexão mesma é o primeiro. O pensar como ser e o ser como pensar é minha certeza, meu eu; no famoso *Cogito, ergo sum* se contém, pois, inseparavelmente unidos, o pensamento e o ser.” (Hegel, G.W.F. – Lecciones sobre la historia de la filosofia, t.III, pp. 254, 261).

A linguagem tão propriamente hegeliana nos faz pensar, às vezes, que Hegel estaria aqui inventando ou, melhor, reinventando Descartes à sua maneira, vamos ler o próprio Descartes:

“... esta proposição, cogito ergo sum é, necessariamente verdadeira, todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito.” (2ª Med. P.126) “Eu sou, eu existo; isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir. Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida.” (2ª Med. P.128) “mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que

imagina também e que sente.” (2ª Med. P.130) (Descartes, *Obra Escolhida*, 3 ed., Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 1994).

Aí está, portanto, não há dúvida: é Descartes mesmo que estava presente nas palavras do Hegel. Na verdade, muitos buscam esclarecer quais as influências na construção do pensamento hegeliano e chegam mesmo a fazer pesquisas sérias e imensas, e não raro, esquecem de levar em conta o que diz o próprio Hegel. A Filosofia última no tempo deve conter em si todas as que a precederam e, como se isso não bastasse, nas suas Lições de História da Filosofia os elogios indicam a dívida ou as maiores dívidas com precisão apodítica.

A metafísica de Hegel não pode ser compreendida sem o concurso do pensamento cartesiano, a ousada proposta hegeliana é de que sua metafísica seja uma suprassunção da metafísica cartesiana. Permito-me uma pequena digressão esclarecedora de um outro ponto também relevante, é certo que um círculo se conclui ou tem seu fim no seu início, e para quem o vê pronto parece que qualquer ponto da linha que o descreve e constitui pode ser tomado como início e fim, mas para quem traçou o círculo, esse início começou num ponto determinado. Poderíamos até perguntar como D. Hélder Câmara, de saudosa memória, que em uma de suas reflexões indagava, a propósito de um momento do ritual da celebração da missa em que uma gota de água é acrescentada ao vinho que irá ser servido como a representação do sangue do Cristo: da galleta cheia apenas uma gota d'água será escolhida para juntar-se ao vinho que no mistério da liturgia as faz sangue do Cristo, por que essa e não outra? Ora, em que ponto começa o Sistema hegeliano, por muitos considerado um círculo de círculos? Melhor deixar que o próprio Hegel que delineou o Sistema o indique;

e ele o fez, indicou a sua **Fenomenologia do Espírito** como esse ponto. E por que esse e não outro? Não responderei com D. Hélder: é um mistério! Pois, a Filosofia mesma me incita a responder: é uma necessidade que somente a posteriori se desvela.

A Fenomenologia do Espírito, já se sabe, é a escada a que o indivíduo tem o direito de exigir para elevar-se ao saber absoluto, que é o ponto de partida da ciência. Aqui e novamente para dissipar más interpretações é preciso ter cuidado em dizer que o saber absoluto não é o saber do absoluto, sem saber absolutamente tudo, mas, nas palavras do próprio Hegel, é o momento em que o “espírito se sabe como espírito – tem por seu caminho a rememoração dos espíritos como são neles mesmos, e como desempenham a organização de seu reino. Sua conservação, segundo o lado de seu ser-á livre que se manifesta na forma da contingência, é a história; mas segundo o lado de sua organização conceitual, é a ciência do saber que-se-manifesta. Os dois lados conjuntamente – a história conceituada – formam a rememoração e o calvário do espírito absoluto; a efetividade, a verdade e a certeza de seu trono, sem o qual o espírito seria a solidão sem vida; somente “do cálice desse reino dos espíritos/espuma até ele sua infinitude”.” (p.545) Essas são as últimas palavras da Fenomenologia do Espírito de Hegel, elas nos lembram, pelo menos duas coisas: que a palavra que fica é a palavra do poeta, pois as últimas palavras são de Schiller, e que para se compreender o seu sentido tem de se refazer por dentro o caminho que a obra percorre.

Gostaria de refazer agora esse caminho, mas não como não me é possível no momento, tomarei ao menos uma passagem essencial ao argumento de minha tese de que a metafísica de Hegel tem muito a dizer ao mundo

contemporâneo. Parece-me nunca ser demasiado repetir que acredito ser possível contribuir de modo original na construção do pensamento filosófico coetâneo, na perspectiva de uma abordagem ontológico-existencial da consciência-de-si que se efetive no desenvolvimento da assertiva hegeliana o Eu é o conteúdo da relação, o relacionar-se e o relacionar-se a si mesmo.

Esclareço e defendo essa minha tradução:

De imediato gostaria de assinalar que não desconheço a tradução do mestre Paulo Meneses, qual seja: *o Eu é o conteúdo da relação e a relação mesma*, contudo, fiz essa pequena correção, que tive oportunidade de compartilhar com ele, e, que acredito não destituída de importância; retomando a leitura direta do texto hegeliano temos: “Ich ist der Inhalt der Beziehung und das Beziehen selbst” (Hegel, G. W. F. – Phänomenologie des Geistes – B Selbstbewusstsein IV [der Viertel Abschnitt] Die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst). Considerando que uma das características da escrita hegeliana é substantivizar os verbos tenho pensado que a melhor tradução para esta assertiva seria “O Eu é o conteúdo da relação e o relacionar-se a si-mesmo” ou ainda “O Eu é o conteúdo da relação e o relacionar-se mesmo”, para finalmente me decidir por o Eu é conteúdo da relação, o relacionar-se e o relacionar-se a si mesmo, tentando apreender nessa formulação o pensamento de Hegel em seu movimento próprio, sabendo inclusive que hodiernamente se privilegia numa tradução mais a semântica do que a literalidade do texto. De todo modo, parece-nos que Hegel não desejou que Beziehen significasse o mesmo que Beziehung, pois se assim fosse teria mantido ou repetido o mesmo substantivo.

Permitam tentar explicitar o porquê não se trata apenas de uma filigrana, nem muito menos de uma tentativa à moda de Freud de ‘matar o pai’. Na primeira parte da assertiva *o eu é o conteúdo da relação*, vemos o eu tomado como o vivido, aquilo que foi experienciado na relação e que permanece no Eu como o conteúdo que lhe permite a rememoração tanto imediata quanto mediata dativa de sentido e que serve de fio condutor da identidade no jogo das alteridades polimorfos. Num certo sentido, poderíamos dizer que esse conteúdo é correlato à visão-de-mundo, que sabemos tratar-se da totalidade constituída pelo resultado da interação do conhecimento adquirido com a experiência vivenciada.

Na segunda parte, se mantida a versão “... e a relação mesma”, ainda que a palavra relação implique algo do domínio do evanescente, estaríamos nos referindo a algo que é ou que teria sido, considerando a relação como algo que existiu ou simplesmente existente em uma dada manifestação; enquanto, na versão que propomos considerar: a) “... e o relacionar-se a si mesmo” ou b) “... e o relacionar-se mesmo”, ou mais plenamente imbuída do pensar hegeliano c) “... o relacionar-se e o relacionar-se a si mesmo”, teríamos as seguintes possibilidades de compreensão:

- a) Apresenta o Eu como o movimento de relacionar-se a si mesmo, no caso hegeliano, sem solipsismo, porquanto o Eu em Hegel, partindo do cogito cartesiano se suprassume em cogitamus, ou como ele próprio o diz “*Um Eu que é um nós*”, que somente alcança a sua efetividade quando é em si e para si para um outro. Daí,

então, seria possível adotar, com o faz Hegel, a consciência-de-si como sinônimo do Eu.

b) Apresenta o Eu como o movimento que é o próprio relacionar no modo reflexivo, ora, considerando-se que tudo o que existe é fenômeno, que enquanto tal é um todo de relações de relações que se relacionam entre si (não há coisas que se relacionam, mas apenas relações), O Eu seria então compreendido como um feixe de múltiplas relações polimorfos e polissêmicas, cujo centro de referência seria os conteúdos existenciais vivenciados, que corresponde à primeira parte da assertiva.

c) Finalmente e de modo a constituir uma totalidade que expressa mais adequadamente o sentido implícito do discurso hegeliano, e assim permitindo o ultrapassar da pré-compreensão para alcançar “a compreensão (que) só se instala no instante em que começa a brilhar em nós o que o texto não diz, mas quer dizer em tudo que nos diz” (Emmanuel Carneiro Leão, in Apresentação para a edição brasileira de Ser e Tempo, p. 18, Vozes1988) , opto pela formulação: O Eu é o conteúdo da relação, o relacionar-se e o relacionar-se a si mesmo, situando-a para além das formulações que a reduzem ao aspecto meramente epistemológico e abrangendo o todo de suas manifestações no supra mencionado texto hegeliano, perscrutando aí o seu aspecto ontológico-existencial.

Com efeito, minha hipótese principal é de que o Eu nessa assertiva hegeliana se revelará em seu desenvolvimento conceitual como constituído de um feixe de relações conectivas e conectadas entre si, que se torna efeito no agir humano, inserido num movimento processual de

significações que se suprassume na teia polissêmica do mundo, entendido este como uma totalidade dinâmica e fluente de significados. Razão pela qual, para Hegel, o homem não pode saber o que é antes de se traduzir em realidade mediante a ação, ou ainda, na obra o homem sai da noite da possibilidade para o dia espiritual da presença, presença como ser-á essente.

Daí minha insistência em afirmar que a metafísica de Hegel tem muito a dizer ao mundo contemporâneo, considerando que ela tem seu ponto de inflexão ontológico justamente nesse Eu que é consciência-de-si e se manifesta como sujeito ou, mais precisamente, como a substância que é sujeito. Outrossim, basta um olhar de relance às exigências advindas das ciências atuais (vide, por exemplo, David Bohm – *On Dialogue*, Werner Heisenberg – *A Ordenação da Realidade*, entre outros), que encontram eco nas inquietações do homem contemporâneo, conquanto este se sente imbricado numa teia de relações sociais de múltiplas exigências, que implicam uma metamorfose constante nos modos de efetividade do seu ser-á ou do seu Si no mundo, para perceber o quanto é urgente a reconstrução da Metafísica em base relacional.

## TESES SOBRE “A CONSCIÊNCIA INFELIZ”

Denis Rosenfield<sup>6</sup>

É sabidamente conhecido, melhor reconhecido, que o capítulo da “Consciência Infeliz”, na *Fenomenologia do Espírito*<sup>7</sup>, apresenta, muito frequentemente, inextricáveis problemas de interpretação. As referências históricas são ausentes, quando, Hegel, na verdade, está se referindo implicitamente ao Judaísmo, ao Catolicismo e ao Protestantismo. Mais concretamente, o problema se agudiza pelo fato de que se trata de sua própria percepção dessas três formas de religião, segundo suas próprias leituras e formação filosófica e religiosa.

Logo, ao falar de religião, Hegel está falando de si mesmo, de sua concepção da religiosidade humana, segundo os parâmetros de sua filosofia, obedecendo à trama dos seus próprios conceitos. O fenômeno da religiosidade humana já aparece incorporado em seu conceito de Absoluto, em seu desenvolvimento, e em suas diferentes formas de

---

<sup>6</sup> Professor do Programa de Pós-Graduação UFRGS, doutor em Filosofia pela Universidade Paris I (Panthéon-Sorbonne). Articulista dos jornais O Estado de S. Paulo, O Globo e Diário do Comércio.

<sup>7</sup> Tradução de Paulo Menezes. Petrópolis, Editora Vozes, 2000. Para o original alemão: *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970.

manifestação. Há assim o Judaísmo de Hegel, o Catolicismo de Hegel e o Protestantismo de Hegel. Hegel fala de si mesmo em sua apropriação religiosa do mundo.

O capítulo sobre a Consciência Infeliz pertence ao momento “Consciência da si” ou “Autoconsciência” da *Fenomenologia do Espírito*, sendo subsequente ao capítulo “Dominação e Servidão”. Vejamos, mais detalhadamente, essa posição específica, que, como sabemos, em Hegel, ganha a dimensão de um processo necessário de formação Espírito. A posição está sempre submetida a seu processo de reposição, que a nega, porém guarda e conserva.

A “Consciência de Si” corresponde a um momento de apropriação do mundo. A consciência, ao defrontar-se com o que lhe é dado, passa a assimilá-lo segundo as suas condições de verdade, ou seja, naquelas etapas a partir das quais ela própria vai se formar. Mais especificamente, ao “conhecer” o mundo, ela não apenas “se reconhece” nele, como se conhece a si mesma e se reconhece em outras Consciências de Si. Algo que no capítulo *Servidão e Dominação* Hegel denominou de “duplicação da Consciência de si”, isto é, o fato dela, desde sempre, estar confrontada a outra consciência, incorporando a ela mesma essa alteridade sua.

Apropriar-se do mundo para a Consciência de Si significa apropriar-se de si mesma, em um processo de luta, de enfrentamento, no qual, seguindo ainda o capítulo da *Dominação e Servidão*, ela se defronta com a morte violenta e com o trabalho da dominação. Submete-se aos seus ardis e alteridades cambiantes, quando, por exemplo, o escravo vem a adotar uma posição senhorial, tornando-se necessário e, mesmo, imprescindível a um senhor que se escravizou a seu servo pela indolência e preguiça. A própria noção de

existência, com suas respectivas posições, se define como um “vir a ser”.

Note-se que na dialética do senhor e do escravo, ambos são tomados em suas próprias dimensões corpóreas, defrontados que estão às necessidades e medos do corpo, além de suas questões de prestígio. Se o medo pode ser dito o início da sabedoria, é por que o corpo fez face às questões extremas de ameaça de morte violenta. Se há um tremor originário da Consciência de Si, é por que ela ganha uma dimensão corpórea extrema, onde a ameaça do outro ganha materialidade em uma luta de vida e morte. Hobbesianamente, poder-se-ia dizer que são corpos que se enfrentam, se temem e tudo arriscam neste confronto, a começar pela existência de si.

Uma observação se torna aqui imperiosa, pois se trata da condição mesma de abordagem desses capítulos da *Fenomenologia do Espírito*. Os capítulos sobre a “Dominação e Servidão” e “A Consciência Infeliz” são centrais do ponto de vista da compreensão mesma do que poderíamos denominar de “condição humana”. Embora Hegel não empregue essa expressão, é bem isto que está em questão. Trata-se da apresentação propriamente filosófica da “existência humana”, em um enfoque que não hesitaria de qualificar de supra-histórico, para além da política. Hegel está apresentando o seu conceito de existência humana, ou ainda, as condições existenciais do homem no mundo.

Heidegger, em um célebre texto seu sobre a *Fenomenologia do Espírito*<sup>8</sup>, fez uma declaração que, em certo sentido, não deixa de ser surpreendente, porém altamente

---

<sup>8</sup> Heidegger, Martin. *La «Phénoménologie de l'esprit*. Traduction de Emmanuel Martineau. Paris, Gallimard, 1984.

significativa. Naquela ocasião, referiu-se à filosofia hegeliana como não se distinguindo essencialmente da sua, embora os conceitos não sejam os mesmos. Poder-se-ia considerar que os problemas da filosofia são sempre os mesmos, os conceitos que são utilizados distinguindo-se segundo as épocas e segundo as linguagens particulares que são empregadas. Dois filósofos podem dizer essencialmente as mesmas coisas, com palavras e conceitos diferentes, que começam a diferenciar-se nas línguas utilizadas, nos momentos históricos, nas sociedades determinadas e nas formações culturais nos seus mais distintos sentidos. E, no entanto, as formulações poderiam ser consideradas as mesmas.

Em uma ocasião, em um conversa privada com Derrida, ele declarou que sua filosofia em nada se distinguiu da de Lévinas, com o qual ele estaria perfeitamente de acordo. Falavam a mesma língua (francês), viveram a mesma época, conheceram-se pessoalmente, e, contudo, a leitura de ambos filósofos não é a mesma pelos conceitos e palavras utilizados. Hegel e Heidegger falavam alemão, porém viveram em épocas diferentes, o primeiro defendendo a liberdade e o segundo a sufocando em sua adesão ao nazismo. E, no entanto, poder-se-ia dizer que suas posições filosóficas são extremamente próximas no dizer de Heidegger, pelo menos fenomenologicamente.

Heidegger, no texto mencionado, trata apenas do momento da “Consciência”, não se adentrando no momento “Consciência de Si”. Talvez se tivesse analisado esse segundo momento, teria podido progredir na consideração de certos pontos dessa equivalência filosófica. E isto se deve, no meu entender, à consideração de que o cerne do capítulo “Consciência Infeliz” reside na

apresentação das condições da “existência” humana. Ou seja, o conceito central para a análise do momento “Consciência de Si” reside no conceito de existência. Heidegger se reconhece em Hegel graças ao conceito de existência enquanto cerne de ambas filosofias.

Note-se que os capítulos em causa da Consciência Infeliz caracterizam-se por se constituírem por enunciados descritivos, estando ausentes quaisquer considerações de ordem histórica, moral, cultural, societária ou estatal. O que é descrito é a condição existencial da Consciência de si, para além de qualquer consideração de ordem normativa. É o “ser” humano que é apresentado em sua condição existencial de estar no mundo. A filosofia exporia, então, as determinações, as “Bestimmungen”, deste ser no mundo. Ou seja, teríamos aqui as determinações existenciais da condição humana.

Tornou-se moda desde a interpretação de Alexandre Kojève da *Fenomenologia do Espírito*<sup>9</sup>, prolongando-se em filósofos contemporâneos como Axel Honneth<sup>10</sup>, atribuir à luta pelo reconhecimento uma dimensão propriamente histórica e/ou política, em uma espécie de atualização do hegelianismo. Nada contra o esforço de atualização, em tentativas bem sucedidas ou não. O problema diz respeito a uma questão situada aquém, a saber, a atenção ao texto, o cuidado com os conceitos. Na dialética do senhor e do escravo não há nenhuma referência histórica, tampouco juízos morais sobre a condição de servidão ou a dominação

---

<sup>9</sup> Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris, Gallimard, 1947.

<sup>10</sup> Honneth, Axel. *Luta por reconhecimento*. São Paulo, Editora 34, 2003.

do senhor, menos ainda qualquer consideração de ordem política.

O mesmo vale para a “Consciência Infeliz”, com o reparo de que Hegel se refere explicitamente neste capítulo a correntes filosóficas como o estoicismo e o ceticismo. Além disto, ele se refere implicitamente ao Judaísmo e ao Catolicismo, sobretudo nas figuras dos intermediários de Deus, nos “mediadores”, os “serviçais”, e nas noções de transcendência do senhor. Pode-se ler, aqui, a preferência hegeliana pelo protestantismo. Contudo, a questão central poderia ser também colocada em termos da imanência hegeliana do Absoluto, contra as considerações religiosas da transcendência. Jesus, por exemplo, serve muito melhor aos seus propósitos religioso-filosóficos por “ser” Deus, por ser imanente ao mundo, pelo Absoluto ter se apresentado, encarnado, concretamente, na imediatidade do mundo. Moisés, em nenhum momento se apresenta como Deus, ele nada mais do que um intermediário de Deus, que guarda sua total transcendência em relação ao mundo. Ele é o primeiro profeta, o maior de todos, porém um profeta.

Nesta perspectiva, diria que o momento “Consciência de Si”, mais especificamente “Dominação e Servidão” e “Consciência Infeliz” apresentam determinações essenciais da existência humana, sendo os conceitos mesmos que permitem a sua exposição. Graças a essas “Bestimmungen”, a esses conceitos, Hegel consegue fazer ver algo que estava, por assim dizer, submerso, enredado, nas condições materiais, empíricas, mais imediatas da condição humana. Há algo assim desvelado, fazendo com que o homem se conheça, melhor, se reconheça de outra maneira. O conceito de reconhecimento, neste sentido, é

produto deste desvelamento, dessa forma hegeliana de apresentação da condição existencial do homem.

E essas determinações existenciais, que capturam o ser no mundo, de um ser desde sempre inserido no mundo e apropriado desta maneira, são a luta de vida e morte, o medo da morte violenta, as condições do trabalho humano, a experiência religiosa, o confronto e a relação com o Senhor, em sua dimensão não corpórea, porém existente, e a auto-determinação da Consciência de Si. Trata-se dos distintos significados do Senhor, as experiências senhoris por assim dizer, com suas diferentes acepções de existência, que são assim expostas, o senhor que domina o servo, dotado de corpo, força e coragem, e o senhor da religião, da existência espiritual, que não é, por isto, menos existente e menos dominador.

As existências corpórea e espiritual são apresentadas enquanto diferentes momentos de um mesmo processo. A “Consciência de Si”, deste modo, apropria-se de si e de seu ser no mundo, descortinando-se como existente, revelando a Si a sua condição existencial e começando a se reconhecer nestes momentos de um mesmo processo. O que está em questão é o seu processo de determinação de si, o de se reconhecer nestas distintas acepções de existência, cada uma delas plenamente tida por verdadeira. Contemporaneamente, poder-se-ia dizer que não há lugar na filosofia de Hegel nem para uma concepção da natureza humana que desconsidere a luta, a violência e o medo, nem, religiosamente, para o ateísmo.

Em um *Zeitgeist*, em um Espírito do tempo, em que o ateísmo se tornou, mais do que uma prática corrente, um motivo de regozijo e de “esclarecimento”, a filosofia de Hegel, manifestamente, se coloca contra essa tendência do

tempo. Para ele, de fato, a experiência religiosa é uma dimensão essencial da existência humana, sem a qual esta se veria amputada de uma etapa, de um momento, que a define enquanto tal. Mais precisamente ainda, a religião é uma forma de existência do conceito, só perdendo para a filosofia por se situar ainda na esfera da representação, e não do conceitual. A experiência religiosa, neste sentido, faz parte do processo do conceito, de seu movimento de efetuação de si, etapa necessária que baliza o caminho para que o Espírito coincida consigo mesma. Basta mencionarmos o papel da religião na *Fenomenologia do Espírito* e na *Enciclopédia*, para além de seus escritos sobre *Filosofia da Religião*.

Isto significa dizer que, sem a religião, o conceito perderia a sua base situada na representação e não poderia desdobrar e realizar suas próprias determinações. Permaneceria incompleto. O *Saber Absoluto* não efetuaria esse momento de coincidência consigo, abrindo-se a novas determinações. A filosofia sem a religião seria capenga. Logo, o que poderia bem significar o ateísmo na perspectiva do conceito, senão uma amputação de um momento essencial do seu progredir a si?

Na perspectiva mesma da *Fenomenologia do Espírito*, a “Consciência de Si”, após a experiência existencial do medo da morte violenta e do duro esforço de transformar a sua própria condição mediante o trabalho que a forma, volta-se para a experiência religiosa que lhe aparece como igualmente formativa. Deverá ela lá fazer a mediação do conceito, abrir-se à dimensão do Absoluto, confrontando-se a um outro tipo de Senhor, o Senhor que se apresenta sob a forma da existência espiritual e de uma outra forma de dominação. A *Selbstbestimmung* da Consciência de Si deverá efetuar dentro de

si, e na exterioridade do mundo, esse novo processo de mediação de si.

Quisera aqui ressaltar que não se trata apenas, embora isto possa ocorrer empiricamente, de uma recuperação histórica da experiência humana no transcurso da história, algo que sempre apareceu em distantes e distintas épocas. A feitiçaria é também ela um elemento histórico, estando presente em várias etapas da humanidade. Veja-se hoje o sucesso de livros e filmes como os de Harry Potter. Convém, portanto, fazer a distinção entre as presenças empírica e conceitual. A conceitual é empírica também, apesar de o empírico não ser por si mesmo conceitual. De um lado, Hegel está recuperando um elemento histórico, em particular a sucessão das religiões monoteístas, porém, de outro lado, ele está particularmente interessando no absoluto, na experiência do absoluto, presente na dimensão histórica do homem. Eis por que não está por demais ressaltar que a existência humana é o foco central da abordagem hegeliana e não o histórico propriamente dito.

Note-se que na experiência do Senhor na “Consciência Infeliz” faz-se presente o confronto desta com o Absoluto, sob a forma de uma outra forma de existência, a espiritual, não corpórea, não material. O Senhor com o qual ela se defronta não é o de outra “Consciência de si” corpórea, mas uma outra forma de presença, em um certo sentido mais poderosa, por apresentar características de uma força que não se deixa abarcar, e por conferir um significado de existência que surge como transcendente ao tempo. Pense-se, em um primeiro momento, na relação entre um crente, finito, limitado, e um Deus todo poderoso, que influencia e determina completamente os seus atos e sua vida. Omitamos, pelo momento, a figura do mediador

(rabino, padre ou pastor), para que tenhamos a dimensão propriamente abissal dessa experiência que, no entanto, clama por compreensão e inteligibilidade.

Na perspectiva hegeliana, tratar-se-á de fazer com que o transcendente se torne imanente, que o absoluto se faça presença na imediatez do mundo, que Deus torne-se existente no mundo mediante a figura de seu filho, que a história ganhe essa dimensão do sagrado, que o trabalho do padre, que usurpou para si a linguagem de Deus, dê lugar a uma nova negação, na figura de uma relação direta do crente com Deus, em uma linguagem comum, consoante com a concepção hegeliana do protestantismo. A “Consciência de Si” vem a Si, constitui o seu Selbst através da experiência religiosa, de sua forma toda particular de enfrentar e abordar o Absoluto, a finitude humana e a pergunta mesma de onde viemos, o que somos e para onde iremos. Poderíamos mesmo dizer que a experiência religiosa permite que o ser humano faça as boas perguntas relativamente à sua existência, mesmo que diferentes religiões ofereçam diferentes respostas. Será, então, para Hegel, a tarefa mesma da filosofia fazer a “Aufhebung” dessas diferentes experiências representacionais, elevando-as ao conceito.

Se ficássemos na reposta do nada ao nada, no sem sentido radical, estaríamos inviabilizando mesmo a experiência do Espírito, a consciência humana de si mesmo, o processo mesmo mediante o qual a vida, para ela, alcança sentido. Um mundo sem a presença do Absoluto seria o mundo da relatividade e da contingência total, que, para Hegel, seriam momentos que deveriam, por isso mesmo, fazer parte do processo mediante o qual o absoluto se medeia consigo no relativo, no contingente e no carácter

imediatamente do mundo. O *Eclesiastes*, por si mesmo, é um livro bíblico e não a sua negação.

Neste sentido, se atentarmos para o texto mesmo de Hegel na *Fenomenologia*, constatamos que não há nenhuma “Befreiung” da “Consciência de Si”, uma libertação que daria definitivamente adeus a uma experiência falsa, indevida, onde operaria uma espécie de negação que tudo descartaria. Tendemos em linguagem corriqueira a dizer que nos “libertamos” de algo quando conseguimos nos descartar definitivamente de alguma coisa que menosprezamos ou que simplesmente nos incomoda. Descartar-se da religião, em contraste, significaria descartar-se daquilo mesmo que constituiu uma experiência determinante da condição humana. O que, sim, lá ocorre é uma “Selbtbestimmung”, uma auto-determinação da Consciência de Si, o seu trabalho de mediação consigo, o seu apropriar-se do mundo no qual está, desde sempre imersa, vindo a reconhecer-se existencialmente nele. A Ideia da liberdade lá se realiza, não mediante uma “libertação”, mas através de uma “autodeterminação”, que é nada mais do que o seu percurso de mediação de si.

Um ponto que diferencia a experiência da Consciência de Si na presença espiritual do Senhor na “Consciência Infeliz” dessa outra dimensão existencial das Consciências de Si senhoril e serve até a sua coincidência consigo é o fato de que na dimensão religiosa há, primeiramente, a relação imediata da Consciência com o Senhor, em uma acepção material e em outra imaterial. Cristo é homem e Deus, corpo histórico-material e divino. Posteriormente, teremos a introdução de um elemento de mediação, um “Diener”, um serviçal, aquele que faz o serviço de Deus, e, depois, a negação do caráter marcante de

exterioridade desse serviçal, para que a Consciência de si galgue um novo patamar de seu processo de determinação de si. Ela se torna, então, em certo sentido, Senhora de si em um mundo que incorporou em si o processo de concretização do Absoluto, na figura de um cristianismo renovado na subjetividade, que não deixa de reconhecer que, na história, Deus se fez homem, que o transcendente se fez imanente.

Detenhamo-nos, agora, na especificidade da relação crente/Senhor na figura da “Consciência Infeliz”, comparando-a com a da relação “Servidão Dominação”.

Nesta última, conforme tínhamos observado, todo processo de luta à morte e de reconhecimento progressivo da Autoconsciência através do trabalho baseava-se numa relação entre duas Autoconsciências, que progressivamente mudaram de posição. Senhor e Escravo, como sabemos, são meras denominações resultantes de um confronto violento que tem a morte enquanto horizonte possível imediato, ou seja, aquele que teme a morte torna-se escravo e aquele que diante dela não recua torna-se senhor. O medo da morte violenta, que Hegel chega a qualificar como o início da sabedoria, só pode ocorrer por se tratar de dois corpos em luta física, que se arriscam neste confronto.

Quisera ressaltar a noção de existência da Autoconsciência aqui envolvida, bem como caracteriza ela suas duas posições, denominadas de Senhor e Escravo. Trata-se de duas Autoconsciências que se apresentam imediatamente como dadas, configurando-se segundo as relações que vão a tecer. Os seus respectivos ser dadas é o que também poderíamos denominar de existências empíricas, apesar das configurações, das posições, que Hegel, em seu processo, lhes atribui. Ora, essa forma de

existência empírica só pode se apresentar pelo fato de as Autoconsciências serem corpóreas, em certo sentido mesmo, materiais. A existência é a existência de corpos que se confrontam através de seus respectivos desejos, desejos de reconhecimento que passam precisamente por seu caráter desejante.

Seria mesmo tentado a dizer, neste sentido, que Hegel retoma o elogio que faz do empirismo no “Conceito Preliminar” da *Enciclopédia*<sup>11</sup>, enquanto etapa necessária do conhecimento, seu início propriamente dito, sem prejuízo de elaborações posteriores que terminam por introduzir uma outra noção de existência, a da existência espiritual ou a do conceito. Também poderíamos assinalar, na perspectiva da história da filosofia, todo o tributo que Hegel paga a Hobbes, apesar de não reconhecê-lo. Segundo este último, o estado de natureza, estado de conflito e desregramento entre os homens, caracteriza-se pela luta de corpos em movimento que se chocam e se ameaçam reciprocamente, sendo a violência uma forma desses embates. É somente pelo medo da morte violenta que os homens saem do estado de natureza, constituindo o Estado propriamente dito, cuja função primordial consiste, então, em assegurar as integridades física e patrimonial dos cidadãos.

Ora, a saída da dialética de senhorio e servidão dá lugar, na *Fenomenologia*, não à constituição do Estado, mas a uma outra forma de experiência, a da experiência religiosa, veiculando suas muito específicas noções de Senhor e de

---

<sup>11</sup> Tradução de Paulo Menezes. Belo Horizonte, Edições Loyola, 1995. Para o original alemão: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970.

existência. O Senhor passa a ser uma autoconsciência de outro tipo, uma existência dada, porém não corpórea, não empírica. O que pode bem, então, significar uma existência dada não empírica, algo que está aí, porém não se deixa perceber pelos órgãos sensíveis. Sua via de acesso não se faz pela percepção, mas pela razão ou, em suas formas mais entusiásticas, não compartilhadas por Hegel, pelo sentimento e pelo entusiasmo.

A existência do Senhor, tal como aparece na figura da “Consciência Infeliz”, é uma existência conceitual, uma forma que o Conceito se dá em seu processo de constituição de si. Após ter feito a experiência da luta de vida e morte, experiência das mais corpóreas, a Autoconsciência fará a experiência de uma outra forma de senhorio, a que se exerce através do reconhecimento de uma existência conceitual. Experiência, Erfahrung, ganha aqui a sua significação mais própria de percurso, o percurso que faz a Autoconsciência em seu processo de conhecimento e reconhecimento de si. A existência conceitual, não empírica, é uma dimensão essencial do percurso que a Consciência de Si faz de si, sem a qual ela, por assim dizer, não se conheceria, não se reconheceria. Um ateu, nesta perspectiva, seria uma consciência amputada de uma dimensão fundamental da experiência humana, tendo ficado bloqueado na mera dimensão empírica da existência, não tendo conseguido ir para além dela.

Cabe aqui uma analogia com Santo Anselmo. Quando este, no *Proslogium*<sup>12</sup>, leva a cabo a denominada

---

<sup>12</sup> Santo Anselmo . *Proslogion*. IN: L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbery, tomo I. Introductions, traduction et notes par Michel Corbin, s.j. Paris, Cerf, 1986. Préambulo, p. 228. *Santo Anselmo*. Tradução de Angelo Ricci. São Paulo, Nova Cultural, 1988.

prova ontológica da existência de Deus, ele em nenhum momento nega essa mesma existência, mas a faz galgar um processo filosófico de reconhecimento. Ou seja, o argumento ontológico permite reconhecer uma existência já dada e tida por verdadeira. A existência de Deus é, assim, um dado da realidade dada para aquele que parte precisamente do caráter fundamental e mesmo fundante da experiência propriamente religiosa. A existência de Deus possui a característica de ser uma realidade dada, apesar de não ser uma realidade empírica. Karl Barth, em seu livro sobre Anselmo de Canterbury<sup>13</sup>, frisa precisamente esse ponto. Nem toda realidade dada é empírica, embora toda realidade empírica seja realidade dada. A “Consciência Infeliz”, por sua vez, parte precisamente desta realidade dada não empírica, reconhecendo, de antemão, essa forma de existência conceitual, mesmo que a submeta depois a um processo próprio de figuração, despojando-a de seu caráter transcendente e trazendo-a para a imanência do mundo. Deus existe através da palavra humana que o enuncia.

No processo de conformação da “Consciência Infeliz”, diferentemente do que ocorre na relação Senhorio/Servidão, surge um outro tipo de relação, não mais apenas entre duas Autoconsciências, mas três, uma sendo não empírica, não corpórea, Deus, e duas corpóreas, o crente e o serviçal de Deus, aquele que se dedica ao seu ofício. A dialética que aqui se desdobrará exporá como a nova consciência serve, a que se subordina a uma existência espiritual, termina confrontada a uma outra forma de servidão, a que se corporifica no Diener de Deus, o padre

---

<sup>13</sup> Barth, Karl. *La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbéry*, Neuchatel/Paris, Delachaux/Niestlé, 1958.

por exemplo. O serviçal de Deus sob a forma da Igreja passa a dominar o servo de Deus, que se torna tanto mais infeliz por ter dificuldades de se reconhecer em um serviçal que adota a posição de um Senhor, que seria, por sua vez, legitimado por um Senhor ainda maior situado acima dos dois.

Note-se que o serviço de Deus seria o equivalente na “Consciência Infeliz” do que foi o servo ao fazer o serviço da casa para o Senhor que o domina na relação de Senhorio e Servidão. O serviço da Casa é uma forma do trabalho que se corporifica nos serviços domésticos. O serviçal de Deus, por sua vez, também faz um trabalho, o que se concretiza em uma outra noção de casa, a da Casa do Senhor com seus serviços particulares, que são os dos rituais, preces e orações, segundo normas concretamente estabelecidas. Aqui, a Consciência religiosa deverá fazer todo o trabalho de “Aufheben” deste intermediário do Senhor, que termina por usurpar posições que restringem sensivelmente o processo de auto-determinação do crente, aquele, para quem, a experiência religiosa lhe dá acesso a uma outra forma de existência, essencial para que possa se conhecer e se reconhecer na existência do conceito.

Neste sentido, o protestantismo, para Hegel, possibilitará resgatar essa dimensão essencial da verdadeira experiência subjetiva da religião, fundada na autodeterminação de uma Consciência de Si que resgata, precisamente, a relação direta com o Senhor, trazendo-a, assim, para dentro de uma Autoconsciência que se faz mundo na existência espiritual. O ser no mundo, o ser mundo, da Consciência de Si, encontra na vida religiosa um locus privilegiado, que lhe permite vislumbrar uma noção de experiência que é aquela que se faz pela meditação, pelo

afastamento das coisas e estripulias do mundo imediato, o dos prazeres, o dos entretenimentos e do ganha pão. Há um teólogo judeu Abraham Joshua Heschel, em um pequeno livro sobre o Schabat<sup>14</sup>, que caracteriza esse dia santificado pelos judeus como o de acesso a um outro tipo de existência, que se faz pela dedicação ao estudo da Torá e pelo afastamento momentâneo das coisas do mundo. Momentâneo, porém perpetuamente renovado, porque deve se fazer a cada 7 dias.

Agora, por que Consciência “Infeliz”, frisando aqui o caráter de infelicidade de sua experiência de vida? Note-se que Hegel recupera aqui o conceito de Consciência em vez do de Consciência de Si, como seria próprio deste capítulo da *Fenomenologia do Espírito*. Isto se deve à Consciência de Si ter de se confrontar a um estado de coisas dado, em certo sentido análogo ao da “Percepção” na figura anterior da Consciência sensível. Trata-se do percurso que leva da “Consciência sensível” à “Consciência Infeliz”. Ocorre que o estado de coisas com o qual a Consciência se defronta nessas duas figuras é completamente diverso. Em um é a Consciência sensível, aquela que se faz pelos órgãos sensoriais, que partem da presença de objetos dados de natureza empírica. Este é o seu estado de coisas, que marcará o caráter próprio deste tipo de consciência.

A Consciência Infeliz, por sua vez, se deparará com um estado de coisas de outro tipo, com o dado adotando outra forma de existência, a de um Senhor Imaterial, não empírico, que exerce um outro tipo de dominação sobre a consciência que lhe é subordinada, a consciência serve.

---

<sup>14</sup> Heschel, Abraham Joshua. *Schabat. O seu significado para o homem moderno*. São Paulo, Perspectiva, 2004.

Logo, na figura da “Consciência de Si”, o conceito de Consciência reaparece de outra forma, o da Consciência de outra forma de existência, outra forma de alteridade, a da experiência do conceito propriamente dita, ancorada, aqui, na presença de Deus, do Senhor espiritual. A consciência da “Consciência de si”, neste capítulo da *Fenomenologia*, tem uma natureza distinta da da Consciência sensível, embora guarde dela o significado de uma confrontação de outro tipo, imediata certamente, porém reveladora de outra forma de existência, a inteligível, cujo acesso é dado pela experiência religiosa.

Gostaria, agora, de sugerir uma hipótese na análise deste tão importante e difícil texto hegeliano, a de considerarmos a qualificação de “infeliz” como significando uma não Eudamonia, no sentido aristotélico do termo. Ou seja, a consciência religiosa almejaria a Eudamonia, a felicidade neste sentido, porém não a alcançaria por permanecer presa à fé, à representação, devendo ainda proceder à realização de uma outra etapa, a da filosofia, que seria, neste sentido, a realização da Eudamonia propriamente dita. Em certo sentido, pode-se dizer que a Consciência Infeliz é o caminho da Eudamonia, mesmo da Filosofia, mas ainda retida pelas armadilhas do acesso, as que se fazem presentes, por exemplo, em certos ritos religiosos, que se caracterizam por seu caráter dogmático. Inviabilizam, nesta perspectiva, a que seria a verdadeira experiência religiosa, a que se abre ao conceito, à razão. Ou ainda, o que seria o “Bem” para a consciência no capítulo da “Consciência de Si”?

A “Consciência Infeliz” é a que se encontra neste estado por não ter alcançado a Eudaimonia, porém se situa em uma etapa necessária de seu percurso. É como um

alpinista que se encontra na etapa anterior antes de alcançar o topo da montanha, onde, com o ar rarefeito, deverá logo recuar para as etapas anteriores, dentre as quais, a mais imediata, é a da consciência religiosa. Ele não mais volta, senão como um mero momento, à “consciência sensível”, por ter já galgado o percurso da existência inteligível. A Eudamonia é constituída por distintas noções do Bem, cada uma delas necessária em uma determinada etapa do processo da Consciência de Si. É o Si mesmo (Selbst) fazendo o percurso de saída e volta a si. Pode, individualmente, ficar preso a uma de suas etapas ou momentos, porém, enquanto conceito, deve empreender a totalidade de seu processo, demorando-se em cada um deles, mas os superando em uma etapa posterior. Pode ocorrer que haja um desapontamento nesse processo, como o da infelicidade de uma consciência presa ao caráter ainda representativo e transcendente da religião.

Dentre essas etapas, pode a consciência ficar presa a uma determinada noção do “Bem”, que é a do usufruto das condições materiais da vida, como se as coisas valessem apenas pelo prazer ou pela utilidade daqueles que delas se regozijam. Neste caso, a consciência torna-se serva da materialidade do mundo, de seus entretenimentos, podendo, tudo, reduzir à utilidade. É a corrente que se desenvolverá, por exemplo, com o utilitarismo de Bentham, que identificará a utilidade à “felicidade”, de tal maneira que a consciência “feliz” seria a capaz de usufruir do caráter utilitário das coisas, enquanto a “infeliz” seria aquela incapaz de reconhecê-lo. A “Consciência Infeliz” hegeliana, na perspectiva de um utilitarista, suscitaria um problema de compreensão por se situar em uma ótica distinta do mundo e da inserção do homem neste. Seriam duas condições

humanas que, por assim dizer, não se comunicariam. A Eudaimonia de um não seria a Eudaimonia de outro.

Hegel nos adverte em sua *Filosofia da História*<sup>15</sup> de que a história não é o lugar da felicidade. Essa fórmula hegeliana, aliás, é utilizada como epígrafe de um dos capítulos do livro de Tony Judt *Pós-Guerra*<sup>16</sup>, mostrando, precisamente, que a história não possui esse vetor redentor, sendo o lugar da violência, dos infortúnios e dos mais distintos desalentos dos indivíduos, confrontados a forças que os ultrapassam. Os processos históricos não seriam o lugar da felicidade, onde a consciência encontraria a realização da sua noção de Bem. Pelo contrário, a Eudaimonia hegeliana exige precisamente que a história empírica seja ultrapassada em proveito de uma história conceitual, que colocará em cena o exercício da razão, purificando os fatos históricos na perspectiva de sua racionalidade. Ou ainda, a consciência em seu percurso histórico de si deverá se elevar à arte, à religião e à filosofia, enquanto distintas e hierárquicas formas de racionalidade, de espiritualidade, de conceitualidade.

O contraste da filosofia hegeliana com a marxista é aqui flagrante, pois Marx irá atribuir à história o lugar de realização da felicidade, onde a ausência de conflitos seria o estado natural da condição humana via eliminação comunista da luta de classes e da exploração burguesa. Haveria uma redenção possível na história, como se a Eudaimonia, neste sentido histórico-messiânico, estivesse ao alcance do homem neste estágio de materialidade social e

---

<sup>15</sup> Hegel. *Philosophie der Geschichte*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970.

<sup>16</sup> Judt, Tony. *Pós Guerra*. Rio de Janeiro, Objetiva, 2008.

política. A revolução redentora propiciaria à consciência emancipada, liberta, alcançar a felicidade, como se o reino de Deus fosse capaz desta forma de concretização histórica. Nesta perspectiva, a consciência religiosa, ou seja, a “Consciência Infeliz”, nada mais seria do que uma falsa consciência, descoberta graças a essa nova concepção utópica da história. A infelicidade da consciência encontraria uma forma de superação histórico-política.

Ocorre que, para Hegel, a Consciência religiosa, infeliz, seria somente uma consciência incompleta, não uma consciência falsa. Ou melhor, ela seria o caminho mesmo através do qual a racionalidade chega a si mediante esse percurso de realização de si. A razão se faz precisamente mediante esse percurso representativo, religioso e absoluto, de si, para ultrapassá-lo em uma nova forma de Saber, aquele que sabe contemplar e realizar em si a travessia mesma de sua constituição de si. Ela exige a paciência e o trabalho do conceito, sabendo captar em seu processo de negatividade aquilo que nele mesmo se conserva, como a religião na filosofia.

## MACROFILOSOFÍA Y SIGLO XXI

**Gonçal Mayos (UB)<sup>17</sup>**

Para José Luiz, amigo y colega “macro”.

Si fuéramos (Vocês y yo mismo) todavía griegos clásicos, esta charla sería completamente prescindible e incluso carecería totalmente de sentido. Si pudiéramos satisfacer todavía la definición griega de filosofía: amor al saber, es decir a todo saber y no tan sólo al canon consagrado por la historia de la filosofía, no sería necesario reivindicar una macrofilosofía. Entonces simplemente habría que pedir buena y actualizada filosofía.

Aún más, esta conferencia no tendría sentido si todavía fueran habituales filósofos al estilo de por ejemplo Voltaire (también agudo historiador, literato, ensayista, crítico social, político, artístico y del conjunto más variopinto de la cultura...). O David Hume capaz de escribir en juventud el sistema del *Tratado de la naturaleza humana* pero también –y es lo que le dio fama- un ensayismo libérrimo

---

<sup>17</sup> Profesor titular de filosofía en la Universidad de Barcelona y consultor en la UOC. Web: [www.ub.es/histofilosofia/gmayos](http://www.ub.es/histofilosofia/gmayos) y Blog: <http://goncalmayosolsona.blogspot.com.br/>

capaz de escribir sobre p.e. el suicidio, el amor, la poligamia o la demografía a Grecia y Roma..., historiador (la historia más clásica de Inglaterra es suya), político que ocupó importantes cargos y pensador político, economista mercantilista (teoría de los tres estadios)... O -por supuesto- si fuéramos como Kant y Hegel capaces de hablar de todo con gran talento e influencia.

Distinguir entre macro y microfilosofía, o reivindicar la primera ante el peligro de su total desaparición, no tendría sentido si fuera habitual pensar todavía (y no pienso en el talento, sino en el enfoque y el atrevimiento) como lo hacían algunos de los padres fundadores de las ciencias sociales como Marx, Weber o Durkheim. Precisamente porque eran los innovadores creadores de las actuales disciplinas sociales, en muchos aspectos eran pensadores inclasificables y muy poco disciplinados por estrictos paradigmas y métodos. Eran básicamente excelentes filósofos que... eso sí, propugnaban distintas vías científicas para sus preocupaciones.

En tanto que pensadores predisciplinados (yo prefiero considerarlos protodisciplinados, pues las actuales disciplinas son creaciones suyas) todavía eran básicamente filósofos, indistintamente micro y macrofilósofos. Pero eso lo perdieron sus discípulos ya inscritos en las distintas disciplinas sociales especializadas. Por eso Max Weber es tan diferente de un weberiano famoso como Talcott Parsons y ya no digamos los cientos de sociólogos weberianos posteriores. Igualmente Karl Marx es muy diferente y mucho más potente y creativo que las versiones disciplinares de muchos marxistas del XX. Marx es más complicado pero sobretodo muchísimo más rico.

Tanto en el caso de los disciplinados discípulos de Marx como en los de Weber, encontramos casi sin diferencia

la muy ordenada urbanización del pensamiento de su maestro; con calles y carriles perfectamente señalizados, sin aparentemente ningún callejón sin salida. Pero también encontramos a faltar esa libre apertura totalizante que busca una visión “macro”, estructurante, sistemática, que no rehúye las grandes preguntas perennes, que no obviar la crítica y la crítica de la crítica, que filosofa por encima de las especializaciones y fronteras disciplinares, que se aventura en infinitas “conjeturas y refutaciones” (usando el bello título de Popper), donde las refutaciones críticas son muchísimas pero aún más las conjeturas.

Pues bien, esta conferencia no tendría sentido si todavía pudiéramos pensar como ellos... todavía fieles a la filosofía clásica... a la raíz griega de la filosofía. Confieso que me añoro de aquellos tiempos, en que era habitual y requerido (casi obligatorio) que todos –incluyendo los que no tenemos especial talento- pensáramos y nos atreviéramos a pensar “en grande”, de forma “macro”, totalizante y sistemática... de manera no disciplinar y no disciplinada. Es decir a la manera de por ejemplo Platón y Aristóteles, Marx y Weber (cada uno con su perspectiva ideológica propia), Hegel, Kant, Nietzsche, Spinoza, Leibniz, Descartes, Hobbes, Agustín de Hipona, Heráclito...

Pero estarán conmigo que hacer hoy como esos maestros del pensar, de la filosofía es extemporáneo, intempestivo, antiacadémico, raro... no sólo algo peligroso –como siempre fue- sino incluso algo casi carente de sentido sino imposible.

Pero ¿Qué nos separa de los griegos e incluso de los grandes padres de las ciencias humanas y sociales? ¿Qué nos aleja de la concepción originaria de la filosofía? Sin pretender ser exhaustivos, nos separa un enorme desarrollo de la

subjetivación y la individuación humanas... pero -por lo que interesa concretamente aquí- sobre todo nos separa de Grecia un **largo y complejo proceso de ultraspecialización de los saberes.**

### *La filosofía clásica*

Recordemos que, en la Grecia clásica, la filosofía era simplemente la episteme, el conocimiento riguroso y contemplativo que buscaba la verdad, que quería “decir” (logos) la realidad y la verdad. Entonces la filosofía incluía totalmente y con pleno derecho a la matemática, como muestran los pitagóricos y ese frontispicio en la Academia de Platón que venía a decir: “que no entre aquí nadie que no sepa geometría”.

En Grecia, tan sólo se consideraban escindidas del saber totalizante y omnicompreensivo que era entonces la filosofía: por una parte (1) a la **poesía** y la **mitología** que habitualmente iban juntas ya que la mitología se expresaba poéticamente<sup>18</sup>. Por otra parte y como saben, en la Grecia clásica, la separación de esos saberes era todavía muy incompleta, pues también mucha filosofía se escribía y comunicaba poéticamente (el *Poema* de Parménides sin ir más lejos) y muchísimas veces los filósofos (el propio Platón)

---

<sup>18</sup> El famoso paso del mito al logos se había iniciado (aunque debo avisar que creo que todavía hoy no ha culminado, sino que en muchos aspectos estamos en una época de remitologización) y recuerden la expulsión dictada por Platón de los poetas de la República o politeia, precisamente porque teme que reproducirán cantos inadecuados sobre las conductas “demasiado humanas” e improcedentes de mucha mitología griega, que podrían ser perniciosos para el espíritu comunitario que Platón exigía para una polis (politeia) reformada.

debían expresar muchas de sus enseñanzas filosóficas a través de mitos.

Por otra parte, en Grecia, también se excluía de la filosofía y, por tanto, de la episteme (2) tanto a la **doxa** como al **saber poiético** mecánico, pragmático, y productivo. La doxa era el saber engañoso fácilmente falso, que incluso cuando pretende ser universal (supersticiones, filosofemas...) y cuando tiene cierta verdad (eficacia o certidumbre, algo que no valoraban en demasía los griegos) tiene el gran defecto de ser particular, concreto y limitado, parcial, incompleto y fragmentario. Al respecto pensemos que hoy los grandes medios de masas, las disputas periodísticas y –¿por qué no decirlo?– los discursos de nuestros políticos, están todos llenos de doxa (y así lo denunciaría un griego clásico). Pues incluso cuando se hace alarde de universalidad y verdad, se cae en la New Age o la opinión más falazmente supersticiosa, y cuando se ofrece eficacia y verdad, se hace siempre desde meras intuiciones, saberes incompletos o –como mucho– la más total fragmentación hiperespecializada y falta de coherencia global.

Muy diferentemente a nuestra época, en Grecia también se excluía de la episteme y la filosofía el saber pragmático, productivo, poiético, meramente instrumental, mecánico, técnico... Ese tipo de saber que hoy nos domina totalmente, en Grecia se consideraba tan sólo digno de esclavos, además de peligroso tanto para la salud del alma como del cuerpo del ciudadano.

En la Grecia clásica se consideraba unánimamente que el ciudadano debía dedicarse en cuerpo y alma a la polis, a la política, y ésta es praxis y no una mera theoria, pues es una praxis que puede ser potenciada y alimentada por una

buena theoria o la contemplación a través del logos del funcionamiento del mundo. En principio también la filosofía clásica griega era a la vez e inseparablemente theoria y praxis, contemplación y modo de vida, conocimiento epistémico y acción político-práctica orientada en el complejo mundo colectivo de la comunidad de la polis.

Pero ciertamente pronto muchas filosofías tendieron a expresarse de una manera o bien excesivamente abstracta y meramente teórica, mientras otras –aun manteniendo una forma de vida política y de praxis colectiva- tendieron a escindirse del conjunto de la polis en pequeños grupos –sectas- que se movían por unos principios y phílias que amenazaban romper la anterior cohesión, contacto continuo y unidad de acción de la polis. Por eso, pronto, la filosofía despertó la desconfianza en la polis como podemos ver detrás de la condena de Sócrates.

Pero volvamos al hilo principal de nuestro recorrido. Como ven la filosofía era en la Grecia clásica directamente la episteme o conocimiento racional que quiere decir la verdad y la realidad, para permitir actuar práxicamente de la mejor manera y llevar una “vida buena” (que no es la “buena vida”).

Es evidente pues que, si todavía fuéramos plenamente griegos, esta conferencia no tendría sentido, como tampoco lo tendría reivindicar una macrofilosofía. ¿Para qué? Si ya existía aquella maravillosa filosofía. ¡Qué podría haber de más “macro” que aquella filosofía griega!

***Filosofía actual como un saber especializado entre las disciplinas científicas***

Pero estarán de acuerdo conmigo que hoy todo ha cambiado. La filosofía es hoy una gota en un mar de ciencias, saberes y disciplinas autónomos, aislados y que la desconocen profundamente. Quizás añoran su vinculación con ella y desean que la filosofía llene los vacíos que notan en sí mismos, en sus trabajos e investigaciones. Pero, a pesar de ello, hoy las ciencias no tienen tiempo, ganas ni posibilidades reales de dialogar profundamente con la filosofía.

Y hay que reconocer que muchas veces, aquellos científicos o especialistas que intentan finalmente vincularse y dialogar con la filosofía se sienten profundamente defraudados. Pues se encuentran con una filosofía ensimismada, encerrada en pequeñas preocupaciones disciplinarias, limitada a un estricto canon de autores y temáticas... Muchas veces, se encuentran con una filosofía anquilosada en metodologías anticuadas, unas demasiado abstractas, otras meramente librescas.

Así, por ejemplo, se lamenta Edward O. Wilson en su reciente libro (2012: 22, *La conquista social de la Tierra. ¿De dónde venimos? ¿Qué somos? ¿Adónde vamos?*, Barcelona: Debate): “nos dirigimos en vano a la filosofía en respuesta al gran enigma [“el origen y significado de la humanidad”<sup>19</sup>]. A pesar de su noble objetivo y de su noble historia, la filosofía pura abandonó hace mucho tiempo las cuestiones

---

<sup>19</sup> Wilson 2012: 20.

fundamentales acerca de la existencia humana. [...] la solución del enigma se ha dejado a la ciencia.”<sup>20</sup>

Evidentemente no será esa filosofía “macro” reclamada por los propios científicos la que estamos acostumbrados a ver: hecha de citas de citas y poco ágil para mantener su primigenia mirada global y omnicomprendiva, o –en su caso- el imprescindible diálogo inter-, trans-, multi- y post-disciplinar, comparativo, multidimensional, macro, sintético, holístico... Ciertamente, la filosofía ha ido cayendo en un profundo ensimismamiento y se ha ido empobreciendo a medida que se han ido emancipando de ella todas las ciencias, todos los saberes y todas las disciplinas. Como por otra parte, las actuales ciencias especializadas, a pesar de su poder performativo y académico, se mantienen muchas veces yuxtapuestas pero no integradas, dispersas, aisladas, absortas en sí mismas, incomunicadas e incommunicables, sordas y ciegas a las complejidades humanas que vayan más allá de su estricto paradigma disciplinar y hegemónico...

---

<sup>20</sup> Nos parece muy significativa la posición de Wilson en primer lugar por su reconocimiento científico, en segundo lugar por el respeto que manifiesta a la filosofía y, en tercer lugar, por su acrisolado interés por las grandes síntesis. El 1975, ya publica Wilson *Sociobiology: The New Synthesis*, con una perspectiva holista por entonces sin parangón, pero formulada de forma mucho más ambiciosa e interdisciplinar en *Consilience: The Unity of Knowledge* (1998). Wilson (2012: 319) comentando una definición estándar de “Humanidades” que es prácticamente un listado de todo lo que presuntamente “incluyen” (del Congreso de los Estados Unidos en 1965 estableciendo la *Dotación Nacional para las Humanidades*). A pesar de esa voluntad enciclopédica que quiere escabullir el problema, denuncia Wilson que “no se hace ninguna alusión a la comprensión de los procesos cognitivos que las unen a todas [las partes de la Humanidades], ni a su origen en la prehistoria. A buen seguro que nunca veremos una verdadera madurez de las humanidades hasta que se le añadan estas dimensiones.”

Por todo ello, reivindicar la macrofilosofía conlleva demostrar el error de aquellos que hoy creen que la filosofía es un saber moribundo y al que las ciencias dejarán definitivamente atrás. La macrofilosofía quiere demostrar que la filosofía no se limita a guardar memoria de su propia tradición y canon, sin poder hacer aportaciones sustantivas nuevas (Heidegger y Derrida respecto a la deconstrucción de la metafísica).

Inscrita en el actual "giro cultural" y en los análisis comparativos, interdisciplinarios y transversales, la macrofilosofía aspira a ser la filosofía necesaria dentro del marco actual de los saberes, tan ultraspecializado que muchas veces parece autista. Aún más, la macrofilosofía aspira –como Hegel– a comprender, hacer dialogar entre sí, integrar sintéticamente y explicitar el profundo contenido humano del resto de saberes y ciencias<sup>21</sup>.

### ***Definición de “Macrofilosofía”***

Aunque no hay conocimiento grande o pequeño, ni ciencia o filosofía grandes ni pequeñas, sí que muchas veces en la actualidad es necesario distinguir con toda legitimidad entre conocimiento de cosas mayores (por ejemplo las galaxias y constelaciones celestes) de otras, como moléculas o átomos, que son mucho más pequeñas aunque

---

<sup>21</sup> Por lo tanto es falso querer oponer macrofilosofía y microfilosofía, pues la primera necesita la segunda como necesita del resto de ciencias y saberes. Pero precisamente por esto ya no es exactamente como la filosofía griega -autónoma y con un objeto substancial propio-, ni tampoco puede considerarse ella sola la filosofía. Esto último sería olvidar todo lo que ha cambiado con la independencia de las ciencias y disciplinas, de tal manera que hoy le queda poco más que convertirse en el metalenguaje o metaanálisis del resto de ciencias y de la microfilosofía.

seguramente igual de complejas. Sobre todo porque la actual hiperespecialización ha fomentado mucho más el pensamiento microscópico, fragmentado y aislado que los holísticos, transversales, comparativos, sintéticos, integradores de perspectivas y paradigmas disciplinarios diferentes...

Es en este espíritu que proponemos el neologismo “macrofilosofía”. No tiene ninguna perspectiva peyorativa pues también puede haber mala o muy mala macrofilosofía. Además constatamos que desde hace un tiempo se han generalizado disciplinas y terminologías que demuestran la creciente necesidad de romper las parcelaciones y fronteras disciplinares, y atender a perspectiva más globales (aunque a veces todavía no suficientemente transversales). Todo el mundo ha oído hablar por ejemplo de “macroeconomía”, “macrosociología”, “macrohistoria” e incluso “macrofísica”.

Antes de definir “macrofilosofía” y para aproximarnos adecuadamente al concepto, es muy útil definir brevemente alguno de éstos términos “hermanos”.

Según Soldon y Pennance<sup>22</sup>, “Macroeconomía” es el “Estudio de las actividades humanas en grandes grupos, expresándose mediante agregados económicos como el empleo global, la renta nacional, la inversión, el consumo,

---

<sup>22</sup> A. Soldon y F. C. Pennance (1983:337) *Diccionario de economía*, Barcelona: Orbis. Los subrallados son nuestros. Un poco más allá comentan Soldon y Pennance que generalmente los macroeconomistas “abstraen el problema de la determinación de los precios individuales y de sus relaciones entre sí, y tratan con índices de precios agregados que vienen determinados por el nivel de gasto global. En el análisis microeconómico, se supone normalmente que las otras variables permanecen inalteradas cuando se analiza una situación individual; este tipo de supuesto no se hace normalmente en el análisis macroeconómico.”

los precios, los salarios, los costes, etc.” Los subrayados son nuestros.] Similarmente, pero seguramente con mayor alcance en la línea de lo que reivindicamos, Alfredo Hernández Sánchez define “macrosociología” –en un famoso diccionario<sup>23</sup>- como el estudio de “los procesos sociales de largo alcance significativo y temporal, también referidos a aquellas unidades, estructuras y sistemas de gran alcance constituyente de una sociedad. {...} conceptos tales como industrialización, urbanización, revolución, movimiento social, culturalización, socialización; procesos sociales de largo alcance, tales como nación, partido, sindicato, empresa; unidades tales como estratificación social, sistema educativo, sistema religioso, sistema político; estructuras y sistemas”. Significativamente cita como ejemplo de “macrosociología” a dos grandes “padres” de la sociología (y grandes filósofos) como son Karl Marx y Max Weber, y dos clásicos contemporáneos de la disciplina como Anthony Giddens y Niklas Luhmann.

También el nobel de física 1977, Ilya Prigogine<sup>24</sup>, distingue entre macrofísica y microfísica, y es significativo que a partir de su contraposición desarrollará la “Complexity Theory”, la cual en muchos aspectos se aproxima al proyecto de la “macrofilosofía” (de manera similar a algunos trabajos de Edgar Morin, de teoría de sistemas y otros).

Similarmente, asociamos la “macrofilosofía” a los análisis de conceptos que, más allá que los haya elaborado tal

---

<sup>23</sup> A. Hernández Sánchez y O. Uña (eds.) (2004: 846s) *Diccionario de sociología*, Madrid: Esic/Univ. Rey Juan Carlos. Los subrayados son nuestros.

<sup>24</sup> Ilya Prigogine & Elisabeth Stengers *La Nouvelle Alliance*, Paris: Gallimard.

o cual otro filósofo concreto<sup>25</sup>, manifiestan las mentalidades o cosmovisiones de amplias capas de la población y durante considerables períodos de tiempo. Ello incluye los presupuestos ontológicos y las creencias generalizadas que sustentan o legitiman aquellas mentalidades.

La macroeconomía estudia las relaciones entre valores económicos, agregados y que definen el marco compartido, explicándolas a partir del comportamiento de los grupos de agentes económicos. Análogamente la macrofilosofía estudia los conceptos filosóficos agregados y compartidos (mentalidades sociales, grandes líneas culturales, ideas "fuerza", cosmovisiones, etc.) y los explica a partir de las circunstancias comunes de los grupos de agentes culturales.

Es decir, la macrofilosofía se ocupa sobre todo de aquellos conceptos y cuestiones tal y como han preocupado el conjunto de las sociedades y las épocas, yendo más allá – si es necesario- de las aportaciones más personales que algunos filósofos hayan llevado a cabo, por valiosas que sean en sí mismas. Aún cuando la macrofilosofía también tiene en cuenta esas cuestiones más idiosincrásicas, vinculadas al genio individual o centradas en detalles y concreciones muy particulares, de ellas se ocupan específicamente los análisis “microfilosóficos” –por otra parte igual de valiosos-. La macrofilosofía complementa la microfilosofía en la medida

---

<sup>25</sup> Naturalmente la determinación del “corpus” concreto sobre el que trabaja la macrofilosofía es mucho más compleja que en la microfilosofía. El corpus de ésta se halla mucho más centrado en la alta cultura y su muy delimitado canon tradicional. Especialmente importante y complejo es determinar los presupuestos creenciales que subyacen a las mentalidades y que, muchas veces, tan sólo están implícitos en el corpus textual de la época y sociedad en cuestión. En esos casos hay pues que explicitar esos presupuestos y argumentar rigurosamente su validez.

que vincula los análisis de ésta con el marco común, ya sea de la sociedad, la época, el modo de vida... ya sea universal de la humanidad o de la condición humana (biología, etología, neurología...).

El presupuesto macrofilosófico subyacente es que la identidad o similitud en las creencias básicas compartidas debe imputarse a los distintos contextos sociales-epocales, si manifiestan variabilidad entre ellos, y a la común de la condición humana (biológica, neurológica, etológica...) si definen un marco universal común y prácticamente invariable.<sup>26</sup>

### ***Igual legitimidad de macro y microfilosofía, continuidad entre ambas***

Vemos pues que entre macro y microfilosofía hay continuidad, agregación o superposición muy evidentes, aunque no siempre fáciles de demostrar. También se dan en historia, economía, sociología y física entre los análisis “micro” y “macro” pues: los análisis “macro” necesitan comprobarse en la agregación de los “micro”, los cuales –a su vez y para ser verdaderamente significativos- necesitan de la guía y marco general que ofrecen los análisis “macro”. Aún con más motivo, en filosofía suele ser totalmente necesario partir de buenos análisis “micro” para fundamentar y justificar los análisis “macro”. Por otra parte, resulta claro que los estudios macro son muy importantes para

---

<sup>26</sup> En esta última perspectiva, el ideal tradicional de la “philosophia perennis” hoy se vería actualizado como resultado de ese marco universal común; pero en la actualidad no se daría por supuesto sino que se tendría que confirmar macrofilosóficamente y revalidar con las aportaciones de las ciencias.

determinar claramente el contexto global y el momento evolutivo o de las influencias en que se inscriben los filósofos concretos y donde tienen sentido los microanálisis.

Como puede verse la relación es de complementación y apoyo mutuo<sup>27</sup>. En absoluto hay que interpretar peyorativamente o, incluso, valorativamente los prefijos "macro" y "micro". **No hay ningún tipo de valoración negativa** en ninguno de los dos elementos de la distinción, como no la hay por ejemplo entre macroeconomía y microeconomía<sup>28</sup>, macrofísica y microfísica. Como suele pasar: hay buena y mala macrofilosofía, y excelente y mala microfilosofía. Pero, ni una es esencialmente mala, ni la otra buena. Tampoco es que una sea la perspectiva falsa o de menor calado, y la otra la verdadera o, al menos, de superior calado.

Son dos opciones que -por el momento- carecen de demarcación o línea divisoria clara, que son tan válidas y compatibles como la macroeconomía y la microeconomía, macrosociología y microsociología<sup>29</sup>, macrofísica y microfísica, macro y microhistoria.

Y cuando tradicionalmente –como en el caso de la historia- se valoraba lo que se consideraba el enfoque macro

---

<sup>27</sup> Véase en nuestro blog “MacroMayos” el post “MICRO Y MACROFILOSOFIA EN RECIFE”

[http://goncalmayossilsona.blogspot.com.br/2013\\_08\\_01\\_archive.html](http://goncalmayossilsona.blogspot.com.br/2013_08_01_archive.html)

<sup>28</sup> Según A. Seldon y F. C., Pennance (1983: 360s), la microeconomía es el estudio “de las acciones económicas de los individuos y de pequeños grupos bien definidos de individuos”.

<sup>29</sup> Según Alfredo Hernández Sánchez (2004: 10s), la microsociología es el estudio de “las interacciones o relaciones entre individuos de una comunidad o colectividad con independencia de su dimensión cuantitativa.”

por encima del micro (que normalmente se asimilaba con la crónica o incluso con la archivística); esa tendencia está cambiando a partir de significativos estudios actuales. Así en las últimas décadas se ha producido en la historia un muy interesante fenómeno (que creemos es parecido al vivido por la filosofía) de ampliación y radicalización tanto del enfoque macro como del micro.

Ha revolucionado profundamente la microhistoria Carlo Ginzburg con sus obras, especialmente el famoso análisis del libro *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. En él, Ginzburg reconstruye una cosmovisión aparentemente personal, aunque muestra la compleja y amplia procedencia de muchos de sus elementos, a partir del pormenorizado análisis del cruel -pero muy detallado- proceso inquisitorial a que fue sometido el molinero.

Así Ginzburg además de mostrar la potencia del análisis detallado, pormenorizado y crítico de un material tan concreto y, aparentemente, con vinculaciones básicamente personales y limitadas, apuntó a toda una cosmovisión reprimida de origen pagano y transmisión oral que es un claro ejemplo de cómo lo micro puede ayudar y patentizar rigurosamente lo macro. Patentiza cómo la aparente “locura” o “desvarío” de un molinero metido a teólogo (así como también la paranoia de los inquisidores en ver peligrosas herejías en todas partes) puede ser la constatación empírica y demostrable de mentalidades o grandes movimientos sociales que, por su naturaleza o por ser duramente reprimidos, evitan publicitarse y permanecen en el campo de lo privado, íntimo y no explicitado públicamente.

Una vez más lo macro surge y se afirma rigurosamente en lo micro, mientras que éste tan sólo

encuentra su sentido pleno y su contextualización completa a partir de análisis macro. En definitiva la voluntad clásica de decir y pensar la realidad sólo puede realizarse que por la suma, síntesis y complementariedad de lo macro y lo micro (sin especiales jerarquías entre ellos).

### *Microfilosofía y método científico*

Por otra parte hay que destacar lo mucho que se aproxima cierta microfilosofía al método científico y el proceder positivista. Recientemente tuve un revelador ejemplo en el campo de la filosofía medieval o, mejor dicho, de la documentalística y epigrafía de textos medievales centrados en el descubrimiento, datación y determinación de manuscritos, que suele conllevar también su comparación con otros presuntamente iguales, su traducción, establecer el autor o si es apócrifo, etc.

Se trataba de una presentación de un libro que interpretaba un importante autor medieval, Arnau de Vilanova, llevado a cabo por un superexperto y frente a un público también muy experto (debíamos estar allí todos los catalanes mínimamente interesados). En el debate se preguntó por las consecuencias de lo que se había dicho para el radical espiritualismo basado en la pobreza que planteaba Arnau. El mismo autor del libro comentó públicamente que de eso seguro que sabía más quien había hecho la pregunta, pues era el autor de una famosa tesis doctoral sobre ello. Quien preguntaba comentó humildemente que inquería por las aportaciones hechas con posterioridad a su tesis (1985). Entonces, el autor del libro presentado hizo algo que me pareció muy significativo.

Seguramente un filósofo clásico en tal tesitura habría improvisado alguna idea al respecto, en una respuesta típica de letras y de filosofía clásica. Pero el microfilósofo y documentalista dio una sincera y humilde respuesta digna de un científico positivista: definió brevemente el marco general de un proyecto de investigación empírica que permitiera dar respuesta a la pregunta. Comenzó reconociendo que no mucho había cambiado en los estudios de Arnau de Vilanova desde el 1985 al respecto. Pero que habría que considerar dos o tres nuevos manuscritos de Arnau (de los que citó brevemente el archivo donde podían consultarse). Además habría que tener en cuenta unos fragmentos que faltaban en los manuscritos entonces conocidos y que tal y tal investigadores habían establecido en una versión diferente. Y finalmente valorar las aportaciones y tesis aportadas por tres ó cuatro estudios y ediciones muy pormenorizados e imprescindibles (dió también alguna breve referencia).

Es decir la respuesta –en lugar de sugerir alguna idea interpretativa- definía básicamente el marco de los materiales e interpretaciones nuevos, que sumados a los conocidos y ya investigados en 1985, permitirían contestar con pleno rigor la pregunta formulada, de la que en absoluto –y con total humildad- rehusó dar cualquier otra indicación conceptual, ni tan siquiera hipotética (para gran frustración mía, pero al parecer eso no escandalizó en demasía a los restantes oyentes).

He recordado esa circunstancia como ejemplo de buen y riguroso proceder en ciencias y todos los ámbitos positivamente establecidos, es decir con metodologías, paradigmas y canones disciplinarmente establecidos. Éste es el caso sin duda de los estudios microfilosóficos sobre los grandes filósofos: estableciendo, determinando, editando y

datando críticamente sus obras; vinculándolas en la medida de lo posible con la lecturas y vinculaciones comprobables, así como su ritmo evolutivo, las circunstancias vitales y sociales experimentadas, y su impacto constatable en otros pensadores...

En esos contextos microfilosóficos y positivizados – por otra parte del todo imprescindibles- cualquier pregunta de largo alcance y con complejas consecuencias interpretativas se tiene que responder –como se hizo paradigmáticamente en el caso expuesto- determinando el “estado de la cuestión” y el marco disciplinar adecuado para investigar con rigor la contestación a la cuestión.

Ese es el nivel y el tipo de rigor que garantiza y busca la microfilosofía. Creo que hay que es un argumento decisivo para terminar con toda minusvaloración de ésta. Pues hay que reconocer que normalmente (quizás sí en algunos casos si hay grupos de investigación suficientemente potentes y multidisciplinares) la macrofilosofía no puede alcanzar ese tipo de rigor. Además normalmente dependen para aproximarse a él de los estudios micro: microfilosóficos, microhistóricos, microsociológicos...

### ***Análisis “macro” y su recuperación actual***

Como ejemplos de propuestas especialmente “macro” podemos analizar y valorar críticamente p.e. David Christian con su proyecto y escuela de “Big History”<sup>30</sup>. También es el caso de Charles Tilly en gran parte de su obra y especialmente su libro-programa de significativo título:

---

<sup>30</sup> Véase David Christian (2005) *Mapas del tiempo. Introducción a la “gran historia”*, Barcelona: Crítica (original inglés de 2004).

*Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*<sup>31</sup>. Significativamente Tilly (1991: 84s) distingue distintos niveles de análisis históricos mundiales como: el sistémico mundial (por otra parte muy bien representado por los ambiciosos estudios de Immanuel Wallerstein<sup>32</sup>), el macrohistórico y el microhistórico; y opta por la macrohistoria a la que define como "estudio de las Grandes estructuras y los amplios procesos dentro de sistemas mundiales concretos"<sup>33</sup>.

Tradicionalmente, historia, filosofía y sociología (pensemos en las mencionadas grandes visiones de Marx o Weber) han tenido un pasado común o muy próximo en las grandes filosofías de la historia y/o de la sociedad. En ellas se mezclaban muy productivamente cuestiones y análisis culturales en sentido amplio, políticos, sociológicos, antropológicos, históricos, filosóficos, psicológicos... Esa ha sido una de las características constantes de las grandes "filosofías de la historia" modernas, desde Vico, Montesquieu, Voltaire, Adam Smith o Kant, hasta Spengler, Toynbee o Jaspers, pasando por supuesto por Herder, Hegel, Marx o Weber. Si bien es cierto que, con la constitución de las ciencias humanas y sociales, en gran parte del siglo XX han predominado análisis más "micro", menos ambiciosos y, sobre todo, menos peligrosamente comprometidos.

---

<sup>31</sup> Charles Tilly (1991) *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*, Madrid: Alianza, (original inglés de 1984).

<sup>32</sup> Immanuel Wallerstein *El moderno sistema mundial*, 3 volúmenes (vol I: 1979, vol 2: 1984, vol 3: 1999), Madrid: Siglo XXI.

<sup>33</sup> Tilly 1991: 96.

Ahora bien en las últimas décadas, precisamente cuando según Lyotard y el posmodernismo ha culminado la muerte de los grandes metarrelatos modernos; en las ciencias sociales se ha producido un importante movimiento que reivindica la **necesidad de nuevos macrodiscursos** que integren sintéticamente lo que sabemos sobre las distintas problemáticas humanas y nos ofrezcan coordenadas de sentido globales y no simplificadoras. En la actualidad, sin duda una época de crisis y de grandes incertidumbres, donde además parece que **se acabó "la fiesta" postmoderna, son necesarios nuevos macrodiscursos que den respuesta a las permanentes necesidades humanas de "Sentido" filosófico global**. Recordemos que esa fue tradicionalmente **la tarea suprema de las religiones, filosofías de la historia o grandes ideologías**, que movilizaban y orientaban a medio y largo plazo los grandes grupos sociales.

### *¿Qué es macrofilosofía?*

Como hemos apuntado, el significado y necesidad actuales de la macrofilosofía estriba en ser capaz de explicitar o sintetizar el "sentido" filosófico global de nuestro tiempo. Para ello debe recoger, valorar, criticar, integrar y sintetizar interdisciplinariamente los más sólidos y recientes descubrimientos de las diversas ciencias especializadas; tanto para definir los contextos sociales-epocales, como referentes de la condición humana universal. Además debe compatibilizarlos con rigor y **superar el creciente efecto disgregador y desanimante de la ultraespecialización** de los distintos saberes.

Por todo ello hablamos de "macrofilosofía" cuando se llevan

a cabo **análisis “holistas” y comparativos** que de facto o potencialmente se proyectan en **procesos de gran alcance**, ya sea de tipo:

(1) **Temporal**. Nos referimos a procesos de "longe durée" y de muy larga duración. Por ello la "macrofilosofía" presupone una profunda conciencia histórica y tiende a una perspectiva que apunta -al menos en potencia- a la totalidad de la historia humana<sup>34</sup>.

(2) **Geográfico**. Evidentemente hoy tiende al alcance mundial, global, **superando el eurocentrismo o el etnocentrismo occidentalista** que todavía hoy es muy importante en filosofía. Tiende por tanto a análisis globales y sistémicos, dentro de los cuales deben tratarse en rigurosas condiciones de igualdad y otorgando similar atención a las filosofías no occidentales; por ejemplo: ameríndias, chinas, islámicas, indias, japonesas, etc.

(3) **Cultural**. La macrofilosofía es vocacionalmente interdisciplinar atendiendo tanto a la literatura como la ciencia, al arte y a la tecnología, a los símbolos y a la economía, a la religión y a la política, etc. Naturalmente el objetivo último **no es la mera erudición sino la selección y determinación crítica de los elementos más relevantes y mutuamente interrelacionados**.

(4) En los **principios cosmovisionales y en su estructuración sistemática**. La macrofilosofía no se limita

---

<sup>34</sup> Naturalmente si –dada la lentitud de la evolución darwiniana y de la hominización- se pueden determinar unas condiciones universales compartidas por toda la humanidad (tal como la entendemos) ello representará el nivel básico estable y común sobre el cual se despliega la diversidad social, histórica, cultural, de formas de vida...

a la mera determinación de correlaciones, sino que las estructura y jerarquiza en un todo lo más sistemático posible.

(5) **No sólo en la alta cultura** codificada en el canon filosófico establecido, sino también **atendiendo a los tradicionalmente excluidos** (ya sea en razón de género o de las distintas exclusiones, hegemonías y minorizaciones), a la cultura popular y a los registros no-escritos (orales, audiovisuales, digitales...).

(6) Recuperando –con toda humildad- la **aspiración práxica y política del saber**. No se desentendería ni es mantendría a salvo en su “torre de marfil”, sino que insiste (como pedía el heraldo que llamaba a la eclesia o asamblea de todos los ciudadanos en Atenas) en “dar un/su buen consejo a la polis”<sup>35</sup>. Aspecto que a otro nivel se recoge hoy en muchas “gobernanzas” en la figura de los “consejos expertos” o los “consejos éticos” que muchas instituciones deben consultar o convocar en las sociedades avanzadas.

### *Intersección y síntesis más que unión y mera suma*

Sin ninguna duda (como todo lo valioso), la macrofilosofía es un análisis **ambicioso**. Por ello necesita partir de buenos y rigurosos análisis “micro”, para integrarlos comparativa e interdisciplinariamente y así poder destacar los grandes trazos de las mentalidades sociales y las épocas. Sólo de esa manera se puede determinar rigurosamente lo común y permanente de la condición humana, existente bajo el trasiego histórico o las pequeñas diferencias culturales; así

---

<sup>35</sup> Aceptando que ello –como entonces- le pudiera generar dificultades importantes o el “ostracismo”.

como también aquellas aportaciones rupturistas e innovadoras que acabarán deviniendo hegemónicas durante largos períodos y en poblaciones muy amplias.

Ahora bien la macrofilosofía aspira a ser **una potente simplificación de la complejidad**. Su objetivo es modelizar la aparentemente caótica realidad para mostrar su orden profundo. ¡Eso sí evitando esconder la riqueza y pluralidad que ese orden permite! En tal aspecto la macrofilosofía es, quizás, mucho más "simplificadora" que la macrosociología, la macrohistoria, la macroeconomía... ya que de alguna manera apuntaría al común y compartido por todas ellas. Pues la macrofilosofía **no pretende ser una imposible suma de todos los saberes, sino más bien la intersección compartida y básica de sus estructuras profundas**.

Es decir: la macrofilosofía huye de todo intento de **mera acumulación de informaciones** venidas de las diversas ciencias concretas, pues la condenaría a una complejidad inasumible: el sumatorio de  $A_1... A_n$  (según la ciencia 1) y, además,  $B_1... B_n$  (según la ciencia 2)... y así sucesivamente hasta el infinito:  $N_n$  (según la ciencia X). Muy al contrario, la macrofilosofía debe aspirar a ser la máxima y más potente modelización de la realidad que busque **explicitar lo compartido y básico a todos los saberes**. Es decir aquello presupuesto necesariamente (condición de posibilidad) por todas las ciencias y saberes "micro" (1... n).

Todo modelo es una simplificación. Los humanos pensamos necesariamente a través de modelos que reducen la complejidad de la realidad concreta destacando sus relaciones más relevantes. Todos los buenos conceptos filosóficos y científicos no son en el fondo sino modelos bien contruidos. Consciente de ello, la macrofilosofía **no**

**busca la erudición infinita, sino la síntesis más amplia posible**, que permite tratar de forma comparativa, transversal, interdisciplinar y con un mismo "modelo": cuestiones, relaciones u objetos complejos que son estudiados por las diversas ciencias.

Podemos utilizar como ejemplo inspirador el famoso proyecto –ya citado– de macrohistoria de Immanuel Wallerstein. Su objetivo es definir el “sistema-mundo” que totaliza las relaciones humanas (allí básicamente económicas y políticas) en la Tierra y mostrar su desarrollo y cambio a lo largo del tiempo. La macrofilosofía aspira a proyectos de este estilo pero de una manera más inter, multi y transdisciplinar, e incluso deviniendo “postdisciplinar”<sup>36</sup>, es decir superando toda dependencia de las relaciones y barreras académicas, disciplinares o de poder, para considerar con la máxima libertad los problemas considerados y sus explicaciones.

Naturalmente por el momento (y seguramente por mucho tiempo) una tal “macrofilosofía” es todavía un **desideratum** y no una realidad. No pretendemos haberla alcanzado en el libro que el amable lector tiene en sus manos, sino simplemente haberla esbozado. Tampoco no pretende haber encontrado ninguna intersección última de los saberes. Tan sólo sugerimos la necesidad de ir en dirección a una verdadera macrofilosofía y, en la medida de lo posible, apuntar algunas de las intersecciones más importantes descubiertas hoy por hoy.

---

<sup>36</sup> Véase en nuestro blog “MacroMayos” el post “POSTDISCIPLINAR: EL CONOCIMIENTO QUE VIENE” <http://goncalmayosolsona.blogspot.com.br/2013/05/postdisciplinar-el-conocimiento-que.html>

Una auténtica macrofilosofía es una tarea de futuro y una labor colectiva, que requerirá la colaboración ingente de muchísimos investigadores. Aquí nos limitamos a reclamar la necesidad de una tal “macrofilosofía”. Los tiempos críticos que vivimos (que merecen tanto el apelativo “críticos” como los de Kant, la Revolución francesa, los inicios de la Revolución industrial...<sup>37</sup>) así lo requieren. Y por ello hoy debemos luchar por salvar a la filosofía de su banalización creciente y recuperar su libérrima aspiración griego-clásica al saber... al saber en tanto que todo y síntesis global y no como a hiperespecializada disciplina de un pequeño marco problematizador. Recuperar pues la aspiración griega al saber.

---

<sup>37</sup> Véase G. Mayos “Revoluciones filosóficas en años críticos” en *Revista de Occidente*, Madrid, n.º. 282, del noviembre del 2004.

## ***LE DEVENIR LOGIQUE CHEZ HEGEL***

**Jean-Louis Vieillard-Baron<sup>38</sup>**

En hommage au père Meneses qui nous accueille si chaleureusement à Recife avec Alfredo Moraes, je voudrais proposer une réflexion sur un point très original de la pensée de Hegel, à savoir le fait que, dans les idées mêmes, il y a un mouvement qu'on peut appeler le Devenir, *das Werden*.

La conception hégélienne du *Devenir* est inscrite dans les premières pages de la Théorie de l'Être de sa *Logique*. Ce sont les pages de la section *Bestimmtheit* (Déterminité, qualité) qui font apparaître la fameuse triade, A. *Être, être pur*, B. *Néant, le néant pur*, C. *Devenir, Unité de l'être et du néant* (suivi de quatre remarques) ; puis 2. *Moments du devenir* et 3. *Dépasser le devenir*, suivi d'une remarque<sup>39</sup>. Les différentes versions de l'*Encyclopédie* ne mettent pas en relief de la même façon le Devenir ; ce sont les textes suivants, *Enzyklopädie* de 1817 (§ 38-40, *das Seyn*, et § 41, premier point du *Daseyn*) ; *Enzyklopädie* de 1827 (§ 84-89) et *Enzyklopädie* de 1830 (§ 84-

---

<sup>38</sup> Professeur émérite de philosophie français de l'Université de Poitiers.

<sup>39</sup> . GW 12 43-58. *Science de la Logique* Premier tome, premier livre, *L'Être, édition de 1812*, Traduction française P.-J. Labarrière et Gwendoline Jarczyk, tome I \*, Paris Aubier, 1972, p.58-82.

89). Un ajout important est l'Addition de l'édition des Amis du défunt au § 88, « Le Devenir est la première pensée concrète et donc le premier Concept... »<sup>40</sup>. Le dernier texte sur la triade être-néant-devenir est celui de la deuxième édition de la Théorie de l'être, édition de 1832 revue de la main de Hegel<sup>41</sup>, qui a remanié un peu son historique de la *Remarque 1*, sur l'unité de l'être et du néant, en intercalant l'absolu négatif des Bouddhistes entre l'être de Parménide et le devenir du profond Héraclite.

On y reviendra pas à pas, d'abord au point de vue analytique, en détaillant les divers caractères de ce devenir, ensuite au point de vue historique, en resituant le devenir dans le champ de l'histoire de la philosophie, Héraclite, Parménide, Platon et Aristote. Bien entendu, on ne peut ignorer les réélaborations du concept dans de nouvelles synthèses dont les plus frappantes sont celles de Jean Wahl, dans son *Traité de Métaphysique*<sup>42</sup>, et l'ouvrage récent de Jean Baechler, *Le Devenir*<sup>43</sup>. Le concept hégélien du temps a été beaucoup plus étudié que celui du devenir<sup>44</sup>. Mais la relation entre le devenir, le temps et l'histoire a été fort peu étudiée, car elle excède la lecture linéaire du texte hégélien. Il serait

---

<sup>40</sup> . Édition de poche Theorie Werk Ausgabe, Suhrkamp, Tome 8, abrégé : TWA 8 192-193.

<sup>41</sup> . GW 21 68-95 ; traduction Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Kimé, 2007, p.67-95.

<sup>42</sup> . Paris, Payot, 1953, Livre Premier, p.33-50.

<sup>43</sup> . Paris, Hermann, 2001.

<sup>44</sup> . Parmi les plus récents et les plus importants, je citerai : Jean-Marie Vaysse, *Hegel, et histoire*, Paris, Puf, 1998 (p.64-69 : Être et devenir) ; Christophe Bouton, *Temps et Esprit dans la philosophie de Hegel, De Francfort à Iéna*, Paris, Vrin, 2000 ; du même, *Temps et Liberté*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2007 ; Wilfried Grieser, *Geist zu seiner Zeit, Mit Hegel die Zeit denken*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2005.

trop simple de penser que le temps naturel, celui du § 258 de l'*Encyclopédie* (1828-1830)<sup>45</sup>, est le temps des choses, opposé au temps de l'histoire en son développement dialectique. En effet, il faut bien souligner le strict parallélisme entre le déploiement du temps, dans la *Philosophie de la nature*, et plus particulièrement la Mécanique (§ 253-319), et le déploiement du Devenir au tout début de la *Science de la Logique* (§ 86-89), comme on le verra.

### LES CARACTÈRES DU DEVENIR LOGIQUE

La première triade de la *Logique* enjambe les deux concepts opposés de l'être et du néant. Le devenir apparaît comme la première forme du vrai et du tout ; il est l'expression de la contradiction<sup>46</sup>.

1 - L'être pur, sans autre détermination, est « l'immédiat indéterminé » ; dans le fait il n'est rien, ou il est le Rien, « ni plus ni moins que Rien ». Qu'est-ce donc que le Rien ? Le pur Rien est « l'égalité simple avec soi-même, parfaite vacuité, absence de détermination et de contenu ».

La première apparition du *Devenir* est significative :

L'être pur et le néant pur étant la même chose, l'être est passé (*übergangen*) dans le néant, et réciproquement.

---

<sup>45</sup> .Sauf mention spéciale, les références à l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* renvoient à l'édition de 1830 (GW 20). L'édition de 1817 est magnifiquement éditée dans GW 13 ; celle de 1827 en GW 19.

<sup>46</sup> . Voir Alexandra Roux, « Du non-être et du rien chez Schelling et Hegel », in *Dire le néant*, Jérôme Laurent (éd.), *Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, n°43, Caen, 2007, p.319-344.

Le Vrai n'est pas la *Ununterschiedenheit*, c'est-à-dire leur « non différenciation » ; c'est en fait une première contradiction :

A – ils sont absolument différents ;

B – chacun disparaît immédiatement dans son contraire.

Mais qu'est-ce que le disparaître ?

« Leur vérité [de l'être et du néant] est donc ce mouvement du disparaître immédiat de l'un dans l'autre (*diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des einen in dem anderen*) : le devenir, un mouvement dans lequel les deux sont différents, mais d'une différence qui s'est aussi bien dissoute immédiatement. »

C'est le § 89 qui nous explique ce qu'est le *disparaître* qui caractérise l'être et le néant. Pour les Anciens, naître et disparaître étaient le signe des déterminations sans vérité, alors que le Vrai était pour eux l'Un, c'est-à-dire l'Absolu, qui ne naît ni ne disparaît. Notons que Hegel préfère le verbe « disparaître » à celui de « mourir » ; et pourtant naître a pour opposé mourir, et apparaître est l'opposé de disparaître. Pourquoi a-t-il croisé les déterminations ? C'est que l'essentiel est ici le mouvement de la pensée pure, mouvement qui empêche les fixations qui produisent des concepts ou des catégories figées.

Hegel prend soin de distinguer le non-être (*das Nichtsein*) du Néant (*Nichts*). Le non-être en effet est relatif à l'être. Le non-être est « le néant tel qu'il est déjà dans le devenir ». Faut-il préférer le Néant au Rien ? Hegel dit clairement « *das reine Nichts* ». Le Rien est moins que le non-

être car il est indéterminé ; il faut le prendre dans sa *simplicité indéterminée*. C'est le Rien sans qualité.

L'unité de l'être et du néant n'est pas comprise par la plupart des gens, dans la mesure où elle n'est pas l'objet d'une représentation, d'une appréhension quotidienne et répétée. Il s'agit pour l'esprit de s'élever à l'abstraction. Ici intervient le devenir comme cas particulièrement instructif : « Chacun a une représentation du devenir et accordera aussi bien que c'est une représentation *une* ». Hegel montre le chemin empirique de la régression du devenir à l'être et au néant : par analyse de la représentation du devenir, on peut trouver l'être comme première détermination, et le Néant, comme l'Autre absolu de l'être. Mais on comprend aussi que ces deux déterminations ne font qu'un dans la représentation une du Devenir, qui est ainsi « l'unité de l'être et du néant ». (Remarque 3).

Il faut, pour comprendre le texte hégélien, se garder de paraphraser Hegel, ou de « parler hégélien », et mieux mesurer ainsi l'originalité de cette première figure du logique. Les contemporains proches de Hegel, autrement dit Hölderlin et Schelling, ont peu usé de cette notion de devenir, ou bien l'ont confondu avec l'histoire et avec le temps. La réflexion approfondie sur le temps dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* de Schelling en 1800 est entièrement dépendante d'une perspective (kantienne) de philosophie transcendantale : à quelle condition temporelle le passage du Moi à la conscience de soi est-il possible ? On est donc très loin du problème du Devenir.

On peut s'appuyer sur le texte de la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, puisque ce texte, écrit après la rédaction de l'ouvrage est en même temps une préface à la *Logique* ; Hegel pensait, en 1807, à un système philosophique

en deux parties, la « science de l'expérience de la conscience » et la « science de la logique ». Dans la Préface, Hegel a posé la notion du devenir dans l'horizon du panthéisme. C'est au vingtième paragraphe qui commence par la fameuse affirmation, « Le Vrai est le Tout »<sup>47</sup>. Hegel associe fortement, sans s'en expliquer aussitôt, le Vrai, l'Absolu et Dieu. Toute la thématique du devenir logique va être exposée dans des termes si denses qu'ils sont pleins de promesses et d'obscurité à la fois. Hegel vient d'exposer la thèse que le Vrai ne doit pas être compris seulement comme substance, mais encore aussi comme sujet. Et il explique que l'on pousse des cris d'horreur quand on entend que « Le Tout est seulement l'essence qui s'accomplit par son développement ». Ici le Vrai n'est pas la propriété d'un jugement ; c'est le réel lui-même, l'effectivité. Ce qui choque les habitudes intellectuelles, c'est de considérer l'Absolu comme un *résultat*. Mais l'Absolu commence par n'être qu'immédiat ; et alors il est l'universel. Seuls les mots de divin, d'absolu, d'éternel, « expriment dans le fait l'intuition comme l'immédiat ». Mais par opposition à l'immédiateté, la médiation dit plus : elle est non pas le passage à une autre proposition, mais « un *devenir-autre* qui doit être repris — *ein A n d e r s w e r d e n, das zurückgenommen werden muß* ». C'est le devenir-autre repris (retourné en lui-même) qui est la médiation. Hegel précise : *Die Vermittlung ist nichts anders als die sich bewegende Sichselbstgleichheit... oder sie ist die Reflexion in sich selbst*. « La médiation n'est rien d'autre que l'égalité à soi-même qui se meut », ou encore elle est la réflexion en soi-même »<sup>48</sup>. On a déjà vu l'égalité à soi-même ; ici deux

---

<sup>47</sup>. WC 15-16 ; GW 9 19. Trad. Bourgeois, Paris, Vrin, 2007, p.70-71.

<sup>48</sup>. Traduction citée, p.70.

éléments neufs s'imposent : le mouvement et la réflexion. On est au cœur de l'idéalisme absolu : les caractères premiers du Devenir sont le Développement et la Médiation.

Dire que l'Absolu devient, c'est dire qu'il se développe en devenant autre. Le devenir a ici le sens de se transformer. La *Logique* va mettre entre parenthèse l'autre de « devenir-autre », qu'on pourrait aussi traduire par « advenir autrement ». Dans la Préface, Hegel est obsédé par le problème du commencement, et par le problème connexe de la circularité du système<sup>49</sup>, qui fait que la fin et le commencement se rejoignent et ne font plus qu'un. On peut dire que Hegel affirme la circularité du système encyclopédique dans l'édition de 1827, qui se termine par le § 574 : la philosophie accomplit son concept comme « l'Idée qui se pense » ; le circuit accompli est vérification de l'universalité première (l'absolu immédiat est l'universel) ; le logique apparaît alors comme le résultat de la science (et non plus comme *Grund*), et ce résultat est le spirituel lui-même. Les trois syllogismes exposés au §§ 575-576-577 de la version de 1830 (reprenant les §§ 476-477-478 de l'édition de 1817) sont en fait extérieurs à cette circularité du fait même de la façon dont ils relativisent la linéarité de l'exposé imprimé<sup>50</sup>. Lorsque le déploiement du Logos sera accompli, dans la « Logique subjective » ou Doctrine du Concept, Hegel pourra préciser ce qu'est le *Devenir* en ces termes :

---

<sup>49</sup> . Sur la notion de système, voir l'excellente mise au point d'Angelika Nuzzo, *System*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2003, « Bibliothek dialektischer Grundbegriffe » ; de la même, *Logica e sistema sull'Idea hegeliana di Filosofia*, Genova, Pantograf, 1992.

<sup>50</sup> . Voir Jean-Louis Vieillard-Baron, *Hegel, Système et structures théologiques*, Paris, Le Cerf, 2006, p.134-151.

« L'être est simple en tant qu'immédiat ; pour cette raison il est quelque chose de seulement visé [gemeint], et l'on ne peut pas dire de lui ce qu'il est ; il est par conséquent immédiatement un avec son autre, le non-être. C'est justement cela son concept, être une telle entité simple qui disparaît immédiatement dans son contraire ; il est le devenir. »<sup>51</sup>

En attendant, dans la *Logique*, le Néant prend brusquement une place importante. Dans la Préface apparaît le terme clé de *Négativité*. La substance vivante est, en tant que sujet, « la négativité simple en sa pureté ». Dans la Remarque 2 de la *Logique*, nous avons affaire à l'indéterminité comme détermination de l'être. « Cette indétermination ou négativité que l'être a en lui-même est ce qu'énonce la réflexion en posant l'être [comme] égal au néant »<sup>52</sup>. Pourquoi l'indéterminité (dont nous comprenons parfaitement la présentation hégélienne) est-elle négativité ? Si ce dernier terme désigne la négation redoublée ou négation de la négation, que signifie-t-il ici ? Nier toute détermination, c'est une négation simple. La négativité ne serait alors que la qualité propre à ce qui est négatif. Hegel a souligné la « monstrueuse puissance du négatif ». Ici rien de monstrueux ni de prodigieux. La négativité du devenir est l'expression de sa vacuité. Le devenir, comme le commencement, n'est qu'une promesse d'advenir. Hans Friedrich Fulda écrit très bien : « En tout cas, le concept de "devenir" est encore très pauvre en contenu, et même le concept rationnel de l'Absolu est le plus pauvre en contenu. Il n'est que relativement approprié aux rares déterminations d'entendement dont il fut constitué »<sup>53</sup>. En termes

<sup>51</sup> . Trad. citée, p.69 ; GW 12 33.

<sup>52</sup> . Trad. citée, p.70 ; GW 11 51 lignes 19-21.

<sup>53</sup> . Fulda, *Hegel*, Verlag C. H. Beck, « Reihe Denker », Munich, 2003, p.110.

psychologiques, on pourrait dire aussi que c'est une pure attente. Ce qu'est le devenir n'est rien d'autre que le disparaître.

C'est chez Hölderlin, et non chez Hegel, que le tragique est le fil directeur de la conception du devenir, assimilé au temps historique, assez proche en fait de Schiller. Pour Hölderlin « L'ode tragique commence dans le feu suprême », alors que le commencement immédiat de la *Logique* hégélienne est une négativité indéterminée. Très significativement, Hölderlin, dans le fragment très profond intitulé ordinairement *Das Werden im Vergehen*, qu'on peut traduire « Le devenir dans le périr »<sup>54</sup>, ou « Ce qui advient dans ce qui meurt »<sup>55</sup>, Hölderlin reprend l'adage critiqué par Hegel, « Du Rien ne résulte rien » (*aus Nichts wird nichts*)<sup>56</sup>. Hölderlin s'explique : « ce qui passe à la négation, dans la mesure où il provient de la réalité effective, et n'est pas encore un possible, ne peut agir effectivement ». Il est clair qu'on n'est pas ici au niveau de la dialectique intemporelle du devenir hégélien. Hölderlin n'est pas en mesure de faire le passage par les abstractions vides, qui est le début de l'auto-déploiement de l'absolu dans la pensée pure. Il reste dans le panthéisme de l'Un et Tout, même s'il ajoute une note tragique qui lui est tout à fait personnelle. Pour Hegel,

---

<sup>54</sup> . Friedrich Hölderlin, *Fragments de poésie*, édition bilingue de Jean-François Courtine, Paris, Imprimerie Nationale, 2006, p.279-292.

<sup>55</sup> . Voir, outre Hegel, *Leçons sur Platon*, édition bilingue de J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Aubier, 1976, Jean-Louis Vieillard-Baron, *Hegel et l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1999, p.361-365.

<sup>56</sup> . Friedrich Hölderlin, *Fragments de poésie*, édition bilingue de Jean-François Courtine, Paris, Imprimerie Nationale, 2006, p.282-283. Cette édition est maintenant le meilleur instrument de travail sur la poétologie de Hölderlin.

le panthéisme de la substance absolue (Spinoza) méconnaît la subjectivité, et en particulier la négativité.

### *Devenir, commencement et déclin*

Le surgir et le disparaître sont des « moments du devenir ». Hegel emploie indifféremment le verbe *Vergehen*, passer ou mourir, qui renvoie à la conception éternitaire des Grecs, opposant l'immuable à ce qui naît et meurt, et le verbe plus imagé de *Verschwinden*, disparaître. Il me semble que le disparaître implique un mouvement ; c'est l'image du soleil qui disparaît derrière les nuages mobiles, ou de l'individu qui disparaît derrière le rideau du théâtre. Mais Hegel n'emploie pas *Verschwinden* comme une image. Le devenir comme tel n'est que par la différencialité (*Unterschiedenheit*) de l'être et du néant. « Son disparaître est donc le disparaître du devenir ou le disparaître du disparaître même. Ainsi le devenir est une inquiétude sans répit, qui sombre en même temps dans un résultat plein de quiétude »<sup>57</sup>. Le mouvement du devenir est la révélation de sa contradiction. Il ne recèle pas en lui une contradiction ; il *est* cette contradiction même.

Le risque inhérent aux « moments » du devenir est de matérialiser ou d'historiciser le contenu proprement logique du Devenir lui-même. Si le devenir est constitué par le naître et le périr, s'il est le déclin qui retourne au point de départ en annulant en quelque sorte le processus, on est reconduit à une « alternance » à la manière de Hölderlin qui n'est pas différente de la façon commune de penser. Or ceci conduit Hegel à préciser ce qu'il entend par *Aufheben*. Il ne s'agit pas,

---

<sup>57</sup>. « *Das Werden ist also eine haltungslose Unruhe, die in ein ruhiges Resultat zusammensinkt.* », GW 11 57.

pour l'être et le néant, de se dépasser mutuellement. Ce serait une relation extérieure de réciprocité. Or il convient de penser le dépassement comme intérieur. « Chacun (à savoir l'être et le néant) se dépasse en soi-même, et est en lui-même le contraire de soi »<sup>58</sup>. On peut noter que l'articulation conceptuelle est ici fortement différente de celle de la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, que nous avons citée précédemment. En effet, c'est seulement dans ce chapitre premier de la grande *Logique* que Hegel précise vraiment ce que sont l'*Aufhebung* et la médiation (*Vermittlung*). Hegel introduit des distinctions qui ne sont pas faites dans le texte de 1807. Tout est lié à la question du devenir : si être et néant disparaissent immédiatement l'un dans l'autre, il y a Devenir ; ce Devenir peut être pensé comme immédiat. Mais il n'est pas pour autant une relation de réciprocité entre les deux termes. La mutualité réciproque serait l'égalité simple, la pure identité. Au contraire nous avons affaire à un dépassement intérieur. L'entendement en reste à l'identité simple. La dialectique du devenir est un acte par lequel la pensée va en elle-même, s'intériorise en dépassant son immédiateté. En 1807, la médiation est dite purement et simplement *Reflexion*. Ce n'est plus le cas en 1811. Ce qui a été conquis, c'est la spécificité du point de vue de la réflexion, comme moment négatif de la Logique objective, à savoir la Doctrine de l'Essence. Les déterminations de la réflexion sont l'identité, la différence et la contradiction. Elles sont déjà présentes dans le premier chapitre de la Doctrine de l'être. Mais elles ne sont pensées pour elles-mêmes comme essentialités que dans la Doctrine de l'Essence. En ce sens, il

---

<sup>58</sup>. « *Sondern jedes hebt sich an sich selbst auf und ist an ihm selbst das Gegenteil seiner.* », GW 11 57.

peut y avoir *médiation sans réflexion*. Le Devenir est de ce type. Pour qu'il soit pensé comme dialectique, autrement dit comme auto-mouvement de la pensée ou de l'absolu, il faut qu'il comprenne en lui-même la contradiction. Le Devenir n'est pas Réflexion parce qu'il est, en lui-même, contradiction et négativité. C'est dans la Remarque 2 que Hegel, en se plaçant du point de vue de la réflexion, introduit en contrebande ce que Heidegger considère comme le fil directeur secret de la pensée hégélienne. « Pour Hegel, la *négativité* n'est pas une question [...] la négativité est déjà posée avec le « domaine » que présuppose le questionnement hégélien lui-même »<sup>59</sup>. En fait, chaque élément distingué par l'analyse linéaire du texte hégélien renvoie au tout du développement (du système), comme le déclare Hegel :

*« La sphère totale du savoir contient donc, comme son moment essentiel, l'abstraction et la négativité absolues ; l'être, son commencement, est cette abstraction pure elle-même, ou n'est essentiellement que comme néant absolu. »*<sup>60</sup>

Ce que questionne Heidegger c'est l'élément même de la pensée, c'est le Logique en tant que sphère du savoir. La négativité absolue est l'expression de ce commencement de la *Science de la Logique* qu'est le Devenir. Elle n'est pas une figure de la Doctrine de l'Être ; elle est l'abîme dans lequel il faut se jeter pour penser. Ce que Heidegger commente n'est pas l'articulation problématique entre le Savoir absolu qui

---

<sup>59</sup>. Hegel *La négativité Éclaircissement de l'Introduction à la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, traduction française d'Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2007, p.57. On peut contester l'assimilation trop rapide que fait Heidegger entre le Logos, la pensété (*Gedachtheit*) de cette pensée hégélienne.

<sup>60</sup>. Trad. citée, p.71 ; GW 11 51, lignes 30-33.

clôt la *Phénoménologie de l'esprit* et la *Logique*, mais la question hégélienne de la « décision de philosopher ». Il écrit :

« *Questionner sur la négativité en tant qu'“énergie” de la pensée métaphysique inconditionnée signifie amener ce qui est ici indécidé à la décision.* »<sup>61</sup> Et il souligne que cette décision historique implique « le saut dans quelque chose qui n'est pas fondé (*begründet*), et peut-être même dans l'abîme (*Abgrund*) »<sup>62</sup>. On ne saurait être plus hégélien que Heidegger sur ce point. La signification de la négativité, c'est que « La philosophie commence par elle-même »<sup>63</sup>. Et le corollaire est que la décision de philosopher n'a aucun présupposé, qu'elle est un *saut* dans le vide. Dès 1801, alors qu'il n'était que l'assistant de Schelling à l'université d'Iéna, Hegel écrivait avec assurance :

« *L'essence de la philosophie est justement sans sol pour les propriétés particulières, et pour y parvenir, il est nécessaire, quand le corps exprime la somme des propriétés particulières, de s'y jeter à corps perdu ; car la raison qui trouve la conscience enlisée dans des particularités, ne devient spéculation philosophique que par le fait qu'elle s'élève à elle-même, et qu'elle ne fait ses confidences qu'à elle-même et à l'Absolu qui devient son objet.* »<sup>64</sup>.

Ce magnifique passage est tourné d'une façon familière, et psychologique. L'expression *sich hineinstürzen*, qui désigne la brutalité d'un acte d'irruption, est renforcée par la citation française « à corps perdu », le corps symbolisant ici toutes les particularités que délaisse le saut dans la philosophie. Bergson dit de même que « La philosophie est

---

<sup>61</sup> . *Op. Cit.*, p.60.

<sup>62</sup> . *Ibidem*.

<sup>63</sup> . GW 4 15, ligne 27.

<sup>64</sup> . GW 4 11, lignes 30-35.

la décision, une fois prise, de regarder naïvement en soi et autour de soi ». Mais il ne traduit pas cette *décision* par l'image du saut dans l'abîme. Heidegger fait à ce sujet un commentaire moralisant : il est plus facile de discourir sur la décision, sur le saut, que de sauter pour de bon. Certes ! Mais on pourrait croire que Hegel, entre 1801 et 1812, a changé de point de vue, et renoncé à la radicalité du Devenir logique comme irruption dans la philosophie même. En fait il n'en est rien, puisqu'en 1818, dans son discours inaugural à l'université de Berlin, il proclame : « La décision de philosopher se jette purement dans la pensée – (la pensée est solitaire en elle-même) – elle s'y jette comme dans un océan sans rivage »<sup>65</sup>. Si l'on se rapporte aux éléments de cours de lycée donnés par Hegel à Nuremberg, le manuscrit intitulé *Geisteslehre* (1808-1809) ne porte pas sur la logique objective ; le cours dicté de la même époque commence la logique par la « Logique ontologique », terme auquel Hegel a renoncé en 1811, le § 11 traite de l'être en des termes très proches de ce que sera le texte publié en 1811. Le pur Devenir est « le disparaître de chaque élément (être et néant) dans son contraire » ; mais, « parce que dans le devenir ces éléments posés d'abord ne font que disparaître, le Devenir est leur rassemblement dans une simplicité en repos »<sup>66</sup>. Le Devenir est donc bien ici aussi une médiation sans réflexion ; il est passage de la contradiction active à la contradiction tranquille. Hegel dicte : *Diese Einbeit ist das D a s e y n*. C'est à cette conception que se ralliera le texte de la grande *Logique*.

---

<sup>65</sup> . GW 18 30. Sur tout ceci, voir mon ouvrage *Hegel. Système et structures théologiques* (2006) déjà cité, p.98-99.

<sup>66</sup> . GW 10,1 62-64.

### *L'inquiétude du devenir ?*

La troisième section du chapitre premier (*Werden*) est intitulée par Hegel *Aufheben des Werdens*, traduit par P.-J. Labarrière « Sursumer du devenir ». La question qui se pose est de savoir si c'est un génitif objectif ou subjectif. Est-ce le Devenir qui opère le dépassement ou la sursumption, ou est-ce le Devenir qui est dépassé ou sursumé ? Le contenu du passage ne laisse aucun doute : c'est le Devenir qui dépasse l'unité de l'être et du néant et se montre ainsi comme contradiction. En fait le devenir n'est pas un revenir au Rien parce qu'il est un passage de l'inquiétude sans frein au repos : *es ist die zur ruhigen Einfachheit gewordene Einheit des Seins und Nichts*. Il faut toujours chercher où est le mouvement dialectique. Ici intervient la notion d'*Unruhe*, inquiétude, par rapport à *Ruhe*, repos.

« Le devenir est un non-repos incessant qui s'abîme dans un résultat en-repos »<sup>67</sup>, peut-on traduire mot à mot. L'inquiétude du devenir est un « non-repos ». Ce qui importe ici est le passage au *Dasein*, être-là qui est un être déterminé. En effet, le Devenir est contradictoire, non-repos et repos. Cette contradiction est un enseignement fort du début de la *Logique*. La Remarque du § 89 (qui porte sur l'Être-là) est assez péremptoire : « qu'il soit rappelé une fois pour toutes... : ce qui seul peut fonder une progression et un développement dans le savoir, *c'est de tenir fermes les résultats dans leur vérité*. » Ni pessimisme, ni nihilisme ne sont des acquis dialectiques. Le dépassement immanent des

---

<sup>67</sup>. GW 11 57, *Das Werden ist also eine haltungslose Unruhe, die in ein ruhiges Resultat zusammensinkt*. La phrase est reprise sans le *also* dans l'édition de 1832, GW 21 93.

déterminations finies n'a rien à voir avec une suppression désinvolte. Les résultats sont maintenus fermes. La dialectique élève les résultats au niveau de la science. Le passage du Devenir à l'être-là est un « exemple » de cette progression scientifique. Au § 82, Hegel prenait un autre exemple : le rapport de la Logique spéculative à la Logique ordinaire ou Logique d'entendement. Cette dernière est dépassée dans son unilatéralité, mais elle n'est pas annulée ; au contraire la simple *Logique d'entendement* est contenue toute entière dans la Logique spéculative. À propos du Devenir, l'être-là est son *résultat*. Ceci veut dire que le devenir est présent dans l'être-là déterminé. Hegel insiste, en se fondant sur la nature contradictoire du Devenir :

*« Il n'y a absolument rien, en quoi la contradiction, c'est-à-dire des déterminations opposées, ne puisse et ne doive être montrée. »<sup>68</sup>*

### ***Ex nihilo nihil fit***

La cinquième remarque du § 88 porte sur la phrase « De rien, rien ne vient » ; Hegel en fait le modèle du panthéisme matérialiste : « quelque chose vient seulement de quelque chose ». Ces affirmations sommaires sont la négation de tout devenir. Ici nous apprenons que le devenir implique la nouveauté, la création de nouveauté. Or les Anciens posaient de telles affirmations pour montrer que seule la réalité éternelle existait vraiment. Cette proposition est une « identité abstraite de l'entendement ». Hegel s'étonne qu'on puisse encore proférer une telle maxime sans

---

<sup>68</sup> . GW 20 129, lignes 5-7.

voir qu'elle implique le panthéisme, et sans la référer au contexte de la pensée antique.

Alexandra Roux a bien montré toutes les composantes de l'utilisation de cet adage par Hegel<sup>69</sup>. L'adage « de rien, rien ne se fait » suggère fortement qu'il n'y a pas de milieu entre le nihilisme et le panthéisme, entre le Rien et le Tout. Pour Schelling, cela deviendra l'impossibilité de dériver le fini de l'absolu. Mais l'aphorisme, pour Hegel, est l'abolition du devenir. Si rien ne peut venir de rien, alors il n'y a pas de devenir. Schelling soutient, de son côté, que la différence ne peut être pensée que si l'on fait abstraction du Tout. Alors que Hegel affranchit le commencement de la science du fondement, Schelling décide d'en partir.

### *Le Da-sein, § 89 de l'Encyclopédie*

La question du devenir comme archétype de la dialectique n'est réglée qu'au § 89, avec l'être dans le devenir comme être-là. Sur ce point, le texte de 1832 est en retrait par rapport aux précédents, car il minore l'importance du *Dasein* en en faisant seulement l'être-là déterminé. C'est en quelque sorte la question de la chose, qui prépare le *Etwas*, le Quelque chose. Dès lors le Devenir passe à l'arrière-plan. Le § 90 nous explique :

« Le *Dasein* est être avec une *déterminité*, qui est en tant que déterminité qui est ou immédiate, la *qualité*. Le *Dasein* en tant que réfléchi *en soi* dans cette sienne déterminité, est l'*étant-là, quelque chose*. »<sup>70</sup>

---

<sup>69</sup> . Article cité « Du non-être et du rien chez Schelling et Hegel », p.321-322 (Hegel) et p.323-328 (Schelling).

<sup>70</sup> . GW 20 129-130.

On peut ajouter que l'être-là comme résultat du devenir est « la contradiction dépassée », et ainsi « il est dans la forme de l'*unité simple* avec soi, ou lui-même en tant qu'un *être*, mais un être avec la négation ou détermination ; il est le Devenir posé dans la forme de l'un de ses moments, de l'être. »<sup>71</sup>

### ***Rapport du devenir à l'essence et la réflexion***

Le point de vue de la réflexion n'est pas identique à celui de la circularité. En effet, il y a circularité dès le moment qu'il y a devenir. Mais la réflexion n'intervient que dans la Doctrine de l'Essence. L'essence est réflexion en soi ; elle est la vérité de l'être en ce sens<sup>72</sup>. Ce qu'il y a de plus dans l'essence par rapport au devenir, c'est le passé : « La langue a tenu dans le terme temporel d'*être* l'essence dans le passé, *été* ; car l'essence est l'être passé, mais intemporellement passé »<sup>73</sup>. C'est en allemand qu'il faut lire ce texte, car le fait que l'essence soit du passé ne signifie rien en français. En allemand c'est un jeu de mots de la part de Hegel, mais il est fondé sur une assonance : *Wesen ist ge-wesen*. L'essentiel est que l'on ne doit pas comprendre le chemin de l'être à l'essence comme un processus de connaissance, alors qu'il s'agit du « mouvement de l'être même ». Selon sa nature, l'être *se souvient*, et selon cet « aller-en-soi » il devient essence. Le mouvement d'*Erinnerung*, qui met l'essence au passé, est

---

<sup>71</sup> . GW 20 29, lignes 22-26.

<sup>72</sup> . Première phrase de la *Wesenslehre* : « La vérité de l'être est l'essence » ; *die Wahrheit des Seins ist das Wesen*. GW 11 241.

<sup>73</sup> . *Die Sprache hat im Zeitwort : S e y n, das Wesen in der vergangene Zeit : G e w e s e n, behalten ; denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene S e y n.*

en fait double : d'une part retour vers ce qui a été (le *gewesen*), d'autre part intériorisation de soi en essence (*Wesen*). La réflexion suppose donc cet *In-sich-gehen* (aller en soi) de l'Absolu. La logique de l'essence va être de ce fait le déploiement de toutes les déterminations d'entendement (*Verstandesbestimmungen*). On peut refuser de considérer le participe passé *gewesen* comme le dévoilement de la structure ontologique de l'historicité ; il est certes vrai que le présent ne détruit pas ce qui a été. Mais l'intemporellement passé de l'essence désigne l'éternité de la dialectique dans la Théorie de l'essence, en tant que l'essence est la vérité de l'être. Il ne peut être rabattu sur l'historicité, même comprise comme ontologique. L'erreur de Heidegger, suivi par Herbert Marcuse<sup>74</sup>, est d'avoir traité l'être hégélien sans tenir compte de sa négation, qui fait qu'il n'est l'être que dans le Devenir, à savoir dans la contradiction même. Dans la nature, le temps est le « devenir intuitionné », autrement dit le devenir logique, comme contradiction dialectique en mouvement, réduit aux dimensions de l'intuition sensible, c'est-à-dire à la particularité finie ; tout l'intérêt universel de la *Logique* est d'être hors de l'histoire, et non d'anticiper sur l'historicité<sup>75</sup>, la thèse de Heidegger, reprise en son fond par Marcuse, ne fait aucune place au devenir comme être nié, et associe l'être à la vie en oubliant la négation et la contradiction. Introduire l'historicité comme inquiétude de l'être, c'est s'interdire de comprendre que la vérité de l'être est l'essence. En outre, c'est le processus dialectique comme progression de l'auto-

---

<sup>74</sup> . *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichlichkeit*, Francfort-sur-le-Main, 1932.

<sup>75</sup> . Voir Valerio Verra, *Su Hegel*, a cura di Claudio Cesa, Bologna, Il Mulino, 2007, p.102-103.

déploiement du Logos qui permet de comprendre le progrès de la raison dans l'histoire, et non l'inverse. L'idée hégélienne de la philosophie, telle qu'elle s'exprime dans les quatre derniers paragraphes de l'*Encyclopédie* (1830), c'est « L'Idée qui se pense, la vérité qui sait, *le logique avec cette signification qu'il est l'universalité vérifiée dans le contenu concret comme dans son effectivité* »<sup>76</sup>. Le logique est le Vrai en tant que l'Universel, la *Realphilosophie* est l'Universel *vérifié* dans l'effectivité de la nature et de l'esprit. Hegel attire notre attention sur l'esprit : *le spirituel est le résultat du logique*. C'est seulement dans l'Esprit qu'il peut y avoir historicité et du coup histoire. Alors au déploiement processuel du logique, comme mouvement éternel de l'absolu, correspond le mouvement de l'histoire comme histoire de Dieu.

### **LES RÉFÉRENCES HISTORIQUES DE HEGEL : LE DEVENIR DANS L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE**

C'est à Hegel qu'on doit la dialectique entre Parménide et Héraclite. C'est, schématiquement l'opposition du Devenir et de l'Être immobile. Cette opposition engage la conception de l'Absolu : éternel, immobile, immuable, ou en mouvement, devenir et fluence. L'histoire de l'opposition Parménide/Héraclite est celle de l'être et du devenir sans *Erinnerung*, c'est-à-dire sans la réminiscence qui est ce retour dans l'intériorité par lequel la pensée n'est plus seulement position, mais réflexion. La philosophie transcendante ignore le Devenir, et reste accrochée au temps comme structure de la conscience. Chez Augustin, le temps n'était

---

<sup>76</sup>. Enzyklopädie, § 574. GW 20 569.

pas encore absolument confondu avec la « conscience du temps », même si l'analyse des trois présents (le présent du présent, le présent du passé et le présent de l'avenir) ouvrirait la porte à ce type d'analyse des trois dimensions du temps. Augustin posait la question du temps à partir du problème de la création du monde avant d'en venir à l'expérience vécue du temps.

### *Héraclite vu par Hegel*

Dès la première remarque de la *Logique*, Hegel confronte Héraclite à Parménide<sup>77</sup>. C'est Parménide, le premier, qui « avait énoncé la pensée simple de l'être pur en tant qu'Absolu et unique vérité » ; Hegel lui accorde l'enthousiasme pour la pure pensée, dans sa formule *Seul l'être est et le néant n'est pas du tout*.

S'opposant à cette abstraction simple et unilatérale, Héraclite « le profond » (transposition de *o skoteinos*, l'obscur) a fait émerger « le concept total et plus élevé du devenir, et dit : *l'être est aussi peu que le néant, ou encore tout coule*, ce qui veut dire que tout est *devenir*. »<sup>78</sup>. Ici Hegel se proclame héraclitéen : tout devient (*Alles fließt, das heißt, daß Alles W e r d e n i s t*). Mais il l'interprète en logique : tout est devenir signifie que tout est contradictoire. La négativité est présente en tout. Hegel emploie *Alles* et non pas *das Ganze* : il s'agit donc pour lui du tout indéterminé, toute chose, ou quelque

---

<sup>77</sup>. Voir : Klaus Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Darmstadt, WBG, 1983, p.46-53 ; Nikos Psimmenos, *Hegels Heraklit-Verständnis*, Basel-Paris, 1978 ; Antoine Cantin-Brault, *La possibilité de la philosophie : étude sur l'interprétation hégélienne d'Héraclite*, thèse de doctorat Laval-Poitiers, Québec, 2010.

<sup>78</sup>. GW 11 45 ; GW 21 70 (sans changement).

chose que ce soit. Le texte grec *panta* ou *ta panta* n'a pas de sens indéfini ou indéterminé. L'importance exceptionnelle du devenir chez Héraclite est qu'aux yeux de Hegel, il s'identifie immédiatement avec la Dialectique elle-même, qui est appréhendée en tant que *principe*.<sup>79</sup> « L'être est l'un, ce qui est premier ; ce qui vient en second est le devenir ». Et, comme dans l'Addition du § 88 de l'*Encyclopédie*, Hegel souligne le caractère *concret* du devenir : « C'est là le premier concret, l'absolu en tant qu'ayant en lui l'unité de termes opposés ». À l'abstraction de l'être parménidien s'oppose la concrétude du devenir héraclitéen. La révolution opérée par Héraclite est capitale, car l'Absolu n'est plus conçu comme le *Séparé*, cet être transcendant de Parménide qui refuse toute attribution et à la limite tout discours. Penser l'absolu comme devenir, c'est redescendre vers la réalité, engager la pensée pure dans les *Veränderungen*, et donc accepter l'altérité. C'est chez Héraclite qu'on trouve pour la première fois « l'idée philosophique sous sa forme spéculative ». Il en résulte qu'il fut très critiqué et mal compris, par exemple par Cicéron. Mais Hegel souligne : « Passer de l'être au devenir est une grande pensée ». Et à la fin de son cours d'histoire de la philosophie, il y revient, en indiquant que « Le principe héraclitéen ou sceptique, que rien n'est en repos, doit être mis en lumière pour chaque chose »<sup>80</sup>. L'essence de chaque élément est le mouvement du passage ; pour Hegel le devenir est en chaque élément du savoir. La fixité interdit la pensée.

---

<sup>79</sup> . Voir Enrico Berti, *La Fondazione dialettica del divenire in Hegel e nella filosofia odierna*, Palerme, Theôrein, p.6-24.

<sup>80</sup>. Glockner, t.19, p.688-689 ; traduction Garniron, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t.7, Paris, Vrin, 1991, p.2115.

L'édition des Amis du défunt contient une belle page sur l'universel dans la métaphysique d'Aristote<sup>81</sup>. Concevant l'Universel, le Bien, la Fin comme l'élément substantiel, l'assise fondamentale, Aristote s'oppose à Héraclite et aux Éléates. « Le Devenir d'Héraclite est une détermination juste et essentielle ; mais le changement manque encore de la détermination de l'identité avec soi, de la stabilité, de l'universalité. Le flux change toujours — mais il est aussi pérennisant —, et est encore plus une image, une existence universelle. »

« C'est en tant que le devenir est néantisation du devenant qu'il peut être pensé comme identité-avec-soi ». Hegel pense que c'est là ce que Héraclite n'avait pas encore vu. L'activité (chez Aristote) est bien changement, elle aussi, mais c'est un changement qui demeure identique à soi – qui est posé à l'intérieur de l'Universel comme un changement égal à soi-même : un déterminer qui est auto-déterminer. Le simple changement (*bloÙe Veränderung*) au contraire, n'inclut pas la conservation-de-soi dans le changement. L'apport neuf d'Aristote, par rapport aux Éléates (avec Platon) et par rapport à Héraclite, c'est d'affirmer le maintien de soi dans le changement. « L'Universel est actif, se détermine ; et le but est l'acte de se déterminer qui se réalise ».

### ***L'autre et le devenir-autre***

Dans le Devenir, il y a aussi le *Anderswerden*, et ce problème de l'altérité est un apport précis et positif de

---

<sup>81</sup> . Glockner, t.18, p.320 ; Garniron et Jaeschke, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Teil 3, Griechische Philosophie, II. Plato bis Proklos, Hambourg, Felix Meiner, 1996, p.68-70.

Platon<sup>82</sup>. Sur le plan théorique, cela signifie que chacun est lui-même dans son autre. Il n'est plus question d'Héraclite, mais c'est la critique de Parménide qui prend le pas. Sur ce point, les *Leçons sur Platon*, d'après le manuscrit de Griesheim, sont fort instructives<sup>83</sup>.

C'est la critique de Protagoras qui va permettre une vision positive de la dialectique vraiment philosophique, dont le Devenir est le modèle. En effet, la dialectique extérieure de la conscience commune se contente d'unifier les contraires par juxtaposition; la thèse de Protagoras reflète exactement ce point de vue, qui se borne à constater qu'aucune détermination n'est stable. C'est une dialectique de va-et-vient ou d'alternance, qui reste à la surface des choses (comme Hölderlin le pensait alors, en le sophistiquant dans l'alternance des tons). Cette dialectique, critiquée par Platon dans le *Parménide*, l'est d'une façon plus approfondie dans le *Sophiste*. Hegel cite en les contaminant deux phrases du dialogue (259 C-D) qui constituent en quelque sorte la conclusion de Platon sur la nature de l'Autre comme Non-Être de l'Être, au sens relatif du *mè on*, et non pas comme Non-Être absolu au sens parménidien :

*Si quelqu'un, s'imaginant avoir découvert quelque chose de difficile, prend plaisir à tirailler les pensées d'une détermination à l'autre,*

---

<sup>82</sup> . Sur le rapport de Hegel à Platon, voir mon *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)*, Paris, Beauchesne, 1979 ; Klaus Düsing, *Aufhebung der Tradition im dialektischen Denken*, Munich, Wilhelm Fink, coll. « HegelForum », 2012 ; Leo Lugarini, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere, Rilegendo la "Scienza della logica"*, Milan, Guerini e Associati, 1998.

<sup>83</sup> . Voir J.-L. Vieillard-Baron, « Le même et l'autre : du *Sophiste* de Platon à la *Logique* de Hegel », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n°23, premier semestre 2008, numéro édité par Mai Lequan sur « Platon et Aristote à la lumière de la philosophie allemande, *Penser, Être, Agir* », p.37-51.

*il n'a rien fait là de digne de louange, parce que ce n'est là rien d'excellent ni de difficile.*

Hegel continue en citant une phrase qui suit peu après dans le texte de Platon :

*Le difficile et le vrai est de faire voir que ce qui est Autre est le Même, et que ce qui est le Même est Autre, et cela sous un seul et même rapport; sous l'aspect où l'une des déterminations est ébue à l'un, faire voir que l'autre détermination est en eux. Mais inversement, montrer que le Même est d'une certaine façon Autre, et que l'Autre est aussi le Même, que le grand est aussi petit (par exemple le dé de Protagoras) et que le semblable est aussi dissemblable, et se complaire à produire toujours de la même façon par des raisons l'opposé, cela n'est pas une preuve d'esprit critique, et montre clairement qu'on est un novice en matière de pensée, qu'on ne fait que commencer à toucher à ce qui est.*

Hegel a profité d'une différence de lecture dans les manuscrits du texte grec pour plaquer son interprétation de la conception du Même dans l'Autre et inversement. La réfutation du relativisme de Protagoras est assez dédaigneuse, et injuste à l'égard d'un sophiste que Platon a beaucoup mieux traité que les autres, et en particulier qu'Hippias (sans doute parce qu'il avait une idée du savoir plus juste que ce dernier). Mais ce que veut montrer Hegel avant tout, c'est l'émergence de la dialectique platonicienne de l'Être et du Non-Être par critique de toutes les autres formes de la dialectique. Avec Protagoras, on en reste à la dialectique de la conscience sensible; avec la dialectique sophistique en général, c'est le scepticisme de l'entendement qui apparaît et le refus de toute valeur, que ce soit le vrai ou le bien, de telle sorte que la philosophie ne peut exister. Ce que Hegel laisse absolument de côté dans la problématique platonicienne du *Sophiste*, c'est la position du problème du discours et du jugement. Il saisit l'ensemble du dialogue,

comme le *Parménide* et le *Philèbe*, dans une perspective exclusivement ontologique.

La détermination fondamentale de la dialectique platonicienne tient pour Hegel en deux mots : mélange et participation. Il les analyse d'abord à propos du *Sophiste* et ensuite, avec les idées de fini et d'infini, à propos du *Philèbe*. Hegel note d'abord que la critique des sophistes repose sur la conception exposée par Platon dans le mythe de la caverne et dans les mythes du Phèdre, c'est-à-dire que l'âme a eu la vision de Dieu et qu'elle est ensuite tombée dans un corps, de telle sorte que l'effort dialectique est de retrouver par la réminiscence cette connaissance de l'absolu. La dialectique comme *Erinnerung*, ou effort de ré-intériorisation, est un thème essentiel à la pensée hégélienne<sup>84</sup>. Ce qui est intéressant ici, c'est de voir que Hegel fait converger la dialectique du Même et de l'Autre, et la dialectique de la *République* et du *Phèdre*. Hegel n'a pas une vision chronologique, mais systématique, des dialogues platoniciens; il n'y a donc pas pour lui de crise de la théorie des Idées, ni de substitution du thème de la communication entre les genres au thème de la participation du sensible aux Idées — cette conception de l'évolution de la pensée platonicienne étant elle-même tout à fait discutable. Le concept qui lie les deux formes de la dialectique est celui de l'universel; le progrès de la conscience vers l'universel, c'est l'ouverture à ce qui est, et la libération de l'abstraction dans laquelle se trouve la conscience lorsqu'elle est séparée de l'être.

Or l'apport décisif de l'idée de l'Autre en soi, qui s'oppose à l'autre relatif ou «autre de quelque chose», c'est

---

<sup>84</sup>. Michelet 1, XIV, 236; Glockner, t.15, p.236.

d'introduire la négation dans l'identité de l'être et du non-être. En cela, la dialectique de l'Autre dans le *Sophiste* est irremplaçable aux yeux de Hegel. Car l'identité de l'être et du non-être existe aussi dans la dialectique sophistique<sup>85</sup>. Ce qui n'appartient qu'à la philosophie, c'est le résultat suivant :

1 — Que la nature de l'Autre est le Non-Être (258 E, ligne 3 : *to mèn on*); 2 — Que l'Autre est donc «le Négatif en général». Hegel écrit :

*Ce qu'est l'Autre, c'est, somme toute, le Négatif, — celui-ci est le Même, l'identique à soi; l'Autre est le non-identique, et ce Même est aussi bien l'Autre; et assurément d'un seul et même point de vue. Ce ne sont pas différents côtés, ils ne demeurent pas dans la contradiction; mais ils sont cette unité en un seul et même point de vue, et selon le côté ou l'un d'eux est posé, ils sont identiques selon ce même côté. C'est cela qui est la détermination capitale de la dialectique proprement platonicienne<sup>86</sup>.*

Ce commentaire s'appuie sur l'important passage du dialogue concernant la *sumplokè* (259 A-B), que Hegel comprend comme union indissociable des contraires. En fait c'est le Devenir comme contradiction qui se retrouve dans cette notion d'entrelacs. Ce que Platon a vu, c'est la nécessité de comprendre comment l'Altérité est au cœur de la détermination, et donc du Quelque chose. Mais Hegel ne s'avance pas plus loin dans la conception du *Dasein* et de la phénoménalité. Il abandonne donc Héraclite et Platon à leurs propres sphères de pensée.

---

<sup>85</sup> . Cf mon ouvrage, *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, Paris, Vrin, 1988, p.189-210, "Hegel et la réminiscence".

<sup>86</sup> . Glockner, t.18, p.236.

Ne faut-il pas se tourner vers Aristote<sup>87</sup> pour comprendre le Devenir jusqu'au bout ? Ce qui est certain, c'est qu'il y a une constellation conceptuelle autour du Devenir : développement, changement, mouvement, sans compter le problème du temps et de l'histoire dans la *Realphilosophie*. Assurément, le véritable début de la *Logique* est au début de la Doctrine de l'Essence. C'est là que nous comprenons vraiment l'être : « La vérité de l'être est l'essence ». Le devenir qui porte la contradiction en lui-même ne s'éclaire que par la réflexion de la théorie de l'essence.

### ***Conclusion***

Avec le devenir logique, Hegel délivre quelques clés de la *Logique* et de son système tout entier, clés qui étaient annoncées rapidement dans la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit* : le *mouvement* dans la pure pensée, la négation, la contradiction, la *négativité*, le geste de supprimer et conserver, autrement dit de *dépasser*, qui est l'*Aufhebung*. Autrement dit, le *Werden* nous permet de poser les instruments de penser de la science de la logique<sup>88</sup>. Mais Hegel refuse la notion même d'*instruments de pensée*, qui appartient à la logique utilitaire des « boîtes à outils », pour reprendre le terme utilisé par Michel

---

<sup>87</sup>. Sur le rapport de Hegel à Aristote, voir Alfredo Ferrarin, *Hegel and Aristoteles*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001 ; Pierre Aubenque, « Hegel et Aristote », in Jacques D'Hondt (éd.), *Hegel et la pensée grecque*, Paris, Puf, 1974, p.97-120 ; Gérard Lebrun, « Hegel lecteur d'Aristote », *Les Études Philosophiques*, juillet-septembre 1983, p.329-347.

<sup>88</sup>. Sur la contradiction, la grande somme inégalée est l'ouvrage d'Enrico Berti, *Contraddizione e Dialettica negli Antichi et nei Moderni*, Palerme, L'Epos, 1987.

Foucault. Ce sont les catégories kantiennees qui sont des instruments de pensée ; en tant que telles, elles relèvent de la logique de l'entendement, dont elles sont les « concepts purs » ; et il convient d'en faire la *deductio* au sens juridique du terme, c'est-à-dire la justification (exhibition des droits d'usage et de créance). Hegel, au contraire, exhibe ces concepts de la Doctrine de l'Être comme l'autoconstitution du Logos en son premier moment<sup>89</sup>. De ce fait la « justification » (car ces concepts ne sont pas posés arbitrairement) ne sera accomplie que dans la Doctrine du Concept (ou Logique subjective, qui remplace la logique transcendante kantienne).

Il est extrêmement curieux que la réflexion sur le Devenir comme tel soit pour ainsi dire réservée à ceux qui étudient Hegel. Les penseurs qui étudient le temps mettent le devenir entre parenthèses<sup>90</sup>. Toutefois le chapitre X de *Du Temps et de l'éternité* de Louis Lavelle est consacré au Devenir<sup>91</sup>. La métaphysique de Lavelle n'est pas hégélienne pour autant. Elle oppose sa propre dialectique, comme dialectique de la *participation* à l'être à la dialectique de la *contradiction* que Hegel a élaborée dans sa *Logique*. Pour Lavelle, « le devenir, c'est la participation considérée dans ses effets ou dans la trace qu'elle a laissée ; l'éternité, c'est la participation considérée dans le principe où elle puise ou

---

<sup>89</sup>. Sur le rapport de la Doctrine de l'Essence à la Doctrine de l'être, l'ouvrage irremplaçable, et le seul qui ait approfondi cette difficile question est celui du regretté Leo Lugarini.

<sup>90</sup>. Ainsi Alexander Schnell, *En deçà du sujet, Du temps dans la philosophie transcendante allemande*, Paris, Puf, 2010 ; Wilfried Grieser, *Geist zu seiner Zeit, Mit Hegel die Zeit denken*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2005.

<sup>91</sup>. Paris, Aubier, 1947, p.329-366.

dans l'acte qui la soutient ; et la durée, c'est le lien du devenir et de l'éternité, qui accuse à la fois l'impossibilité où nous sommes de laisser emporter par le devenir l'être de la participation et de l'identifier pourtant dans l'éternité avec l'unité indivisée de l'Acte pur »<sup>92</sup>.

Une dialectique de la participation est plus platonicienne qu'hégélienne, assurément. Mais le destin du Devenir hégélien mérite d'être repensé à la lumière d'une réévaluation du spiritualisme et de l'historicisme. Une source profonde de l'anti-hégélianisme spiritualiste et phénoménologique a été l'interprétation historiciste du Devenir. Il faut revenir aux débats du dix-neuvième siècle pour examiner la question sans présupposés historicistes. Et nous rencontrons alors Alphonse Gratry (1805-1872), polytechnicien et penseur chrétien, restaurateur de l'Oratoire de France, qui écrivit une *Logique* en deux volumes, au sens hégélien du terme, à savoir une science de la pensée pure<sup>93</sup>. Mais la logique de Gratry est fondée sur le principe de l'induction ; elle converge avec la thèse d'un philosophe allemand Apelt<sup>94</sup>. Ce qui motive une logique est le calcul de l'infini, comme faculté de trouver ce qui est caché. La Logique ne doit pas être un ensemble de règles destinées à contrôler le raisonnement, mais une méthode d'invention. La est la logique vivante qui prend appui sur le Logos divin. Malheureusement, pour Gratry, Hegel est le destructeur du principe de contradiction. La doctrine de l'identité, professée par Hegel, ne peut être réfutée, mais il suffit de l'exposer

---

<sup>92</sup> . *Op. cit.*, p.329.

<sup>93</sup> . Notons qu'à la différence de Victor Cousin, Gratry connaissait parfaitement l'allemand.

<sup>94</sup> . *Die Theorie der Induktion*, Leipzig, 1854.

pour comprendre qu'elle est purement sophistique. C'est la « logique du panthéisme ». Le fond du système hégélien est la dialectique de l'identité des contradictoires. Le concret est pour Hegel ce que Parménide n'a pas su voir. En fait le concret est « l'identité de l'identique et du non-identique » (p.130) ; le devenir hégélien est le fondement d'une sophistique moderne, qui s'exprime dans son héraclitisme, Hegel adoptant toutes les propositions d'Héraclite. Mais le bon sens, selon Gratry, s'oppose radicalement à la confusion entre le Devenir et l'*évanouir*<sup>95</sup>. Et le rejet du Devenir hégélien, et de toute la dialectique hégélienne, par Gratry, vient de son refus du négatif. Accepter le négatif, selon lui, est en fait abolir l'opposition entre l'erreur et la vérité. Or la non-différenciation entre les deux est le principe même de la sophistique. Gratry va s'emporter contre ce qu'il appelle « la sophistique contemporaine », ce qui n'est pas le meilleur de son œuvre, très riche au demeurant, malgré l'oubli dans lequel elle est tombée.

L'idée du Devenir a été en fait fort peu étudiée pour elle-même ; on l'a éclipsée au profit des autres notions de la logique de l'être ou de celle de l'essence<sup>96</sup>. Le seul interprète récent qui ait souligné l'importance du Devenir est Jean-Luc Nancy, dans un petit ouvrage sur l'inquiétude du négatif<sup>97</sup>. Il souligne précisément ce que le père Gratry ne pouvait pas accepter, c'est-à-dire que le Devenir signifie l'absence de principe au départ de la métaphysique. Poussant à la limite

---

<sup>95</sup> . *Logique*, tome I, Paris, Douniol et Lecoffre, p.241.

<sup>96</sup> . Par exemple Werner Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, p.241-268 (Differenz, Negation, Identität, Die reflexive Bewegung der Hegelschen Dialektik).

<sup>97</sup> . *Hegel. L'inquiétude du négatif*, Paris, Hachette, 1997, p.13-20.

son approche, Nancy écrit : « Absence de commencement et absence de fin, absence de fondation et absence d'accomplissement – Hegel est le contraire d'un penseur "totalitaire" »<sup>98</sup>. Pourtant « le Vrai est le tout », et si le moteur du vrai est le devenir comme contradiction, cela ne signifie pas qu'on puisse interpréter le système d'une façon relativiste. Il est de la nature de l'absolu de s'exposer en son devenir dialectique. Ce que Gratry ne pouvait comprendre est en fait cette exposition non dogmatique.

On le voit, le Devenir est sans doute le meilleur témoin de la difficulté de penser la dialectique hégélienne. Car le Devenir est à la fois une auto-présentation de l'absolu dans sa première forme, et une anticipation de ce qu'est le logique en totalité. Le premier devenir du Devenir est d'être *Dasein*, être-là, donc être déterminé. Mais cette détermination n'est pas figée ; elle n'est pas une fixation qui détruirait le mouvement de la pensée pure. De même l'essence est la vérité de l'être en son devenir signifie que l'essence contient l'être en elle-même, et l'être nié comme devenir. Hegel peut légitimement, quoique d'une façon générale, se dire héraclitéen, en ce sens que rien dans la pure pensée ne peut manifester l'absolu sans intégrer en soi la contradiction.

---

<sup>98</sup> . *Ibidem*, p.14.

**REMARQUES :**

La question des parallélismes entre triades : Gilles Marmasse dit : non !

Sur la « médiation sans réflexion » ; question de Sebah (Liège). N'y a-t-il pas toujours un élément de réflexion déjà présent ? Je parle de ce que Hegel fait passer en contrebande.

Bourgeois : la différence entre le Nichts et le Nicht-Seyn ? Ce serait à voir avec les termes grecs. Haas fait valoir que le *on* ou *to on* grec désigne l'être (en fait c'est ce que pensent les scolastiques traducteurs d'Aristote).

## ENTRE O HEGEL RACIONAL E O HEGEL REAL\*

José Luiz Borges Horta\*\*

---

\* A redação do presente ensaio — que contou com o generoso estímulo e a dedicada colaboração dos jovens pesquisadores VINICIUS DE SIQUEIRA e THALES MONTEIRO FREIRE, da Universidade Federal de Minas Gerais, aos quais agradecemos imensamente — 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). Antes de publicado, foi apresentado, em versão castelhana, às VIII Jornadas Internacionales de Filosofía Política *Filosofía Política: entre el normativismo y la crítica*, realizadas na Universitat de Barcelona de 27 a 30 de novembro de 2012, e em português no Congresso Internacional de Filosofia *Desafios da Filosofia no Século 21*, realizado na Universidade Federal de Pernambuco de 25 a 27 de agosto de 2013 — registramos nossa gratidão aos professores doutores e notáveis filósofos JOSÉ MANUEL BERMUDO ÁVILA, da UB, e ALFREDO DE OLIVEIRA MORAES, da UFPE.

\*\* Professor de Filosofia do Estado na Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestre em Direito Constitucional (UFMG, 1999) e Doutor em Filosofia do Direito (UFMG, 2002), com pós-doutorado em Filosofia pela Universitat de Barcelona (2010-2011). Coordenador (desde 2005) do Grupo de Pesquisa dos *Seminários Hegelianos* e (desde 2011) do Grupo internacional de Pesquisa em *Cultura, História e Estado*. E-mail: zeluiz@ufmg.br.

1. A Filosofia talvez encontre seu ponto mais elevado nos esforços para a articulação de seus saberes em um todo coerente e *sistemático*.

Enfrentar a tarefa de sistematização dos saberes filosóficos, ou de construção de uma filosofia sistemática, é no entanto pouco usual, dadas as imensas dificuldades referentes à construção de um verdadeiro *saber de totalidade*. Platão e Aristóteles foram centrais para a compreensão do mundo grego exatamente por pretenderem construir seu pensamento de modo sistemático; o mundo cristão teve em Agostinho de Hipona e especialmente em Tomás de Aquino sua construção sistêmica. Na modernidade, a ambição sistemática produziu os legados notáveis de Kant e de Hegel.

Fora do universo da filosofia sistemática, tudo na Filosofia parece ser pontual, composto por antagonismos que não se resolvem, contradições que não se superam, cisões que não se reconciliam.

Assim, nos tempos mais recentes, à falta de uma nova e potente filosofia sistemática, temos assistido a um verdadeiro desfile de correntes e posições filosóficas de alcances restritos e muitas vezes contidos em esferas pouco abrangentes, responsáveis que são, de muitas formas, pelo discurso fragmentário das *pós-modernidades*. O filosofar, assim, acaba perdendo seu compromisso com a verdade do todo e assumindo (convenientemente) um olhar parcial e fragmentado da realidade.

A Filosofia torna-se então, como na inspirada metáfora do filósofo Gonçal Mayos<sup>99</sup>, em um caleidoscópio de postulados, que mais se parecem à visão fragmentada e

---

<sup>99</sup> MAYOS, Gonçal. *Para uma Macrofilosofia*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 27.08.2012 (Conferência).

fragmentária com que os olhos de uma mosca enxergam seu objeto. Essa visão policêntrica encanta a muitos pensadores da contemporaneidade, já que lhes permite uma zona de conforto a partir da qual possam assumir seus *parti pris* filosóficos sem nenhum esforço de compreensão dos argumentos dos que vêm a partir de óticas diferentes, e sobretudo pelas vantagens infinitas de pensar a Filosofia de modo mais leve, portanto menos desafiador.

Transformar a Filosofia em uma nova Babel, na qual todos falam e ninguém se entende, parece uma forma já esgotada; ao menos, em tempos mais recentes, os grandes filósofos e matrizes do pensamento vêm retornando ao centro dos debates, contribuindo decididamente para a superação dos antagonismos tão insistentemente incensados nas últimas décadas.

No presente ensaio, assim, pretendemos recolocar as bases da discussão contemporânea, trazendo-a ao seio da mais potente — e para nossa sorte mais recente — filosofia sistemática já produzida: a filosofia hegeliana, apogeu da cultura ocidental.

Quer nos parecer que, em um *Zurück zu Hegel!*<sup>100</sup>, as contraposições contemporâneas, por exemplo entre *filosofia crítica* e *filosofia normativa*, ambas com evidente repercussão no âmbito da filosofia política, podem ser superadas. Mais: se estas duas vertentes encontram lastro na tradição do pensamento ocidental, sobre múltiplos aspectos então elas já se encontram superadas no âmbito da filosofia hegeliana.

Voltar a Hegel ainda é o caminho mais seguro para a compreensão do tempo presente.

---

<sup>100</sup> Parafraseamos aqui o notório brado do neokantismo, *Zurück zu Kant!* — *Voltemos a Kant!*, de autoria de OTTO LIEBMANN.

2. Um projeto de filosofia da totalidade como o imaginado por Hegel possui antes de mais nada uma difícil operacionalização, na medida em que a construção de um saber sistemático exige uma consistente *desregionalização* da filosofia.

De algum modo, filosofar implica em uma nostalgia do que Hegel chama, na esteira romântica, de *bela totalidade ética grega*: Um tempo mágico e mítico da Filosofia, no qual ética e política pertenciam a um mesmo universo, assim como o cidadão e a *polis*, a moral e a religião, o material e o espiritual, o humano e o divino.

Esta tarefa tornou-se particularmente ingrata desde a fragmentação analítica dos saberes filosóficos levada a cabo pelo projeto kantiano de *cientifização* da Filosofia e a centralidade ocupada no pensamento kantiano pela separação entre o homem que conhece e o homem que age, entre razão pura teórica e razão pura prática, entre ser e dever ser<sup>101</sup>.

Não há dúvidas de que Hegel pretendeu em sua filosofia superar as cisões que se haviam apresentado ao homem no decurso da tradição ocidental. Sua filosofia, que para muitos pode soar, não sem razão, como uma filosofia ambiciosa e pretensiosa, visava atingir uma esfera tal de reflexão especulativa que permitisse a *contemplanção racional do real em sua totalidade*, tanto histórica quanto racional.

---

<sup>101</sup> Cf. a dualidade entre as obras-primas kantianas, a *Kritik der reinen Vernunft* (*Crítica da Razão Pura*, de 1781) e a *Kritik der praktischen Vernunft* (*Crítica da Razão Prática*, de 1788).

Esse saber de totalidade constituía o coração dos esforços dos três de Tübingen, Hölderlin, Schelling e Hegel, já desde o inspirador *O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão*<sup>102</sup>; no entanto, somente a persistência hegeliana legaria um sistema de totalidade.

O problema é saber se os intérpretes posteriores da filosofia hegeliana de fato o assumiram como um pensador da totalidade do real ou se, ao revés, buscaram domesticá-lo, tornando seu pensamento em um idealismo *abstrato* e, portanto, ingênuo.

Aparentemente, por trás de esforços para equilibrar, racionalizar, ordenar, despoltizar, logicizar a obra hegeliana, encontrava-se um objetivo inconfesso de tornar Hegel cativo da tradição racionalista, mediante uma leitura apolínea que transformasse seu *idealismo absoluto* em um *racionalismo absoluto* (e não em um genuíno *realismo absoluto*), usando expressões tais como diálogo Kant-Hegel, apogeu hegeliano da Razão, ou mesmo a consagrada menção ao *panlogismo* hegeliano.

O processo de domesticação de Hegel começara, de algum modo, no caminho entre Heidelberg e Berlim, talvez de modo deliberado por um filósofo obstinado em ocupar o papel central no cenário prussiano daquele tempo. Muitos autores apontam censuras e autocensuras, sutis diferenças entre os textos publicados, os cursos ministrados e os

---

<sup>102</sup> Igualmente publicado em coletâneas dos três autores, como por exemplo HEGEL, G. W. F. *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 219-220. HÖLDERLIN, Friedrich. *Ensayos*. Trad. Felipe Martínez Marzoa. 7. Ed. Madrid: Hiperión, 2011, p. 29-31; SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Obras Escollidas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 42-43.

diálogos travados junto a seus interlocutores, o que demonstraria a existência de um *Hegel-aquém-Hegel* e um *Hegel-além-Hegel* — ou, em outras palavras, uma leitura *castrante* de Hegel, contraposta a uma leitura *fecunda* do mesmo. Hegel parece haver passado pelos mesmos dramas dos filósofos sistemáticos gregos, em relação aos quais já são canônicas as dimensões exotéricas e esotéricas de suas filosofias.

O Hegel que podia e devia ser lido era assim um Hegel-aquém-Hegel, mantido sobre estreita dependência do edifício kantiano — não por acaso, os domesticadores de Hegel insistem com veemência na necessidade de assumirmos Kant, o monumental apogeu da Ilustração alemã, como pensador polar do Idealismo alemão. Ora, reflexões consistentes como a de Nicolai Hartmann<sup>103</sup> afastam Kant do Idealismo alemão, como sabemos, garantindo o mais importante movimento filosófico da modernidade apenas e tão somente à tríade Fichte-Schelling-Hegel. — ou ao que Slavoj Žižek e Markus Gabriel chamam de *Idealismo pós-kantiano*<sup>104</sup>.

Não nos compete, por hora, desvendar as etapas mediante as quais o pensamento hegeliano veio sofrendo tais cerceamentos e mutilações<sup>105</sup>. Basta que atentemos para o fato óbvio de que todo pensador é lido sobre determinados

---

<sup>103</sup> Cf. HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do idealismo alemão*. Trad. José Gonçalves Belo. 2. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.

<sup>104</sup> Cf. ŽIŽEK, Slavoj; GABRIEL, Markus. *Mitologia, loucura e riso; a subjetividade no Idealismo Alemão*. Trad. Sílvia Pimenta Velloso Rocha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

<sup>105</sup> Um bom roteiro para compreensão dos caminhos hegelianos é D'HONDT, Jacques. *Hegel*. Trad. Carlos Pujol. Barcelona: Tusquets, 2002.

contextos paradigmáticos ou pré-compreensivos<sup>106</sup>, gerando diferentes escolas de sua interpretação, bem como uma mais ou menos ferrenha disputa por seu legado<sup>107</sup>. Em definitivo, na batalha pelo legado hegeliano, têm sido amplamente vitoriosas as vertentes racionalistas.

Hegel, assim, oferece menos perigo.

**3.** Mas não é Hegel o pensador da totalidade? Não pretende o seu sistema dar conta de todas as cisões e aporias que o precedem? Uma filosofia da totalidade não deveria ser capaz de enfrentar todo e qualquer tema?

Como é possível esculpirmos um Hegel apolíneo, descartando um Hegel dionisiaco? Parece-nos claro que Nietzsche, ao proclamar a dualidade (ou cisão) essencial da cultura ocidental a partir das figuras míticas de Apolo e Dionísio<sup>108</sup>, em verdade outra coisa não fez que reconhecer as grandes contradições que nos são constitutivas, algo que Hegel sem dúvida pretendia reconciliar. (Ou Nietzsche já se contem em Hegel ou Hegel não é Hegel; a dialética tem de dar conta de toda e qualquer negação, mesmo as posteriores a Hegel, para se afirmar como caminho de compreensão do real).

Como pensarmos que a razão hegeliana é tão abstrata a ponto de não conter em seu âmago também a *irrazão*? Parece superficial e insuficiente supor que a dialética

---

<sup>106</sup> Pensemos em THOMAS KUHN ou em HANS-GEORG GADAMER.

<sup>107</sup> V. JAESCHKE, Walter. *Hegel, la conciencia de la modernidad*. Trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid: Akal, 1998, p. 53-63.

<sup>108</sup> Cf. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. O nascimento da tragédia do espírito da música. In: *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. 4. ed. V. I. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

se trate de um jogo no qual a razão, uma vez negada, reage e se faz vitoriosa. Isto é muito pouco para Hegel; isto é muito pouco para uma leitura hegeliana verdadeiramente consistente; isto é apenas uma leitura kantiana de Hegel.

Ora, a verdadeira natureza da dialética se expressa de várias formas, mas em todas elas o momento de chegada é novo, ou renovado, pelo momento que lhe antecede. Assim, o momento do *universal abstrato*, confrontado pela *particularidade*, eleva-se ao plano do *universal concreto*<sup>109</sup> — e universal concreto e universal abstrato definitivamente não constituem o mesmo fenômeno. A unidade, confrontada pela diferença, ressurgue como *unidade da unidade e da diferença*, e não apenas como *unidade da unidade não diferente*. A identidade, confrontada pela diversidade, cede lugar à *identidade da identidade e da diversidade*.

É este o sentido da *suprassunção*<sup>110</sup> dialética: negar, conservar e elevar<sup>111</sup>. A negação da negação, ao contrário do

<sup>109</sup> O filósofo brasileiro H. C. DE LIMA VAZ toma a “Dialética no sentido hegeliano como método do desenvolvimento do *conceito* a partir dele mesmo. [...] nesse sentido é o princípio do movimento do *conceito* como particularização do *universal*, dissolvendo-o e, ao mesmo tempo, produzindo-o (como *singular* concreto)”; VAZ, Henrique Cláudio de Lima, *SJ. Escritos de filosofia IV*; introdução à ética filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999, p. 391.

<sup>110</sup> LIMA VAZ propõe traduzir-se *Aufhebung* como princípio da *suprassunção*; VAZ, Henrique Cláudio de Lima, *SJ. Escritos de filosofia V*; introdução à ética filosófica 2. São Paulo: Loyola, 2000, p. 19.

<sup>111</sup> Aliás, esse é o sentido da preciosa advertência de ALFREDO DE OLIVEIRA MORAES, para quem a dialética na história universal é, sempre, espiralada e contraditória, jamais retilínea: “na compreensão hegeliana da História universal, segundo entendemos, não se pode imaginar uma linha evolutiva contínua, mas uma espiral ascendente marcada pela força do negativo e puxada pelas erupções das paixões”; cf. MORAES, Alfredo de Oliveira. *A Metafísica do Conceito*; sobre o problema do conhecimento de

que poderia imaginar o certo senso comum filosófico, não é a superação da negação, mas sua elevação a um plano superior.

As cisões não são descartadas na dialética hegeliana, não são anuladas nem destruídas; são *reconciliadas*. Ao arrepio de uma leitura trivial, usual, banal, vulgar, Hegel exige de nós que assumamos em um plano superior toda e qualquer posição ou contraposição que se nos apresente. Não por acaso, é Hegel o proponente de uma dimensão histórica para a Filosofia — uma Filosofia que só se *conhece* e só se *reconhece* no evoluer das ideias que se contrapõem no tempo, como na alegoria (mais uma vez inspirada) de Nietzsche, de gigantes que se interpelam no tempo<sup>112</sup>; mas, em Hegel, também a voz dos anões maliciosos que guincham abaixo dos gigantes é importante na construção da sinfonia da totalidade.

Parece razoável divergir acerca do sucesso ou insucesso de Hegel em sua empreitada, mas é completamente irrazoável supor que esta não se desse em termos de busca profunda de conciliação e reconciliação de aparentes opostos.

Em verdade, o coração do projeto hegeliano é exatamente superar toda e qualquer cisão que se apresente na História, já que a verdade só pode ser uma unidade, mas uma unidade viva, concreta, que preserve, se não mesmo que incentive, a contradição e a pluralidade interna.

---

Deus na Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel. Porto Alegre: EdPUCRS/UNICAP, 2003, p. 274.

<sup>112</sup> Dirá NIETZSCHE sobre os gregos: “um gigante interpela outro através dos espaços vazios do tempo, e, sem se deixarem perturbar pelos anões maliciosos e barulhentos que guincham por baixo deles, continuam o seu diálogo espiritual sublime”; NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 21.

Assim, em termos dos saberes filosóficos; assim, em termos das correntes filosóficas. O desafio do pensamento hegeliano é o de garantir unidade entre filosofia da natureza e filosofia da cultura, entre filosofia do direito e filosofia do Estado, entre estética e filosofia da religião, entre ética e filosofia política. A Filosofia emerge no projeto hegeliano como uma vigorosa *catálise*, na qual tudo e todos se integram numa totalidade viva, sem no entanto desnaturarem-se.

No plano da história da Filosofia, cujo estatuto é Hegel quem estabelece, não poderia ser diferente. Hegel é bastante claro ao afirmar que História e Filosofia, Filosofia e História, encontram-se inafastavelmente conectadas. Não há saber fora da História, nem há história que não seja desdobrar do saber.

Nenhuma vertente de pensamento, quer racionalista, quer irracionalista, deixa de estar integrada à historicidade da filosofia. Por isso, esforços bastante recentes em direção ao estabelecimento de uma contra-história da Filosofia<sup>113</sup> são evidentemente tributários do legado hegeliano, e por isso muitíssimo bem-vindos em seu intento: reler a história da Filosofia recuperando autores que acabaram marginalizados e os reintegrando ao panteão de sábios é tarefa louvável e, sem dúvida, hegelianamente abençoada.

Por isso Hegel buscou ser a unidade possível entre seus companheiros da juventude, Schelling e Hölderlin, não causando nenhum espanto que o inspirador *O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão*, cuja autoria é cercada de polêmicas, possua apenas um dado incontestado: a caligrafia com que foi redigido e encontrado é a de Hegel.

---

<sup>113</sup> Referimo-nos a MICHEL ONFRAY e a seus inspirados discípulos.

Do mesmo modo, desde o início Hegel busca a unidade do Idealismo alemão, compreendendo as diferenças entre Fichte e Schelling<sup>114</sup> de modo a poder incorporá-las em um novo sistema.

Assim, igualmente, Hegel dedicou-se a uma inédita conjugação dos dois movimentos filosóficos constituidores do eixo central do debate moderno: a Ilustração e o Romantismo; ambas as correntes filosóficas são igualmente negadas, conservadas, e elevadas, no pensamento hegeliano, a um plano superior.

No entanto, parece que as leituras hegemônicas de Hegel, particularmente no orbe ibero-americano<sup>115</sup>, nos fazem crer em um Hegel ilustrado e olvidar um Hegel romântico.

Mas é esse Hegel ilustrado, apogeu da Razão, que nos é ensinado e que denunciamos como um Hegel domesticado, delimitado, castrado. Este Hegel-aquém-Hegel não nos basta para compreendermos a Filosofia ocidental.

Por isso são muito bem-vindas certas releituras de Hegel, muitas vezes patrocinadas por pensadores também dedicados a uma releitura do marxismo ou de correntes irracionistas, que recuperam um Hegel romântico, no qual

---

<sup>114</sup> HEGEL, G. W. F. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 2003.

<sup>115</sup> A história das idéias filosóficas no Brasil está por nos oferecer uma análise dos limites de intervenção da *Companhia de Jesus* — que para nossa alegria elegeu HEGEL como seu pensador nodal (e daí a primazia dos padres LIMA VAZ, em Minas, e PAULO MENESES, em Pernambuco) — não somente sobre todos nós como, até mesmo, sobre os jesuítas que nos iniciaram, direta ou indiretamente, na leitura de HEGEL. Afinal, trata-se de uma *ordem*.

também a história seja elevada a uma posição nuclear, sem que se despreze a dimensão da razão.

É bem dizer que já Hyppolite estabelecia como questões-chave para o pensamento hegeliano a descoberta da historicidade da Razão e a descoberta da racionalidade da História<sup>116</sup>, o que implica, sem dúvida, em uma ultrapassagem decidida do Hegel meramente racionalista.

4. Ao menos três filósofos de matriz hegeliana dedicaram-se em tempos recentes a uma reconstrução, em bases mais amplas, do pensamento hegeliano.

O francês Jacques D'Hondt representa um marco bastante significativo. Autor de uma saborosa biografia de Hegel<sup>117</sup>, D'Hondt abre as portas para um hegelianismo *aggiornato* com duas obras seminais, cujos títulos de *per-si* dão testemunho da tarefa a que se propõe o autor: *Hegel, filósofo da história vivente*<sup>118</sup> e *Hegel secreto*<sup>119</sup>. Em ambas as obras, D'Hondt renova o hegelianismo, quitando-lhe os véus da ignorância racionalista (notável paradoxo) em busca de uma revalorização da historicidade que nos permita enxergar a sistematicidade do pensamento hegeliano despida de censuras e auto-censuras impostas pelas circunstâncias e contextos da vida de Hegel e da vida do hegelianismo.

---

<sup>116</sup> HYPOLITE, Jean. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Trad. José Marcos Lima. Rio de Janeiro, Lisboa: Elfos, Edições 70, 1995, p. 35 *et. seq.*

<sup>117</sup> D'HONDT, Jacques. *Hegel, op. cit.*

<sup>118</sup> D'HONDT, Jacques. *Hegel, filósofo de la historia viviente*. Trad. Aníbal C. Leal. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.

<sup>119</sup> D'HONDT, Jacques. *Hegel secreto*. Trad. Víctor Fishman. Buenos Aires: Corregidor, 1976.

Direção igualmente inspiradora é a tomada pelo filósofo estadunidense Glenn Alexander Magee, que em seu *Hegel e a tradição hermética*<sup>120</sup> propõe uma profunda revisão do pensamento hegeliano, à luz de elementos mitológicos, simbólicos, iniciáticos, cabalísticos, alquímicos, construindo um panorama de Hegel intensamente provocante e inovador.

Em sentido menos polêmico e talvez mais consistente, o filósofo Gonçal Mayos vem reconstruindo, há mais de duas décadas, balizas para a renovação dos estudos hegelianos. Partindo da necessidade de recuperação do papel da Filosofia da História no sistema hegeliano, Mayos produziu obras<sup>121</sup> nas quais emerge um Hegel que ultrapassa o *panlogismo* abraçando também um *pan-agonismo* ou, em outras palavras, um Hegel que se move *entre lógica e empiria*, buscando entrelaçá-las de modo coerente. É como se Mayos, contemporâneo de seu tempo, assumisse a lição hegeliana de que *só o real é racional e só o racional é real*<sup>122</sup> buscando, para além do Hegel racional, o Hegel real, e para além de um racionalismo absoluto, como fazem os leitores kantianos de Hegel, configurar um realismo absoluto claramente demarcado nas fronteiras do pensamento hegeliano.

---

<sup>120</sup> MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the Hermetic tradition*. Ithaca: Cornell University Press, 2008.

<sup>121</sup> MAYOS, Gonçal. *Entre lógica i empiria*; Claus de la filosofia hegeliana de la història. Barcelona: Editorial PPU, 1989; MAYOS, Gonçal. *G. W. F. Hegel*; Vida, pensamento e obra. Trad. Catarina Mourão. Barcelona: Planeta De Agostini, 2008; MAYOS, Gonçal. *Marxa i sentit especulatiu de la història*; Comentari a Hegel. Barcelona, Editorial PPU, 1993.

<sup>122</sup> A tradução brasileira prefere “efetivo” em lugar de real; cf. HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo: EdUNISINOS, 2010, p. 41.

Mayos também cumpre o mandamento-chave da filosofia hegeliana — produzir uma filosofia para o tempo presente<sup>123</sup> — na medida em que vem propondo a construção de um enfoque *macrofilosófico*<sup>124</sup> para o filosofar do hoje.

Não há como negar que a Macrofilosofia está intimamente conectada com a Filosofia da totalidade, com a superação das barreiras analíticas entre as ciências e saberes e com o postulado hegeliano de concessão de dignidade filosófica à História.

Não causa, portanto, nenhuma surpresa perceber que Gonçal Mayos inicia seus estudos filosóficos buscando compreender o pano de fundo da modernidade alemã na qual Hegel desenvolve seu pensamento, recuperando a Filosofia da História de então na contraposição entre a Ilustração alemã, que em Kant encontra o apogeu de toda a Ilustração, e o Romantismo alemão, que terá em Herder, aliás aluno de Kant, um de seus mais significativos precursores<sup>125</sup>.

Mayos nos ensina, em seus ensaios, que a vertente romântica também está, como não poderia deixar de estar,

---

<sup>123</sup> “Cada um é filho de seu povo e, igualmente, um filho de seu tempo [...]. Ninguém fica atrás do seu tempo e, muito menos, o ultrapassa”, dirá HEGEL; HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: EdUnB, 1999, p. 50.

<sup>124</sup> O projeto de uma Macrofilosofia vem emergindo em obras recentes como MAYOS, Gonçal. *Macrofilosofia de la Modernidad*. Sevilla: dLibro, 2012 e MAYOS, Gonçal. *Macrofilosofia de la globalización y del pensamiento único; Un macroanálisis para el “empoderamiento”*. Saarbrücken: Editorial Académica Española, 2012.

<sup>125</sup> V. MAYOS, Gonçal. *Ilustración e Romanticismo; Introducción a la polémica entre Kant e Herder*. Barcelona: Herder, 2004.

recuperada ou reassumida em Hegel, assim como a vertente racionalista.

Ora, o embate entre Razão e História, entre Ilustração e Romantismo, entre apolíneo e dionisíaco, subjaz hoje no embate contemporâneo entre Normativismo e Crítica, como o vimos nas últimas décadas.

Nesta leitura, a filosofia normativa é sem dúvida uma retomada pós-moderna da Ilustração — e Habermas talvez seja o mais kantiano dos nossos contemporâneos, e Honneth, portanto, figure como o avatar de um certo *neobegelianismo* de matriz kantiana —, enquanto a filosofia chamada crítica a ela se contrapõe nas pegadas de um retorno gadameriano ao subjetivo e de um enfrentamento radical da Ilustração como o empreendido na *Dialética do Esclarecimento* de Horkheimer e Adorno<sup>126</sup>.

*Nem tanto ao mar, nem tanto à terra*, dirá um ditado popular brasileiro. Nossa tarefa, sem dúvida, é a de ouvirmos atentamente a Hegel e buscarmos a reconciliação entre diferentes perspectivas filosóficas como entre crítica e normativismo, estabelecendo o único caminho que a Filosofia possui para atingir um genuíno saber de totalidade: a dialética<sup>127</sup>.

---

<sup>126</sup> ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*; fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

<sup>127</sup> Recomendamos, em língua portuguesa, os ensaios iniciais de SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz B. (orgs.). *Hegel, Liberdade e Estado*. Belo Horizonte: Fórum, 2010.

---

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*; fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

D'HONDT, Jacques. *Hegel secreto*. Trad. Víctor Fishman. Buenos Aires: Corregidor, 1976.

D'HONDT, Jacques. *Hegel, filósofo de la historia viviente*. Trad. Aníbal C. Leal. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.

D'HONDT, Jacques. *Hegel*. Trad. Carlos Pujol. Barcelona: Tusquets, 2002.

HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do idealismo alemão*. Trad. José Gonçalves Belo. 2. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.

HEGEL, G. W. F. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 2003.

HEGEL, G. W. F. *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: EdUnB, 1999.

HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo: EdUNISINOS, 2010.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Ensayos*. Trad. Felipe Martínez Marzoa. 7. Ed. Madrid: Hiperión, 2011.

HYPOLITE, Jean. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Trad. José Marcos Lima. Rio de Janeiro, Lisboa: Elfos, Edições 70, 1995.

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

MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the Hermetic tradition*. Ithaca: Cornell University Press, 2008.

MAYOS, Gonçal. *Entre lògica i empíria; Claus de la filosofia hegeliana de la història*. Barcelona: Editorial PPU, 1989.

MAYOS, Gonçal. *G. W. F. Hegel; Vida, pensamento e obra*. Trad. Catarina Mourão. Barcelona: Planeta De Agostini, 2008.

MAYOS, Gonçal. *Ilustración e Romanticismo; Introducción a la polémica entre Kant e Herder*. Barcelona: Herder, 2004.

MAYOS, Gonçal. *Macrofilosofia de la globalización y del pensamiento único; Un macroanálisis para el “empoderamiento”*. Saarbrücken: Editorial Académica Española, 2012.

MAYOS, Gonçal. *Macrofilosofia de la Modernidad*. Sevilla: dLibro, 2012.

MAYOS, Gonçal. *Marxa i sentit especulatiu de la història; Comentari a Hegel*. Barcelona, Editorial PPU, 1993.

MAYOS, Gonçal. *Para una Macrofilosofia*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 27.08.2012 (Conferência).

MORAES, Alfredo de Oliveira. *A Metafísica do Conceito*; sobre o problema do conhecimento de Deus na Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel. Porto Alegre: EdPUCRS/UNICAP, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. O nascimento da tragédia do espírito da música. In: *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. 4. ed. V. I. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1995.

SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz B. (orgs.). *Hegel, Liberdade e Estado*. Belo Horizonte: Fórum, 2010.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Obras Escolhidas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima, SJ. *Escritos de filosofia IV*; introdução à ética filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima, SJ. *Escritos de filosofia V*; introdução à ética filosófica 2. São Paulo: Loyola, 2000.

ŽIŽEK, Slavoj; GABRIEL, Markus. *Mitologia, loucura e riso*; a subjetividade no Idealismo Alemão. Trad. Silvia Pimenta Velloso Rocha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

# A REALIDADE DOS FENÔMENOS FÍSICOS NATURAIS NA FILOSOFIA DA NATUREZA DE

G. W. F. Hegel para uma nova  
compreensão da Physis

Leonardo Gomes da Silva<sup>128</sup>

## INTRODUÇÃO

A filosofia da natureza acolhe o material que a física lhe preparou da experiência; [acolhe-o] no ponto até onde a física o trouxe, trata-o de novo sem dar por fundamento a experiência como derradeira verificação; a física deve, pois, trabalhar de mãos dadas com a filosofia, de modo que esta traduza para o conceito o universal de entendimento a ela transmitido; nisso ela mostra de que modo esse universal brota do conceito como um todo em-si mesmo necessário [notwendig]. (HEGEL, 1997, p. 22).

---

<sup>128</sup> Professor da Rede Estadual de Ensino Médio e Fundamental (SEDUC-PE), licenciado em Filosofia pela UFPE

Integrante do Grupo de Estudos e Pesquisa HEGEL - UFPE

A ciência hoje alcançou, mais especificamente com a física quântica<sup>129</sup>, a verdade da imaterialidade da matéria. Neste momento os fenômenos da natureza (no nível micro-cósmico) não podem ser mais reproduzidos, separados, quantificados e formulados em leis ou equações matemáticas, como ainda ocorre na horizontalidade do macro-cósmico. Onde a física de Isaac Newton<sup>130</sup> demonstra em suas leis vários fenômenos. A formalidade das leis newtonianas não se aplicam ao interior do átomo para definir as relações entre as partes que o constituem, e nem seu dinamismo, pois lá dentro, esta compreensão, esta forma de apreender e conhecer os fenômenos, não atendem a essa nova realidade. A ciência está diante de um novo horizonte a ser desbravado e conhecido, onde a velha forma de perceber, pensar e compreender o mundo a partir da matéria<sup>131</sup> (produção do conhecimento de base material), parece ter chegado fim.

---

<sup>129</sup> A Mecânica Quântica ou Física de partículas é um ramo da Física que estuda o dinamismo e as relações no interior do átomo. O estudo desta parte da Física tem como principais expoentes: Max Planck, com o princípio da quantização da energia; Werner Heisenberg, com o princípio da incerteza; Broglie com o princípio do dualismo entre partícula e onda, dentre outros. São estas as principais teorias que alicerçam a Física Quântica. Ver o terceiro capítulo do *Universo Autoconsciente: a física quântica e o fim do realismo materialista*. p. 43-68. 2007. Como também *ESTRUTURA QUÂNTICA DA MATÉRIA do Átomo pré-socrático às partículas elementares: introdução*. p. 10-15. 1992.

<sup>130</sup> Ver NEWTON (1687), em *o Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*.

<sup>131</sup> Para a química a matéria é tudo o que tem massa e ocupa um lugar no espaço, ou seja, possui volume. Ex.: madeira, ferro, água, areia, ar, ouro e tudo o mais que imaginemos, dentro da definição acima. Ver MIRAGAIA; LEITE (2003), em *Química na abordagem do cotidiano*. p. 15-16.

A filosofia tem agora mais um novo problema, que é pensar essa realidade a partir deste ponto alcançado pela física quântica. Por um grande período de tempo, acreditou-se que a metafísica hegeliana, esta exposta na sua obra, “*Filosofia da Natureza*”, não tinha mais a colaborar para a reflexão filosófica sobre a Natureza. Foi quando David Bohm, um dos grandes físicos do século XX, tomando contato com as obras de Hegel, “*Ciência da Lógica*” e “*Filosofia da Natureza*”, escreveu em seu livro “*Causality and Chance in Modern Physics*”, que a “*Filosofia da Natureza*” teria muito a contribuir com o desvelamento da natureza.

A partir desta reflexão realizada por David Bohm, acreditamos que se faz necessário, buscarmos em Hegel, e mais especificamente na “*Filosofia da Natureza*” a possibilidade para uma nova compreensão da Physis.

### **A necessidade da análise dos conceitos de força e lei, e as relações com o entendimento no conceituar da realidade**

Analisando os conceitos de força, lei e a relação do entendimento no conhecer do fenômeno, uma vez que para este filósofo, estes conceitos explicam os fenômenos da natureza e demonstram a imaterialidade da matéria. Nós filósofos (as) precisamos pensar sobre a Physis, agora não mais como matéria, mas sim baseada nos elementos descobertos pela física moderna, por isso faz se necessário a Re-significação da Physis. Neste momento, uma Physis de base imaterial e relacional, como diz Moraes (2009, p. 08):

Na última década do século passado, novas utopias negativas construídas no estofado das descobertas e avanços da ciência evidenciaram a necessidade de reconstrução da

Metafísica, e paradoxalmente, nós filósofos e filósofas deixamos nas mãos dos físicos essa tarefa tão grandiosa quanto urgente, mesmo sabendo que eles não estavam preparados para tal desafio. Os físicos já estão fartos de afirmar que a matéria do seu saber são conceitos, nem nos laboratórios nem nas dimensões macro-universais eles dispõem de matéria no antigo sentido estrito do termo;  $E=mc^2$  essa equação de Einstein nos desafia a encontrar uma nova base de compreensão do “mundo material” – atualmente mais adequadamente denominado de universo visível – e a ideia cibernética de sistema aberto cria nos físicos a necessidade de apreensão dialética dos domínios da física quântica.<sup>132</sup>

A partir desta reflexão sobre o já exposto nestes parágrafos introdutórios, nos faz pensar na possibilidade de uma nova compreensão da *Physis* a partir da “*Filosofia da Natureza*” de Hegel. Para isto é necessário adentrarmos no íntimo da realidade do fenômeno<sup>133</sup>, para compreendê-lo em suas relações internas e externas, em seu aparecer e desaparecer, em sua evanescência, e como o mundo se apresenta a partir destas manifestações da natureza. E deste modo a filosofia dá sua contribuição para reflexão metafísica de base relacional sobre a realidade apontada hoje pela física moderna.

---

<sup>132</sup> MORAES, A. *O fim da matéria e a Re-significação da Physis*, In: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos* 2009. p. 08.

<sup>133</sup> Definição científica para os eventos da natureza e suas manifestações desde o nível macro, como os fenômenos químicos, físicos e biológicos e etc. Até os do nível micro-cósmico dentro do átomo. Ver MIRAGAIA; LEITE (2003), em *Química na abordagem do cotidiano*. p. 15-16. e PIZA., A. (2007) em *Schrodinger & Heisenber A Física além do senso comum*. p. 13-44.

## **Fim da racionalização do saber sobre a base material dos fenômenos**

Com as pesquisas que estão sendo realizadas desde o começo do século XX sobre a matéria. Os físicos se depararam com o fim, tanto de sua racionalização em cima de uma base material (uma vez que esta forma não atende as novas exigências da ciência), quanto com o fim mesmo da matéria. Estando estes agora diante da necessidade de uma nova formulação, racionalização e compreensão para produção do conhecimento neste novo horizonte da imaterialidade. Segundo Moraes (2005):

As novas teorias transformaram, já desde o início do século XX, os físicos em metafísicos, as investigações sobre a natureza íntima da matéria resultaram na descoberta da imaterialidade da matéria, o objeto de saber dos físicos de tão ínfimo tornou-se apenas representação matemática, idealizações gráficas: como falar da massa de quark, do peso específico de um quantum ou da imaterialidade das tantas partículas sub-atômicas?<sup>134</sup>

Defronte destas novas descobertas científicas, surgem os seguintes questionamentos: O que é a realidade? O que são as coisas? O que constitui o íntimo do que denominamos realidade? O que é realidade? O que é o fenômeno?

Pelo que podemos inferir com estes novos elementos trazidos pelo conhecimento atual, é que vemos a urgência da reflexão filosófica, da busca do pensamento metafísico, para assim, buscarmos no seio da filosofia novas

---

<sup>134</sup> MORAES, A. *Hegel, a fenomenologia e a (bio) Ética ou a Vida Ética. In: PHENOMENOLOGY 2005. SELECTED ESSAYS FROM LATIN AMERICAN Part1.* p. 360.

respostas para apreensão, discernimento e compreensão destes atuais questionamentos.

O conhecimento foi dividido em várias áreas na tentativa de racionalizar de modo metodológico a sua produção, como também por várias outras razões. Área da qual nos leva a obter um conhecimento metafísico filosófico, é o da natureza na manifestação dos seus fenômenos (eletromagnetismo, gravidade, eletricidade etc). É justamente em Hegel, na sua obra “*Filosofia da Natureza*”, que podemos encontrar novos meios para o repensar da realidade dos fenômenos físicos naturais. No interior desta obra, veremos a explicação hegeliana sobre o que são essas manifestações da natureza, o seu dinamismo dialético (seu suprasumir). E também suas relações (ou relações de relações). Assim como expõe Hegel (2007, p.118) no parágrafo:

147 – [Das Innere oder] Mas o interior, ou Além supra-sensível, [já] surgiu: provém do fenômeno, e esse é sua mediação. Quer dizer: o fenômeno é sua essência, e de fato, sua implementação. O supra-sensível é o sensível e o percebido postos tais como são em verdade; pois a verdade do sensível e do percebido é serem fenômeno. O supra-sensível é, pois o fenômeno como fenômeno. Nesse caso, pensar que o supra-sensível é por isso o mundo sensível, ou o mundo tal como é para a certeza sensível imediata e para a percepção, é um entender distorcido: porque o fenômeno não é de fato o mundo do saber sensível e do perceber como essente, mas o mundo como suprasumido ou posto em verdade como interior. Costuma dizer-se que o supra-sensível não é fenômeno; mas, com isto, não se entende por fenômeno o fenômeno e sim mundo sensível como a própria efetividade real.<sup>135</sup>

---

<sup>135</sup> HEGEL, 2007, *Fenomenologia do Espírito*, p. 118.

## **O repensar sobre novos conceitos da física quântica na filosofia da natureza de Hegel**

A partir dos níveis conceituais, (e não em suas formulações matemáticas da representação da possibilidade da ocorrência do fenômeno) sobre o pensamento dos teóricos da física quântica, como Heisenberg, Schrodinger, Max Plank, David Bohm e Einstein dentre outros, é necessário a análise, a investigação e a relação dos conceitos destes físicos citados, no âmbito da filosofia hegeliana, para que se reflita na bases da própria física. Os estudos destes pesquisadores e suas conceituações, apontam para o descobrir de uma realidade de base não material. Por este motivo se faz necessário a reflexão filosófica metafísica também de base não material. Para assim, termos uma apreensão e compreensão conveniente da physis. Pois acreditamos que deste modo a filosofia possa dar sua contribuição para o descortinar do manto das concepções materialistas que cobriam o fenômeno, e não permitia o avanço qualitativo do conhecimento da realidade.

A física e a química dentre outras áreas do conhecimento, tem tentado expressar a realidade por meio da linguagem matemática, onde os fenômenos desta mesma realidade são descritos e quantificados. A física de Newton, como também a de Einstein não pode ir além do quantificar, quando só o que conseguem, é apenas compreender o manifestar das expressões físicas da natureza por meio de cálculos, equações e funções matemáticas. Ficando deste modo impossibilitado a produção do conhecimento destes mesmos fenômenos no nível qualitativo. Como afirma UTZ (2008, p.49):

A Física, então, explica a relação entre dados espaço-temporais pela relação entre matéria e força (ou pela relação entre energias). A linguagem dessa explicação é a matemática, i.e., as relações são relações numéricas, expressas por funções matemáticas. Funções matemáticas transformam números em números. Elas nunca fazem outra coisa além disso. Portanto, funções matemáticas, enquanto tais, nunca fornecem algo além de determinações quantitativas, nunca fornecem algo qualitativo. Mas se é assim, funções matemáticas, por si só nunca explicam o mundo, nem o mundo físico. Isso é equivalente a dizer que a matemática não é física, o que é banal.

136

Essa forma de estudar e compreender a natureza, a ver como constituída de fenômenos isolados, sem relação de uns com os outros. Como também a entende como algo estagnado, e sem vida, como estes fenômenos existissem por si só, tivessem em si mesmo sua causa e seu efeito. Este modo de adentrar o íntimo da natureza nos faz inferir que as partes que unificam a natureza são separadas, e que cada uma tem em si a sua vida e sua morte, seu aparecer e seu desaparecer. Mas para HEGEL (1997, p.38):

A natureza é em si um todo vivo; o movimento ao longo da marcha dos seus degraus é antes isto: que a idéia se ponha como aquilo que ela em si é, ou, o que é o mesmo, que ela de sua imediatez e exterioridade, que é a morte, vá para dentro de si, para primeiro ser como vivente; mas a seguir suprassuma também esta determinidade na qual ela é somente vida e se transporte à existência do espírito, o qual é a verdade, o alvo final da natureza e a verdadeira efetividade [realidade] da idéia.<sup>137</sup>

---

<sup>136</sup> UTZ, K. *FORÇA E ENTENDIMENTO: Um argumento contra o fisicismo* In: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos* 2008. p.49.

<sup>137</sup> HEGEL, 1997. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas Em Compêndio V II. Filosofia da Natureza.* p. 38.

### **O fenômeno, como interior exteriorizado, e exterior interiorizado**

Cada fenômeno possui, tanto em seu interior e exterior, relações que tanto determina a si mesmo como os outros, pura interação produtora da alteridade entre ambos. E neste dinamismo e dialética, a realidade é posta em sua efetividade. *“Por isso, “a relação essencial é a maneira determinada, totalmente universal, do aparecer. Tudo o que existe está em relação, e essa relação é o verdadeiro de cada existência”.*<sup>138</sup>

Sendo o fenômeno relação de relação, e o dinamismo que ocorre em seu interior, também ocorre no exterior, isto tanto pode ser inferido nos fenômenos de macro escala como também nos de micro (desde a queda de um avião até um eletro partindo de um nível de menos energia para um outro de maior nível). Porque *“o que é somente um interior é, por isso, também somente um exterior; e o que é somente um exterior é também primeiro só um interior”.*<sup>139</sup>

O problema consiste em verificar a possibilidade de uma nova compreensão da Physis a partir da *“Filosofia da Natureza”* no conhecer do que é o fenômeno, quais as suas relações, quais as suas causas e efeitos, o porquê de nossa realidade. Esses questionamentos fazem parte da busca pelos conceitos de força, lei e a relação do entendimento no conhecer do fenômeno. Mas antes de adentrarmos na obra principal, *“Filosofia da Natureza”*, faz-se necessária uma leitura profunda e rigorosa do III capítulo da *“Fenomenologia do Espírito”*, intitulado *“Força e Entendimento”*, Servindo de

---

<sup>138</sup> Ibidem., p. 255.

<sup>139</sup> Ibidem., p. 261.

sustentação para o desenvolvimento desta nova perspectiva de compreender a fundo a realidade. Neste capítulo Hegel desenvolve o conceito fenomenológico de força, em seguida desdobra-o em vários sentidos e níveis de compreensão, como também os conceitos da matéria e do entendimento nos parágrafos 152 e 154 desta mesma obra. Assim explicita HEGEL (2007, p.121):

a lei está portanto presente de duas maneiras: uma lei, em que as diferenças são expressas como momentos independentes; outra vez, na forma do simples Ser-retornado-a-si-mesmo, que de novo pode chamar-se força; contanto que não se entenda a força em geral ou o conceito de força: uma abstração que arrasta para si as diferenças do que atrai e do que é atraído. Assim, por exemplo, a eletricidade simples é a força; mas a expressão da diferença incumbe à lei: essa diferença é a eletricidade positiva e a negativa.<sup>140</sup>

No parágrafo 154, Hegel não fala mais da relação entre o sensível e o supra-sensível, e também na não mais diferença entre o explicado e o explicante dentro da Coisa mesma. O entendimento é quem faz a explicação, e tem ciência disso. Segundo Hegel (2007, p. 123):

assim, nos dois casos, a diferença não é nenhuma diferença em si mesma ; seja que o universal, a força, é indiferente em relação à divisão que está na lei; ou seja, que as diferenças, partes da lei, são indiferentes umas em relação às outras. Mas o entendimento tem o conceito dessa diferença em si, justamente porque a lei, de uma parte, é o interior, o em-si-essente; mas é, ao mesmo tempo, o que é diferente nele. Que essa diferença seja assim uma diferença interna, está dado no fato de ser a lei uma força simples, ou ser como conceito dessa diferença; portanto, uma diferença de conceito.<sup>141</sup>

---

<sup>140</sup> HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito* (2007), parágrafo 152, p. 121.

<sup>141</sup> *Ibidem.*, p. 123.

Precisamos conhecer o fenômeno, pois deste modo conheceremos a realidade efetiva, sendo este conhecimento efetivo e conceitual da verdade do mundo, da natureza e do universo em suas relações mais íntimas. E a partir deste saber, inferir o que constitui a realidade, nada mais é do que relações de relações. Assim afirma MORAES (2003, p.130):

[...] significa dizer que o conhecer, na medida em que é expressão da verdade do fenômeno, é, por isso mesmo, expressão da realidade efetiva e, enquanto é ele mesmo (o conhecer) um modo ou fenômeno dessa realidade, é igualmente ser dessa realidade, que se revela nele como construto de relações interativas; é preciso salientar, então, que a realidade efetiva não é constituída de coisas nem sequer de relações de coisas, mas de relações de relações.<sup>142</sup>

Sendo o fenômeno constituído de partes (interior e exterior), podemos verificar as interações de forças que agem de ambos os lados. Forças de interiorização e exteriorização se relacionam entre si num jogo de forças em que a força interiorizada é solicitada por outra força a se exteriorizar, e nesta exteriorização da força, o interior é posto na existência. A relação entre o interior e o exterior determina a realidade efetiva, pois esta mesma relação é a realização de uma essência determinada. Podemos assim compreender que o fenômeno é a manifestação de algo de modo determinado. Assim, “*a relação do interior e do exterior, enquanto unidade das duas relações precedentes, é ao mesmo tempo a supressão da mera relatividade e do fenômeno em geral*”.<sup>143</sup> A partir da exteriorização da força, o interior foi colocado na existência, e neste relação

---

<sup>142</sup> MORAES, A. 2003. *A Metafísica do Conceito*. p. 130.

<sup>143</sup> HEGEL, G. W. F. *Enciclopédias das ciências filosóficas*. (1995), v.1 parágrafo 140, p. 262.

o interior e o exterior se tornaram idênticos. E nesta identificação o fenômeno se tornou a efetividade. Agora o fenômeno pode ser apreendido em sua efetividade, e não mais a partir de determinações lógicas.

Assim como nos afirma HEGEL (1995, p.265):

Pela exteriorização da força, o interior é posto na existência; esse pôr é o mediar através de abstrações vazias; desvanece em si mesmo em direção à imediatez, em que o interior e o exterior são em si e para si idênticos, e sua diferença é determinada somente como ser-posto. Essa identidade é a efetividade.<sup>144</sup>

### **O estudo dos fenômenos a partir de relações de relações, e não de base material**

Da consciência e saber que adquirimos da natureza desde Galileu (1564-1642), até estes dois últimos séculos, foi de raciocinar os fenômenos por meio de leis que só diziam a respeito do macrocosmo. Hoje, vemos através dos estudos sobre o átomo e sua multiplicidade divisível, que a natureza é formada de relações de relações, que estas relações estão presentes em todos fenômenos, e também na relação de uns com os outros, constituindo desta maneira a realidade. Isto acarreta na transmutação “*do objeto enquanto “coisa” compacta dada aos sentidos, numa compreensão que apresenta o objeto como fronteira de padrão discernível e sua conseqüente dissolução das entidades hispostasiadas do sujeito e do objeto*”<sup>145</sup>. Em consequência

---

<sup>144</sup> Ibidem., p. 265.

<sup>145</sup> MORAES, A. *O fim da matéria e a Re-significação da Physis*, In: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos* 2009. p. 08-09.

disto, devemos repensar as nossas concepções metafísicas, tendo como objetivo reconstruí-la. Precisamos nos desempenhar dentro do campo da filosofia, no refletir sobre as necessidades apontadas pela ciência de nosso tempo. Por este motivo, se faz necessário o estudo sério e rigoroso da realidade. Para darmos nossa contribuição filosófica no refletir das urgências do conhecimento de nossa contemporaneidade. Para esse propósito, nos chama a atenção MORAES (2009, p. 08-09):

Não é sem razão que se preferiu falar no fim da metafísica em vez de assumir a árdua tarefa de reconstruí-la, mas se queremos ser sujeitos-partícipes da labuta filosófica ou, o que é o mesmo, afirmamo-nos como homens e mulheres que se ocupam das urgências do seu tempo não podemos deixar de atender a esse desafio, temos de encarar o negativo de frente, assumir o espírito em sua verdade e supracumir as determinações ou negações do presente.

### **Considerações finais**

Esta busca sobre a realidade dos fenômenos físicos na “*Filosofia da Natureza*” de Hegel, tem como principal objetivo, a possibilidade de uma nova compreensão da *physis*. Para por meio desta, adentrarmos o âmago da realidade e de seus fenômenos, em sua essência, conhecendo-os, para deste modo darmos a contribuição filosófica na reflexão e re-significação da *physis*, agora apontada pelas novas descobertas científicas no campo da física quântica sobre a realidade e o fim da matéria. Como também demonstrar na perspectiva hegeliana que os fenômenos são constituídos de relações de relações e de jogo de forças, e não de matéria; analisar a formulação conceitual hegeliana de redução da realidade do mundo a

fenômeno. Com isto contribuir para a reconstrução metafísica (agora de base imaterial) a partir do inquirir dos conceitos pesquisados na filosofia hegeliana, tendo como causa o pensar e conceituar da realidade e dos fenômeno, compreendidos atualmente pela física quântica. E desta forma apontar a partir da pesquisa a importância da volta aos estudos da “*Filosofia da Natureza*” de Hegel, uma vez que esta grande obra tem muito a oferecer, tanto no campo da metafísica quanto para a própria física no re-significar da physis, como nos afirma David Bohm em seu livro, “*Causality and Chance in Modern Physics*”.

## 7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. 4ª. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830) Vol. I A Ciência da Lógica**. Trad. Paulo Menezes com colaboração de José Machados. São Paulo: Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830). Vol. II**. Trad. Paulo Menezes com colaboração de José N. Machado. São Paulo. Loyola, 1995.

BOHM, David. **Causality and Chance in Modern Physics**. PENNSYLVANIA UNIVER, 1987.

CHAGAS, Eduardo Ferreira; UTZ, Konrad; DE OLIVEIRA, James Wilson J. **Comemoração aos 200 anos**

da **“Fenomenologia do Espírito”** de Hegel. Série Filosofia 6. Fortaleza: UFC edições, 2007.

EDITORA PERSPECTIVA (Brasil). **Problemas da Física Moderna**. São Paulo, 1990.

GOSWAM, Amit. O universo autoconsciente. tradução de Ruy Jungmann. São Paulo: Aleph, 2007.

HEISENBERG, Werner. **A parte e o todo: encontros e conversas sobre física, filosofia, religião e política**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

HYPOLITE, Jean. **Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. Trad. de Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002.

MORAES, Alfredo de Oliveira. **A Metafísica do Conceito**. Porto Alegre. EDPUCRS, 2003.

\_\_\_\_\_. **A filosofia frente às exigências do mundo atual**. In Revista Symposium Nova Fase. Ano 3, Número Especial. Recife. FASA, 1999.

PEDUZZI, L. O. Q. **Evolução dos Conceitos da Física Do átomo grego ao átomo de Bohr**. 2008. 210 f. Tese (Doutorado em Física) – Departamento de Física, Universidade de Santa Catarina Paulo, Florianópolis. 2008.

MENESES, Paulo. **Para ler a Fenomenologia do Espírito**. São Paulo: Loyola, 1992.

**ARTIGOS:**

ALVES, L. V. **A tradição da filosofia perene e o desafio de traduzir o mundo em conceito.** In: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos Ano 2º - N.º 03 Dezembro de 2005 Disponível em: <<http://www.hegelbrasil.org/rev03m.htm>>. Acesso em: 20 jul. 2012.

BOURGEOIS, B. **A natureza: promessa, promessa e promoção do espíritos.** Trad. de José Pinheiro Pertille e Matheus Pelegrino da Silva In: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos Ano 6, nº11, Ano 6, nº11, Dezembro - 2009: 19-31. Disponível em: <[http://www.hegelbrasil.org/art2\\_19\\_31.pdf](http://www.hegelbrasil.org/art2_19_31.pdf)>. Acesso em: 17 ago. 2012.

DE OLIVEIRA, M. A. **O sistema da Filosofia da natureza em Hegel.** In: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos Ano 7, nº12, Janeiro - 2010: 07-31. Disponível em: <[http://www.hegelbrasil.org/reh\\_2010\\_1\\_art1.pdf](http://www.hegelbrasil.org/reh_2010_1_art1.pdf)>. Acesso em: 09 ago. 2012.

GONÇALVES, M. C. F. **A Crítica às Ciências Mecanicistas na Física Especulativa de Hegel.** In: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos Ano 6, nº11, Dezembro - 2009: 113-124. Disponível em: <[http://www.hegelbrasil.org/art1\\_07\\_18.pdf](http://www.hegelbrasil.org/art1_07_18.pdf)>. Acesso em: 09 ago. 2012.

LEITE, A.; SIMON, S. **Werner Heisenberg e a Interpretação de Copenhague: a filosofia platônica e a consolidação da teoria quântica.** In: SCIENTIÆ studia,

São Paulo, v. 8, n. 2, p. 213-41, 2010. Disponível em: <[http://repositorio.bce.unb.br/bitstream/10482/10205/1/ARTIGO\\_WernerHeisenbergInterpretacao.pdf](http://repositorio.bce.unb.br/bitstream/10482/10205/1/ARTIGO_WernerHeisenbergInterpretacao.pdf)>. Acesso em: 01 set. 2012.

MARMASSE, G. **A natureza como objeto sensível, múltiplo e contraditório**. Trad. de José Pinheiro Pertille e Greice Ane Barbieri In: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos Ano 6, nº11, Dezembro - 2009: 74-95. Disponível em: <[http://www.hegelbrasil.org/art5\\_74\\_95.pdf](http://www.hegelbrasil.org/art5_74_95.pdf)>. Acesso em: 20 ago. 2012

MORAES, A. de O. **O Fim da Matéria e a Re-significação da Physis**. In: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos Ano 6, nº11, Dezembro - 2009: 07-18. Disponível em: <[http://www.hegelbrasil.org/art1\\_07\\_18.pdf](http://www.hegelbrasil.org/art1_07_18.pdf)>. Acesso em: 09 ago. 2012.

\_\_\_\_\_. **Fundamento e Realidade Efetiva - Uma abordagem na perspectiva Hegeliana**. In: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos Ano 1º - N.º 01 Dezembro de 2004. Disponível em: <<http://www.hegelbrasil.org/rev01b.htm>>. Acesso em: 09 ago. 2012.

\_\_\_\_\_. **A filosofia frente às exigências do mundo atual**. In: Revista Symposium. NOVA FASE. Ano 3. Número Especial. Junho de 1999. Disponível em: <[www.unicap.br/Arte/ler.php?art\\_cod=1861](http://www.unicap.br/Arte/ler.php?art_cod=1861)>. Acesso em: 09 ago. 2012.

---

\_\_\_\_\_. **Hegel, a Fenomenologia e a (bio)Ética ou a Vida Ética.** In: Selected Essays from Latin America - (Phenomenology 2005 - vol.2). p. 360-373. LOPARIC, Zeljiko; WALTON, Roberto. (eds.). Publishing ZETA Books, (2005).

NEUSER, W. **Entendimento e força: Sobre um aspecto fundamental da filosofia da natureza na Fenomenologia do Espírito de Hegel.** In: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos Ano 5, n°9, Dezembro-2008: 37-47. Disponível em: <<http://www.hegelbrasil.org/reh9/neuser.pdf>>. Acesso em: 02 ago. 2012.

NOVELLI, P. A. **A crítica de Hegel ao conceito de lei em Kant.** In: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos Ano 5, n°9, Dezembro-2008: 101-116. Disponível em: <<http://www.hegelbrasil.org/reh9/novelli.pdf>>. Acesso em: 08 ago. 2012.

\_\_\_\_\_. **O espírito do fenômeno: da aparência da lei à lei da aparência.** In: Comemoração aos 200 da “fenomenologia do Espírito” de Hegel. Revista Série Filosofia n° 6. 2007. Chagas, Eduardo Ferreira; UTZ, Konrad; DE OLIVEIRA, James Wilson J. (org). Fortaleza, CE: UFC Ed, 2007. p. 203-218.

PINKARD, T. **Saber absoluto: por que a filosofia é seu próprio tempo apreendido no pensamento.** Trad. de Verrah Chamma. In: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos Ano 7, n°13, Dezembro - 2010: 07-23. Disponível em: <[http://www.hegelbrasil.org/reh\\_2010\\_2\\_art1.pdf](http://www.hegelbrasil.org/reh_2010_2_art1.pdf)>. Acesso em: 10.ago. 2012.

SILVA, V. C. **A Filosofia da Natureza de Erwin Schrödinger**. In: Revista Ensaios Filosóficos, Volume IV - outubro/2011. Disponível em: <[http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/SILVA\\_Vinicius\\_Carvalho.pdf](http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/SILVA_Vinicius_Carvalho.pdf)>. Acesso em: 15 ago. 2012.

UTZ, K. **Força e Entendimento: Um argumento contra o fisicismo**. In: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos Ano 5, n°9, Dezembro-2008: 49-58. Disponível em: <<http://www.hegelbrasil.org/reh9/utz.pdf>>. Acesso em: 15 ago. 2012.

WUICIK, R.; DA SILVA, M. M. **O universal ativo e suas determinações fundamentais: uma introdução à leitura especulativa dos §§ 20-23 da enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830) de Hegel[i]**. In: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos Ano 4 - N.º 06. Disponível em: <<http://www.hegelbrasil.org/rev06b.htm>>. Acesso em: 09 ago. 2012.

## NEGATIVIDADE E EVANESCÊNCIA

**Paula Melo Rêgo Barros<sup>146</sup>**

O mundo objetivo é um fenômeno que se realiza pela extrusão da subjetividade humana. “O mundo é o Si do espírito”, <sup>147</sup> é a totalidade dinâmica de significados constituídos através das relações sujeito-objeto. Ao manifestar-se, transforma-se em objeto de conhecimento, produzindo, dialeticamente, o conceito - a forma mais elaborada do saber. Assim, presentifica-se se universalizando conforme as determinações de tempo e espaço.

Segundo Alfredo Moraes, “o mundo, cujas determinações se desenvolveram no elemento universal da cultura, particulariza-se na ação dos sujeitos singulares em objetividade, em efetividade jurídica, depois em ética religiosa e finalmente no árduo trabalho de produção do conhecimento do conceito que é atividade científica”.<sup>148</sup>

---

<sup>146</sup> Mestra em Filosofia pela UFPE.

<sup>147</sup> HYPOLITE. Op. Cit. p.346.

<sup>148</sup> MORAES. Op. Cit. pp.266/267.

O espírito é existência fluida. Sua essência é o movimento e a dissolução de seus momentos formativos, que procedem dele e retornam a ele, trabalhando, dialeticamente, em permanente e constante intercâmbio de determinações. A negatividade é, nesse movimento, o diferenciador e o pôr do ser-aí e, esse retornar a si, *é o vir-a-ser da simplicidade determinada*<sup>149</sup>. Enfrentar o negativo no processo de conhecimento é radicalmente ser espírito: alienar-se de si, fazer-se outro-de-si-mesmo, depois retornar a si a fim de suprassumir esse outro-de-si, deixando vir à tona a verdade efetiva. O negativo é motor de tudo o que se converte em possibilidade para promover um sentido novo à realidade humana.

“A dissolução e a singularização da essência é precisamente o momento do agir e do Si de todos. É o movimento e a alma da substância, e a essência universal efetuada”.<sup>150</sup>

O substancial do espírito é ser livre, incondicionado, ter-se como objeto de sua própria atividade. O automovimento é a essência do espírito, ele é o seu produto, é o seu começo e também seu fim. A sua liberdade não consiste num ser em repouso, mas numa contínua negação do que ameaça eliminar a liberdade. O espírito se produz e se realiza segundo o seu saber-de-si.<sup>151</sup>, é obra coletiva de

---

<sup>149</sup> HYPOLITE. Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.p.352.

<sup>150</sup> Parágrafo 439, *Fenomenologia do Espírito*. p. 305.

<sup>151</sup> Cf. CHÂTELET. François. *Hegel*. Trad. Alda Porto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

elaboração da verdade através da ação de todos e de cada indivíduo numa comunidade.

Hyppolite ressalta o caráter perpétuo do espírito: o de pensar em conjunto a partir do indivíduo na relação singular e universal, como o “nós” que *atualiza a unidade e a separação dos “eus”*<sup>152</sup>. Então, espírito é a razão encarnada no mundo, que, através da consciência, experimenta lançar-se à aventura sem volta de procurar pela verdade de sua certeza, transformando-se em consciência-de-si universal. É aquela consciência-de-si que faz do saber de si no saber de Outro presentificar-se no mundo, “que se desenvolve para nós na dimensão da história e explicita seu conteúdo vivo”.<sup>153</sup> Seu objeto são espíritos efetivos que têm significação histórica em sua evolução progressiva do saber-se de si, ou seja, saber-se espírito consciente-de-si mesmo.

Kervégan<sup>154</sup> explicita que *Hegel concebe a história como o terreno onde a liberdade racional se afirma ao se objetivar. A realização da “ideia de liberdade” é a própria razão encarnada, vigente através da instituição família, social, política e religiosa. É, portanto, um princípio que rege um povo e marca sua história.*

A existência humana vige em meio a profusão e a infusão de símbolos articulados na dimensão do significado que, ganhando expressão, formulam o discurso e

---

<sup>152</sup> “O espírito é o Si da consciência efetiva, à qual o espírito se contrapõe como mundo efetivo.(...) O espírito é substância e essência universal, igual a si mesma e permanente: o inabalável e irreduzível fundamento e ponto de partida do agir de todos, seu fim e sua meta, como [também] o Em-si pensado de toda a consciência-de-si”. *Id. HEGEL*, p.305.

<sup>153</sup> HYPOLITE. *Op.cit.*p.343.

<sup>154</sup> Cf. KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel e o Hegelianismo*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 107.

documentam o ser e o pensar de uma época, de um lapso de tempo. Entende-se que a abstração em momentos e figuras resulta da metodológica apreensão dialética, de natureza e estrutura lógico-fenomenológica, qualitativamente, evanescente.<sup>155</sup> O *cogito* de Descartes é suprassumido pelo *cogitamus*, a reunião de consciências-de-si em unidade, em pensamento universal.

Na história universal, a “ideia de liberdade” começa a ser efetiva com o aparecimento do “reino grego”. No “reino oriental”, o antecedente ao grego, não havia espaço para liberdade, haja vista o tirano ser a única pessoa livre. No “reino “grego”, a *pólis* semeia o gérmen da liberdade; algumas pessoas eram livres – homens livres, nascidos na cidade, portanto, cidadãos. Estrangeiros, escravos, mulheres e crianças não gozavam desse estatuto. No “reino romano”, a liberdade existia, abstrata e formalmente, na letra da lei. No “reino germânico”, a “ideia de liberdade” passou a ser um princípio comum: todos, efetivamente, eram livres. Há três marcos históricos que disseminaram a liberdade, sem precedentes, nos segmentos da economia, da religião e da política, a saber, respectivamente: a Ascensão da Burguesia, a Reforma Protestante, a Revolução Francesa, que permitiram vir à tona a necessidade de tutelar, juridicamente, a liberdade, ampla e irrestrita, através da doutrina dos direitos humanos.

---

<sup>155</sup> “O espírito é a vida ética de um povo, enquanto verdade imediata: o indivíduo que é um mundo. O espírito deve avançar até a consciência do que ele é imediatamente; deve suprassumir a bela vida ética, e atingir, através de uma série de figuras, o saber de si mesmo. São figuras, porém, que diferem das anteriores por serem os espíritos reais, efetividades propriamente ditas; e [serem] em vez de figuras apenas da consciência, figuras de um mundo”. Parágrafo 441, *Fenomenologia do Espírito*. p. 306.

Nesse percurso, o espírito alcança a razão quando passa a articular as dimensões forma-conteúdo, sujeito-objeto, exterior–interior, finito–infinito, positivo–negativo, imediato–mediato, singular–universal como faces constitutivas da concepção dessa ideia, desse princípio comum.

A verdade da razão eleva a consciência à certeza de ser *conceito vivo para-si essente*. Saber-se espírito é pensar-se como *conceito vivo*. Alfredo Moraes, numa afirmação extremamente clarificante, elucida que

“o conceito é o espírito mesmo em seu manifestar a verdadeira realidade ou toda a realidade(...) É a manifestação viva do espírito, daquele que se sabe. O discurso não é algo extrínseco ao espírito, mas é o próprio espírito. Tudo o que se integra em nossa ontologia está integrado ao espírito. Tudo é conceito, o homem se realiza na dimensão do conceito, daí ser *conceito vivo*”.<sup>156</sup>

A verdade, que é espírito, “é traduzir a realidade em conceito, concebendo o tempo na solidez do espaço”.<sup>157</sup> Chatêlet infere que “a linguagem é o ser do homem, é o lugar onde a identidade, sempre diferenciada, do ser e do pensamento se realiza”.<sup>158</sup> É o pensamento que se pensa em comunhão universal. É decifrar o tempo através dos fatos, não pelos fatos, mas ao sentido dos fatos, em coerência a eles, propondo uma leitura crítica da realidade. É o sujeito

---

<sup>156</sup> Cf. MORAES, Alfredo. *Metafísica do Conceito*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. pp. 74/75.

<sup>157</sup> Id. p.172.

<sup>158</sup> CHÂTELET. Op. Cit. p.67.

que sabe a si mesmo e que alcança o nível mais elevado deste saber na Ciência.

Hegel nos conclama a elevar a Filosofia do caráter de *amor ao saber*, do próprio Saber efetivo, à Ciência. Assim, a razão, que conduz o fenômeno humano, traduz o sentido do tempo, interpreta a forma e o conteúdo dos fatos segundo a evolução da *ideia de liberdade*.

Châtelet ressalta que “uma fenomenologia do espírito é uma descrição dos caminhos múltiplos e contudo ordenados que a consciência segue quando tenta, dramaticamente, reconhecer-se como Espírito, isto é, quando aceita viver, como consciência, os momentos de sua constituição”<sup>159</sup> na história universal.

Com efeito, a *Fenomenologia do Espírito* quer fundar a realidade do conceito. “O agir do espírito é só um compreender de si mesmo e a meta de toda a ciência verdadeira é que o espírito se conheça a si mesmo em tudo o que há no céu e na terra”.<sup>160</sup> “Sua essência é liberdade e absoluta negatividade do conceito enquanto identidade consigo”.<sup>161</sup> Nada deve ser estranho ou alheio ao espírito que se sabe a si mesmo.

Corbisier alude que “o homem está condenado a produzir a sua essência no tempo e é o único animal histórico porque é o único que, além de ser natureza, é consciência.” Ser consciência é agir conforme a razão no movimento de negação da natureza. O homem começa onde a natureza se suprassume. “E, com o homem, inaugura-se o

---

<sup>159</sup> CHÂTELET. Op. Cit. p.72

<sup>160</sup> Cf. Adendo do Parágrafo 377, da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* Vol.III. p.8.

<sup>161</sup> Id. Parágrafo 382. pp. 268/269.

tempo, a consciência do tempo, da finitude do tempo e o sentimento trágico da vida”.<sup>162</sup>

*Geist ist Zeit*, segundo Hegel, “espírito é tempo”. O tempo gesta o *vir-a-ser* do conceito; circunscreve o seu corpo conceitual na “solidez do espaço”. “Somente a infinita negatividade do espírito pode temporalizar o ser”<sup>163</sup>, fazendo-se história. A história é o espírito “quando se sabe consciência de si mesma como de seu mundo, e do mundo como si mesma”.

Ao vento de tantos dissabores políticos, de improbidades e arbítrios no âmbito da Administração Pública, da espoliação do sistema financeiro e tributário, da prática injusta das leis, do desrespeito aos cânones constitucionais referentes à Educação e à Saúde de que não se pode prescindir etc, a sociedade brasileira reagiu e vem tomando o espaço público com alguma frequência. Instalou-se<sup>164</sup> um clima intenso e tenso de vozes e ações de protesto e delinquência manifestados contra o Poder Público. É o movimento da vida e a vida do movimento, em moto contínuo, desvelando e revelando, oxalá, a gestação de um novo tempo. As consciências-de-si marcham, fenomenologicamente, impelidas pelo automovimento de atualizar e renovar sua ideia de liberdade na história.

---

<sup>162</sup> Cf. CORBISIER, Roland. *HEGEL* (textos escolhidos). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991. pp.16/17.

<sup>163</sup> Ibid. p.16.

<sup>164</sup> Desde Junho de 2013, os brasileiros residentes, de norte a sul do país, e expatriados, nas mais diversas localidades, manifestaram-se.

**BIBLIOGRAFIA**

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 7 ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 2002.

**INSTRUMENTO DE REFERÊNCIA:**

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

BOURGEOIS, Bernard. *O Pensamento Político de Hegel*. Trad. Paulo Neves da Silva. São Leopoldo (RS): UNISINOS, 1999.

\_\_\_\_\_. *Hegel: Os Atos do Espírito*. São Leopoldo (RS): UNISINOS, 2004.

CHÂTELET, François. Trad. Alda Porto. *Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

CORBISIER, Roland. *Filosofia Política e Liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

\_\_\_\_\_. *HEGEL* (textos escolhidos). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

HEGEL. *A Razão na História: Introdução à Filosofia da História Universal*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. São Paulo: Loyola, 1995.

---

\_\_\_\_\_. Trad. Heloísa da Graça Burati. *Introdução à História da Filosofia*. São Paulo: Rideel, 2005.

\_\_\_\_\_. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía III*. Ciudad del México: Fondo de Cultura Econômica, 1955.

\_\_\_\_\_. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt: Suhrkamp. Werke in Zwanzig Bänden. 1975.

\_\_\_\_\_. Translator J. Sibree. *The philosophy of history*. New York: Dover publications, 1956.

HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: discurso editorial, 2003.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. São Paulo: Jorge Zahar, 1997.

KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel e o Hegelianismo*. São Paulo: Loyola, 2008.

MENESES, Paulo. *Universidade e Diversidade*. Recife: Fundação Antônio dos Santos Abranches – FASA, 2001.

\_\_\_\_\_. *Para Ler a Fenomenologia do Espírito (Roteiro)*. São Paulo: Loyola, 1992.

\_\_\_\_\_. *Abordagens Hegelianas*. Recife: Fundação Antônio dos Santos Abranches – FASA, 2004.

\_\_\_\_\_. *Hegel e a Fé*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

---

MORAES, Alfredo. *A Metafísica do Conceito*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

\_\_\_\_\_. Organizador. *Razão nos Trópicos Festschrift em Homenagem a Paulo Meneses no seu 80º aniversário*. Recife: Fundação Antônio dos Santos Abranches – FASA, 2004.

SANTOS, José Henrique. *O Trabalho do Negativo: Ensaio sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 2007.

SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à Fenomenologia*. São Paulo: Loyola, 2004.

WILLMS, J. Leçons sur l'Histoire de la Philosophie. *In* Essai sur la Philosophie de Hegel, F.G. Levrault, 1836. Paris: Le Point. Hors-série n°10. Septembre-octobre, 2007.

# **O CONCEITO DE PRIVADO NA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL COMO LIMITAÇÃO DA TENDÊNCIA À PRIVATIZAÇÃO NO ESTADO<sup>165</sup>**

**Pedro Geraldo Aparecido Novelli<sup>166</sup>**

## INTRODUÇÃO

Hegel jamais procurou dizer como o Estado deveria ser, mas ele procurou mostrar como o Estado enquanto tal poderia ser reconhecido. O Estado é, para Hegel, a universalidade que determina toda particularidade. Se o Estado é de fato, efetivamente, a universalidade, então não pode haver em relação a ele situação alguma que seja auto-suficiente nem independente ou alheia a ele. Na medida em que o Estado é universal ele possibilita a existência do que

---

<sup>165</sup> Dedico este texto ao Professor Paulo Meneses o qual não tive o prazer nem a honra de conhecer pessoalmente, mas quem eu sempre soube quem era, é e será naqueles que conviveram com ele. Muito obrigado Professor Paulo.

<sup>166</sup> Professor Assistente Doutor do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista, UNESP, Campus de Marília.

se caracteriza como privado enquanto momento da particularidade, porém o Estado mesmo não pode ser nem se tornar algo determinado pelo privado. Nesse sentido deve-se perguntar aqui o que se deve entender pelo conceito de privado. A intenção dessa investigação é esclarecer o conceito de privado a partir das “Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito”<sup>167</sup> de Hegel.

A palavra ‘privado’ aparece no texto da Filosofia do Direito de Hegel em três momentos determinados. Primeiramente no direito abstrato, num segundo momento na seção dedicada à moralidade e em terceiro lugar no momento próprio do Estado, ou na seção dedicada à eticidade.

É bastante claro, em Hegel, que há uma forte distinção entre o público e o privado, mas a sobreposição ou submissão de um a outro não significa o desaparecimento nem de um nem de outro. A oposição é resolvida por Hegel não pela eliminação dos elementos em questão, mas pela sistematização da relação entre eles. Nesse sentido o público contempla em si o privado e o privado, por sua vez, se apresenta como igual realização do público. Um Estado forte, para Hegel, não é um Estado totalitário que suprime as diferenças nem um Estado que se rende à tendência privatista como solução para suas deficiências. Na medida em que o Estado se rende à privatização ele fomenta o processo de marginalização e desemboca no reino da particularidade no qual o comum é o interesse.

---

<sup>167</sup> G.W.F. Hegel. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio. Trad. de Paulo Meneses et. al. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2010..

### O conceito de privado no direito abstrato

No direito abstrato o termo privado pode ser encontrado na subseção sobre “O Uso da Coisa”. Aqui Hegel considera a relação entre a coisa e o homem. O homem pode sempre se apropriar de algo na medida em que ele é a origem da coisa ou ele mesmo a faz. A coisa, por sua vez, pode influenciar a posse, por exemplo, quando ela mostra ou apresenta um valor que nem todas as pessoas podem pagar para desfrutá-lo. No entanto, a coisa não é nem algo vivo nem auto-suficiente e ela não pode ser mais do que um resultado, um produto. O significado de uma coisa reside na satisfação de uma determinada necessidade. A utilidade da coisa afirma sempre os homens e nega a própria coisa porque o homem se dá na apreensão da utilidade. “Eu sou um vivente, eu sou o querer, eu sou a verdadeira afirmação, a coisa é, pelo contrário, o negativo, ela é, por isso, ofertada, ela tem sua razão de ser fora de si, mas eu tenho como razão eu mesmo e a coisa se perde (...) a substância da coisa é que ela é para mim, a forma como ela pode ser usada.”<sup>168</sup>

No entanto, possuir e utilizar não significam ser o proprietário. “O primeiro fundamento substancial” do proprietário é sua vontade. O possuir tem sua razão de ser no uso, mas isso é apenas uma abstração vazia. Muitos homens podem possuir, porém isso não significa que sejam proprietários.

Em relação à coisa muitos homens encontram-se no âmbito da abstração, ou seja, marcados somente pela

---

<sup>168</sup> G.W.F. Hegel: Die Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1821/22. Herausgegeben von Hansgeorg Hoppe. Frankfurt am Main, 2005, S. 68.

possibilidade da posse da coisa e estão marcados pela particularidade. Ao proprietário pertencem os objetos que ele após o uso não substituiu como os frutos de uma árvore. Em outras palavras o proprietário é o que possui algo sem que faça uso do mesmo. O uso e o desfrute regular de um objeto caracterizam um produto e mostram também que a posse pode ser universal. A substituição ou o desfrute através da força física, isto é, da força de trabalho dá o direito de posse, mas não é um fundamento para se tornar um proprietário. Simplesmente tomar algo caracteriza a ação da arbitrariedade que não pode, não deve dirigir o Estado.

A coisa pode ser usada e desfrutada. Ela pode ser usada e desfrutada por todos os homens. Todos os homens podem possuir a coisa, mas isso não significa que todos os homens podem se tornar efetivamente proprietários. Aqui é importante saber como se define a relação para com as coisas que deve ser entendida através das relações que os homens estabelecem entre si.

Desse modo a decisão de se tornar um proprietário não pertence ao indivíduo enquanto particularidade porque a relação para com a coisa que será minha é, na verdade, uma relação para com outros homens. A propriedade não se define em relação à coisa. A substancialidade da coisa reside na exterioridade que Hegel denomina de insubstancialidade porque a coisa não se dá por si. A relação homem-coisa é algo objetivo e não uma relação objetiva. A coisa é sempre para mim e eu não sou para a coisa, mas na coisa. Através da coisa eu me obtenho e não a coisa. A coisa é a objetivação de minha propriedade, porém eu permaneço um sujeito em relação à coisa. Por isso, a possibilidade de se tornar um proprietário é uma decisão do homem. Essa possibilidade é também a confirmação da liberdade na medida em que os

homens conhecem e reconhecem o direito de ter algo para si. A propriedade é um meio de promover num primeiro momento a efetivação da liberdade e a satisfação das necessidades. A propriedade é, por isso, a afirmação da universalidade que contém em si a particularidade e a possibilidade de sua efetivação. Nesse sentido a propriedade é uma propriedade privada. “A propriedade deve ser propriedade privada, somente assim deve pertencer a mim. Eu tomo da propriedade comum a parte que a mim pertence e tenho assim a perfeita e completa propriedade.”<sup>169</sup> O direito de ter algo não é somente o reconhecimento de que cada um pode ter algo, mas também é muito mais o reconhecimento de que é necessário que cada um tenha algo ou, melhor ainda, que deve ter algo. A propriedade é o reconhecimento do homem em sua individualidade. Isso significa também que o homem enquanto homem será reconhecido e a distância entre os homens e as coisas fica, assim, claramente estabelecida. Desse modo o homem não deve ser tratado como uma coisa. Ao homem pertence à dignidade e à coisa o valor. O homem não possui qualquer valor mensurável em si porque ele não deve ser usado nem desfrutado. Aqui há também um limite para a propriedade, ou seja, nenhum homem deve possuir outro homem. O homem é a fonte e a origem de todo valor. Sem os homens nenhum valor seria possível. Há aspectos humanos incorporados à coisa, mas não deve haver homem algum enquanto coisa.

---

<sup>169</sup> Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift K.G.V. Griesheim 1824-25. In: Hegel: Rechtsphilosophie Edition Iltting, Bd. 4, S.220.

A coisa obtém sua particularidade quando ela recebe seu valor. O valor será estabelecido através da comparação entre diferentes coisas. O valor de uma coisa permanece em relação com sua própria necessidade. Qualidade e quantidade determinam também o valor de uma coisa, porém elas permanecem sempre em ligação com a necessidade dos homens. A propriedade de uma coisa deve também ser a propriedade de seu valor porque não há aí valor sem a coisa.

Portanto, conta que quem é proprietário deve também ter a capacidade de pagar pelo valor. Deve-se perguntar também como é possível que algumas pessoas não consigam pagar por isso. “Uma família que não consegue vender seus bens não é no aspecto qualitativo dona do valor da coisa nem proprietária do quantitativo. Eu posso não ter enquanto possuidor nenhum crédito sobre certo bem não sendo, então, proprietário do valor. Esta diferença encontra-se hoje superada, o empréstimo desapareceu na Prússia sob o governo de Friedrich Wilhelm I. Tal limitação da propriedade contém isso que a propriedade não se dá segundo seu conceito. Seu conceito reside nos homens que são por isso livres, pois se encontram numa relação racional.”<sup>170</sup> A relação racional está fundada na vontade dos homens. O homem quer ter a coisa para si porque ele tem uma certa necessidade e na medida de em que quer a coisa ele tem igualmente uma necessidade. “Na medida em que eu quero algo segundo minha necessidade, assim a coisa tem significado, e a relação para com a coisa é de que ela é minha

---

<sup>170</sup> K. Hotho: Philosophie des Rechts nach dem Vortrage des Herrn Prof. Hegel im Winter 1822/23 Berlin. In: Hegel: Rechtsphilosophie Edition Iltng. Bd 3, S. 244.

propriedade, mas em relação à necessidade em geral a coisa não me interessa em sua característica específica. Sob este aspecto a coisa me é indiferente.”<sup>171</sup> A propriedade é uma capacidade do vivente. Tal afirmação pode ser tomada como uma obviedade, porém a propriedade é e deve sempre ser o resultado da atividade humana. A vontade que quer deve ser uma vontade viva. A propriedade é um querer que se exteriorizou. O significado da propriedade é a efetivação da vontade. A propriedade não possui nenhum significado em si e é sempre para alguém. A propriedade recebe um significado, porém não possui nenhum em si. Nesse sentido é sempre o homem, a vontade humana em sua relação com o mundo, a fonte de todo significado e, por isso, a fonte da propriedade. “Monumentos públicos são propriedade nacional, ou propriamente, como as obras de arte em geral, do ponto de vista da utilização, valem pela alma, que nelas reside da lembrança e da honra, enquanto fins vivos e autônomos, mas, abandonadas por essa alma tornam-se para a nação, segundo esse aspecto, sem dono e posse privada contingente, como por exemplo, as obras de arte gregas e egípcias na Turquia.”<sup>172</sup> O valor e o significado são dados que resultaram, que vieram a ser e jamais simplesmente encontrados na coisa.

Como os turcos fizeram com as estátuas do templo grego, pode ser igualmente entendido aqui como o

---

<sup>171</sup> Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift K.G.V. Griesheim 1824-25. In: Hegel: Rechtsphilosophie Edition Ilting. Bd 4, S. 225-6.

<sup>172</sup> G.W.F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts. Herausg. von Klaus Grotzsch und Elisabeth Weisser-Lohmann. Band 14,1. Naturrecht und Staatwissenschaft im Grundrisse. Felix Meiner Verlag: Hamburg, 2009. § 64.

tratamento de uma coisa que nenhum valor tem de propriedade.

### **O conceito de privado na moralidade**

Na segunda parte das “Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito” será considerada a moralidade e na segunda seção ocupa-se Hegel com a intenção e o bem estar. Uma importante observação aqui é que a intenção e o bem estar parecem num primeiro momento não ter nada a ver com o conceito de privado. Já ao início dessa seção Hegel mostra que a intenção e o bem estar não são situações isoladas em si. Elas se manifestam no que é feito. “(...) a verdade do singular é o universal, e a determinidade da ação é para si não um conteúdo isolado, até ser uma singularidade exterior, porém um conteúdo universal, conteúdo dentro de si o conteúdo múltiplo.”<sup>173</sup> O entendimento do privado não pode ser o entendimento de algo que pertence somente a mim. O que pertence a mim situa-se sob minha posse, mas permanece ainda em relação a outras pessoas. O que eu tenho é meu legalmente, porém eu não tenho o direito de ter algo somente porque eu o tenho. Ao contrário, o direito é o fundamento para se ter algo ou possuí-lo. O direito somente encontra significado para a vida numa sociedade ou na existência em comum.

É o mesmo como quando algo é tido ou possuído. Deve ser um reconhecimento. Tal reconhecimento é também uma aceitação e uma concordância. Simplesmente ter ou possuir algo não é senão uma possibilidade arbitrária.

---

<sup>173</sup> Hegel. 2009, § 119.

Sem o reconhecimento dos homens e entre os homens há somente indeterminação e arbítrio.

Algo privado é igualmente algo público. O que tenho talvez precise, necessite, mas não pode haver um “meu” sem o “nosso”. Conforme afirma o próprio Hegel o particular tem sua verdade no universal.

De igual modo como a vontade quer em geral ela deve também querer no particular e desse modo ela se torna efetiva. Ela existe na particularidade e aí ela quer algo determinado. O que a vontade quer ela o quer sempre universalmente, pois ela sempre se encontra ligada a outras vontades. Por isso, a vontade se encontra no que ela faz e seu conteúdo é o fim o qual ela procura alcançar. Desse modo o particular é reconhecido no universal. Tudo o que a vontade faz tem sempre um significado para os outros mesmo quando isso não é notado. Não há, para Hegel, fazer algum sem intenção. Tudo o que for feito, é sempre algo que foi quisto. Se se trata de algo importante ou não, fica sempre afirmado que em tudo o que é feito, esconde-se um fim. O fim é o resultado da intenção da vontade. A intenção se mostra no agir que igualmente representa a particularidade e a universalidade. O agir já é algo em si, mas é também o resultado de um pensar. O agir é sempre uma intenção pensada e efetivada. Enquanto resultado de um pensar a intenção deve ser obrigatoriamente universal. Ela é marcada pela singularidade porque será efetivada através de alguém, porém ela também possui a dimensão da universalidade. Na medida em que ela possui um significado ela permanece em relação com outras intenções e seus significados. Uma ação é algo singular e deve ser assim entendida, e o indivíduo deve justificar-se para a mesma ação.

Cada ação tem seu próprio efeito, mas também pode ser relevante para os outros. Segundo Hegel, não somente podem, mas, de fato, atingem os outros. Na sociedade as ações são sempre se constituem em situações que atingem os outros.

“Na ação desenvolvem-se também conseqüências, que são representações da ação, tanto segundo o que é essencial quanto ao que é contingente, e nas conseqüências se dão essas determinações. O que é essencial nas conseqüências produz o substancial inerente da ação mesma e essa separação na ação faz a passagem do propósito à intenção. A ação é primeiramente uma ação particular marcada pela contingência, imediatidade, porém ela possui também interioridade e universalidade em si. Esse caráter da universalidade produz a essencialidade da ação e é o que se trata na intenção.”<sup>174</sup>

A ação individual tem em si a ação universal porque a ação é sempre algo pensado. Assim, a ação desrespeitosa contra a propriedade de um homem é uma ação desrespeitosa contra todos os proprietários. O criminoso comporta-se erroneamente contra todos mesmo se age ofensivamente contra somente um. “É sua natureza segundo algo universal que o indivíduo tenha por isso também o universal. O dano do universal é a periculosidade do criminoso. (...) no Estado é o universal (...) ferido. “<sup>175</sup> Prejudicar alguém é, para Hegel, prejudicar a todos. O entendimento de Hegel é muito concreto porque ele vê os homens num contexto histórico. O homem universal existe

---

<sup>174</sup> Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift K.G.V. Griesheim, S. 323.

<sup>175</sup> Op. Cit. S. 327.

num campo singular que não é abstração alguma. A partir de tal aspecto reside a identificação de certo e errado. A ação é um meio para que um fim seja realizado, mas na ação o fim é como intenção pensada e universalizada. A ação em si mostra o que é feito, mas a motivação ainda deve ser procurada. O homem não faz simplesmente algo. Ele faz algo porque ele quer e ele quer porque ele precisa de algo. Trata-se da satisfação da vontade. Portanto, o homem não faz simplesmente algo porque ele pode; ele faz algo porque ele é capaz e quer. Não se quer algo universal, mas se quer sempre algo particular. Na particularidade a ação encontra o seu conteúdo. Por que é que os homens se interessam? Ou se representa a particularidade como a universalidade ou a universalidade tornada particular. Quando a particularidade é a regra de todo interesse, então a privatização se estabelece. Aqui o interesse do indivíduo é afirmado e a sociedade será a junção dos interesses particulares. A sociedade será a realização dos interesses dos indivíduos e tratada somente como um meio. Se a universalidade é singular isso significa que ela é a principal referência. A universalidade será também afirmada e negada pela particularidade. Essas não são duas situações que não tem nada a ver uma com a outra. A afirmação de uma é a concomitante afirmação da outra. Elas se completam. Na particularidade há principalmente um 'estar junto' sem 'ser junto'. Na universalidade deve tudo estar e ser junto. Nesse sentido o privado não é nenhum isolamento dos indivíduos, porém a privatização desemboca irremediavelmente numa diferenciação que constrói uma verdadeira separação. Ou haverá algo para todos os indivíduos ou cada indivíduo terá algo para si. O que é privado pode ser para todos porque todos podem ter algo para si, mas o que é privatizado pode ser somente para

poucos porque nem todos conseguem daí ter algo. É possível estender o alcance do privado a tudo, mas nem tudo deve ser privatizado. Todos podem se beneficiar do privado. Contudo, isso não é verdade em relação ao privatizado. Do âmbito do privado participam todos os homens, porém isso não se aplica ao que é privatizado.

A questão é: qual é o interesse do privado e qual é o interesse da privatização?

Pelo que se interessam cada uma dessas perspectivas? O homem necessita de algo para si, porém necessita de algo somente para si? Devo somente eu possuir algo? Por isso, a sociedade precisa reconhecer quais interesses são importantes e devem ser assumidos. Uma sociedade pode negar-se porque ela promove interesses que se opõem a ela mesma. Não há ação alguma sem interesse, porém algumas ações não deveriam ser permitidas e alguns interesses também não. A universalidade encontra-se, conforme já mencionado, na particularidade e não é, portanto, uma abstração vazia. Por isso, a sociedade deve reconhecer-se em todos os seus momentos. O interesse é sempre universal e particular. É uma possibilidade para todos, porém efetiva-se de algum modo. “A questão então é sobre o interesse da ação. O interesse é algo significativo e em, toda atividade ele está presente. O homem interessa-se por muitas coisas e é por isso que participam ou se envolvem em relação ao que quer que seja.”<sup>176</sup>

Assim, indica Hegel, que o interesse da ação também é seu conteúdo. Aqui deve alguém entender-se na universalidade. Isso não é nenhuma expansão ingênua da particularidade, mas deve ser a efetivação da universalidade.

---

<sup>176</sup> Philosophie des Rechts. Edition Ilting, S. 382.

A ação já contém em si seu fim. No momento da particularidade a ação é compreendida como exterioridade porque o indivíduo toma a ação somente como uma exterioridade. No momento da universalidade o indivíduo reconhece-se na ação ou dito de outra forma, o indivíduo é sua própria ação. Por isso, ele mesmo é seu meio e o conteúdo de sua ação é sempre algo concreto e nenhuma pura formalidade. Não há nenhuma preparação para a efetividade porque a preparação já é a efetividade. Igualmente não há pensamento algum antes da ação. Pensamento e ação vêm juntos e afirmam-se concomitantemente. Uma ação universal é uma relação subjetivo-objetiva. Ela não pode ser somente subjetiva nem objetiva. A separação entre exterior e interior deve ser superada. Tal superação encontra sempre sua afirmação e assim recebe a sociedade uma consciência mais ampla de sua própria situação. Não é nada fácil entender tudo o que se passa numa sociedade, mas deve haver tal possibilidade e devem também todas as pessoas ter a possibilidade de tudo entender.

Cada vez que uma sociedade não conseguir compreender sua própria situação ela se alienaria em relação a si mesma. Não é suficiente ter um grupo de especialistas porque esse grupo pode pretender controlar tudo. A especialização da administração da vida de uma sociedade é também um tipo de privatização porque a organização toda acaba por ter em si a existência independente de um momento através da administração especializada. Em tal situação a particularidade aparece como auto-suficiente e na particularidade não ficará claro nem será público o que ocorre. “(...) do ponto de vista da eticidade, onde a

subjetividade é idêntica com a objetividade (...) eu me resumo num universal e esse universal é o todo (...).”<sup>177</sup>

O que é afirmado na universalidade deve também ocorrer na particularidade. Sem essa perspectiva a universalidade permanece uma abstração vazia. Nesse sentido o direito da particularidade do sujeito é um avanço singular que fortalece a universalidade porque também mostra que a particularidade não nega simplesmente a universalidade. Com a particularidade afirma-se o direito da liberdade subjetiva que não pode sem isso se efetivar no universal. Nesse caso a liberdade pode ser universal na medida em que a particularidade também afirma a universalidade. A afirmação da liberdade subjetiva somente pode existir na medida em que ela é reconhecida na liberdade universal. Ela pode se desenvolver no individualismo e também destruir-se. Por isso, a liberdade subjetiva não é nenhuma liberdade indeterminada. Ela também precisa dizer o que é ser livre. Somente a liberdade determinada consegue ser universal porque ela pode ser reconhecida por todos. Assim, a liberdade deve institucionalizar-se e somente desse modo será protegida, universalmente protegida. O indivíduo precisa de algo privado e deve tê-lo. Contudo, deve ser clara e precisamente determinado o que o privado é e como ele poderá ser determinado.

Na sociedade civil burguesa o homem se esforça pela sua felicidade e seu bem estar e isso é sempre algo particular. “Com o melhor bem estar nós nos encontramos numa relação privada burguesa, não humilhar de um homem, isto é, sua determinação na felicidade – há um próprio desconforto nessas palavras bem estar e felicidade – porque

---

<sup>177</sup> G.W.F. Hegel, 2005, S. 119-121.

tão indeterminadas, reflexão vazia.”<sup>178</sup> Em geral felicidade e bem estar significam tudo e nada. Aqui se tem a má infinitude porque não é claro o que significa ser feliz ou ter bem estar. Sem uma determinação precisa pode-se fazer tudo para atingir a felicidade. Há aqui também razão para dizer que nem tudo pode ser privado porque não é a única possibilidade de se obter nem a felicidade nem o bem estar. Se assim não for, a privatização será tanto o caminho quanto o meio para tanto. Com isso a universalidade será reduzida ao privatizado. A universalidade será então somente a afirmação do privatizado e a sociedade será a reunião de indivíduos e de seus interesses particulares. O universal seria o ser ou o ter privatizado e em conjunto ser e ter é ser e ter para si. A sociedade atomizada representa o indivíduo como seu fundamento e, cada um se relaciona com outro indivíduo, mas o universal será o particular. Felicidade e bem estar aqui são a felicidade e o bem estar do particular. Cada um é feliz e tem o bem estar na medida em que é feliz para si e igualmente tem o bem estar para si. Cada um deve coincidir com a felicidade e o bem estar do outro, porém isso significa que cada um quer garantir o privado para si e não exatamente para o outro. Os outros devem coincidir comigo porque somente assim posso ter o privado. Se os outros obtém ou não o privado isso não é problema meu. A afirmação universal da felicidade e do bem estar é a afirmação, nesse caso, do privado e do interesse do indivíduo. O indivíduo não pode ser o momento decisório. A sociedade é a afirmação do indivíduo e seu interesse é muito mais do que o interesse do indivíduo. O interesse da sociedade pode nem sempre coincidir com o interesse do

---

<sup>178</sup> G.W.F. Hegel. 2009, § 125, adendos.

indivíduo, mas o interesse do indivíduo deve necessariamente coincidir com o interesse da sociedade. “(...) minha particularidade, assim como a do outro, apenas é um direito na medida em que eu sou um ser livre. Por isso não pode afirmar-se em contradição com esse seu fundamento substancial; e uma intenção visando meu bem-estar, assim como o bem-estar do outro – no caso em que é chamada particularmente uma intenção moral, - não pode justificar uma ação ilícita.”<sup>179</sup>

O que o particular é não pode governar como o universal. Igualmente o ‘meu’ não pode sobrepujar os outros. A sociedade pode na universalidade satisfazer todas as suas necessidades na medida em que promover tal situação através das instituições. Essas podem ser fortemente marcadas pela atenção dispensada ao indivíduo, porém seu fundamento deve encontrar-se na universalidade. O indivíduo é também nesse momento muito importante, mas a particularidade será superada através da atividade institucionalizada. As situações particulares mostram-se na universalidade e aqui podem ser tratadas e não através do arbítrio nem através do momentâneo. Para Hegel o direito privado e o bem estar privado são uma má compreensão do direito do indivíduo que se entende sem o Estado (a universalidade). Por isso, as necessidades do indivíduo somente podem ser satisfeitas na universalidade. Na particularidade os indivíduos não devem necessariamente proteger uns aos outros. Carência significa a necessidade de uma satisfação e isso também se dá através do uso em comum do privado que assim não seria mais privado. Os indivíduos procuram sua satisfação quando em grande

---

<sup>179</sup> Op. Cit. § 126.

necessidade e tem todo o direito contra o direito rígido. O indivíduo não pode simplesmente fazer o que quer, mas o mesmo direito decide que ele não deve ser respeitado porque “A vida tem direito contra o direito rígido”.<sup>180</sup> E ainda, “Necessidade é uma palavra sagrada porque a necessidade sintetiza o grande alcance da realização da liberdade.”<sup>181</sup>

Um indivíduo em necessidade é alguém que precisa da universalidade porque ele não encontra na particularidade sua satisfação. A vida será protegida na universalidade porque ela somente pode existir em relação. A vida permanece sob constante risco na particularidade porque se encontra aí isolada. O indivíduo não vive somente por si, mas com outros. Pode-se na universalidade da sociedade ter sua vida e ainda promover sua continuidade também através de situações ilegais. A propriedade não é mais importante do que a vida. A propriedade tem seu significado na vida e para a vida e esta deve cuidar daquela. Portanto, uma vida em perigo pode ferir a propriedade, mas a propriedade não pode ferir a vida. A privatização pode colocar a vida em perigo porque ela cerceia a vida. Há naturalmente vida no âmbito do privado, porém não pode ser a vida na universalidade. O privado deve ser posto na universalidade e aí ter a sua delimitação. O privado na universalidade pode também ser a afirmação da liberdade, na medida em que a liberdade é um fato da vontade que assim quer e para si quer. A vida e a liberdade mostram-se como opostos ao privado. O privado encontra seu lugar na liberdade e sem a liberdade ele não teria a menor chance de existir. A liberdade do privado não pode se tornar uma liberdade privada. Não se pode afirmar

---

<sup>180</sup> G.W.F. Hegel. 2005, S. 126.

<sup>181</sup> Philosophie des Rechts. K.G.V. Griesheim, S. 342.

nem “a minha liberdade” nem “a sua liberdade”. A liberdade humana é “a nossa liberdade”. Ninguém pode ser livre sozinho. A liberdade perde o seu significado no isolamento.

Com o privado afirma-se também a subjetividade. Aqui se tem a individualização como sinal dos tempos modernos. O sujeito exterioriza-se no que lhe pertence. Por isso, o privado é necessário porque o sujeito se reconhece em algo mais. Ao mesmo tempo o sujeito se perde no privado porque ele fica preso à objetividade. Contraditoriamente o sujeito se recupera no objetivo porque ele alcançará a universalidade na medida em que ele é a relação com o objetivo. A elevação do sujeito à universalidade tem como conseqüência o desenvolvimento do bem estar ao bem. O bem é ainda abstrato sem a determinação na particularidade, porém o bem é a idéia universal que pode conter em si toda a particularidade. A idéia é entendida aqui como a supressão e não somente como uma experiência intelectual, mas também ela é a efetivação da vontade, ou dito de outro modo, ela é a história. Bem e bem estar devem se identificar, mas o bem não pode ser reduzido ao bem estar. O bem fundamenta o bem estar, mas o bem estar, por sua vez, nem sempre fundamenta o bem. Por isso, a particularidade não pode reger a realidade porque ela também nem sempre reconhece a universalidade.

### **O conceito de privado na eticidade**

Finalmente, o conceito de privado é encontrado na terceira parte das “Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito” de Hegel na seção dedicada ao Estado. Hegel já reforça no início que o Estado é “a efetividade da liberdade

concreta”. “A efetividade da liberdade” é o reconhecimento da particularidade na universalidade em concomitantemente, o reconhecimento da universalidade na particularidade. A universalidade é a garantia da particularidade e essa deve ter seu fim na universalidade. Nenhuma pode existir sem a outra. Nesse sentido o Estado não pode descartar nem a família nem a sociedade civil burguesa vistos como momentos da particularidade. A identificação da família e da sociedade civil burguesa com o Estado significa a suprassunção de ambas na universalidade. A família e a sociedade civil burguesa podem se reconhecer uma na outra, porém se elas permanecerem aí, elas afirmarão a universalidade da particularidade, contudo, ainda não a particularidade na universalidade.

A relação entre a família e a sociedade civil burguesa é uma relação contraditória porque a família não quer desaparecer na sociedade civil burguesa, mas essa quer superar aquela. A família perde-se na sociedade civil burguesa que quer e precisa da família segundo seus interesses civis burgueses e não conforme os interesses da própria família. “Frente às esferas do direito privado e do bem-estar privado, da família e da sociedade civil burguesa, o Estado é, de uma parte, uma necessidade exterior e seu poder superior, cuja natureza de suas leis, assim como seus interesses estão subordinados e são dependentes dela, mas, de outra parte, ele é seu fim imanente e possui seu vigor na unidade de seu fim último universal e do interesse particular dos indivíduos, no fato de que eles têm obrigações para com ele, na medida em que eles têm, ao mesmo tempo direitos (§155).”<sup>182</sup>

---

<sup>182</sup> Hegel, 2009, § 261.

Tanto na família quanto na sociedade civil burguesa o que é principalmente afirmado é o indivíduo. O indivíduo é reconhecido em sua particularidade. Ou é membro de uma família ou é membro de alguma atividade comercial. O interesse que a família tem pelo indivíduo é outro em relação ao interesse da sociedade civil burguesa, mas sempre há o interesse e ou é o indivíduo para a universalidade na particularidade da família ou é para a particularidade da sociedade civil burguesa. Para Hegel a particularidade e a universalidade devem coincidir no Estado e isso significa que o indivíduo pode encontrar seu próprio interesse e também promovê-lo. A família reúne seus membros pelos laços afetivos do amor e a sociedade civil burguesa através da realização dos interesses. O Estado deve superar e supracumprir tanto o amor quanto os interesses particulares. O indivíduo não traz ao Estado somente algo, mas também a si mesmo. No Estado o indivíduo é sempre alguém independentemente de ser, por exemplo, filho ou alguém que tenha realizado seus interesses. Por isso, enquanto o indivíduo se define na particularidade da posse, no Estado o indivíduo é sendo ou não possuidor. O indivíduo tem sua subjetividade promovida na objetividade do Estado porque ele é determinado aí na universalidade.

Na medida em que o indivíduo se reconhece como sujeito ele tem todos os motivos para assumir o Estado como sua atividade. O Estado é a efetividade que se quer que brote da família e da sociedade civil burguesa, mas que ao mesmo tempo se dá com ambas. “O terceiro é agora o Estado, o sistema nervoso por si, em si organizado, mas é somente vivo na medida em que ambos os momentos, aqui a família e a sociedade civil burguesa são desenvolvidas

nele.”<sup>183</sup> O que o privado é na família e na sociedade civil burguesa deve necessariamente ser no Estado. A família e a sociedade civil burguesa desenvolvem-se no Estado e assim o privado é uma afirmação da universalidade ou deve negar-se para ser o que é. O privado vai além de si para poder promover-se. Assim, o privado tem no Estado sua promoção e é o particular porque é o universal. No particular o privado deve ser regulado através das instituições no Estado porque é um momento positivo do Estado. O que ocorre na particularidade não é nenhuma arbitrariedade senão que o resultado da razão do Estado através das instituições que são suas leis. Nesse sentido o privado é uma determinação da liberdade e também é determinado através da liberdade. “Mas o espírito não é apenas enquanto essa necessidade e enquanto um reino do fenômeno, porém é enquanto idealidade dos mesmos e enquanto lhe é interno, é objetivo e efetivo para si; assim essa universalidade substancial é para si mesma, objeto e fim, e essa necessidade, através disso, é para si igualmente na figura da liberdade.”<sup>184</sup> O privado é objeto do Estado que nesse âmbito deve ser confirmado. O indivíduo vive nesse momento da particularidade, porém esse momento é também a universalidade do Estado. O patriotismo é uma outra forma, para Hegel, de se afirmar a universalidade e isso poderia ter dois significados. Primeiro o patriotismo expressa o interesse público pela pátria. Essa expressão é principalmente marcada pelo sentimento e Hegel não despreza essa perspectiva, pois o sentimento é uma importante ligação com a realidade. Em segundo lugar o patriotismo pode ser

---

<sup>183</sup> Op.Cit. § 261, adendos.

<sup>184</sup> Op. Cit. § 266.

uma defesa das instituições de uma pátria e esse é, para Hegel, o aspecto mais importante do patriotismo. Em relação ao conceito de privado o patriotismo traz a compreensão de que o indivíduo tem sua vida privada na universalidade e igualmente na coletividade das instituições. “Entende-se freqüentemente por patriotismo apenas a disponibilidade a sacrifícios e a ações extraordinárias. Mas, essencialmente, ele é à disposição do espírito, que situação e nas relações de vida habituais está habituado a saber que a comunidade é a base substancial e o fim.”<sup>185</sup>

A vida organizada de um Estado expressa-se em toda a particularidade e tudo o que é conseguido ou não é obrigatoriamente a atividade do Estado. Sob esse aspecto o privado tem sua possibilidade de ser o que é no Estado que é visto na particularidade. Na universalidade a particularidade tem sua existência sempre em relação e ligação com algo ou, melhor ainda, não está isolada. O privado não pode ser auto-suficiente. Tem seu próprio momento, mas não pode por si nem ser nem vir a ser. Como já mencionado o privado encontra-se sob o controle do Estado, mas a tendência de um Estado à privatização estabelece o perigo de que ele não se encontra mais no controle ou o que é ainda pior, de que não quer mais estar no controle. O Estado está, para Hegel, em relação com a coletividade porque o Estado é a superação e a suprassunção da particularidade da família e da sociedade civil burguesa. O Estado suprassume em si os momentos da família e da sociedade civil burguesa. “Que o fim do Estado é o interesse universal como tal, e nisso, enquanto sua substância, a conservação dos interesses particulares constitui 1. sua

---

<sup>185</sup> Op. Cit. § 268.

efetividade abstrata ou sua substancialidade; mas ela é 2. sua necessidade enquanto ela se dirime nas diferenças conceituais da sua atividade eficaz, que, por aquela substancialidade, são igualmente determinações efetivas estáveis, poderes; 3, mas precisamente essa substancialidade é o espírito que se sabe e quer, e o sabe em sua universalidade, enquanto atravessou a Fo Irma da cultura.”<sup>186</sup> Hegel não quer o indivíduo esquecido nem abandonado. Isso não deve acontecer porque o indivíduo é um momento importante do Estado e é ao mesmo tempo o próprio Estado. Contudo, Hegel deixa bastante claro de que se o Estado deve ter um fim este fim não poderia ser outro que não o interesse universal. O universal não está aí para o interesse, mas o interesse é que está aí para o universal. O particular não pode ser nem esquecido nem abandonado, porém deve ser e ter a realização da universalidade.

Por isso, a universalidade efetiva-se na particularidade. Talvez seja possível dizer que o que é bom para a universalidade deve também ser bom para a particularidade. O privado deve representar e ser o bem universal. Por isso, o privado não é o bem do particular. Para Hegel vale enquanto verdadeiro que a unidade deve estar tanto na universalidade quanto na particularidade. Assim, o privado deve desenvolver em si o bem do universal e desse modo o universal será realizado na particularidade do privado. Uma existência auto-suficiente do privado é a negação da efetividade porque ser auto-suficiente significa não possuir nenhuma relação com um outro. O que está isolado existe, porém não é efetivo. Ser efetivo, segundo Hegel, é ser necessário. Necessário aqui significa que não

---

<sup>186</sup> Op. Cit. § 270.

pode existir como um outro em si e por si. O que é sempre é, para Hegel, um resultado, um devir, e, portanto, permanece em relação com o que já existe ou que virá a ser. O que vem a ser é um processo. Um processo contínuo é um processo vivo e nesse sentido deve-se perguntar o que é o privado ou o que deve ser e também se deve continuar a ser. A religião é também um momento da universalidade e enquanto tal é também uma expressão do particular. A religião no Estado é ao mesmo tempo algo privado e público. Enquanto situação privada Hegel a coloca em relação com o Estado para que aí possa ter sua garantia de realização. Mas, a religião também pode ser um perigo para o Estado, para a universalidade. No Estado todas as religiões devem ser toleradas e respeitadas, mas há um limite e tanto a religião como o privado devem permanecer sob o controle do Estado. A liberdade de ser não é a liberdade de tudo fazer. O Estado deve proteger-se contra a indeterminação e a arbitrariedade. A constante e permanente relação do Estado com a família e a sociedade civil burguesa amplia a consciência do Estado enquanto tal, pois ele não é senão uma autoconsciência. É o saber de onde tudo procede. O Estado é o saber e não pode ser outra coisa e enquanto o Estado reconhece outro momento ele se reconhece a si mesmo. O Estado conhece e se reconhece em todos os seus momentos, mas ele se reconhece mais como universalidade e assim em todos os momentos a universalidade é afirmada. Poderiam esses momentos ser privatizados? Deve o Estado permitir que seus momentos fiquem sob o controle da particularidade? Não seria o próprio Estado aqui privatizado? Pode o Estado fazer tudo? Pode colocar-se em perigo? Tudo se encontra na universalidade e na medida em que o estado é a universalidade ele pode tudo fazer, porém

sem que com isso ele abandone a universalidade, pois já não seria mais um Estado. O Estado enquanto tal é algo particular e sua particularidade é ser universal. A privatização no Estado significa não somente uma limitação para a universalidade, senão que também uma limitação para a própria particularidade. Quando a privatização é o único caminho possível, então devem todos seguir por esse caminho? Mas, conseguirão todos?

### **Conclusão**

O homem é, para Hegel, reduto único da dignidade, do valor enquanto sua fonte e fundamentação, mas que, ao mesmo tempo, não possui valor algum. Não porque o homem não seja digno, mas sim porque por ser a origem de todo valor não pode ser submetido a esse critério para ser tomado como lócus do direito. Daí, o homem aparece inicialmente na Filosofia do Direito como pessoa e aqui marcado pela abstração. Esse momento no direito abstrato se manifesta como um vazio e, este vazio é pleno com a dignidade da pessoa independentemente do que a possa caracterizar. A dignidade do homem reside no fato de ser desprovido de tudo que possa determiná-lo historicamente.

Por outro lado, o homem não existe como um espírito em si, mas para si ou na sua efetivação como pessoa num contexto no qual isso é conhecido e reconhecido. Para tanto, o homem necessita de algo para que possa confirmar-se no ser aí. Assim, coisas lhe são necessárias para sua satisfação, preservação e convívio com os demais. Ter e possuir não podem simplesmente ser preteridos, pois sem o consumo pelo qual ele se apossa de algo o homem não tem sua existência garantida nem sua dignidade afirmada.

Contudo, se o homem permanece na relação com coisas para se confirmar digno, ele se vê tomado pelo que o reduz a uma coisa entre outras coisas. Sua relação com outros homens não vai além da coisificação que os une.

A dignidade em si contraposta ao para si na coisa atribui conteúdo à forma e forma ao conteúdo e a indeterminação do universal se determina na particularidade. O público no âmbito da universalidade permanece uma abstração se não se efetiva, se não se realiza e, sua realização se dá no momento do privado. No entanto, este não se confirma enquanto tal se não tem sua realidade reconhecida no público ou no que possui o alcance do universal. No Estado, afirmação do público e também do privado, mas por ser o universal é a afirmação do privado no público, o que predomina é o interesse comum que não suprime particularidade alguma assim também como não se guia pela indeterminação que facilmente desemboca na arbitrariedade. A defesa de um não implica na concomitante defesa de todos, mas se todos são defendidos não é possível que um se encontre excluído. O que se opõe ao Estado é também considerado pelo Estado, pois a indiferença não é a marca do universal nem pode ser.

## CRIANÇAS

Pedro Jorge Clemente de Melo<sup>187</sup>

Ao abordar os Desafios da Filosofia no Século XXI, em congresso com o mesmo título realizado em 2006 na Universidade Feral de Minas Gerais, o Prof. Ivan Domingues, em seu artigo publicado na Revista de Filosofia Kriterion, nos diz, após definir o que entende ser o lugar e a natureza da Filosofia, para o fins daquele evento:

Início de transcrição.

“Definido o lugar e a natureza da filosofia (o lugar do virtual e a natureza da reflexão = pensamento reflexivo = crítica = sabedoria), e uma vez consumadas as tarefas negativas de resistência, de combate e de recusa do pensamento filosófico (resistência ao hiper-ativismo teórico do idealismo alemão, recusa do pan-linguisticismo da filosofia analítica, combate ao pensamento da desconstrução, vistas estas ações como propedêutica ou trabalho preparatório e associadas à função crítica do pensamento), poderemos dar um passo a mais e nos ocupar do ponto que nos interessa mais de perto. Ou seja: delimitar

---

<sup>187</sup> Bel. Em Direito e em Filosofia, pela Unicap, membro do Grupo de Estudos e Pesquisas Hegel da UFPE.

os grandes desafios da filosofia no séc. XXI, objetivo maior da conferência, dos quais me limitarei a apontar algumas diretrizes, três vetores e um conjunto de considerações, em linguagem propositiva (pois são propostas), mas sem a pretensão de esgotar o assunto.

As diretrizes são três: 1 - quebrar o insulamento a que a filosofia se viu condenada no séc. XX, com todos os males que o isolamento trouxe, como uma visão *démodé* da ciência, ao parar em Kant e imaginar que a física é a filosofia natural de Newton e a geometria, a de Euclides; 2 - vencer o nihilismo, vale dizer, os nihilismos: nihilismo moral, nihilismo político, nihilismo metafísico ou ontológico; 3 - instalar uma sabedoria laica. Vale dizer, uma sabedoria definida não como saber absoluto, como em Hegel, ao hipertrofiar mais ainda a pletora epistemológica da filosofia moderna, mas como saber das potencialidades e dos limites, capaz de dar coerência às fantasias criativas do poeta e às chamadas prudenciais do moralista. E o que é importante: num esforço – depois que La Rochefoucauld mostrou que a prudência é medíocre e nada de grandioso neste mundo foi feito com prudência, mas com ousadia – menos de sacralizar o limite e de fixá-lo de uma vez por todas do que de buscar o equilíbrio entre esta e aquela. E ainda: uma sabedoria definida como uma visão holística de mundo e uma terapia da alma, capaz de curá-la dos tormentos das paixões e das turbulências das ações: vertigens, impotências, delírios, desastres. Tendo abandonado essa dimensão da antiga filosofia para a psicologia e a psicanálise, a filosofia perdeu o enraizamento vital ou, antes, existencial, que tinha em Sócrates, em Rousseau e em Nietzsche, ficando mais pobre, mais técnica e mais livresca. E mais: perdeu, não uma parte, mas todo o enraizamento, quando poderia ter conservado

algo da antiga terapia do *logos*, quer dizer, por meio do pensamento ao se aplicar à alma-pyché, sem medo da concorrência dos "psi" e sem a necessidade de abrir clínica: trata-se tão-somente, como fizera Sócrates, de examinar a vida tal como levada por indivíduos normais, sem preocupação com psicopatologias, em busca do bem-estar ou da saúde da alma. Ou será que o filósofo não tem o que dizer da busca da felicidade e dos dilemas dos indivíduos entre mudar o mundo e mudar a vida, que a par dos componentes psicológicos têm aspectos morais, e como tais fora da alçada dos psicólogos e da competência da psiquiatria? Trata-se, num mundo entregue ao utilitarismo e anestesiado pelo materialismo hedonista, de resistir aos apelos avassaladores da sociedade de consumo e de instalar uma cultura mais espiritualizada e mais predisposta a cultivar os bens espirituais, como o saber, o recolhimento interior e a generosidade. Desconfio que nestas matérias o verdadeiro concorrente do filósofo não é o psiquiatra ou o psicólogo, mas o padre ou o pastor.”

Fim de transcrição.<sup>188</sup>

Destaco, para fins de metodologia deste trabalho, a terceira diretriz do autor, supra indicada, ora parcialmente reproduzida:

3ª Diretriz - Instalar uma sabedoria laica, como saber das potencialidades e dos limites, capaz de dar coerência às

---

<sup>188</sup> Op. Cit. Kriterion: Revista de Filosofia

Print version ISSN 0100-512X

Kriterion vol.47 no.113 Belo Horizonte June 2006

<http://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2006000100001>

fantasias criativas do poeta e às chamadas prudenciais do moralista. Uma sabedoria definida como uma visão holística de mundo e uma terapia da alma, capaz de curá-la dos tormentos das paixões e das turbulências das ações: vertigens, impotências, delírios, desastres.

E como este Congresso, que reproduz a temática igualmente trabalhada pelo Prof. Ivan Domingues, também homenageia o Prof. Paulo Menezes, em seu *modus operandi*, retomo a desconfiança do Prof. Ivo quando diz que o verdadeiro concorrente do filósofo não é o psiquiatra ou o psicólogo, mas o padre ou o pastor, para lembrar as palavras do homenageado, Padre Paulo Gaspar de Menezes em um dos seus artigos, intitulado 50 Anos de alegrias, em suas Homilias Dominicais, publicado pela FASA em 2010:

- Quando, em 1990, completei 50 anos de Jesuíta, respondi a uma insistente pergunta: que fazia eu para, nessa idade, estar ainda em boa forma, como se tanto tempo não tivesse passado. Agora, quando faço 50 de sacerdócio e 80 de vida, a estranheza continua e minha resposta é a mesma que dei então: é porque tenho sido muito feliz na vida religiosa e no sacerdócio, e quando se está feliz, o tempo desliza mas não desgasta, como sucede na angústia e no “stress”.

Assim foi o Padre Paulo, um concorrente em si mesmo e de si para consigo estendendo-se ao outro e a nós outros, em seu caminhar e navegar e mesmo voar, de sacerdote, filósofo, antropólogo, humanista, interagindo com as ciências exatas e a teologia, a história, quer no mundo da prática, quer no mundo do pensamento puro, seja celebrando missas e batismos, seja ministrando em salas de aulas, seja enfrentando os coturnos e baionetas do regime militar no Brasil, em defesa da Doutrina Social da Igreja,

quer debruçando-se à imensa tarefa da tradução de tantas obras, a exemplo da Fenomenologia do Espírito, de Hegel, em que faz uma verdadeira psicanálise da linguagem, dando-nos acesso ao sentido da supressão hegeliana; preservar, prescindir e transcender, conceito por meio do qual lhes falo hoje, não sobre, mas a respeito da Criança, o ser que fomos, somos e transcendemos, simultaneamente, numa tentativa de dar concisão às fantasia poéticas, as chamadas moralistas com a ousadia de que nos fala Rochefoucauld.

### **CRIANÇAS.**

**Pedro Jorge Clemente de Melo.**

Que queres, Mika? Por que ficas a me fitar com esse olhar suplicante e andas atrás de mim sobre meus rastros como se fosses minha sombra?

Por que me estorvas, garoto?

Estás com fome ou com frio? Não!

Tens o que comer e o que vestir.

Não vês que estou ocupado? Minha espada pode te ferir e larga esses papéis que são importantes demais para uma criança.

Que dizes? Uma menina? Sim, só agora a vistes? E que faço eu, também com uma índiazinha solitária que não sabe aonde estão seus irmãos?

Como é que é? O cachorro bravo está dormindo e não quer mais acordar? O pássaro que sujava seus cabelos desceu ao chão e não quer mais voar?

Mas Mika, você tinha tanto medo daquele cão! E você Mani, seus lindos cabelos negros não serão mais pontilhados de branco.

Ah, não! Por favor, não chorem! Vamos, que tal umas frutas, queijos, até doces? Peguem, peguem tudo que quiserem!

Ah, entendi! Querem uma estorinha. Tudo bem! O que querem ouvir?

Quem são, de onde vieram, para onde vão?!

Está bem! O sol logo vai dormir, peguem uma cestinha, encham de comida e não esqueçam d'água e vamos, vamos ver o por do sol lá de cima dos montes, sob aquela árvore grande próxima ao lago, ali onde vêm aquelas luzinhas que falam com a gente. Vão na frente, eu chego já.

Preciso antes devolver à terra o que é da terra e o que foi do ar mas não quero que vejam, ainda, como foram regadas as flores que vão surgir um dia do chão que cultivo agora.

O cão e o pássaro precisam de um abrigo onde possam se transformar em paz, como todos nós um dia.

Vão, crianças! Vão que eu chego já.

Bem, aqui estamos nós...meus olhos? Ora é suor! O que queriam mesmo saber? Ah, sim! Quem são vocês, quem somos nós.

Mas quem são todos esses outros? Vieram com os raios de sol...tudo bem...vai ser um longo poente.

Olhem! Lá estão o cão e o pássaro correndo e voando para além daquelas nuvens douradas...ei, crianças, aonde vão?

Lá vão elas brincar. Já nem lembram que há pouco choravam.

Só ficamos nós, meus caros e já que estamos aqui, vamos às Crianças, enquanto aproveito para prestar contas a vós outros das tarefas que me confiaram.

O Dia da Criança deve ser como o Natal; roupas novas, brinquedos, presentes, mas também e principalmente um momento de reflexão.

A quem se destina esse dia? Quem é o ser do dia a quem denominamos crianças?

O que é isso que somos ou fomos e que costumamos dizer “elas”, as crianças, no sentido sempre dos outros e não de nós mesmos?

Como podemos ter sido outro?

Como podemos pensar a criança a partir da mesma, da criança e não a partir de nós adultos?

É bem verdade que o conceito de criança vem variando com o tempo e com os costumes de diversos povos e muito se tem feito para nos manter em completa desinformação; ora atribuindo-se qualidades e deveres ao essente nesse estágio universal da humanidade e de outras espécies, ora retirando-lhe o que há de mais puro, quer por meio de legislações permissivas, quer por meio de um desserviço das artes em que vemos personagens do tipo Demian, de A Profecia em contraste com o Pinocchio e o Menino Jesus de O Guardador de Rebanhos.

A crueldade, a insensibilidade, o amadurecimento concupiscente e cético e a infância crédula, sujeita aos riscos e às explorações da vida adulta.

Qual tem sido a trajetória evolutiva da criança no mundo ocidental, pelo menos?

Vejamos por ordem de antiguidade o que nos trás a literatura e as artes, nestes quadros ligeiramente pincelados, a começar pelo Fausto, de Goethe:

Segunda parte da tragédia. Segundo Ato. Laboratório.  
O homúnculo, dirigindo-se a Wagner:

“- Paizinho, como vai? Não era brinco!  
Vamos, com muito tento ao seio estreita-me!  
Pode o vidro quebrar se muito apertas!

Essa condição é dos entes todos.  
Abrange o natural todo o Universo;  
O que a arte formou quer pouco espaço.”

Sim, ela quer pouco, a criança! Quer ser mais que um homúnculo criado em laboratório, mas não se queixa do vidro que nos separa. Apenas pede cuidado para não quebrar.

Está diante de nós e não se importa com a natureza do seu feitio, se por um ato de amor ou teste egoísta e inconseqüente numa noite qualquer.

Ela quer pouco e o muito que precisa não se compara ao pouco que não tem, como vemos no Terceiro Ato da mesma obra de Goethe:

Pátio interior do Castelo. Da união de Helena com Fausto.

“ E maternal, da sombra na frescura,  
Para anho e criança leite escorre;  
Fruta longe não é, dom da planura,  
E do cavado tronco mel escorre.

Hereditário aqui é o bem estar,  
O rosto e lábios rúbidos, ridentes,  
Assim, sob um céu puro, o tenro infante  
Vai imitando a robustez paterna.  
Que perguntas atônito e hesitante:  
São mortais, é de Deus raça eterna?”

Helena, Fausto, Euforion:

Euforion.

Ouvindo canções de infante,  
Com elas vos recreais;  
Vendo meu saltar possante,  
Salta o coração aos pais.

Coro:

Que longa, doce ventura  
A infantil aparição  
A este par assegural  
Comove tal união.

Euforion:

Deixai-me saltar,  
Deixai-me correr!  
Desejo de ao ar  
Imenso ascender,  
me está a devorar.

Coro:

Rompe-se, temo,  
Cedo a união!”

Eis a plenitude infante, já prestes a se esvanecer.

Não basta o pão, não basta o leite, não basta o mel. Esses são deveres de adultos. Em sua dimensão própria a criança quer ser aquele que a provê, porque sabe que ele pode ser. Porque vê o que não podemos mais enxergar.

A criança nos devolve a infância outra vez, uma segunda,

uma terceira chance até, antes que nossas limitações nos digam que nossos olhos já não vêem mais, que nosso corpo já não se move como antes.

E assim, enquanto esse pequeno Deus nos fala de nossa infinitude e nos leva pela mão à liberdade do ser, do alto da nossa suposta autoridade e sapiência, retribuímos com uma morte lenta, com o horror das nossas próprias dores e temores: como vemos em Casa Grande e Senzala , de Gilberto Freire – Capítulo II . O Índigena na formação da família brasileira:

Profilaxias contra influências malignas.

O corpo do menino, recém-nascido, índio era pintado com urucum ou genipapo. Os beijos, o septo, as orelhas perfuradas; batoques, fusos, penas enfiadas nesses orifícios; dentes de animais pendurados ao pescoço. Tudo para desfigurar, mutilar a criança, com o fim de torná-la repulsiva aos espíritos maus; guardá-la do mau olhado e das más influências.

Algumas dessas preocupações profiláticas, disfarçadas às vezes, ou confundidas com motivos decorativos e devotos, permanecem em torno à criança brasileira.

A idealização do que foram objeto os meninos filhos dos índios nos primeiros tempos da catequese e da colonização – época precisamente , de elevada mortalidade infantil, como se depreende das próprias crônicas jesuítas, tomou muitas vezes caráter meio mórbido; resultado talvez da identificação

da criança com o anjo católico. A morte da criança passou a ser recebida quase com alegria; pelo menos sem horror...

Nos tempos da catequese os jesuítas, talvez para atenuar entre os índios o mau efeito do aumento da mortalidade infantil que se seguiu ao contato ou intercurso em condições disgênicas, entre as duas raças, tudo fizeram para enfeitar ou embelezar a morte da criança...

Tal morbidez é verificada com a seguinte história:

“ Um menino, filho de um Irmão do Rosário, teve inveja quando viu o enterro de um seu companheiro; o corpo dele, conforme o costume estava todo enfeitado de flores...

Por isso às vezes ele pedia a seu pai para morrer, dizendo-lhe:

- Deixa-me morrer, ó meu pai.

O pai tendo ouvido muitas vezes a fala do filho, certo dia concedeu-lhe permissão para morrer.

O menino, recebida a permissão do pai, deitou-se na cama e sem doença alguma morreu.

( Padre Antônio Ruiz, Montoya. Manuscrito Guarany da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro sobre a primitiva catechese dos índios das missões, em Anais da Biblioteca Nacional. Volume VI.

- Fim de transcrição –

A dependência desses pequenos seres que fomos é

absoluta. Não são proprietários de nada, não têm força física, não podem fazer valer por si seus direitos sequer à vida. Não são capazes de subsistir sem nós, sejamos humanos, macacos ou lobos.

Basta uma palavra nossa, dita no tom certo e a criança pode viver ou morrer. Viver pensando que está recebendo o melhor de nós ou morrer pensando que está fazendo o melhor por nós.

A narrativa ora analisada nos fala de um menino que teve inveja do seu companheiro morto, olvidando uma outra versão, uma outra linguagem: - “ Se o pai do meu amigo tem um filho morto, com um enterro tão bonito, o meu pai também deve ter um igual”. É o que pode ter pensado o menino. Não se trata dele próprio ter um enterro bonito, mas sim de proporcionar aos seus pais um enterro bonito de si mesmo.

Bastaria uma atitude diferente, uma emanção de pensamento vital dos pais ao filho, e outro teria sido o desfecho da história.

A criança. Esse ser que faz desmoronar tudo o que parece sólido e eterno, nos vem sendo apresentada como exemplo solucionador de tudo quanto denota impecabilidade, perfeição, eficácia, quando se quer assim.

Temos, em A Viagem de Theo:

“ A prece não consiste na concentração do espírito nas

palavras; basta repetir como uma criança, gaguejando, balbuciando e a fonte jorra do coração.”

Op. Cit. A Viagem de Theo – Ed. 1998 - P.411 – A religião na Rússia - Autora; Catherine Clement. Editora Companhia das Letras. Tradução de Eduardo Brandão.

Em O Mundo de Sophia, ps. 296 – Jostein Gaarder.

“ A criança não possui opiniões pré-concebidas. Isto, é a maior virtude da Filosofia. A criança experimenta o mundo tal como ele é, sem acrescentar coisas ao que experimenta.”

No mesmo viés de benefícios proporcionados pelas crianças, temos daqueles outros que nos alertam quanto aos benefícios do paradigma ecológico, da ventura naturalista:

Vá aos campos, integre-se ao meio ambiente, à natureza...mas se nada disso for suficiente observe as crianças.

E a uma leitura do que nos diz Hegel nessas mal traçadas linhas, assevero ser preciso que estejamos alertas para a espontânea e verdadeira carência infantil.

“ São as crianças em si livres e sua existência é só uma existência imediata dessa liberdade. Não pertencem, portanto a outrem, nem aos pais, como as coisas pertencem ao seu proprietário.” ( transcrição do caput).

Op, Cit. Princípios da Filosofia do Direito.

G.W.F.Hegel

Tradução de Orlando Vitorino.

§175 - A Criança.

Mas o que sabemos nós, os filósofos, literatos, religiosos?

Aos sete anos a voz d'um homem ainda é aflautada e pouca sua resistência física, quase nada; músculos que ainda nem insinuam situação de poder e olhos em que expressam um estado d'alma em que não há sequer indícios de capacidade de defesa.

Aos sete anos somos o Pequeno Príncipe, de Enxuperie, sem compreender a justiça de um rei e muito menos o labor de um acendedor de lampiões, o porque dos números ser tão importantes e qual a razão de ser uma flor menos digna que uma montanha.

Aos sete anos compreendemos a importância de revolver os vulcões, a coqueteria da rosa e o perigo dos baobás.

Encontramos fontes de água fresca em pleno deserto mas ainda corremos o risco de termos a compreensiva companhia de uma serpente, que nos libertará do peso excessivo sobre nós colocado por nós outros, adultos, emaranhados nos defeitos das máquinas que criamos pensando que podíamos voar.

Encontramos um grande caranguejo predador na praia,

carregando um outro, menor, nas patas em forma de colo, e pensamos se tratar de um filhotinho levado a passear...sem atentarmos para as tenazes assassinas que perfuram o casco ainda molinho daquele que queríamos ver amado. Nosso riso nascente de afeição se transmuta em soluço contido, mas quanta magia contém uns biscoitinhos coloridos!

Não percebemos que na coleta de um simples mexilhão na praia está contido um gesto ancestral de obter alimento, o mesmo alimento que recusamos receber, que não queremos ver fervido e que nos leva a mover nossos pais em altas horas da noite, de volta ao mar, para devolver o bichinho à sua casa, à sua mãe que sabemos triste e preocupada com sua ausência.

Pensamos que nossos pais podem fazer parar as chuvas e voltar as águas em sentido contrário a correnteza dos rios.

Que podemos fazer com que o vento traga de volta o nosso chapéu por ele levado ao meio do lago profundo em uma tarde de pescaria.

E nos rebelamos com a morte do nosso cão, para nós apenas dormindo, acreditando que ele vai se levantar e correr conosco outra vez em memoráveis bagunças acordadas e não só nos sonhos que nos acalantarão por toda a vida.

O pássaro definitivamente pousado na rua se erguerá aos céus infinitos, além das asas da nossa imaginação.

Ela é o ser que nos é dado em confiança e que nos perdoa as falhas da ignorância, da arrogância ou da simples

insensatez, e que nos consola do mal que lhe fizemos, quando deveria ser consolado, como nos mostra o Lobinho de Jiam Rong, ao ver seu captor, o pai que conhecera desde o nascimento, prostrado em frustração e remorsos pela mal sucedida tentativa de criar um lobo selvagem como se fora um cãozinho:

“ Chen caiu no chão completamente desesperado. O filhote fez força para se levantar e se arrastar, até sentar diante dele com a boca aberta e a língua pendendo para o lado...e ele ficou ali sentado, olhando para Chen como quem contemplasse um velho lobo, como se quisesse lhe dizer alguma coisa. “

Fico com Alberto Caeiro, no Poema do Menino Jesus:

“E a criança que é tão humana que é divina  
E esta minha vida cotidiana de poeta  
E é porque ele anda sempre comigo que eu sou poeta  
sempre,  
E que o meu mínimo olhar me enche de sensação,  
E o mais pequeno som, seja do que for,  
Parece falar comigo.  
A criança Eterna acompanha-me sempre.  
A direção do meu olhar é o seu dedo apontando.”

Eis que está aceito o desafio, e os conclamo a enfrentá-lo  
juntos, Pinochio, Mika, Mani, Homunculo, Euforion,  
Lobinho, até vocês...e vocês...e vocês...

## MORALIDADE PARA HUMANOS: TEORIA ÉTICA NA PRELEÇÃO *VIGILANTIUS* DE KANT<sup>189</sup>

Robert B. Loudon<sup>190</sup>

Acima de tudo, . . . você deveria ter ouvido suas preleções sobre ética! Aqui Kant não era apenas um filósofo especulativo, aqui ele era também um orador vivaz que encantava coração e sentimento, tanto quanto satisfazia o entendimento. De fato, escutar essa doutrina da virtude pura e sublime da boca de seu criador em pessoa, apresentada com tal eloquência filosófica, era um deleite divino. Ó, quantas vezes ele nos levou às lágrimas, quantas vezes ele agitou violentamente nossos corações, quantas vezes ele elevou nosso espírito e sentimento dos grilhões do eudaimonismo egoísta à elevada autoconsciência da vontade livre pura, à obediência incondicional à lei da razão, e ao

---

189 Tradução de Nykolas Friedrich Von Peters Correia Motta

190 Member of the American Philosophical Association, The North American Kant Society, and the American Society for 18th Century Studies. Professor at University of Southern Maine, USA.

exaltado sentimento do cumprimento desinteressado do dever! O filósofo imortal parecia-nos, então, estar inspirado com poder celestial e também nos inspirou, a nós que o escutávamos em completo assombro. Seu público certamente nunca deixou uma única preleção de sua doutrina dos costumes sem ter-se tornando seres humanos melhores.

Reinhold Bernhard Jachmann, *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund* (1804)

*Introdução: A Importância de **Vigilantius***

Paul Menzer (1924, 323) e Lewis White Beck (1963, ix) abrem ambos suas discussões das preleções de Kant sobre ética com essa observação bem conhecida de um dos primeiros biógrafos de Kant, e essa ainda é uma boa maneira para começar. Mesmo depois de reconhecermos que o encômio acima foi escrito “a partir da perspectiva de um estudante que acriticamente adora seu professor” (Kuehn 2001, 12),<sup>191</sup> muito permanece que soa verdadeiro nas observações de Jachmann. Para aqueles que desejam entender a notoriamente difícil teoria ética de Kant, há diversas razões para por que suas preleções em sala de aula são um recurso inestimável. Kant era um professor popular que tinha orgulho de sua habilidade de se conectar com seu público. E em parte porque seu público “consistia amplamente de garotos sem sofisticação, mais jovens do que os estudantes de faculdade dos dias de hoje, usualmente distantes de seus lares rurais pela primeira vez, e na maior

---

191 Em seu Prefácio, Jachmann confessa: “Eu estou inteiramente arrebatado pela grandeza do homem imortal, para mim ele era tudo” (reimpresso em Groß 1912, 121).

parte com pouca educação” (Schneewind 1997, xvii), em suas preleções de sala de aula ele muitas vezes emprega um vocabulário e estruturas de frase mais simples do que as encontradas em seus escritos publicados, oferece mais exemplos para ilustrar seus pontos principais e – particularmente em suas preleções de ética – esforça-se mais em relacionar teoria à prática em um esforço de iluminar a vida moral de seres humanos. John Macmurray, em sua introdução à tradução inglesa de Louis Infield do texto de Menzer, expressa bem esse último ponto quando observa que as preleções de ética revelam Kant como um moralista prático, aplicando seu espírito seriamente ao detalhe da conduta, e sumamente preocupado com os efeitos sociais de seu ensinamento moral, de um modo que nenhum de seus escritos mais especulativos pode pretender. A partir dessas preleções nós podemos formar uma ideia concreta da concepção do próprio Kant sobre a vida boa (Macmurray 1930, xviii).

E quanto a *Vigilantius*, o foco da presente discussão? Há diversas razões importantes adicionais para prestar atenção particular a esse conjunto especial de notas de aula do curso de filosofia moral de Kant. Começemos com *Vigilantius* ele próprio, o indivíduo que transcreveu a preleção de Kant. Johann Friedrich *Vigilantius* (1757-1823), um advogado e funcionário público de Königsberg, era um amigo pessoal de Kant que serviu como seu assessor jurídico em uma variedade de assuntos – por exemplo, a preparação de seu testamento, “porque” (como Kant ele próprio observou em carta a *Vigilantius*) “eu sou uma criança em assuntos judiciais” (Kant a *Vigilantius*, 27 de fevereiro de

1798, Br. 12:233).<sup>192</sup> Vigilantius também pertenceu, a partir de 1787, ao círculo regular de convidados de Kant para o jantar, esteve presente quando Kant morreu em 12 de fevereiro de 1804 (Vorländer 1924, 2: 302), e carregou seu caixão no funeral dezesseis dias depois. De fato, em suas “Instruções concernentes ao seu enterro”, escritas em 1799, Kant especificamente pediu se “Herr Regierungsrat Vigilantius (ou, em caso de recusa, Herr Professor Rink)” seria amável para assegurar que “refrescos decentes” estivessem disponíveis aos membros do cortejo fúnebre (Br. 12:417). E em um suplemento ao seu testamento escrito em 1799, Kant também pede que a seu “querido amigo” Vigilantius seja dado o “medalhão de ouro” concedido a Kant como sinal de sua relação (Br. 12:417).

Vigilantius também tinha mais do que um interesse de passagem na filosofia de Kant, frequentando como ouvinte não apenas o curso de ética do professor no semestre de inverno de 1793-94, mas também geografia física (semestre de verão de 1793), lógica (semestre de verão de 1793) e metafísica (semestre de inverno de 1794-95).<sup>193</sup> Ademais, Vigilantius tinha trinta e seis anos e já era um jurista formado quando assistiu ao curso de ética de Kant em 1793-94 – isto é, ao contrário da maioria dos membros do público de Kant, ele não era de modo algum um estudante

---

192 Ao citar Kant, eu usei a tradução inglesa dos escritos de Kant na *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* – com modificações ocasionais. Traduções de textos kantianos não incluídas na Edição Cambridge são minhas. [NT: tradução das passagens direta do inglês]

193 Em sua carta a Kant de 18 de setembro de 1793, Vigilantius agradece a Kant pela permissão de assistir como ouvinte seu curso de geografia (Br. 11:450-51). O texto alemão da *Metaphysik Vigilantius* foi reimpressa em AA 29:943-1040, e uma tradução completa está disponível em Ameriks and Naragon (1997, 417-506).

sem sofisticação e inexperiente. Como Vorländer observa, ao descrever o círculo de companheiros de jantar, “e acima de todos havia o funcionário público, quer dizer, o Conselheiro da Altíssima Corte Regional Vigilantius, que, mesmo como homem feito ouviu ... todas as preleções de Kant, e além de sua ampla educação em particular era um excelente jurista” (1924, 2: 301).<sup>194</sup>

Mas além de suas realizações profissionais e da forte relação pessoal com Kant, Vigilantius também escolheu um tempo particularmente auspicioso para assistir ao curso de ética do professor. Kant normalmente ministrava preleções sobre metafísica durante os semestres de inverno, mas para o semestre de inverno de 1793-94 ele decidiu dar uma preleção sobre “*Metaphysik der Sitten oder Allgemeine praktische Philosophie samt Ethik nach Baumgarten,*” uma mudança que Arnoldt chama de “muito espantosa” (Arnoldt

---

194 Paul Guyer escreve: “As preleções Vigilantius são estruturadas em torno da mesma distinção entre deveres do direito e deveres da virtude que divide a subsequente *Metafísica dos Costumes*, mas é surpreendente que nas preleções Kant examina os deveres da virtude duas vezes, de 27:541-86 e de 600-712. Pode-se apenas especular se Vigilantius não produziu seu manuscrito a partir de várias outras fontes anteriores” (2013, 22n.7). Dada a forte relação pessoal de Vigilantius com Kant, assim como sua reputação como um cidadão proeminente de Königsberg, eu acho isso duvidoso. Se Vigilantius produziu seu manuscrito a partir de diversas fontes anteriores, por que não o indicou? De maneira similar, Gerhard Lehmann, depois de recontar esses e outros detalhes concernentes à vida pessoal de Vigilantius, conclui que “não pode haver dúvida sobre a confiabilidade dos conteúdos” (Lehmann, 1979, 27:1045) desse conjunto particular de notas de aula. E Wilhelm Krauß, em sua tese de doutorado de 1926 orientada por Erich Adickes, examinou quinze conjuntos de notas de aula das aulas de filosofia moral de Kant, concluindo que a preleção *Vigilantius* era “a mais valiosa de todas essas notas que ele examinou” (Krauß 1926, 94, 104; as cited by Naragon 2009, 20). Como Krauß, eu acredito que *Vigilantius* é nossa única fonte de informação mais confiável para as preleções maduras de Kant sobre teoria ética.

1909, 5: 174, cf. 321). Esse é o único semestre em que Kant escolheu o título específico “Metaphysik der Sitten” para suas preleções éticas, e vários comentadores conjecturaram que “a causa do desvio de Kant de sua rotina normal foi um desejo de trabalhar com alguns dos temas que mais tarde apareceram em sua publicação de 1797 de mesmo nome” (Naragon 2009, 20; cf. Stark 2004, 385). Por exemplo, em uma carta escrita a Erhard em 21 de dezembro de 1792, Kant anuncia que ele está “trabalhando em [*unter händen habenden*]” sua “Metafísica dos Costumes” (Br. 11:399), e ele talvez<sup>195</sup> tenha visto o semestre de inverno de 1793-94 como uma ocasião oportuna “para testar o conteúdo” de seu livro prestes a ser publicado em preleções orais (Stark 2004, 385). De qualquer modo, o timing de *Vigilantius* foi serendipitoso. O conjunto particular de preleções de ética que ele transcreveu em 1793-94 nos dá uma prévia única, assim como ajuda muito necessária no entendimento, da subsequente *Metafísica dos Costumes*.

É bem verdade, *Vigilantius* não é livre de problemas. O texto alemão em AA 27 (e a tradução inglesa correspondente nas *Preleções sobre Ética* de Heath e Schneewind) é somente uma cópia do texto original de *Vigilantius*, o qual foi perdido. E nós nem mesmo estamos certos de quem produziu a cópia: ela foi “preparada por

---

195 Infelizmente, “talvez” é o mais longe que podemos ir aqui, porque Kant também expressava a outros correspondentes seus planos de publicar um trabalho sobre metafísica dos costumes havia pelo menos vinte e sete anos. Por exemplo, em carta a Lambert de 15 de dezembro de 1765, Kant alega que ele “já trabalhou” os conteúdos de um pequeno ensaio sobre os “Fundamentos Metafísicos da Filosofia Prática” (Br. 10:56). Como Beck observa, aqui Kant anuncia “um plano decisivo que, de uma forma ou de outra, iria atraí-lo, até mesmo assombrá-lo, por toda sua vida madura” (1960, 6).

várias pessoas diferentes de identidade (ainda) indeterminada, mas presumivelmente associadas com Rudolph Reicke ou Emil Arnoldt e preparada no final de 1800” (Naragon 2009, 18). E a edição de Gerhard Lehmann de *Vigilantius* em AA 27 – como sua edição de outras notas de aula, incluindo as preleções *Vigilantius* de metafísica de 1794-95 em AA 29 – também deixa muito a desejar<sup>196</sup>. Não obstante, a despeito dessas falhas, e por causa das múltiplas razões indicadas acima, as *Notas sobre a Preleção de Sr. Kant sobre a Metafísica dos Costumes* de Vigilantius (V 27:478) é uma joia subestimada – uma joia que não apenas brilha por si mesma, mas que também é extremamente útil e frutífera (cf. G 4: 394).

### ***Vigilantius e a Metafísica dos Costumes: Uma Comparação Brevíssima***

Como a estrutura geral de *Vigilantius* se compara com aquela da subseqüente *Metafísica dos Costumes*? Surpreendentemente, muito embora a expressão “metafísica dos costumes” ocorra no título de cada texto e muito embora suas datas de composições variem por apenas cerca de três anos, a organização desses dois textos não é absolutamente a mesma. Há diversas razões para isso.

Primeira, o “fator Baumgarten”. *Vigilantius* é um conjunto de notas de aula de um dos cursos de ética de Kant, e Kant – de acordo com regulamentos governamentais que

---

196 Veja Naragon (2009, 19) para algumas críticas específicas à edição de Lehmann da preleção de ética *Vigilantius*, e Ameriks e Naragon (1997, xxxviii-xli) para uma avaliação de sua edição da preleção de metafísica *Vigilantius*.

estavam em vigor nessa época – usou um livro-texto para o curso. Para a maioria de seus cursos de ética, incluindo o curso no semestre de inverno de 1793-94 sobre metafísica dos costumes, Kant usou dois livros de Alexander Gottlieb Baumgarten como livros-texto: *Initia philosophiae practicae primae* (Introdução à Filosofia Primeira Prática, terceira edição, 1760) e *Ethica Philosophica* (Ética Filosófica, segunda edição, 1751, terceira edição, 1763). Embora as questões que ele aborda no curso não sigam a mesma ordem de apresentação que se encontra nos livros de Baumgarten,<sup>197</sup> Kant repetidamente refere-se às visões de Baumgarten em todas suas preleções – geralmente a fim de indicar um desacordo. Por exemplo, em *Vigilantius* § 21 Kant declara: “Em sua filosofia prática § 39-46 Baumgarten<sup>198</sup> apresentou várias fórmulas que, como imperativo, supostamente servem para o princípio geral [*allgemeinen*] de toda obrigação, embora Professor Kant rejeite cada uma delas” (V 27:517; veja também 503, 510, 539, 544, 546, 550, 607, 608, 622, 625, 662, 712). Por outro lado, na *Metafísica dos Costumes* Baumgarten não é explicitamente referido de maneira alguma. Em outras palavras, em *Vigilantius* Kant desenvolve sua concepção de uma metafísica dos costumes, ao menos em parte, dialeticamente – ao indicar seus desacordos com a concepção concorrente de Baumgarten. Três anos depois, na

---

197 Por exemplo, Baumgarten começa sua *Ética Filosófica* discutindo religião e deveres para com Deus (veja Schneewind 1997, xxiv), enquanto esse é o último tópico discutido em *Vigilantius* (27:712-32). Veja também a comparação de Ludwig entre a *Initia* de Baumgarten e *Vigilantius* em Ludwig 1988, 54-55.

198 *Vigilantius* divide seu texto em 148 parágrafos (§). A *Ethica Philosophica* de Baumgarten é dividida em 500 parágrafos. Os números de parágrafo de *Vigilantius* não se referem aos números de parágrafo de Baumgarten.

*Metafísica dos Costumes*, as numerosas disputas com Baumgarten simplesmente não são mencionadas.

Segunda, o “fator *Rechtslehre*”. Embora tanto *Vigilantius* quanto a *Metafísica dos Costumes* são divididas em parágrafos (§), *Vigilantius* (como se poderia esperar no caso de uma transcrição de aula ao invés de um livro publicado) não contém divisões adicionais em partes, capítulos, seções, etc., apenas um punhado de cabeçalhos.<sup>199</sup> A *Metafísica dos Costumes*, por outro lado, está repleta de várias partes, capítulos e seções, e contém muito bem mais de 150 cabeçalhos diferentes. Mas as duas partes mais fundamentais e importantes da *Metafísica dos Costumes* – a *Rechtslehre* e a *Tugendlehre* – não estão presentes na estrutura básica de *Vigilantius*. É bem verdade, há um pouco de “proto-*Rechtslehre*” em *Vigilantius* §§ 66-71 (27:587-600), onde Kant discute deveres do direto (*Rechtspflichten*) ou *officia externa*, “para a qual legislação externa é possível” (MS 6:239), e talvez também em §§ 43-52 (27:551-57; cf. MS 6:331-37), onde discute punição, e também em § 100 (27:637-42; cf. MS 6:277-80), onde ele discute brevemente sexo e casamento. Mas essas discussões curtas perdem a cor em comparação com o que encontramos posteriormente na *Metafísica dos Costumes*. Isso porque a *Rechtslehre* ocupa bem mais da metade da *Metafísica dos Costumes* (169 de 290 páginas de AA), enquanto os tópicos da *Rechtslehre* ocupam menos do que um décimo de *Vigilantius* (24 de 253 páginas de AA).

Por que há tanto material da *Rechtslehre* na *Metafísica dos Costumes*, e tão pouco em *Vigilantius*? Uma combinação

---

199 Seis, para ser preciso, localizados em 27:479, 488, 508, 630, 712, 729. Mas em alguns casos (por exemplo, 488) eles não parecem ser muito indicativos do que segue.

de fatores parece contribuir para essa diferença.<sup>200</sup> Primeiro, a *Ethica Philosophica* de Baumgarten contém muito pouco da discussão dos tópicos que aparecem depois na *Rechtslehre* de Kant.<sup>201</sup> E a concepção de uma metafísica dos costumes articulada em *Vigilantius*, como notado anteriormente, é desenvolvida, ao menos em parte, em oposição à posição de Baumgarten. Segundo, os tópicos que posteriormente são discutidos na *Rechtslehre* (propriedade, relações contratuais, direitos naturais vs adquiridos, o poder do estado, etc.) eram tópicos que Kant tipicamente ensinava em seu curso de Direito Natural. Kant ministrou um curso de Direito Natural doze vezes entre 1767-1788, e enquanto ele parece ter pensado cada vez mais as questões da *Rechtslehre* como propriamente formando parte da filosofia prática (em grande parte porque ele vê as questões da *Rechtslehre* como elas mesmas sendo governadas por uma versão do imperativo categórico), ele não foi explícito sobre os detalhes desse assunto antes da publicação da *Metafísica dos Costumes* em 1797. E terceiro, alguns dos trabalhos mais famosos de Kant em filosofia do direito e política foram publicados em meados de 1790 – por exemplo, *Sobre o Dizer Comum: Pode ser verdadeiro na Teoria, mas não se confirma na Prática* (1793), *Rumo à Paz Perpétua* (1795), assim como a segunda parte de *O Conflito das Faculdades*, em que ele argumenta que a Revolução Francesa é um sinal de progresso moral (7:85-86 – escrito

---

200 Eu gostaria de agradecer Fred Rauscher pela discussão sobre esse assunto.

201 Todavia, a *Initia* de Baumgarten possui seções sobre Lei, Punição e outros tópicos do tipo da *Rechtslehre*. Veja Schneewind 1997, xxiii. O texto completo latino da edição de 1760 da *Initia* de Baumgarten está reimpresso em *AA* 19:7-91. As edições de 1751 e de 1763 de sua *Ethica Philosophica* estão reimpressas em 27:733-1028.

em 1795, publicado em 1798). Entre 1793 (quando *Vigilantius* primeiro começou a tomar notas no curso de metafísica dos costumes de Kant ) e 1797 (quando a *Metafísica dos Costumes* foi finalmente publicada), Kant se interessou cada vez mais por questões políticas.

Mantendo ambos os fatores Baumgarten e *Rechtslehre* em mente, há aqui duas observações adicionais concernentes as estruturas básicas de *Vigilantius* e da *Metafísica dos Costumes*:

1) Ambos os textos concluem com discussões de religião e deveres para com Deus (V 27:712-32, MS 6: 486-93). Em *Vigilantius* essa discussão particular é quase quatro vezes mais longa do que é na *Metafísica dos Costumes*, mas o conteúdo nos dois casos é similar. Em cada texto, Kant argumenta que “nós não podemos ter deveres para com Deus” (V 27:713; cf. MS 6:487, 241, 443), mas em cada trabalho ele está tentando talhar, para a religião dentro da ética, um papel humanamente necessário mas qualificado – [tentando] mostrar que “a religião é uma parte integral da doutrina geral dos deveres” (MS 6:487), mas essa religião é “fundada [gegründet] na moralidade” (V 27:715) antes que o inverso.

2) *Vigilantius* abre (§§ 1-63, 27:479-576) com uma discussão substancial dos fundamentos da moralidade, ou o que Ludwig chama de “prolegômenos à ética” (1988, 54). Tópicos chave discutidos nessa longa parte de abertura incluem a liberdade da vontade humana, a natureza dual dos seres humanos, imperativos e o conceito de dever, sentimento moral, autocoerção e autonomia. Surpreendentemente, nós não encontramos nada comparável na *Metafísica dos Costumes*. Como Schneewind observa, “há muito mais sobre os fundamentos da

moralidade em §§ 1-63 [de *Vigilantius*] do que há em qualquer lugar na *Metafísica dos Costumes* (1997, xviii).

No remanescente de meu ensaio, focarei minhas observações nessas duas partes específicas de *Vigilantius* (a saber, as discussões de abertura e de conclusão). Em cada caso, minha meta é chamar a atenção para diversas características importantes dentro da dimensão especificamente humana dessa preleção. Em *Vigilantius*, Kant – em parte por conta do formato de preleção e de seu público, mas também por conta de uma importante mudança em seu pensamento sobre teoria ética durante o início de 1790 – está trabalhando com uma concepção de teoria ética que está muito mais focada em seres humanos em particular (em oposição a seres racionais enquanto tais) ao invés do que nós encontramos em seus trabalhos mais conhecidos em filosofia moral, incluindo a posterior *Metafísica dos Costumes*.

“*A Fragilidade da Natureza Humana*”

Na discussão de abertura de Kant dos fundamentos da moralidade em §§ 1-63, nós vemos ao menos três indicadores inter-relacionados de uma perspectiva mais voltada para seres humanos que, pelas razões delineadas acima, está visível na preleção *Vigilantius*. Primeiro, *Vigilantius* representa uma mudança clara no pensamento de Kant sobre o que é uma metafísica dos costumes – uma mudança no sentido de afastar-se de vê-la como um corpo de princípios a priori aplicáveis a seres racionais em geral e rumo a uma visão que, embora ainda firmemente comprometida com a alegação de que o princípio supremo

da moralidade é completamente a priori, vê seu objeto próprio como os seres humanos. Por exemplo, no começo da preleção, Kant declara: “a metafísica dos costumes concerne especialmente [*besonders beschäftigt*] ao uso da liberdade da vontade humana, de acordo com regras do direito [*Regeln des Rechts*]” (V 27:480).

Essa concepção de uma metafísica dos costumes está em nítido contraste com aquela que Kant emprega anteriormente na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785). Na *Fundamentação*<sup>202</sup>, Kant alega que a meta de “a metafísica dos costumes deve investigar a ideia e os princípios de uma possível vontade *pura* e não as ações e condições do querer humano no geral, as quais são extraídas da psicologia” (G 4:390). Na *Fundamentação*, o projeto da metafísica dos costumes está “ligado [*verbunden*] com o conceito da vontade de um ser racional em geral [*überhaupt*]” (G 4:426), e é supostamente “inteiramente expurgada [*völlig gesäubert*] de tudo que possa ser empírico” (G 4:389, cf. 410).

Em *Vigilantius*, por outro lado, a concepção de uma metafísica dos costumes que Kant desenvolve está especificamente ligada com o conceito da vontade de um ser humano, e isso significa que não pode ser inteiramente expurgada de tudo que possa ser empírico. Como outros notaram (veja, por exemplo, Wood 2002: 2-4), essa perspectiva mais voltada aos humanos é também notável posteriormente na *Metafísica dos Costumes*. Por exemplo, na Introdução Kant avisa os leitores que “uma metafísica dos costumes não pode prescindir de princípios de aplicação, e, muitas vezes, devemos tomar como nosso objeto a *natureza*

---

202 As citações da *Fundamentação* foram extraídas da tradução de Guido Antônio de Almeida [NT].

particular do ser humano [*die besondere Natur des Menschen*], que é conhecida apenas pela experiência” (MS 6:217). Todavia, a orientação humana de *Vigilantius* é indiscutivelmente mais forte do que a da posterior *Metafísica dos Costumes*. Em *Vigilantius*, a ideia de uma metafísica dos costumes empregada é uma que está “especialmente concernida” com vontades humanas. Isso implica que é impura desde o começo, porque a natureza específica das vontades humanas é algo que só pode ser conhecido pela experiência. Por outro lado, na *Metafísica dos Costumes*, o foco está em um sistema de princípios morais puros que é forçado a levar em conta informação empírica apenas quando busca aplicar esses princípios a seres humanos. Isso pode parecer ser meramente uma diferença insignificante, mas não é. De fato, a observação de Kant anteriormente na Introdução à *Metafísica dos Costumes* de que “conceitos e juízos sobre nós mesmos e nossos feitos e omissões não significam nada moral se o que eles contêm puder ser aprendido meramente a partir da experiência” (6:215) não é consistente com sua alegação anterior em *Vigilantius* de que a metafísica dos costumes está interessada especialmente no uso da liberdade da vontade humana. *Vigilantius* abraça uma concepção da metafísica dos costumes que é impura desde o começo, enquanto que a *Metafísica dos Costumes* importa informação empírica apenas no estágio posterior de aplicação.<sup>203</sup>

Um segundo sinal da orientação específica humana de *Vigilantius* ocorre mais ou menos dez páginas depois quando Kant detalha sua crítica à psicologia moral de Schiller, uma discussão que ele iniciara anteriormente em 1793 com a publicação de *Religião nos Limites da Simples Razão*

---

203 Para discussão relacionada, veja Loudon 2000, 3-30.

(veja RGV 6:23-24n.). Nesse segundo ponto, ainda mais impureza entra em cena. Isso porque aqui Kant não está apenas enfatizando o conceito de uma vontade humana enquanto oposta à vontade racional em geral. Ao invés disso, a discussão gira em torno de uma “contingência subjetiva” que “jaz nos impulsos da natureza humana [*in den Trieben der menschlichen Natur*]” (V 27:489). Na visão de Kant, é necessário que esses *Triebe* humanos se oponham ao princípio moral: “é contrário à natureza do dever *regozijar-se [gern]* em ter deveres que lhe são impostos; ao contrário, é necessário [*nothwendig*] que os impulsos do ser humano o façam indisposto a cumprir as leis morais, e que esses impulsos sejam superados apenas através da autoridade das últimas” (V 27:490). Schiller, em contraste, em seu ensaio de 1793 *Über Anmut und Würde* (Sobre Graça e Dignidade) e em outros lugares, sustenta que “na filosofia moral kantiana a ideia de dever é representada com uma severidade que afugenta todas as graças”, e que um modelo melhor é um em que impulsos e leis, sensibilidade e razão, estão completamente em harmonia um com o outro “e o ser humano é um consigo mesmo” (Schiller 1966, 4: 171, 167).

Essas são psicologias morais bem diferentes. A posição de Kant é a de que se humanos não fossem sujeitos a esses impulsos da natureza, então não haveria imperativos morais – nós seguiríamos leis morais sem necessitação. “O ser humano ... não pode ... nunca alcançar a santidade em seu ser ... Mas fosse ele um ser santo, ele não teria motivo para transgredir a lei moral; ele não teria dever, por não haver necessitação” (V 27:492, cf. G 4:414). Mas ele sustenta que o antecedente apresentado antes (“*se seres humanos não fossem sujeitos a esses impulsos da natureza, . . .*”) é fisicamente impossível (contrário à natureza humana) e

transformaria literalmente seres humanos em Deus – “um ser que é *somente sagrado*, isto é, tem a propriedade de seguir leis morais sem necessitação” (V 27:489). Schiller, por outro lado, não pensa que todos seres humanos necessariamente estejam encilhados com *Triebe* que precisam ser constrangidos pela razão a fim de sermos agentes morais efetivos. No caso da “bela alma” que representa “o símbolo da humanidade completa” (Schiller 1966, 4: 173), existe aí uma integração plena entre *Triebe* e *Gesetz*, impulsos e leis morais, uma integração que o permite agir com a graça que falta ao agente kantiano cumpridor de seus deveres. A bela alma schilleriana, ao contrário do obsequioso agente kantiano, não mais experimenta qualquer conflito entre dever e desejo, e esse ideal de completa harmonia psíquica é um que Schiller insta todos os humanos a ter por objetivo. Isso porque nessa pessoa moralidade “*tornou-se natureza*” (Schiller 1966, 4: 170) e não há mais nenhuma necessidade de constantemente consultar a razão na decisão de como agir. Antes, a bela alma pode “com certa segurança confiar na voz do impulso . . . sem medo de ser desencaminhado por ele” (Schiller 1966, 4: 173).

Kant concorda com Schiller que seres humanos genuinamente virtuosos agem com alegria (ver RGV 6:24n.) e “bom ânimo [*mit frohem Muth*]” (V 27:491), mas para Kant isso não significa que a necessitação esteja ausente em sua conduta moral: “Onde não há necessitação, não há imperativo moral, nem obrigação, dever, virtude, deve ou constrangimento é concebível. Donde as leis morais são chamadas *leis do dever* porque elas pressupõem um agente sujeito aos impulsos da natureza” (V 27:489). E perto do fim de sua crítica à posição de Schiller, Kant pode parecer admitir uma concessão a seu oponente quando concede que

“seria bom se seres humanos fossem tão perfeitos que eles cumprissem seus deveres a partir de um impulso livre [*aus freiem Triebe*], sem constrangimento e leis [*ohne Zwang und Gesetz*]; mas isso está além do horizonte da natureza humana” (V 27:491). Todavia, ao contrário de Schiller, Kant não pensa que é humanamente possível ir além desse horizonte. Ser humano significa ter uma “disposição moral *em conflito*” (KpV 5:84), e a completa harmonia psíquica advogada por Schiller é simplesmente uma ilusão. Supor que seja de outra maneira é cair vítima à “*Schwärmerei moral*” – “uma ultrapassagem dos limites que a razão prática pura coloca à humanidade” (KpV 5:85).<sup>204</sup>

Finalmente, e em parte como resultado do acima exposto, ulteriormente em *Vigilantius* nós também encontramos uma concepção distintivamente kantiana da virtude moral que está ligada ao retrato realista da natureza humana articulada anteriormente. No §59 Kant declara: “a virtude consiste precisamente na força da decisão de cumprir nossos deveres, e de lutar contra as constantes tentações a fazer diferentemente, inspiradas pelos sentimentos sensíveis [*sinnliche*]” (V 27:570). Na visão de Kant, virtude é um conceito restrito a seres humanos, aplicável a nós somente devido a nossa natureza dual como seres tanto sensíveis quanto inteligíveis: “nele [quer dizer, no ser humano] . . . somente a virtude é pensável, porque apenas onde a necessitação é o fundamento pode-se assumir uma determinação firme em obedecer a lei moral” (V 27:490, ver também 504-05). Todavia, a força da decisão em ouvir

---

204 Eu devo aqui à perspicaz discussão de Baxley da posição de Schiller, bem como da resposta de Kant a ela em *Vigilantius*. Veja Baxley 2010, 87-97, 111-15.

consistentemente a razão - e, assim, cumprir seus deveres - como parte de seu caráter moral que é denotado pela virtude kantiana não deve de modo algum ser confundida ou fundida com a supressão do desejo – um ponto que Kant também deixa mais claro em *Vigilantius*: “Agora, se se tivesse que supor aqui um avassalamento ou predominância, com total supressão [*mit völliger Unterdrückung*], então não mais haveria virtude de maneira alguma” (V 27:570). Para que uma criatura seja humana, tanto desejo quanto razão devem estar presentes, porque “o ser humano não é ser autosuficiente em si mesmo; ao contrário, ele é dependente de necessidades, e é nisso que o fundamento e eficácia de seus impulsos sensíveis de fato consiste” (V 27:520). A força específica da vontade ligada à virtude moral kantiana implica, não em uma total supressão do desejo (se nós não tivéssemos desejos, nós não seríamos humanos), mas, antes, em um balanço entre razão e desejo que dá ao agente autocontrole e que constitui “o estado de *saúde* próprio ao ser humano” (MS 6:384). “A verdadeira força da virtude é *o ânimo em tranquilidade* [*das Gemüth in Ruhe*] com uma resolução ponderada e firme de colocar a lei da virtude em prática. Esse é o estado de *saúde* na vida moral” (MS 6:409; cf. V 27:492).

Em *Vigilantius*, Kant expressa uma aguçada consciência da “fragilidade da natureza humana”, uma fragilidade que se origina em nossa “propensão ao mal” (V 27:571; veja também *RGV* 6:19-53) – isto é, nossa tendência universal a colocar nossas inclinações e impulsos acima da lei moral. E por causa dessa fragilidade, a moralidade sempre permanecerá difícil para nós, em grande parte porque nossa presunção cega-nos para o problema em primeiro lugar (veja *G* 4:407, *RGV* 6:36). Supor que nós possamos escapar permanentemente dessa fragilidade e tornar-nos “belas

almas” unas consigo mesmas é, novamente, *Schwärmerei* moral. Ao invés disso, o melhor que humanos podem esperar é adquirir a vigilância e a força de vontade que é significada pela virtude.<sup>205</sup>

*“Um Acompanhamento Necessário à Natureza Humana”*

*Vigilantius* e a *Metafísica dos Costumes* acabam ambas com discussões sobre religião e deveres para com Deus e, como observado anteriormente, isso parece ser uma das similaridades mais óbvias entre os dois textos.<sup>206</sup> Mas nem todos os comentadores reconhecem uma similaridade. Schneewind, por exemplo, comparando os dois textos, observa: “as preleções concluem, em §§138-48, com um exame de nossos deveres para com Deus. Mas o livro termina com uma seção surpreendentemente intitulada ‘A religião como a doutrina dos deveres para com Deus está para além dos limites da filosofia moral pura’” (1997, xviii).

Todavia, um olhar mais atento ao conteúdo efetivo de cada discussão revela uma similaridade de posição. É bem verdade, o cabeçalho “Deveres para com [gegen] Deus” (27:712) aparece logo acima de §138 em *Vigilantius*, mas no meio de §138 Kant declara claramente que “nós não podemos ter deveres para com Deus” (27:713), e essa é também a mesma posição que ele defende posteriormente na *Metafísica dos Costumes*. Nós temos um dever “com respeito a [in Ansehung]” Deus, mas não um dever “para com Deus” (MS 6:443, 487). Seu argumento básico em ambos os textos

---

205 Para uma discussão relacionada, veja Louden 2011, 16-24, 107-20.

206 É também digno de nota que nenhum das outras grandes preleções éticas – Herder, Collins, Powalski, Mrongovius II – acabam com esse tema.

é que nós só podemos ter deveres para com seres racionais que são objetos da experiência, e Deus não cumpre a última condição necessária (veja V 27:713, MS 6:443-44).<sup>207</sup> “O fundamento de nosso conhecimento de Deus” não é extraído nem da experiência somente, nem da razão somente, e depende igualmente pouco de um mero insight quanto à natureza de uma deidade real; [o conhecimento] é baseado, antes, em fundamentos que são a fonte de ações morais de seres humanos, e é, deste modo, prático” (V 27:724, ver também MS 6:443-44). Nossa ideia de Deus é prática ao invés de teórica, mas, não obstante, é ao mesmo tempo “um dever do ser humano consigo mesmo aplicar essa ideia, que se apresenta inevitavelmente à razão, à lei moral em nós, onde ela é da maior fecundidade moral. Nesse sentido (**prático**) pode ser dito, portanto, que ter religião é um dever do ser humano para consigo mesmo” (MS 6:444).

Em outras palavras, o que é popularmente referido como um dever para com Deus é propriamente entendido como um dever do ser humano consigo mesmo – um dever da parte dos humanos de ter fé nas condições necessárias para a realização da lei moral, uma lei que a razão mostra-nos ser categoricamente necessária. E é um dever que se aplica especificamente a seres humanos, mas não necessariamente a outros seres racionais – o fundamento para esse dever é “apenas subjetivamente lógico” enquanto

---

207 AA 23:207-417 contém alguns rascunhos iniciais da MS, e a posição que Kant advoga aqui concernente o dever e Deus é também similar ao que nós encontramos no final tanto de V quanto de MS. Por exemplo, em 23:416 Kant escreve: “Pode haver deveres *com respeito a* [*in Ansehung*] certos seres meramente possíveis que não são, não obstante, deveres *para com* [*gegen*] esses seres”. E então ele prossegue argumentando que os primeiros são propriamente construído como “deveres para conosco mesmos” (23:416), uma estratégia também adotada em V e MS.

oposto a objetivamente lógico. Como um comentador observa, isso significa que é um dever “exclusivamente causado pela peculiaridade de nossa faculdade de cognição” (Ricken 2013, 418). Da perspectiva de uma metafísica dos costumes pura e a priori, não há deveres para com Deus. Mas da perspectiva impura (empírica) dos seres humanos, nós temos deveres com respeito a Deus. “Até onde a mera razão pode julgar, um ser humano tem deveres apenas para com seres humanos (ele mesmo e outros)” (MS 6:442)<sup>208</sup> – é por isso que Kant intitula a conclusão à *Metafísica dos Costumes* “A religião como doutrina dos deveres para com Deus está para além dos limites da filosofia moral pura” (MS 6:486). Mas a doutrina de Kant de “deveres apenas para com seres humanos” não é, de maneira alguma, destinada a bloquear a ajuda da fé humanamente necessária na perseguição de metas morais que a razão considera categoricamente necessária. Novamente, humanos têm um dever consigo mesmos de verem a moralidade da perspectiva da fé prática. Como Kant afirma em *Vigilantius*: “apenas deveres humanos são pensáveis [*denkbar*], para consigo mesmo e para com outros, embora os deveres eles mesmos sejam concebidos sob a imagem de mandamentos divinos” (V 27:713). Nós conhecemos a lei moral e o que requer de nós através da razão somente, mas é, não obstante, “um acompanhamento necessário [*eine nothwendige Begleitung*] à natureza humana” ver nossos deveres morais como mandamentos divinos. Sem esse acompanhamento supostamente necessário, humanos – uma vez que eles percebam que as perspectivas de realizar o

---

208 Em anos recentes a doutrina de Kant de “deveres para com seres humanos apenas” foi desafiada repetidamente pelo lado animal. Veja, por exemplo, Kain 2010 e Korsgaard 2011. Mas até onde é de meu conhecimento, não foi desafiada pelo lado de Deus.

que a moralidade demanda são nulas sem auxílio divino – cairão em desespero e afrouxarão em suas obrigações morais. Seu comprometimento com a moralidade não será mais “racionalmente estável” (veja Hare 2009).

O pano de fundo específico das observações sobre a conexão entre moralidade e fé religiosa ao fim de *Vigilantius* é o famoso argumento de Kant no Prefácio da *Religião nos Limites da Simples Razão* que “a moralidade inevitavelmente leva à religião” (6:6), junto com sua discussão relacionada de nosso dever em promover o sumo bem [*the highest good*], a versão mais conhecida da qual é apresentada na Dialética da *Crítica da Razão Prática*. O pano de fundo mais amplo é o esforço de muitos, mas muitos intelectuais do Iluminismo de redirecionar a religião para longe do teológico e rumo a propósitos morais. “A religião está . . . fundada na moralidade” (V 27:715), declara Kant em *Vigilantius*, e essa convicção nuclear é compartilhada por Lessing, Rousseau, Hume (ou ao menos o Cleantes de Hume), Paine, Franklin, Jefferson, e uma série de outros.<sup>209</sup> Mas como um corolário de nosso argumento anterior concernente a perspectiva especificamente humana adotada por Kant em suas preleções em sala de aula sobre ética, em *Vigilantius* nós encontramos Kant discutindo fé religiosa especificamente do ponto de vista da natureza humana. Dada a natureza humana, humanos necessitam ver a moralidade “sob a imagem de mandamentos divinos” (V 27:713). Deixe-me esboçar brevemente alguns pontos de pano de fundo da *Religião* e da segunda *Crítica* e, então, retornar à maneira de Kant abordar essas questões em *Vigilantius*.

---

209 Para discussão e referências, veja Loudon 2007, 15-25.

No Prefácio da *Religião*, Kant começa por dizer que “a moralidade de nenhuma maneira necessita de religião” (6:3), mas em algumas poucas páginas ele muda para a alegação aparentemente inconsistente de que “a moralidade, deste modo, inevitavelmente leva à religião” (6:6). Como Leslie Stevenson nota,

o pensamento por trás da primeira frase é que nós podemos saber quais são nossos deveres morais sem nenhum apelo a alguma ideia de Deus, e que nós podemos e devemos ser motivados a cumpri-los puramente pelo pensamento que eles são, de fato, nossos deveres (e não por qualquer ideia de recompensas ou punições divinas). Em contraste, o pensamento de Kant por trás da segunda frase é que nós precisamos ser capazes de *esperar* que fazer nossos deveres tenderá, a longo prazo, a promover o “sumo bem” – quer dizer, a felicidade dos seres humanos em proporção a sua virtude – e que isso só pode ser causado por Deus (Stevenson 2006, 214).

Em suas discussões do sumo bem, Kant muitas vezes alega que “os filósofos antigos . . . em sua investigação e pesquisa em ética, reduziram tudo a uma questão, O que é o *summum bonum*?” (V 27:482; cf. P 27:101, C 27:247, M II 29:599). Kant discorda com os antigos em pelo menos dois pontos aqui. Primeiro, ele pensa que eles estão enganados em reduzir tudo ao sumo bem. Na *Crítica da Razão Prática*, por exemplo, ele critica os antigos por tentarem fazer do sumo bem o critério da ação moralmente correta, “enquanto eles deveriam ter primeiro procurado por uma lei que determinasse a vontade a priori e imediatamente” (KpV 5:64). Na visão de Kant, a investigação ética deveria começar não com o sumo bem, mas antes com a lei moral. O sumo bem surge da lei moral e não vice-versa (veja RGV 6:5).

Segundo, a própria concepção de Kant de sumo bem difere substancialmente da dos antigos. Ele define o sumo bem laconicamente como a “felicidade distribuída na exata proporção à moralidade” (KpV 5:110), e ele imagina isso ocorrendo em uma escala universal.<sup>210</sup> O sumo bem é realizado quando a felicidade é distribuída universalmente entre todos os agentes morais em exata proporção de sua virtude. Mas essa tarefa colossal [*gargantuan*] de distribuição – uma tarefa que deve ser levada a cabo “desinteressadamente” e “exclusivamente a partir da razão imparcial” (KpV 5:124) se é para ser feita corretamente – supera de longe as capacidades de seres humanos finitos. Isso porque (entre outras coisas) os seres humanos nem mesmo sabem quem entre eles é realmente virtuoso (veja G 4:407, RGV 6:51, MS 6:392) – nosso próprio estatuto moral (assim como aquele dos outros) permanece inescrutável para nós.

Não obstante, a razão nos mostra que nós temos uma obrigação categórica de promover o sumo bem – de fato, “nós estamos determinados *a priori* pela razão a promovê-[lo] com todas as nossas forças” (KU 5:453; cf. KpV 5:114, RGV 6:5). A razão nos diz que nós estamos obrigados a promover essa meta com todas as nossas forças, e ainda assim nós rapidamente percebermos que nossas forças são lamentavelmente inadequadas para a tarefa que a razão demanda de nós. Nós estamos, portanto, também obrigados a ter fé nessas condições necessárias que tornariam a realização do sumo bem possível – uma das

---

210 A maioria dos antigos não concebeu o sumo bem dessa maneira. No caso de Aristóteles, por exemplo, alcançar o sumo bem – *eudaimonia* – não envolve pensar ou agir globalmente. Para algumas diferenças adicionais, veja Loudon, a ser publicado.

quais é a suposição de que exista um ser onisciente, onipotente, onibenevolente que pode acuradamente distribuir a felicidade em proporção à virtude em uma escala universal. Para nossa razão, deste modo, a possibilidade do sumo bem só é pensável na pressuposição de uma inteligência suprema, e a suposição da existência dessa inteligência suprema está ela mesma conectada com a consciência de nosso dever (veja KpV 5:125).

A explicação de Kant para a necessidade da fé em Deus no fim de *Vigilantius* é conforme a seus argumentos anteriores apresentados na segunda *Crítica* e na *Religião*, mas olhando cuidadosamente pode-se também encontrar alegações adicionais sobre por que a situação especial dos humanos faz dessa fé uma necessidade. Humanos são conduzidos à “suposição do teísmo”, ele nota, “somente através da moralidade e não através da físico-teologia” (V 27:717), e a necessidade da suposição “jaz simplesmente na necessidade moral para nós [*liegt bloß in dem moralischen Bedürfniß für uns*] de um tal ser” (V 27:718). “O ser humano assume [*der Mensch nimmt . . . an*], como uma hipótese prática, que se é verdade que os fundamentos da moralidade e suas leis levam apenas ao fim supremo, um ser supremo deve efetivamente existir, pelo qual o sumo bem é possível, uma vez que, de outro modo, o fim supremo de suas ações morais [do ser humano] não seria possível. O conceito de Deus, portanto, pressupõe a moralidade . . .” (V 27:724).

A fé kantiana em Deus, deste modo, é uma assunção humana “baseada em fundamentos que são a fonte de ações morais de seres humanos” (V 27:724), ela jaz “simplesmente na necessidade moral para nós” (V 27:718), e é “um acompanhamento necessário à natureza humana” (V 27:530). Então os fundamentos para tal fé estariam ausentes

no caso de outros seres racionais que não sejam humanos? Acaso um nós diferente, não humano, não teria essa necessidade, não faria essa assunção? E acaso não seria a suposição de Deus um acompanhamento necessário para seres racionais que não fossem humanos? Certamente o que Kant pensa estar defendendo em *Vigilantius* é uma concepção mais tradicional de fé – uma em que “fé é ainda entendida como tomar como verdadeiro de algo que de fato é” (Ameriks 2012, 252). Mas em seus apelos frequentes às necessidades morais humanas como o fundamento da suposição de teísmo, podemos perguntar se ele não está, de fato, defendendo alguma coisa bastante diferente. Acaso é o Deus de Kant simplesmente uma projeção proto-Feuerbachiana das necessidades humanas? Pois Feuerbach também argumentará depois que “Deus surge do *sentimento de uma carência*, aquilo de que o ser humano *tem necessidade*?” (Feuerbach 1971, 134). Não é aí que onde Kant quer chegar, mas a trajetória de seu pensamento pode ter inadvertidamente aberto o caminho para uma bastante distinta “essência verdadeira da religião, isto é, antropológica” (Feuerbach 1971, 3).

Em *Vigilantius* a ética kantiana desce à terra para examinar a fragilidade da natureza humana e para propor um acompanhamento necessário a essa natureza frágil. Ler essas “*Notas sobre a Preleção de Sr. Kant sobre a Metafísica dos Costumes*” (V 27:478) pode não necessariamente fazer-nos “seres humanos melhores” (Jachmann, reimpresso em Groß 1912, 134), mas elas revelam muito sobre o desenvolvimento de sua teoria moral madura, e elas também provam que “uma *Metafísica dos Costumes*, apesar do título intimidante, também é passível de um alto grau de popularidade e adequação ao entendimento comum” (G 4:391).

## AFINIDADES SELETIVAS PARA TEMPOS DE RECONHECIMENTO

Suzano Guimarães<sup>211</sup>

Conta-se que num tempo não contado, num muro gasto qualquer, de cidade que não se sabe bem qual, foi possível ler a seguinte pixação (com “x” mesmo): *“Deus está morto. Marx morreu. Freud também. E eu já não ando me sentindo muito bem”*<sup>212</sup>. De passagem, registre-se que tal (sub)urbana manifestação cultural acima estava “aspada” e (pasmém!) assinada com aquele sempre conveniente “anônimo”.

Ora, tal provocação, esta breve introdução foi somente uma “doce bárbara” imaginação; mas “baseada em fatos reais”. Aqui e agora, então, (re)começamos.

Diz Lipovetsky (1999, p. 53-54 e 65, grifo do autor):

Narciso entrou em órbita. O neo-narcisismo não se contentou com neutralizar o universo social, esvaziando as

---

<sup>211</sup> Doutor e mestre em Filosofia pela UFPE.

<sup>212</sup> Ver SANTOS, J. *O que é pós-moderno*. São Paulo: Brasiliense, [s.d.], p.07; Ver também MENESES, P. A cultura e suas razões. *Abordagens hegelianas*. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2006, p.101-110; VAZ, H. Esquecimento e memória do ser: sobre o futuro da metafísica. *Síntese – Revista de Filosofia*, v.27, n.88, p.149-163, 2000.

instituições dos seus investimentos emocionais; também o Eu, desta feita, se vê corroído, esvaziado da sua identidade, o que paradoxalmente sucede em virtude do seu hiperinvestimento. Como o espaço público se esvazia emocionalmente por excesso de informações, de solicitações e de animações: o Eu tornou-se um “conjunto frouxo”. Por toda a parte, eis que o real pesado desaparece, e é a *dessubstancialização*, última figura da desterritorialização, que condena a pós-modernidade. No sentido da mesma dissolução do Eu actua a nova ética permissiva e hedonista: o esforço deixou de estar na moda, o que significa coerção e disciplina austera é desvalorizados em proveito do culto do desejo de sua realização imediata (...) Curiosa concepção a deste narcisismo, apresentado como estrutura psíquica inédita e que, de facto, se vê repescado pelas redes do “amor próprio” e do desejo de reconhecimento já identificados por Hobbes, Rousseau e Hegel como responsáveis pelo estado de guerra (...) Desolação de Narciso, demasiado bem programado na sua absorção em si próprio para poder ser afectado pelo Outro, para sair de si – e, no entanto, insuficientemente programado, pois que deseja ainda um mundo relacional afectivo.

Convém destacar intempestiva dificuldade na apreensão do modo de pensar hegeliano tendo em vista inadvertidas expressões de comentaristas. Não foi o caso acima, mas “o Eu tornou-se um ‘conjunto frouxo’” merece nossa atenção “eletiva”.

Consideramos que esse estigma da “fragilidade do eu” é pensado somente onde o paradigma da “coisa” ainda

prevalece, quando a “metafísica de base material”<sup>213</sup> ainda obscurece. Neste sentido, “eu forte” é “eu sólido”. Ora, nossa sensação de solidez é “dura ilusão” do entendimento; sólido é o que há de mais frágil para a razão; são as relações, “jogo de forças”, que mantém a concretude da “Coisa mesma”. Deste modo, não seria a parte dos pilares que, necessariamente, sustentariam qualquer edifício, mas sua “argamassa” como fundamento no todo.

A intersubjetividade que “aparece” nesta simultaneidade é também subjetividade, “natureza” do espírito; não seria nada “abstrato” como um “conjunto frouxo”, mas ao contrário, seria tão “forte” quanto o sistema imunológico “vivente”, ou tão singular, universal concreto, quanto uma “dor de dente”.

Diz Hegel (2002, §17, p.34, grifo do autor), que

tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*. Ao mesmo tempo, deve-se observar que a substancialidade inclui em si não só o universal ou a *imediatez do saber* mesmo, mas também aquela imediatez que é o ser, ou a imediatez *para* o saber (...) – o pensar unifica consigo o ser da substância e compreende a imediatez e o intuir como pensar, o problema é saber se esse intuir intelectual não é uma recaída na simplicidade inerte; se não apresenta, de maneira inefetiva, a efetividade mesma.

Contudo, de torto modo, aos olhos (anti)humanistas contemporâneos, parecemos mais próximos de uma

---

<sup>213</sup> Ver MORAES, A. O fim da matéria e a re-significação da *Physis*. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, n.11, p.07-18, 2009.

determinada vertigem do pós-humano conforme uma apressada “antropologia do ciborgue”<sup>214</sup>.

Não obstante, consideramos pertinente a denúncia de uma “antropotécnica”; mas ocorre que as fronteiras até então bem discerníveis já não são mais tão decidíveis. As identidades se pensam como eletivas e constituídas por grupos afins. As “linhas cívicas” cedem aos blocos econômicos, as “esferas do átomo” cedem às (in)determinações da física quântica e as “alianças rígidas” nos relacionamentos cedem às sucessividades dos afetos. Num tempo de muitas possibilidades, muitos parecem querer apenas mundos possíveis, querer somente mais “modos de ser”.

Apareça! Eis o imperativo. E nessa hegemonia da aparência, vale mais quem melhor parecer ser, principalmente mediante imagens trans-produzidas para aparecer, “nikonicamente”, na cena social preferida. Visibilidade de mídias especializadas reverberam tanto na imposição da “vida para consumo” quanto na oferta das condições de realização<sup>215</sup>.

---

<sup>214</sup> Ver SILVA, T (org). *Antropologia do ciborgue*: as vertingens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica, 2000; SLOTERDIJK, P. *Regras para o parque humano*: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. São Paulo: Estação Liberdade, 2000; Ver também, por exemplo, EXAMINED life. Direção: Astra Taylor. Alemanha: Zeitgeist films, [s.d]. 1 DVD (Disponível em: [http://www.youtube.com/watch?v=PQ8crLK\\_DII](http://www.youtube.com/watch?v=PQ8crLK_DII) Acesso em: 16 jul. 2013).

<sup>215</sup> Ver BAUMAN, Z. *Vida para consumo*: a transformação das pessoas em mercadoria. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008; Ver também VIANA, R. *Rituais de sofrimento*. São Paulo: Boitempo, 2012; DOMINGUES, I. *Terrorismo de marca*: publicidade, discurso e consumerismo político na rede. Rio de Janeiro: Confraria do Vento, 2013;

Toda essa “cultura imagética”, essa aparência sensível, esse momento do espírito do mundo, onde “*uma imagem mente mais que mil palavras*” (CHACON, 2013), parece exigir experiências numa “racionalidade logopática”<sup>216</sup> onde razão e afeto não são “vistos” como excludentes.

Diz Cabrera (2006, p.12-13):

Como se o problema dos limites da linguagem da filosofia e a sua busca obsessiva por imagens, fantasias e projeções não precisasse ter esperado pelo surgimento do cinema para ser colocado. A “proposição especulativa” hegeliana é já puro cinema, muito antes de Hiroshima mon amour, de Alain Resnais, ser pura filosofia. Conceitos e imagens não estão tão desvinculados quanto a tradição filosófica (de Platão a Habermas) quer fazer-nos pensar (...) A noção de “logopático”, centro conceitual de minha reflexão cine-filosófica, constitui, de certa forma, a confluência do analítico e do existencial (...) Assim, as imagens parecem vincular conceitos e explorar o humano de maneiras mais perturbadoras do que a lógica e a ética escritas.

Neste sentido, uma articulação racional que inclui o componente emocional poderia “elevar” o cinema à “forma de pensamento”; ao modo “quando dizer e pensar são como tocar”<sup>217</sup>. A “aparição” cinematográfica não apresentaria

---

<sup>216</sup> Ver CABRERA, J. *O Cinema pensa: uma introdução à filosofia através dos filmes*. São Paulo: Martins Fontes, 2006; Ver também, por exemplo, O HOMEM BICENTENÁRIO - Bicentennial Man. Direção: Chris Columbus. EUA: Sony Pictures, 1999. 1 DVD (Baseado em ASIMOV, I. *O homem bicentenário*. São Paulo: L&PM, 1997) que julgamos estabelecer deveras “afinidades” com a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, notadamente com a “dialética do reconhecimento”.

<sup>217</sup> Ver PUENTE, F. A metáfora, a metáfora táctil e o pensamento em Aristóteles. PEIXOTO, M; MARQUES, M; PUENTE, F. *O visível e o inteligível: estudos sobre a percepção e o pensamento na filosofia grega antiga*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012, p.123-137.

uma argumentação conforme nossa tradição filosófica<sup>218</sup>, mas poderia conceitualizar “imagneticamente” também proporcionando inteligibilidade<sup>219</sup>.

Com efeito, “saber” numa perspectiva “logopática” não consistiria somente em “entender informações”, mas exemplarmente saber como “experiência vivida”; onde “*o emocional não desaloja o racional: redefina-o*” (CABRERA, 2006, p.22).

Ora, a consciência tardia de nossa suposta época pós-moderna não se caracterizaria pela ambigüidade, mas ao contrário, exigiria outra modernidade mais livre, quando e

---

<sup>218</sup> “Mas um mestre de pensar que quer ensinar a pensar deve alertar os discípulos contra os falsos caminhos e desvios do pensamento. Hegel não se cansa de advertir para duas formas – uma imperfeita, outra distorcida – que assume com frequência o pensamento. A primeira é o pensamento representativo. De si, essa forma de pensar teve – e ainda tem – uma função importante: foi a alma dos mitos, onde o pensamento pré-filosófico depositava em imagens suas verdades. Um modo de conhecimento verdadeiro, que está presente na poesia, nas artes em geral e, muito mais amplamente, como Barthes demonstrou, em toda a linguagem humana, que se move numa atmosfera de símbolos. Esse pensamento encontra sua verdade em imagens e através delas; e é, de certa forma, dialético, pois as analogias têm uma dialética implícita, operam uma travessia entre diversas ordens do ser, entre as quais estabelecem pontes e unidade. Porém recusar-se a passar do pensamento representativo ao conceitual, ‘ex umbris et imaginibus ad veritatem’, seria contentar-se com imagens e desistir da Coisa, ou da realidade verdadeira: ficar nas ‘formas transitórias e imperfeitas’, ou seja, como diziam os antigos, ‘tomar a nuvem por Juno’. Seria contentar-se com os andaimes, que servem para fazer subir a construção, como se fosse o edifício mesmo; ou dar-se por satisfeito com a maquete de papelão, dispensando o prédio de mármore ou granito. O outro desvio é o pensamento raciocinante” (MENESES, 2001, p.72-73).

<sup>219</sup> Ver, para discussão, COUTINHO, E. *A Imagem autônoma*. São Paulo: Perspectiva, 1996; BENJAMIN, W. A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução. BENJAMIN, W [et al.]. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril, 1975, p.09-34.

porque igualmente reconheceria sua ambivalência<sup>220</sup>; negando e conservando, estereotipia e desejo de autonomia, respectivamente.

A pós-modernidade renuncia aos confrontos pela “verdade”; indiferente, não se ocupa disso. A “pós-modernidade” é indiscutível<sup>221</sup>. Não enuncia contra-princípios, mas vicia des-referências. Aquele “eu como um conjunto frouxo” agoniza, intermitente, mas não se desfaz, pois sempre se refaz, à vigília do espírito<sup>222</sup>.

A pós-modernidade insinua “risos” ao preço dos lamentos, “custe o que custar”; julga abismos por fundamentos. A pós-modernidade é sua própria consciência tardia; como se diz naquela metáfora de que “primeiro nos deram asas para depois nos roubar o céu”.

---

<sup>220</sup> Ver BAUMAN, Z. *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999; Ver também ROUANET, S. *As Duas Modernidades*. SCHULER, F.; SILVA, J. (orgs). *Metamorfozes da Cultura*. Porto Alegre: Sulina, 2006, p.105; BADIOU, A. *Para uma nova teoria do sujeito: conferências brasileiras*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

<sup>221</sup> Ver EAGLETON, T. *As Ilusões do Pós-Modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

<sup>222</sup> “Passar da sonolência da substância e da consciência habitual (uma certa forma de morte natural, como Hegel dirá na *Filosofia da História*) à atitude vigilante da subjectividade filosófica, à vida da razão, é uma mudança de estado que se opera pela violência, segundo o modo da ruptura; não a aproximação timorata de quem não se arrisca a cortar as amarras do adquirido, mas um *salto* para uma nova ordem, uma <<conversão>> (*Umkehrung*), que é a subversão do dado, para emergir num outro modo de se situar, prática e racionalmente, na realidade. Decidir-se a pensar filosoficamente é obrigar-se a um único gesto possível: lançar-se <<à corps perdu>> nesse elemento translúcido e simples e, através do trabalho sério e árduo do conceito, assimilá-lo, para se converter, por sua vez, em luz e poder viver a vida no seu meio-dia” (FERREIRA, 1992, p.135-136, grifo do autor).

Agora “rompamos a paz”<sup>223</sup> destas considerações sobre o “eu” na “pós-modernidade”; palavras já “fora-de-moda”, desgastadas, dizem as representações habituais; “*a frivolidade e o tédio que invadem o que ainda subsiste, o pressentimento vago de um desconhecido são os sinais precursores de algo diverso que se avizinha*” (HEGEL, 2002, §11, p.31).

As sociabilidades contemporâneas assim nos (a)parece não somente “líquidas”, pertencentes à uma “era do vazio”, de “homens-massa”, com ética *symbebekos*, mas também conforme difusas “tonalidades afetivas”, ou melhor ainda, como “afinidades eletivas”.

As sociabilidades contemporâneas assim nos conduzem às ressonâncias fenomenológicas hegelianas, quer dizer, às experiências (no reconhecimento) do saber; pois “*para apreender a Coisa mesma é necessário abandonar-se a ela e construir na relação o seu conceito*” (MORAES, 2006, p.242).

A crítica hegeliana ao modelo solipsista da filosofia moderna da subjetividade já entendia a gênese da individualidade enquanto gênese de sua própria sociabilidade e a “relação” sempre como necessidade; na medida da “*liberdade como verdade da necessidade*” (VAZ, 2002, p.143). Daí para as complexas relações sociais hodiernas, sob metamorfoses constantes, tal “pensamento pensante” hegeliano, notadamente da *Fenomenologia do Espírito*,

---

<sup>223</sup> “O rompimento da paz consigo – a recusa de uma <<má>> subjectividade, uma subjectividade <<irreconciliada>>, enclausurada em si mesma, refugiando-se na abstenção do agir (bela alma) ou na fuga ao presente efectivo, como <<nostalgia>> (*Sehnsucht*) de um futuro (*Dever-ser*) ou de um passado idealizado. A presença ao presente é suspensão-superação do subjectivo, é plenitude do espírito como infinito concreto no finito, é tarefa de realizar aquele como infinita contemporaneidade, coincidência com o eterno do homem” (FERREIRA, 1992, p.75-76, grifo do autor).

consideramos mais afim à compreensão daquela subjetividade enquanto experiência de intersubjetividade.

Diz Meneses (apud MORAES, 2006, p.243-244, grifo do autor):

O problema não é que o próximo seja difícil de encontrar. O problema é reconhecer o próximo (...) Reconhecer o próximo no que é igual a nós, pelo sangue, pela profissão, pela classe social, é relativamente fácil: isso nem é propriamente reconhecer o próximo, mas é ver a imagem de si mesmo no outro. O difícil é reconhecer o próximo na diferença, na alteridade propriamente dita: naquele que pertence à outra raça ou cultura, e mais ainda, no que é excluído de sua própria sociedade, sucateado como sem serventia nem valor.

Ora, quando acontece conhecer uma coisa, a “cousa” que acaba acontecendo é que se conhece também outra coisa, qual seja, “eu”; ou seja, a “coisa mesma” conhecida é tanto a coisa antes pretendida quanto esta outra coisa agora desprevenida; quer dizer, conhecer foi se conhecer; *“sem dúvida, a consciência de um Outro, de um objeto em geral, é necessariamente consciência-de-si, ser refletido em si, consciência de si mesma em seu ser-outro”* (HEGEL, 2002, §164, p.132).

Deste modo, reconhecimento em Hegel é compreendido enquanto “outro reconhecimento”; reconhecimento “do eu e do outro”, quando e conquanto seja reconhecimento “do eu com o outro”, que promove, numa relação de (in)tensa reciprocidade, afirmação das singularidades reconhecidas.

A categoria da “simultaneidade” é indispensável à compreensão da “dialética hegeliana”. Outrossim, a dialética do reconhecimento, em Hegel, não seria normativa,

“gramática”, assim como um dever-ser; não é uma “luta pelo restabelecimento”, pelas condições de possibilidade de “identidades pessoais” que se relacionam como inter-subjetivas; mas apreensão conceitual da subjetividade enquanto idiossincrática “(comum) unidade em luta”, viva.

Não seria o caso de “estados de paz” nem de tréguas consoladoras; ou até mesmo um desinvestimento no reconhecimento, quer dizer, um “desconhecimento”; mas um movimento sempre permanente que implica no “jogo das mediações” a (trans)formação do espírito; ou seja, extrusão, fazer-se ser, alienação da alienação, movimento para fora e que a si retorna como um mundo enriquecido, conhecendo-se melhor e reconhecido. Ora, nem simples devir nem pura reflexão, mas o desenvolvimento; afinal, *“como sabemos, para o hegelianismo é sempre a segunda vez que é a boa!”* (BOURGEOIS, 2004, p.325).

Diz Hegel (1995, §431, p.201, grifo do autor, grifo nosso em negrito):

**É uma luta**: pois eu não posso me saber no Outro como a mim mesmo, enquanto o Outro é para mim um outro ser-aí imediato; por isso sou dirigido para a suprassunção dessa sua imediatez. Igualmente, eu não posso ser reconhecido como algo imediato, mas só enquanto suprassumo em mim mesmo a imediatez e assim dou um ser-aí à minha liberdade. Mas essa imediatez é, ao mesmo tempo, a corporeidade da consciência-de-si, em que esta tem, como em seu signo e instrumento, seu próprio *sentimento-de-si*, assim como seu ser *para outras* [consciências-de-si] e sua reação que a mediatiza com elas.

E com relação à qualquer “solução satisfatória” de um “sistema de reconhecimento entre iguais” ou também à questão sobre “quando um sujeito seria verdadeiramente

reconhecido”, diz ainda Hegel (1995, §432, p.203, grifo do autor):

Para prevenir eventuais mal-entendidos a propósito do ponto de vista acima descrito, temos ainda a fazer aqui a observação de que a luta pelo reconhecimento na forma levada ao extremo, que foi indicada, só pode ter lugar no estado-denatureza – em que os homens só existem como *singulares*; ao contrário, está longe da sociedade civil e do Estado, porque aqui mesmo o que constitui o resultado daquela luta, a saber, o ser-reconhecido, já está presente.

“*Não há guarda-chuva contra o amor*” (MELO NETO, 1994, p.79) nem divã para uma consciência infeliz repousar a cabeça. “*A Fenomenologia do Espírito deve substituir-se às explicações psicológicas ou às discussões mais abstratas sobre a fundamentação do saber*” (VAZ, 2002, p.14).

Diversos pensadores do mundo contemporâneo “anunciaram” a morte do sujeito moderno. Morte morrida ou morte matada, esse tema insistia nas listas dos mais vendidos e dos mais noticiados. E no que diz respeito ao tema do reconhecimento, à revelia hegeliana, dizem que a história talvez esteja se repetindo, e mais impressionante ainda, talvez como farsa, como queria Marx.

Diz Hegel (1995, § 401, Adendo, p.108):

É por esse motivo que se entoam cânticos fúnebres nos falecimentos com boa razão, se dão pêsames, os quais, por enfadonhos que possam às vezes parecer ou ser, têm no entanto a vantagem de que, pela repetida evocação da perda ocorrida, extraem a dor que se nutre da premência da alma, para elevá-la à representação, e assim a tornam algo objetivo, algo que se contrapõe ao sujeito repleto de dor.

Admitindo que no reconhecimento haja sempre uma “decisão (pelo reconhecimento)”, uma ação permanente em conhecer “quem somos nós”, e simultaneamente, um “(re)conhecer o outro” estabelecendo sempre o eu enquanto “feixe de relações” e neste sentido privilegiando uma concepção de mundo como uma “sistema de informações”<sup>224</sup>, então a constituição do eu hegeliano (contemporâneo) não poderia ser pensada fora da relação (com o outro). O “sentido” da relação sujeito-objeto ganha nova significação por garantir as identidades e as diferenças numa unidade dialética. O indivíduo somente poderia ser pensado (como relação) numa “situação de convivência”.

---

<sup>224</sup> “A análise dos sistemas vivos em função de quatro perspectivas interligadas – forma, matéria, processo e significado – faz com que nos seja possível aplicar uma compreensão unificada da vida não só aos fenômenos materiais, mas também aos que decorrem no campo dos significados. Vimos, por exemplo, que as redes metabólicas dos sistemas biológicos correspondem às redes de comunicação dos sistemas sociais; que os processos químicos que produzem estruturas materiais correspondem aos processos de pensamento que produzem estruturas semânticas; e que os fluxos de energia e matéria correspondem aos fluxos de informações e idéias. A idéia central dessa concepção sistêmica e unificada da vida é a de que o seu padrão básico de organização é a rede. Em todos os níveis de vida – desde as redes metabólicas dentro da célula até as teias alimentares dos ecossistemas e as redes de comunicações da sociedade humana –, os componentes dos sistemas vivos se interligam sob a forma de rede. Vimos, em particular, que na Era da Informação – na qual vivemos – as funções e processos sociais organizam-se cada vez mais em torno de redes. “Quer se trate de grandes empresas, do mercado financeiro, dos meios de comunicação ou das novas ONGs globais, constatamos que a organização em rede tornou-se um fenômeno social importante e uma fonte crítica de poder” (CAPRA, 2005, p.267); Ver também, por exemplo, MINDWALK. Direção: Bernt Capra. EUA: Versátil, 1990. 1 DVD. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=7tVs1ZSpOdl> Acesso em: 16 jul. 2013.

O extremo individualismo, abstração, sempre à parte da sociedade (do outro), encontra sua verdade num “espelho quebrado”. E aquela desolação de Narciso (do eu) parece encontrar alívio somente numa “metafísica do reconhecimento”.

Com efeito, no momento mais imediato do seu aparecer, a liberdade não pode ser atribuída ao indivíduo particular; é necessário um “outro” para tal reconhecimento. Assim o reconhecimento não é imediato, mas resultado junto ao seu devir, que suprassume a contradição entre um “eu” e um “outro”; ambos “desejantes” pelo reconhecimento (como “nós”).

Deste modo, o reconhecimento compreendido, renovadamente, como um “re-conhecimento”, um reconhecer da identidade somente pela alteridade, uma unidade reconhecida na sua própria diferença, uma historicidade da alteridade como condição daquela identidade primeira, o outro surge definido como espelho único, mas sempre translúcido; sendo, num só tempo, lugar da afirmação, situação de abertura e limite da identidade e da diferença existencialmente reconhecido.

E admitindo também que assimilamos a identidade individual na contemporaneidade como forjada continuamente, porém não como unidade diferenciada, “identidade da identidade e da diferença”, mas como um “deslizamento por comunidades”, grupos de afinidades, então haveria mesmo consumo por “identidades fragmentárias” ao gosto volúvel pelo volátil e pela volúpia; todo um não querer “ser”, a qualquer momento, devido ao temor e tremor de “não-ser” mais, angustiante desespero de “poder-ser”, a todo tempo, um outro qualquer; desde que “seja sempre” um *fake* de si.

Ora, considerando “seletas afinidades”, bem como a efetividade da tarefa de todo filósofo, em seu tempo, de “*pensar a vida do conceito no conceito vivo*”<sup>225</sup>, agora e aqui compreendemos que um mundo hegeliano é aquele “*não melhor que teu tempo, mas, teu tempo do melhor modo*” (LABARRIÈRE, 1992, p.15)<sup>226</sup>; pois liberdade verdadeira somente quando experimentada.

Assim sendo, sem querer dever-ser, consideremos para esses nossos “tempos de reconhecimento” uma nova figura da consciência-de-si como “afinidades eletivas” reconhecidas, ou seja, como “afinidades seletivas”; onde compreendemos que o “*Eu é o conteúdo da relação e a relação mesma; defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este Outro, para ele, é apenas ele próprio*” (HEGEL, 2002, §166, p.135); e mais do que isso, onde o eu é também o próprio ato de relacionar(-se)<sup>227</sup>, ou ainda como diria Pe. Paulo Meneses, no “sumiço do sumiço” do outro, o eu como um outro-de-si-mesmo re-conhecido; pois tal rememoração

---

<sup>225</sup> APONTAMENTOS durante Grupo de Estudos – Hegel coordenado pelo Prof. Dr. Alfredo Moraes (UFPE).

<sup>226</sup> “Hegel quis ser um *filósofo da atualidade*. Sua primeira publicação (a tradução comentada das *Cartas* de Cart sobre a situação na Suíça) e a última (o artigo sobre o *Reformbill* inglês) são escritos de atualidade. Ele próprio foi, durante dezoito meses, o redator-chefe do *Jornal de Bamberg*, e isto logo após a composição da *Fenomenologia do espírito*, isto é, ousando de certo modo encarnar imediatamente o saber absoluto, cuja afirmação essa obra fundamentava, na cultura da atualidade que constitui o trabalho jornalístico. Ele justifica essa identificação mediatizando-a, por meio de um célebre aforismo do período de Iena, pela evocação do culto religioso: pois, se a leitura dos jornais é a tradução realista da oração da manhã, ela é em si realmente filosófica” (BOURGEOIS, 2004, p.371).

<sup>227</sup> Conforme tradução do §166 da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel proposta pelo Prof. Dr. Alfredo Moraes (UFPE).

presente<sup>228</sup> é aquela que nosso estimado Geraldo gostava tanto de citar<sup>229</sup>, a saber, que a fenomenologia é do espírito.

---

<sup>228</sup> “O século XXI assistirá, sem dúvida, à definitiva consolidação planetária da civilização científico-tecnológica. Nela, que lugar poderá caber à filosofia? Acreditamos que o ensinamento e a pesquisa continuarão a alimentar as disciplinas filosóficas em nível universitário, provavelmente com ênfase cada vez maior na investigação historiográfica. Como, por outro lado, o problema do *sentido* (do universo material, da vida, da história humana) se tornará cada vez mais agudo numa civilização do *fazer* e da *utilidade*, a cultura dificilmente poderá abrir mão de uma tradição quase trimilenar de pensamento que faz do problema do *sentido* seu problema maior. Sentido do existir humano na antropologia filosófica, sentido do mundo material e da sua transformação pela tecnociência na filosofia da natureza e na filosofia das ciências, sentido dos costumes e da conduta na ética: eis os campos temáticos que deverão atrair o interesse teórico da reflexão filosófica. Poderá ela, no entanto, a eles se limitando, preservar a identidade da filosofia ante a poderosa atração das ciências da natureza e das ciências humanas que penetram nesses mesmos campos com novas epistemologias e novos paradigmas teóricos? Como já tivemos ocasião de explicar alhures, estamos convencidos de que a identidade *essencial* da filosofia, irredutível aos procedimentos epistemológicos e teóricos da ciência, reside na intenção *metafísica* que a anima desde as suas origens. Essa intenção manifestou-se fundamentalmente na clara intuição do problema da *Transcendência*, seja em sua *forma* com a descoberta da noção do ser puramente inteligível (*noetón* ou *on heon*) e da constelação de seus atributos, seja em seu *conteúdo* com a admissão de um Absoluto real. Esse núcleo resistente da identidade profunda da filosofia que vem assegurando a sua continuidade através dos séculos deverá ainda, assim cremos, prolongar essa continuidade na civilização do século XXI” (VAZ, 2001, p.243-244, grifo do autor).

<sup>229</sup> Ver MORAES, A. A Fenomenologia é do Espírito. MORAES, A [et al.]. *Cadernos hegelianos*. Recife: FASA, 2008, p.09-22.

**BIBLIOGRAFIA**

BOURGEOIS, B. *Hegel: os atos do espírito*. Rio Grande do Sul: UNISINOS, 2004.

CABRERA, J. *O cinema pensa: Introdução à filosofia através dos filmes*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

CAPRA, F. *O Ponto de Mutação*. São Paulo: Cultrix, 2001.

CHACON, R. *Uma imagem mente mais do que mil palavras*. Disponível em: [http://www.cartamaior.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia\\_id=21988](http://www.cartamaior.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia_id=21988) Acesso em: 16 jul. 2013.

CORBISIER, R. *Filosofia, política e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

FERREIRA, M. *Hegel e a Justificação da Filosofia*. [s.l.]: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1992.

HEGEL, G. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830) - v.3 (Filosofia do Espírito)*. São Paulo: Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: USF, 2002.

HÖSLE, V. Filosofia na era da superinformação, ou: o que devemos ignorar para conhecer o que realmente importa. *Síntese Nova Fase*, v.24, n.78, p.315-329, 1997.

LIPOVETSKY, G. *A Era do Vazio*. Lisboa: Antropos, 1999.

LABARRIÈRE, P-J. O Filósofo na Cidade: “não melhor que teu tempo, mas teu tempo do melhor modo”. *Síntese Nova Fase*, v. 19, n. 56, p. 15-24, 1992.

MARSOLA, M. Modernidade e crise do humanismo. PERINE, M (org). *Diálogos com a cultura contemporânea: homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz, SJ*. São Paulo: Loyola, 2003, p.87-115.

MELO NETO, J. *Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

MENESES, P. Entfremdung e Entausserung. *Abordagens hegelianas*. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2006, p.49-64.

\_\_\_\_\_. *Universidade e diversidade*. Recife: FASA, 2001.

MIRANDA, M. *Caminhos do filosofar*. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1991.

MORAES, A. Presença filosófica de Paulo Meneses. MORAES, A; MATTEO, V (orgs). *A filosofia no Recife: ontem e hoje*. Olinda: Ed. dos Organizadores, 2006, p.241-252.

VAZ, H. A significação da Fenomenologia do Espírito. HEGEL, G. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: USF, 2002, p.13-24.

\_\_\_\_\_. *As Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. O futuro da filosofia no século XXI. CIRNE-LIMA, C; ALMEIDA, C (orgs). *Nós e o Absoluto: festschrift em homenagem a Manfredo Araújo de Oliveira*. São Paulo: Loyola, 2001, p.237-244.

# A SENSIBILIDADE ÉTICA EM EMMANUEL LEVINAS

Uma Fenomenologia sensível e  
sua relação ética a partir das  
considerações de E. Husserl

Waldemir Ferreira Lopes Neto<sup>230</sup>

## Introdução

A filosofia ocidental, de maneira geral, tem se deparado com o problema do solipsismo. Para os *eticistas*, este tem contribuído decisivamente para a crise de valores que se evidencia na sociedade. As filosofias de Heidegger, apesar da crítica tecida por Habermas<sup>231</sup> e dos contemporâneos em geral, tem procurado essa saída da *afirmação de si*. Emmanuel Levinas foi um desses teóricos do

---

<sup>230</sup> Waldemir Ferreira Lopes Neto, mestrando em Filosofia na UFPE, bolsista CAPES, tendo como área de pesquisa: Emmanuel Levinas, fenomenologia e alteridade. Orientador pelo Prof. Dr. Sandro Cozza Sayão. RG: 3151301. R. Leonor Soares Pessoa, 57, Imbiribeira – Recife-PE.

<sup>231</sup> Para J. Habermas, o projeto heideggeriano acabou por evidenciar e produzir o problema do solipsismo existencial.

século passado que reagiu a esse problema criticando um problema de cunho subjetivo por meio da relação intersubjetiva.

Ele está convencido de que a ética, não somente é capaz de responder mais adequadamente aos novos tempos, como também será capaz de romper com o individualismo exagerado operado no nível de subjetividade e da linguagem, o que fará, em decorrência, ruir o solipsismo dessa subjetividade gnosiológica. Contudo, para isso, procura, num caminho de reconstrução, um novo fundamento (ético) que surja e revele ao homem sua qualidade de afetado originariamente e, ademais, o devolva à vida do cotidiano e a uma abertura mais significativa em sua relação com a alteridade e as necessidades humanas mais urgentes. Neste, apresentaremos o percurso de evasão tomado por Levinas, de uma subjetividade demasiado fechada em si mesmo, monadológica, gnosiológica e sustentadora de um solipsismo em direção à uma nova noção de sensibilidade e de subjetividade, pelo novo caminho aberto pela fenomenologia husserliana.

Emmanuel Levinas, numa intrigante discussão com os elementos da fenomenologia de Husserl, aos quais, toma, analisa, radicaliza e ressignifica, visa libertar a razão de um sujeito-livre sem compromisso responsável com a alteridade e, concomitante a isso, dar fuga a uma subjetividade presa à relação Ser-conhecer - há muito fundada na filosofia ocidental. Afinal e, de maneira sintética, todas as coisas – e pessoas na sua “santidade” única e inviolável - podem ser articuladas em representação e ser re-apresentadas ao mundo pelo modo de ser do pensamento fundado no “eu” solipsista. Não obstante, não sem violência, em maior ou menor escala, nem sem a violação do outro. Algo que para

Levinas é inadmissível em virtude da presença já, de por si, demasiado violenta de um Eu Pensante que quer e se afirma sempre em detrimento, desconsideração ou humilhação do outro na sua alteridade.

Neste sentido, Levinas conseguiu ler a volta “ulissíaca” sobre o si mesmo do “eu” narcisista, seja “armado” de identidade, seja de propriedade utilitária - aquela celebrada no iluminismo e no idealismo, apesar da crítica feita ao kantismo e, esta, presente na hermenêutica da facticidade heideggeriana. Em decorrência, o filósofo de Kaunas, procura sair da força gravitacional do Ser, com todo mal que aspira – mal de ser<sup>232</sup> - num empuxe decisivo em direção à condição e ao resgate da ética, como fundamento para toda e qualquer essência a posteriori.

Mas, afinal, o que há de repulsivo no ser ou na existência pastora do ser a ponto de suscitar uma saída? O que leva um filósofo a ir à contramão da tradição filosófica ocidental que fundamenta, de uma ou outra maneira, ontologicamente ou metafisicamente, sua existência e razão de ser no próprio ser?

---

<sup>232</sup> O problema do “mal de ser”, seus fenômenos - nos quais vem à tona o aprisionamento ontológico do eu a si mesmo – entre os quais, se encontra a vergonha e a náusea (mal-estar puro) e sua relação com o solipsismo é bem explorado e conduzido por Luciano Costa Santos, na sua tese de doutoramento: “*O Sujeito é de sangue e carne: A sensibilidade como paradigma ético em Emmanuel Levinas*” (2007). Emmanuel Levinas trabalha essas questões em duas obras encetadas do seu pensamento, a saber: *De l'Évasion* (1935) e *De l'Existence à l'Existant* (1947), esta última escrita no Stalag (campo de concentração nazista), durante os cinco anos em que ficou preso na Segunda Guerra Mundial. A impessoalidade congênita do “mal de ser” é vista com mais acuidade por intermédio de uma experiência *sui generis*, a saber, pelo excesso de ser, desenvolvida em *De l'Existence à l'Existant* e que foi descrita por Levinas como “Há” (il y a) por seu arrebatamento à impessoalidade.

A questão parece ganhar um pouco de luz quando se analisa a história de vida de Emmanuel Levinas e, de que maneira, ele entende todo o produto político excludente da sociedade europeia do século XX. A política – que se impôs como exercício da razão – e que visa uma unidade pautada numa boa consciência, opôs-se ao diferente. A instrumentalização do pensamento ocidental produziu barbáries e violência contra a própria humanidade. Claro está que, a questão deve ser vista sob o entendimento levinasiano acerca do ser. O caminho trilhado pelo filósofo de Kaunas não é outro senão um expressivo juízo a partir da hermenêutica da facticidade heideggeriana.

Assim, embora o ato de ser afirme-se como soberania (um apoderar-se de si como unicidade de um pertencimento histórico de mim mesmo) e autossuficiência, ele comporta o padecimento de um egoísmo e um excesso de solidão, do qual o eu, entendido como ego, não tem como escapar; não enquanto permanecer na via da ontologia e no afago ao ser, condicionando sua liberdade e autonomia, como sujeito ou *Dasein*, à *Sinngebung* transcendental - como ato de pensar e de emprestar um sentido a tudo ou como *Simesmidade* (*Sichselbsthaben* – ato de ter-se a si mesmo) enquanto modo do Ser-aí, respectivamente.

A fenomenologia husserliana procura dissipar a ingenuidade transcendental via o significado da verdade, buscando o sentido de ser (*Seinsinn*) que, segundo Levinas, “a análise fenomenológica descobre, refletindo sobre o sentido que o pensamento entende, estabelece e verifica o seu objeto” (DEHH:23)<sup>233</sup>. Mais que isso, a fenomenologia

---

<sup>233</sup> LEVINAS, E. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Piaget, 1997. Doravante : DEHH.

proporciona uma abertura para um novo e diferente caminho, algo que jamais a filosofia tradicional, partindo da presença do ser, despertará ou conseguirá dizer. Afinal, partindo da presença do ser não se conseguirá outro despertares senão os do saber. Para Levinas, “...jamais [a filosofia tradicional]<sup>234</sup> reduzirá o saber da ontologia a uma das modalidades da atenção (*éveil*) em que já outras modalidades mais *profundas* se levantam” (TRI:12-13)<sup>235</sup>. Por isso, via fenomenologia, na análise do jogo complexo das intenções que determinam a perspectiva ou os horizontes onde esses objetos aparecem, Levinas proporcionará uma característica diferente e divergente da que a tradição filosófica ocidental tinha posto até então.

Esta abertura à intersubjetividade é a característica que atraiu, inicialmente, Emmanuel Levinas à fenomenologia, embora traga à tona, posteriormente, a “dúvida subversiva” que perpassa de forma questionadora e crítica “a totalidade das descrições da fenomenologia e da ontologia hermenêutica” (PELIZZOLI, 2002b:40)<sup>236</sup>. Em seu questionamento, “A objetivação e a projeção da intencionalidade constituem o ultimo segredo do pensamento a ser esclarecido pela vocação fenomenológica?” (DQVI:233)<sup>237</sup>. Esta é a dúvida que norteia a procura e a passagem da intencionalidade à ética ou do fenômeno à recepção do enigma humano, abrindo a

---

<sup>234</sup> Inclusão nossa.

<sup>235</sup> LEVINAS, E. **Transcendance et intelligibilité**. Genève: Fides et Labor, 1996. Doravante : TEI.

<sup>236</sup> PELIZZOLI, M. L. **O eu e a diferença: Husserl e Heidegger**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002b.

<sup>237</sup> LEVINAS, E. **De Deus que vem a ideia**. 5ª edição. Petrópolis: Vozes, 2010. Doravante: DQVI.

possibilidade para uma metafenomenologia-ética ou fenomenologia da ética.

Ofereceremos neste, mesmo diante da complexidade do que representa estar pairando entre os pensamentos de Husserl e Levinas - numa diálogo de aproximação e distanciamento, de acolhimento e superação -, e ainda, tendo a Heidegger como satélite sempre presente nas elucidações da intencionalidade, a maneira como o filósofo de Kaunas procura uma saída da intencionalidade objetivante por outra intencionalidade de uma “consciência” por detrás da consciência, ou de uma “má consciência”, i.e., uma intencionalidade inversa à objetivante. Ao fazê-lo proporemos, dessa forma, a conseqüente ruptura do solipsismo egóico, pela metafenomenologia<sup>238</sup> ética que propõe Levinas.

## **1. A adoção da fenomenologia como abertura e reabilitação do sensível**

O pensamento do filósofo alemão, Edmund Husserl, de quem Emmanuel Levinas foi aluno desde 1928, exerceu grande influência sobre ele. Primeiro, se vê essa influência na sua formação intelectual, logo também, nas suas constantes citações diretas e indiretas, bem como no princípio metodológico aplicado por Levinas à sua filosofia. Prova disso, é que o próprio Levinas define-se como um

---

<sup>238</sup> Termo acunhado em relação à filosofia levinasiana por Ricardo Timm de Souza, na sua tese de doutoramento: “*Wenn das Unendliche in die Welt des Subjekts und der Geschichte einfällt – das ethische Unendliche bei E. Levinas*”. Traduzido por “**Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica do pensamento ocidental**” (1995). Disponível em <<http://www.timmsouza.blogspot.com.br>> – Doravante: SEH.

fenomenólogo, dentro de uma fenomenologia que reconhece a alteridade do outro na sua essência independente, insistente e tocante à subjetividade e, sobretudo, que não reduz a verdade à presença ou representação. Para Murakami (2002)<sup>239</sup>, Levinas jamais abandonou a fenomenologia, mesmo em sua empreitada metafenomenológica ética<sup>240</sup>.

A apresentação da uma intencionalidade intersubjetiva e sensível, que difere da objetivante feita por E. Husserl na sua “ciência de rigor”, ofereceu elementos que abasteceram o pensamento levinasiano. A direção tomada por Levinas não difere muito da dos seus contemporâneos franceses, conforme afirma Luciano Costa (2009)

Desde a descoberta da intencionalidade sensível em Husserl, passando pela recuperação do estatuto ontológico da corporeidade em Gabriel Marcel (“eu não tenho meu corpo, eu sou meu corpo”), até a ontologia sensível do último Merleau-Ponty – que já apaga qualquer vestígio de separação entre sujeito e objeto – e a fenomenologia da encarnação de Michel Henry, vem-se consolidando no pensamento contemporâneo o reconhecimento de um logos sensível – a revelação da verdade se dá não somente por meio de, mas no ver, tocar, saborear etc. –; e de um sujeito sensível, conforme o qual é gozando-padecendo a totalidade

---

<sup>239</sup> MURAKAMI, Y. **Levinas Phénoménologue**. France: J. Millon, 2002, pp. 11-17.

<sup>240</sup> Embora não estejamos de acordo totalmente com a afirmação de Murakami, preferindo a tese de Ricardo Timm de Souza, no que se refere à presença de uma superação no pensamento levinasiano em direção a uma metafenomenologia ou fenomenologia da ética, pois segundo o próprio Levinas, “...começo em Husserl, mas o que digo já não está em Husserl” (TEI:31).

vivente de sua carne, e relacionando-se com a carne de outrem, que o homem ensaia a descoberta de sua medida.

Ao considerarmos que a defesa do primado da ética tem seu fundamento na radicalização da fenomenologia do sensível e na sua ultrapassagem (SEH, 1995) em direção à metafenomenologia, cujo eixo de articulações perpassa a experiência mundana, a questão do corpo e vai além, faz-se necessário, a partir daí, refazer o caminho transitado por Levinas que o levou à chamada “proximidade” ética - artifício decisivo dessa transposição proposta.

A senda levinasiana em direção à metafenomenologia inicia-se, portanto, na fenomenologia, numa releitura da sensibilidade e da corporeidade husserliana. Numa *hiperbolização* da chamada via genética, Emmanuel Levinas destaca o papel da “encarnação”<sup>241</sup> - uma subjetividade encarnada -, dotada de uma intencionalidade *inversa - não-intencionalidade* -, buscando nesta senda, tal abertura para a alteridade na sua total diferença.

Mas, por que a fenomenologia husserliana? Levinas encontra no método fenomenológico husserliano e na fenomenologia hermenêutica heideggeriana um certo desinteresse pela superioridade da razão em responder a tudo. “*Ingenuidade*”, repete com Husserl. “A evidência pela qual penetramos na natureza dos objetos dados não está precavida contra os desvios e as confusões, cuja

---

<sup>241</sup> Assunto bem explorado e conduzido por Luciano Costa Santos, na sua tese de doutoramento: “*O Sujeito é de sangue e carne: A sensibilidade como paradigma ético em Emmanuel Levinas*” (2007) – Doravante: SSC. Nela, Luciano Santos explicitou que a dimensão de “encarnação do sujeito”, tecido de passividade sensível antes que efetividade racional, é paradigmático no pensamento levinasiano. Para ele, a sensibilidade se constitui como paradigma ético. Nela, também nos apoiamos para escrevermos este.

possibilidade contém em si” (DEHH:21). Eis a razão pela qual

A fenomenologia é o paradoxo de um idealismo sem razão (...), mas contrariamente ao idealismo que possui os instrumentos necessários para o homem dominar a si mesmo, Heidegger coloca o homem como não podendo inteiramente se assumir. No seio do homem aparece um nó inextricável que transforma a consciência idealista em existência. (DEHH:136-137).

Além disso, a fenomenologia como veremos mais adiante, oferece uma oportunidade de abertura via intencionalidade. A fenomenologia – que é intencionalidade – tem como premissa básica para Levinas, o ter reabilitado o sensível, que desempenha um papel importante no método husserliano. Mais propriamente nas suas palavras:

A fenomenologia é a intencionalidade. Que quer dizer isto? Recusa de um sensualismo que identificava a consciência com as sensações-coisas? Certamente. Mas, o sensível desempenha um papel importante em fenomenologia e a intencionalidade reabilita o sensível. Correlação necessária entre sujeito e objeto? Sem dúvida. Mas não se esperou por Husserl para protestar contra a ideia de um sujeito separado do objeto. Se a intencionalidade significasse unicamente que a consciência “se manifesta” em direção ao objeto e ficamos imediatamente junto às coisas, jamais teria existido fenomenologia (DEHH:153).

A fenomenologia possui a boa nova em perceber na consciência a objetividade dos objetos apresentados na realidade e assim, reconhece-los como tal. Ela traz em si o núcleo da objetividade do objeto. Essa nova visada, segundo Ricardo Timm (SEH, 1995), “conduz a uma problematização do conceito de consciência, caso este seja

concebido segundo o modelo filosófico tradicional”. Por quê? Porque a intencionalidade pode ser percebida como “saída de si”. Levinas afirma que “a grande contribuição da fenomenologia husserliana se deve a esta ideia de que a intencionalidade ou a relação com a alteridade não se constitui na polarização sujeito-objeto” (DEHH:191).

A fenomenologia, por se tratar de um método diverso e variado, aponta sempre para abertura e não para sistemas herméticos. Ela não consegue se esgotar numa assentada metodologia ou em alguma vertente assumida. Ela é, fundamentalmente, abertura para um novo espectro de expectativas da realidade, principalmente se tomarmos em conta o caráter sensível que aponta para tal “saída”.

M. Pelizzoli (2002a)<sup>242</sup> indica que

A fenomenologia como nenhuma outra filosofia retorna e aprofunda o papel da subjetividade humana, da autorreflexão, da dinâmica da consciência e identidade com rigor e sutileza *sui generis*. Igualmente, permite operar com *horizontes de sentido* que podem indicar um trabalho e superação infinito, para além da relação de (auto)reflexão e relação sujeito-objeto (p.35).

Ainda que Husserl aspire à inteligibilidade completa do homem por si próprio em última instância, essa maneira de operar com *horizontes de sentido* e a sua inegável abertura para com o sensível, que “[...] desempenha um papel importante em fenomenologia...” (DEHH:153), acaba por trazer de volta uma reabilitação do contato intersubjetivo.

---

<sup>242</sup> PELIZZOLI, M. L. Levinas: a reconstrução da subjetividade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002a.

Sobre a fenomenologia, Emmanuel Levinas chega a afirmar que “a apresentação e o desenvolvimento das noções utilizadas [na obra *Totalidade e Infinito*]<sup>243</sup> devem tudo ao método fenomenológico” (II:18)<sup>244</sup>. Tal afirmação só subsiste porque “a fenomenologia tornou possível esta passagem da ética à exterioridade metafísica” (*ibid idem*), apesar de que, como já foi ressaltado, o começo está em Husserl, mas o que diz já não está em Husserl”.

A fenomenologia que, “consiste em deixar, um lugar primordial à sensibilidade” (DEHH:143), constitui o método apropriado para a reabilitação do sensível<sup>245</sup>, “esquecida”, contudo fundamental para a abertura ética, porquanto a sensibilidade desenvolvida por Husserl como um modo de ser da transcendência na imanência, é dotada de uma intencionalidade que lhe é própria.

A partir da afirmação de que a “intencionalidade reabilita o sensível”, o filósofo lituano procura “desconstruir” a representação, arruinada (*Ruinanz*) já desde

<sup>243</sup> Inserção nossa.

<sup>244</sup> LEVINAS, E. **Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade**. 3ª edição. Lisboa: Edições 70, 2008. Doravante: TI.

<sup>245</sup> Na análise de Nathalie Depraz, Husserl tem em consideração uma sensibilidade não-localizada que se registra como: objetivante e subjetivante. A este, cabe o nome de Sensibilidade Pura ou Genética, com o seu caráter difusivo, que anima a carne, sem alojar-se em algum lugar (DEPRAZ, N. **Lucidité du corps: de l'empirisme transcendantal em phénoménologie**. Dordrecht: Kluwer, 2001, pp.19-32). Nesta Sensibilidade, Husserl prioriza os registros do tato, da visão e da audição, mas negligencia (inexplicavelmente?) o sabor e o odor; sentidos retomados por Levinas na sua radicalização da Sensibilidade, na figura do “alimento para fruição” – veremos mais adiante.

a própria fenomenologia<sup>246</sup>, como característica do método fenomenológico e, por intermédio de uma radicalização da chamada via genética do método husserliano, resgata a sensibilidade do arcabouço gnosiológico que a tradição filosófica ocidental, desde sempre a incluiu, salvo raras exceções.

Recorda-nos o filósofo franco-lituano de ascendência judaica, que ao longo de uma expressiva parte da tradição filosófica ocidental de outrora e da época presente, a sensibilidade caiu numa espécie de amnésia propositada pelo fato de ter-se “esquecido o outro como corpo e palavra” (DMT:28)<sup>247</sup> e de, conseqüentemente, ter-se “relegado ao segundo plano a relação ética instituída pela visitação de outrem” (EI:27)<sup>248</sup>. Mas, como sair de uma subjetividade solipsista sem que se fira a qualidade de um sujeito? Como proceder a evasão de uma filosofia ontológica para a ética? O caminho de evasão transitado por Levinas foi o mesmo, apesar de vieses diferentes, que o transitado por M. Heidegger, Merleau-Ponty, J-P. Sartre e M. Henry. O caminho aberto pela “brecha” ou “falha” fenomenológica. No caso de Levinas, este preferiu fazer, não uma fenomenologia hermenêutica ou uma fenomenologia ontológica, mas uma metafenomenologia ou fenomenologia da ética.

---

<sup>246</sup> Conf. O artigo de Levinas “A ruína da representação” publicado em *Edmund Husserl 1859-1959*; por ocasião do centenário do nascimento do filósofo alemão em Nijhoff, La Haye, 1959, Collection Phaenomenologica.

<sup>247</sup> LEVINAS, E. **Deus, a morte e o tempo**. Coimbra: Almedina, 2003a, p.28. Doravante: DMT.

<sup>248</sup> LEVINAS, E. **Ética e Infinito: entrevista com Phillip Nemo**. Lisboa: Edições 70, 2000. Dorvante: EI.

Nas palavras de Levinas: “A fenomenologia husserliana inaugura, desde as *Logische Untersuchungen*, passando pelo *Zeitbewusstsein* até *Erfahrung und Urteil*, essa nova noção de sensibilidade e de subjetividade” (DEHH:145) como elemento, não único, para uma evasão em direção à ética. Na percepção de Levinas, o pensamento fenomenológico do filósofo Edmund Husserl, foi decisivo para a virada em direção à ética, na medida em que a fenomenologia empenhou-se em readquirir o genuíno significado da sensibilidade no contexto da filosofia contemporânea ao propugnar, inicialmente, uma intencionalidade para além da gnosiológica na relação intersubjetiva e no corpo como “ponto zero da filosofia” (MC:137)<sup>249</sup>. Vejamos.

Esse olhar inicial de Levinas em direção à fenomenologia husserliana, que a estabelece como método inicial do seu pensar, é significativo em virtude de que, encontra, primeiro na sensibilidade – como apresentada fora do seu arcabouço conhecedor – sendo ao mesmo tempo passividade e atividade, o papel de origem de uma nova noção da subjetividade. Depois, a sensibilidade proporciona uma intencionalidade que lhe é própria e lhe dá espaço para conceber, via “fruição” e “desejo” uma nova intencionalidade ou “má consciência”. Isso será, no nosso modo de ver, essencial no pensamento levinasiano, para essa evasão idealista solipsista.

---

<sup>249</sup> HUSSERL, E. **As Meditações Cartesianas. Introdução à Fenomenologia**. São Paulo: Madras Editora, 2001, p.137. Doravante: MC.

## 2. O conceito da sensibilidade em Husserl – investigado, assumido e radicalizado por Levinas

E. Husserl identifica dois movimentos da intencionalidade fenomenológica objetivante: na relação noético-noemática<sup>250</sup>, imanência e transcendência, e no ato específico de constituição dos objetos para a consciência, que visa à estratificação da descrição em níveis constituídos, que promovem um descenso até o *ego transcendental* e aos dados hyléticos – o centro funcional ou o tecido que tece a atividade intencional e dado imanente (IF:70)<sup>251</sup>. Não obstante no mesmo Husserl, o problema do solipsismo parece ser reconhecido, quando sua egologia é apontada como um “escalão inferior” da “prima filosofia”.

Uma “falha” na egologia é percebida e pensada a partir da 5ª Meditação Cartesiana. “Falha” que não deve ser entendida como incoerência ou inabilitação lógica, mas como “brecha” topográfica na geografia da fenomenologia.

---

<sup>250</sup> No primeiro, considerado como e no ato *noético*. Pela *noese* – constituidora do ato -, percebemos e recepçionamos o fenômeno e a claridade do objeto, doando-lhe sentido. A seguir, o preenchemos de significação, ressignificando-o e tornando-o *noemático*. Em termos empíricos, a *noese* é o ato individual que visa, fundamentalmente na estrutura do pensamento husserliano inicial, o conhecer determinada coisa; em termos transcendentais, a *noese* é o ato que possibilita a apreensão das significações pelo sujeito constituinte. No molde husserliano, minha percepção de uma determinada árvore, é o correlato da minha vivência no mundo, é o *noema*, que resulta da *noese*, do ato de consciência, pelo qual se reduz à unidade de sentido a multiplicidade de dados da sensação (*hylé*). Assim, enquanto a *noese* e a *hylé* são elementos da própria vivência, o *noema* é seu correlato intencional ou componente intencional.

<sup>251</sup> HUSSERL, E. **Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica**. México: Fondo de Cultura Económica, 1950. Doravante: IF.

Tal abertura é necessária à compreensão da intersubjetividade transcendental, classificada pelo próprio Husserl como de “ordem superior”, afinal, nas palavras do filósofo de Friburgo, “o desenvolvimento da análise egológica nos conduzirá a uma fenomenologia da intersubjetividade transcendental” (MC:26). Ao por entre parênteses o mundo objetivo e os outros, via *epokhé*, restará somente eu; mas, a razão e a verdade devem ser intersubjetivas, pois são vinculantes.

É importante considerar neste ponto, antes de adentrarmos na percepção da intencionalidade transcendental intersubjetiva, o conceito de Sensibilidade em Husserl. Para o filósofo de Friburgo, ela não é considerada como simples matéria dada brutalmente à qual se aplica uma espontaneidade do pensamento, quer para informar, quer para nela identificar, por abstração, relações. Ela não designa a parte da receptividade na espontaneidade objetivante. Ela não surge como pensamento balbuciante votado ao erro e à ilusão, sequer como trampolim do conhecimento racional - como previa Kant. O sensível, segundo Levinas, “não é uma *Aufgabe* no sentido neo-kantiano, nem um pensamento obscuro, no sentido leibniziano” (DEHH:143). A nova maneira de conceber a Sensibilidade adotada por Husserl consiste em “conferir-lhe, na sua própria obtusidade e na sua espessura, um significado e uma sabedoria próprios e uma espécie de intencionalidade” (*ibid idem*). Remata Levinas: “os sentidos têm um sentido” (*ibid idem*).

A sensibilidade “não registra, simplesmente, o fato. Ela tece um mundo [...] um tecido de intencionalidades que se reconhece nos próprios dados hyléticos” (DEHH:144). Estes dados, tidos como a “matéria” da sensação, estão no interior da *noese* e, por isso mesmo, são constituídos pela apreensão do sujeito; isso não significa ou não implica

afirmar que a *hylé* não permaneça como um dado absoluto. De fato, para Levinas, “o sensível, o dado hylético, é um dado absoluto” (DEHH:168). As intenções o animam certamente, para fazer uma experiência do objeto, porém “o sensível é dado antes de ser buscado, de entrada. O sujeito egológico banha-se nele antes de pensar ou de perceber objetos” (*ibid idem*). Será apenas neste sentido que a sensibilidade transcendental se aproxima da versão kantiana, pois “com os fios entrelaçados no conteúdo das sensações, tecem-se “formas” que marcam, como o espaço e tempo em Kant, qualquer objeto que depois se venha oferecer ao pensamento” (DEHH:144).

Husserl identifica dois movimentos da intencionalidade fenomenológica objetivante. No primeiro, considerado como e no ato *noético*. Pela *noese* – constituidora do ato -, percebemos e recebemos o fenômeno e a claridade do objeto, doando-lhe sentido. A seguir, o preenchemos de significação, ressignificando-o e tornando-o *noemático*.

Em termos empíricos, a *noese* é o ato individual que visa, fundamentalmente na estrutura do pensamento husserliano inicial, o conhecer determinada coisa; em termos transcendentais, a *noese* é o ato que possibilita a apreensão das significações pelo sujeito constituinte. No molde husserliano, minha percepção de um cubo, é o correlato da minha vivência no mundo, é o *noema*, que resulta da *noese*, do ato de consciência, pelo qual se reduz à unidade de sentido a multiplicidade de dados da sensação (*hylé*). Assim, enquanto a *noese* e a *hylé* são elementos da própria vivência, o *noema* é seu correlato intencional ou componente intencional.

Obviamente que a análise acima, que se foca na relação noético-noemática e no ato específico de

constituição dos objetos para a consciência, visa à estratificação da descrição em níveis constituídos, que promovem um descenso até o *ego transcendental* – o centro funcional da atividade intencional. Na análise de N. Depraz (2002), acerca da redução *eidética*, busca-se o “invariável universal” a ““descrição das essências’ captado intuitivamente nas relações entre fatos”<sup>252</sup>. Não obstante, essa investida, obviamente, pede um critério de objetividade mais profundo que a própria correlação intencional e o recurso à intuição.

No entanto, esta doação de sentido para Levinas, representa certa *periculosidade*, como veremos mais a frente, em virtude de que consiste na redução de todo objeto da consciência a um *noema* e, da mesma maneira como o *daimon socrático* intervém na própria maiêutica (II:60), o sentido é proporcionado pelo dado hylético contido já no *ego transcendental* – por isso dado absoluto. Assim, “a representação é espontaneidade pura, embora aquém de toda a atividade. De maneira que a exterioridade do objeto representado se apresenta à reflexão como o sentido que o sujeito representante empresta ao objeto” (II:116).

A sensibilidade marca o caráter subjetivo do sujeito, o próprio movimento de recuo em direção ao ponto de partida de qualquer acolhimento (e, neste sentido, princípio), em direção ao *aqui e agora*, a partir dos quais, tudo se produz pela primeira vez. Por isso, Husserl declara que a Proto-impressão ou a “*Urimpression* é o começo absoluto, a primeira origem, aquilo a partir do que se cria tudo o resto. Ela própria não é criada, ela é *genesis spontanea*, é criação original

---

<sup>252</sup> DEPRAZ, N. **Compreender Husserl**. Rio de Janeiro: Vozes, 2002, pp.36-38.

(*Urschöpfung*)” (HUSSERL, *Zeitbewusstsein*: 451 *apud* Levinas, DEHH:144).

O que isso significa senão que, a Sensibilidade retirada da consciência e colocada **no Leib** (corpo animado, orgânico, não-material) está, por sua vez, intimamente ligada a consciência do tempo. Tempo, que segundo Husserl,

Não é concebido[...] como uma forma do Mundo, nem sequer como uma forma de vida psicológica, mas como a articulação da subjetividade. Não como uma escansão da vida interior, mas como o esboço das primeiras e fundamentais relações que ligam o sujeito ao ser e que fazem com que este surja do *agora*... Husserl distingue, pela efetivação do *agora*, simultaneamente, a passividade da impressão e a atividade do sujeito (DEHH:144).

Tal é a importância para a Husserl da questão do tempo sempre presente – tempo da consciência -, que todas as relações que moldam a estrutura da consciência como subjetividade descrevem-se tanto pelo tempo, como pela intencionalidade. Por isso, “o tempo torna-se, como existência do sujeito, origem de toda a significação” (ibid:145).

A sensibilidade neste ambiente,

Não é um simples conteúdo amorfo, um fato, no sentido da psicologia empirista. Ela é intencionalidade, uma vez que *situa* todo o conteúdo e se situa, não em relação aos objetos, mas em relação *a si*. Ela é o ponto zero da situação, a origem do próprio fato de se situar... O sensível é a modificação da *Urimpression*, a qual é, por excelência, o *aqui* e o *agora* (ibid idem).

É difícil, diante do exposto, não enxergar ou interpretar de maneira decisiva no pensamento husserliano,

“o sensível vivido ao nível do **corpo próprio**<sup>253</sup>, cuja circunstancia fundamental reside no fato de sustentar-se – isto é, de se sustentar a si mesmo como o corpo que se mantém sobre as pernas. Fato que *coincide* com o de *se orientar*, isto é, de tomar uma atitude em relação a...” (*ibid idem*). Postulação que para Levinas é decisiva na inauguração de uma nova característica do subjetivo com a noção de sensibilidade. Afinal, essa consciência sensível e passiva que é perturbada, quando posta em relação com a atividade do sujeito, é inovadora. Por essa razão, “podemos perguntar...”, interroga-nos Levinas, “... se essa ambiguidade não constituirá o essencial, se a referência à atividade do sujeito não conferirá precisamente à sensibilidade esse papel de subjetividade-origem” (*ibid idem*). De fato, a resposta a essa pergunta é apresentada em Totalidade e Infinito.

“o ‘se sustentar’ nele (no mundo) difere do “pensar”. O pedaço de terra que me suporta (sustenta), não é apenas meu objeto; sustenta a minha experiência do objeto. Os lugares pisados não me resistem, mas me sustentam. A relação com o meu lugar por tal “sustentação” precede pensamento e trabalho. O corpo, a posição, o fato de sustentar-se – delineamentos da relação primeira comigo mesmo, da minha consciência comigo - não se assemelham de modo algum à representação idealista” (TI:130).

Logo, a consciência em “situação”, numa radicalização levinasiana da via genética husserliana, é uma consciência “encarnada”, *sustentada* no mundo, que requer obrigatoriamente corpo, a posição e o fato dessa sustentação mundana. Além disso, na interpretação levinasiana em função da escapula, “todo sensível em Husserl é,

---

<sup>253</sup> Grifo nosso.

essencialmente, *kinestésico*... os órgãos dos sentidos, aberto ao sensível, movem-se” (DEHH:169). Isto é, a sensação do movimento do corpo ou *kinestese*, já descritas por Husserl e que permite constituir o espaço mesmo em que o sujeito se move, provoca a saída da imobilidade solipsista do sujeito idealista. Onde ao mover-se algo ou mover algo, o “eu” se sente movente-movido. “O sujeito move-se no próprio espaço que vai constituir. O sujeito não fica na imobilidade do absoluto onde se instala o sujeito idealista; ele é arrastado pea situações que não se resolvem nas representações que fazer dessa situações” (DEHH:192). Ou como disse Krewani,

A intencionalidade transitiva rompe com o modelo da relação sujeito-objeto. A *kinestese* é a sensação do espaço (*Raumempfindung*), ou seja, sensação de um conteúdo espacial somente porque ela mesma é movimento – espacial. Na medida em que se realiza e é ela mesma que sente, na *kinestese* coincidem constituição e conteúdo, sujeito e objeto. O conteúdo deve ser o da sensação, a sensação transforma o seu conteúdo (KREWANI, 1992:152)<sup>254</sup>.

O sujeito egológico não permanece mais na imobilidade do sujeito idealista, senão que se encontra (*befinden*) em situações afetantes e isso, de maneira infinita. Essa kinestesia é, em Husserl, já a própria mobilidade original do sujeito. Destarte, “o movimento e a marcha existem na própria subjetividade do sujeito” (DEHH:193).a intenção não se acha no espaço, mas, pergunta Levinas,

---

<sup>254</sup> KREWANI, W. N. **Emmanuel Levinas: Denker des Anderen.** Freiburg, 1992.

O que é ela sem a sensação? Se Husserl tivesse evacuado do seu “sistema” a sensação, a transcendência da intencionalidade não teria sabido assumir o sentido forte de “presença do mundo”. Por meio da *Empfindnis* e da *kinestesia*, o sujeito anda *em* este mundo sem que a preposição *em* signifique uma relação puramente representada, sem que a presença do mundo se cristalice em *estrutura* (*ibid idem*).

Esse sujeito em situação, movente-movido, será tomado por Heidegger como “no mundo”. Onde a constituição do objeto já está protegida por um “mundo” pré-predicativo que o sujeito constitui; e, inversamente, a estada num mundo só é concebível como a espontaneidade de um sujeito constituinte, sem a qual essa estada teria sido simples pertença de uma parte a um todo, e o sujeito simples produto do terreno. Mundo que, apesar de não ser apenas constituído, mas constituinte, fenomenologicamente estará presente num jogo de vai e vem de eterna tautologia, onde

O mundo não só é constituído, como constituinte. O sujeito já não é puro sujeito, o objeto já não é puro objeto. O fenômeno é simultaneamente aquilo que se revela e aquilo que revela, ser e acesso ao ser. Sem evidenciar aquilo que revela – o fenômeno como acesso –, aquilo que se revela – o ser – permanece uma abstração. A nova ênfase e o brilho de certas análises fenomenológicas – essa impressão que elas deixam de desformalizar noções e coisas – devem-se a essa dupla perspectiva em que as entidades são repostas... Vai e vem onde o homem constitui o mundo a que, no entanto, já pertence. A análise assemelha-se à repetição de uma eterna tautologia: o espaço pressupõe o espaço, o espaço representado pressupõe uma determinada implantação no espaço. Nesta aparente tautologia, a essência – o ser da entidade – resplandece. O

---

espaço torna-se experiência do espaço... sujeito e objeto não passam de polos dessa vida intencional (DEHH:161-162).

Nesse “vai e vem” da atividade transcendental husserliana, o mundo, neste jogo ambíguo - segundo Levinas, algo também afirmado por Heidegger -, não pode ser constituído “... num segundo grau, depois de a representação ter estendido diante de nós uma tela de fundo de uma realidade simplesmente dada e de intenções ‘axiológicas’ terem emprestado a esse mundo um valor que o torne apto à habitação” (TI:122).

### **3. Do ego transcendental de corpo animado a ambiguidade do corpo-sujeito**

Será na “brecha/via” da fenomenologia de Husserl, que Levinas começa a ir para além da própria fenomenologia. Segundo ele, a promissora abertura à sensibilidade e ao corpo proposto por Husserl “antecipa aquilo que serão, na fenomenologia contemporânea, as especulações sobre o papel do corpo na subjetividade” (DEHH:146). E mais<sup>255</sup>. A ambiguidade da passividade e da

---

<sup>255</sup> “Está aberta a via para as filosofias da existência, que podem abandonar o terreno do patético e do religioso onde até então se encontravam. Está aberta a via para todas as análises husserliana, tão obstinadamente preferidas por ele, do sensível e do pré-predicativo, voltando à *Urimpression*, simultaneamente primeiro sujeito e primeiro objeto, dador e dado. Está aberta a via para a filosofia do corpo próprio, onde a intencionalidade revela a sua verdadeira natureza, pois o seu movimento para o representado enraíza-se aí em todos os horizontes implícitos – não-representados – da existência incarnada; a qual tira o seu ser desses horizontes que, no entanto, em certo sentido, ela constitui (uma vez que toma consciência deles), como se, aqui, o ser constituído condicionasse a sua própria constituição” (DEHH:160).

atividade na descrição da sensibilidade implanta um novo tipo de consciência que é chamada por Levinas de “corpo próprio, corpo-sujeito. Sujeito como corpo e não como simples paralelo do objeto representado” (*ibid idem*).

Pela afirmação acima, por conseguinte, a noção de corpo é radicalizada. O sujeito não *tem* um corpo ou não é espírito aprisionado, como propunha, desde os Pitagóricos, a tradição filosófica ocidental. Nesta, desde o conceito de “prisão”, tentou-se reduzir e restar importância ao corpo, indicando-o como um mal que subverte a razão. A relação com o corpo caracteriza-se, nela, pelo “sentimento da eterna estranheza do corpo em relação a nós mesmos” (QRPH:33)<sup>256</sup>. O corpo é um estranho em oposição ao espírito – tido como verdadeiro sujeito. Também o sujeito não é ego transcendental dotado de um corpo animado, orgânico, incentivador de uma personalidade única. Igualmente e, por oposição, o sujeito não é somente o corpo, material e matéria de experimentação, como propunha a filosofia do hitlerismo, que no seu “acorrentamento ao corpo” segregava os homens pela sua aparência ou raça. Razão pela qual, enfatiza de que “é neste acorrentamento ao corpo que consiste toda a essência do espírito. Separá-lo das formas concretas nas quais ele já se comprometeu, significaria trair a originalidade do próprio sentimento do

---

<sup>256</sup> Na década de 30, Levinas faz uma análise fenomenológica do Nazismo, denunciando nele uma filosofia implícita que punha em cheque a humanidade do homem. Essa análise ficou palmada no breve texto publicado em 1934, “Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme”, publicado na revista francesa *Esprit* – II, pp. 199-208. O mesmo foi reeditado em “E. Levinas, *Les imprévus de l’histoire*”. Le livre de poche. Paris: Fata Morgana, 1994. E, postumamente, em: *E. Levinas, Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlerisme*, Paris: Rivages, 1997. Doravante : QRPH.

qual convém partir” (*ibid*:35). “Acorrentamento biológico” ajuizador e segregador, denunciado, serodidamente, por Levinas na sua análise fenomenológica do nazismo que ascendia, no século passado, lá pelos anos trinta.

No pensamento levinasiano há uma ambiguidade<sup>257</sup> imperante onde, corpo-sujeito se dizem e se complementam. Martina Korelc (2006)<sup>258</sup> mostra como M. Abensour<sup>259</sup> sublinha a concepção do corpo em Levinas. Concepção que não abandona ou reconsidera, mas, muito pelo contrário, sustenta até seu primeiro *opus pio*: *Totalité et Infini* (1960).

Miguel Abensour nota, por meio da acentuação da ambiguidade que Levinas sublinha na concepção do corpo, uma distância de Levinas tanto em relação à filosofia tradicional, que eleva o homem por meio do espírito acima de todas as dimensões do corpo, quanto, obviamente, em relação à identificação do homem como corpo que o hitlerismo propaga. No seu comentário, Abensour aproxima a ideia da ambiguidade ao pensamento de outros filósofos que na mesma época se tornaram sensíveis à questão do corpo, tais como Gabriel Marcel, que na sua filosofia da encarnação desenvolve a oposição entre “ter um corpo” e “ser um corpo”, ou como o fenomenólogo M. Merleau-Ponty. Os dois foram atentos a descobrir e dar justiça à nossa condição corporal contra uma certa abstratização do espírito

---

<sup>257</sup> Essa ambiguidade será fundamental na concepção da noção de “Rosto” mais adiante exposta no pensamento de Levinas. “Rosto como interlocutor e cujo corpo fala na sua carne humana” (EN:211).

<sup>258</sup> KORELC, M. *O problema do Ser na obra de Levinas* (2006), PUCRS, disponível na Biblioteca Digital de Tese e Dissertações da PUCRS em: < <http://tede.pucrs.br/> >.

<sup>259</sup> ABENSOUR, M. Le Mal élémental. In: *E. Levinas, Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme*, Paris: Rivages, 1997.

humano, mas absteram-se de positivar a identidade entre o eu e o corpo, de glorificar esta aderência, caracterizando-a seja como mistério, seja como enigma. O que caracteriza melhor a condição humana, nas palavras de Merleau-Ponty, “é este movimento entre o ter e o ser, este entre-dois. [...] Pois, se meu corpo é mais que um objeto, não se pode mais dizer que ele seja eu-mesmo: ele está na fronteira entre o que eu sou e o que tenho, no limite do ser e do ter” (M. Merleau-Ponty, “Être et avoir”, In: *La vie intellectuelle*, outubro 1936, p. 100, apud M. Abensour, op. cit., p. 62). Isto, a meu ver, ajuda a compreender o sentido da ambiguidade da relação com o corpo, da qual fala Levinas e o sentido da simplificação, do apagamento desta complexidade que se dá na cena política, no hitlerismo, que aparece como um análogo político de um certo pensamento filosófico.

Portanto, não há dualismo, nem dicotomia. O corpo não é apenas o poder da vontade, como pretendia Husserl, onde as *kinestésias* são a vontade concretamente livre, capaz de se mover e de se virar no ser e que passa da intenção ao ato, transgredindo os limites da consciência.

Nessa opção husserliana, o corpo converte-se, em última instância, numa ferramenta da intenção que permanece aberta, mas ainda “visada” e que, se por um lado não põe limite ao ego, por outro, limita a exterioridade que o afeta. Para Levinas, a intencionalidade intersubjetiva husserliana, na sua forma de concepção do outro é ainda interioridade conferindo um sentido às coisas. Neste aspecto, ainda há, apesar da abertura que se dá, limite à transcendência.

Em razão disso, no sujeito-corpo-sensível, não há espiritualismo, nem limite a exterioridade, mas ambiguidade e verdadeira abertura. Para Levinas, Descartes, inclusive,

chega a superar Husserl, por ter tido melhor consideração à exterioridade não impondo qualquer limite à noematização. Descartes, quando recusa aos dados sensíveis a categoria de ideias claras e distintas, referindo-os como corpo e catalogando-os como no útil, neste ponto, “*supera a fenomenologia de Husserl*” (Cf. TI:121).

Vale salientar aqui, que a radicalização da sensibilidade e a superação do corpo, tal como descreve a fenomenologia, se dá pelas noções de **proximidade**<sup>260</sup> e **vulnerabilidade**<sup>261</sup>, desenvolvidas por Emmanuel Levinas, a partir do artigo *Linguagem e proximidade* (1967) e *Autrement que’être ou au-delà de l’essence* (1975), respectivamente.

O filósofo franco-lituano defende uma sensibilidade transcendente, afinal “a intencionalidade, com efeito, não esgota a sua definição pelo fato de ser uma simples abertura ao ser ou uma correlação sujeito-objeto” (DEHH:267). Para Levinas, a “relação de proximidade[...] é inconvertível à estrutura noético-noemática”. É aí, nesta proximidade, “onde se instala já toda transmissão de mensagens”, através da linguagem. Nesta transmissão, o sujeito responde à interpelação da proximidade de outrem.

---

<sup>260</sup> Em sua obra *Totalidade e Infinito*, 1960, o filósofo lituano matiza longamente o tratamento que o existente como sensibilidade recebe a partir do deslocamento da relação eu – mundo (elemental), eu – tu (com o feminino) para a relação sujeito – outrem ou para a relação eu – Ele na ética. Além de reafirmar que a sensibilidade como fruição “não esgota o seu sentido na qualificação do objeto visível” (TI:207), Levinas acrescenta a ideia de que a representação não é apenas obra do olhar, mas da linguagem, objetivando distinguir “olhar e linguagem (acolhimento) do rosto que a linguagem pressupõe” (TI:208). É, pois, esta íntima relação estabelecida entre sensibilidade e linguagem tematizada em *Totalidade e Infinito* que será aprofundada no escrito “*Linguagem e Proximidade*” (1967).

<sup>261</sup> Esta não desenvolveremos neste.

A tese central de *Linguagem e Proximidade* (1967) é a de que aquilo a que se chama “intuição sensível”, longe de ser algo sem palavra e originário, é já da ordem da linguagem. Se todo conhecimento é linguístico ou mais precisamente um “kerigma, um anúncio, um dito ou uma linguagem apofântica” (DEHH: 220), então a linguagem é uma posteriori da consciência. Husserl, inclusive, defendia a ideia de que a linguagem se estabelece pela consciência de algo para indicações formais e de modalidade. Entretanto, para Levinas, a linguagem não pode ser reduzida a uma “linguagem kerigmática” (DEHH: 270) da consciência, que circunscrita ao olhar, promulga e proclama o sentido das coisas, reconduzindo-as à universalidade. Antes, no contato com outrem na proximidade, já se dá uma afecção que é respondida, pois

Qualquer que seja a mensagem transmitida pelo discurso, o falar é contato. É preciso, pois, admitir no discurso uma relação com uma singularidade colocada fora do tema do discurso e que, pelo discurso, não é tematizada, mas aproximada (DEHH:274).

Isto significa que, no contato com outrem, já se estabelece uma sensibilidade anterior à sensibilidade como “intuição sensível”. Em outras palavras, a ética se delinea como linguagem, exatamente porque a subjetividade entra em contato com uma singularidade absoluta, não representável – que exclui a identificação no ideal, a tematização e a representação. Será esta singularidade de outrem que faz implodir a visão da subjetividade intencional aberta sobre os seres. Deste modo a sensibilidade se delinea neste estágio como “evento de proximidade” (DEHH:273) que não se limita a abrir-se aos seres e a tornar-se saber - mediante uma linguagem da consciência que declara o

sentido. Por isso, afirma Levinas que “a proximidade para lá da intencionalidade é a relação com o Próximo no sentido moral do termo” (DEHH: 279).

#### 4. Sensibilidade como fruição e o corpo como meio de realização do “viver de...”

Neste sentido, o *corpo sentiente*, corpo-sensível ou corpo-sujeito é o regime mesmo da ambiguidade da consciência sensível, onde atividade e passividade se confundem, onde a consciência “constitui” um mundo que, na realidade, já a sustenta *previamente* (TI:119)<sup>262</sup>. Este pensamento, também já não está mais em Husserl. Para Levinas, “o corpo é a elevação, mas também todo o peso da posição” (TI:119). Eis a razão pela qual, o indivíduo encarnado na sua relação com o mundo é, para Levinas - como um dos modos da sensibilidade – fruição (TI:128)<sup>263</sup>.

---

<sup>262</sup> Lembrando que: “O mundo de que vivo, não se constitui simplesmente no segundo grau, depois de a representação ter estendido diante de nós uma tela de fundo de uma realidade simplesmente dada e de intenções ‘axiológicas’ terem emprestado a esse mundo um valor que o torne apto à habitação” (TI:119). Lembrando ainda que o “pedaço de terra que me suporta (sustenta), não é apenas meu objeto; sustenta a minha experiência do objeto. Os lugares pisados não me resistem, mas me sustentam [...]” (Cf. TI:130).

<sup>263</sup> Outros vetores da noção de sensibilidade são desenvolvidos e apresentados em obras posteriores, especialmente, *Autrement que'être ou au-delà de l'essence* (1975), onde Levinas coloca a fruição como um modo da sensibilidade, sendo a vulnerabilidade na proximidade, outro modo e a responsabilidade levada à substituição, um terceiro. Nesse sentido, ao voltar-se para a Sensibilidade – inclusive em sintonia com a questão do contato e da audição –, o pensamento levinasiano deixa-se confrontar com uma nova forma de poder da sensibilidade que advém da *paradoxal* “força vulnerável” (LEVINAS, E. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Petrópolis: Vozes, 1997, p.89. Doravante EN).

A sensibilidade encarnada - não mais uma consciência dotada de sensibilidade depuradora do caos fenomênico, nem uma pertença do *Leib*, mas um corpo-sujeito, onde “o corpo é uma permanente contestação do privilégio que se atribui à consciência de ‘emprestar o sentido’ a todas as coisas” (TI:121) -, “frui, vive de...”. E o corpo é o meio de realização de esse viver gozoso (TI:119).

Neste sentido, Levinas aponta que “o ‘se sustentar’ nele (no mundo) difere do “pensar”. O pedaço de terra que me suporta (sustenta), não é apenas meu objeto; sustenta a minha experiência do objeto. Os lugares pisados não me resistem, mas me sustentam. A relação com o meu lugar por tal “sustentação” precede pensamento e trabalho. O corpo, a posição, o fato de sustentar-se – delineamentos da relação primeira comigo mesmo, da minha consciência comigo - não se assemelham de modo algum à representação idealista”<sup>264</sup> – assegura Levinas.

Neste sentido, a sensibilidade encarnada, é o regime mesmo da passividade no mundo e no tempo, onde a consciência “constitui” um mundo que, na realidade a sustenta<sup>265</sup> (previamente). Por isso, ela é afetada antes de ser. Afetada antes de se conscientizar. Por essa razão, “a ambiguidade da passividade (prévia) e da atividade (posterior) na descrição da sensibilidade fixa, na realidade...”, produzirá um novo tipo novo de consciência, que ele chamará de “corpo-sujeito” (DEHH:120).

---

<sup>264</sup> TI:130.

<sup>265</sup> “O pedaço de terra que me sustenta, não é apenas meu objeto; sustenta a minha experiência do objeto. Os lugares pisados... me sustentam” (Cf. TI:130).

Cabe aqui, ao retomar a questão da relação entre a vida do existente e o desfrutar-se das coisas do mundo, pontuar uma aproximação do filósofo franco-lituano ao pensamento heideggeriano de *Ser e Tempo* (1927), segundo o qual – ao contrário do que pretendeu a generalidade da tradição filosófica e científica ocidental –, a *theoria* ou “um puro olhar” não só não esgota a inserção do ser humano no mundo das coisas, como sequer caracteriza o modo originário dessa relação viva (HH:25)<sup>266</sup>. Não obstante, essa aproximação apenas transitória desemboca num afastamento da ontologia ou da ideia de que a relação do ser humano com o mundo é, em primeiro lugar, uma relação prática e utilitária e que, em consequência, o mundo é originariamente um conjunto de coisas-utensílios disponíveis e prontas para serem utilizadas no cotidiano da pragmática.

Não se trata de negar que haja tal tipo de relação do existente com o mundo nem de abstrair a existência e reconhecer o valor do mundo dos utensílios. O que se pretende salientar é que ambos existem já subordinados à “gratuidade da fruição” (HH:26). Aliás, um dos indícios fundamentais de que a sensibilidade é, primariamente, fruição, aparece em função da orientação estética que o ser humano imprime ao seu mundo, e cuja expressão máxima se dá na arte. Segundo o filósofo lituano, esta representa um plano superior, um regresso à fruição ou ao Elemental, uma vez que os “belos objetos do mundo são aqueles em última instância que nos dão prazer” (TI:149).

---

<sup>266</sup> LEVINAS, E. **Humanismo do Outro Homem**. Petrópolis: Vozes, 1993. Doravante: HH.

Nesse sentido, Levinas reage explicitamente à concepção ontológica do mundo humano como “um mundo de exploração” por considerar que esta visão deu ocasião para que os seres humanos se considerassem ao invés de “um-para-o-outro”, os visse como “uns-com-os-outros” (instrumentalização do outro – em virtude de que, em última instância a florar-se-ia o *Vorhandenheit* e *Zurhandenheit*). Talvez, explique-se assim, a crítica de Levinas ao *Dasein* heideggeriano ao dizer “que ele nunca tenha tido fome” (EI:15).

Importa, portanto, contra todas as formas de intelectualismo e de instrumentalismo, afirmar que a fruição – a sensibilidade como deleite do mundo das coisas – não pertence nem à ordem do pensar, nem à ordem do produzir, mas ao âmbito do sentimento, da afetividade, visando, na senda epicurista, o prazer que se satisfaz com a sua própria satisfação (II:143-144).

Sensibilidade dotada de uma intenção diferente a objetivante. Intenção que, em Levinas, “não é o ato pelo qual uma consciência (noese) visa os objetos (noemas), gerando-os como significados, mas desejo, “apetite alegre” que nos impele às coisas em busca de satisfação. A consciência não detém a primazia na constituição do sentido” (SSC, 2007)

As coisas não veem à luz como alvo de uma atividade cognitiva. As coisas já são conhecidas enquanto desejadas. O desejo constitui, assim, o primeiro estofô do sentido. Segundo Luciano Santos (2007), o desejo constitui “uma gnose primordial e pré-consciente que alimenta todas as possibilidades de sentido”. Com tal afirmação da anterioridade intencional do desejo à cognição, E. Levinas desdobra às últimas consequências uma tendência anti-idealista, presente em “germe”, no pensamento husserliano.

## 5. A relação intersubjetiva husserliana, o problema da alteridade e a dúvida subversiva

Apesar do “germe” anti-idealista, a essência última fenomenológica é ainda o saber e a identificação referencial. A intencionalidade, a descrição dos últimos constitutivos do movimento intencional, é saber. Eis um problema deflagrado para Levinas: “O saber é uma relação do Mesmo com o Outro em que o outro se reduz ao mesmo e se despe de sua condição de estranheza” (TEI:16).

Segundo Ricardo Timm (1995), “a identificação referencial - o exercício da intencionalidade fenomenológica que caracteriza a construção do saber além das insuficiências da razão ingênua - é desmascarada pela análise de seus constitutivos elementares como *processo de redução do Outro ao Mesmo*” (SEH, 1995).

Mesmo na sua abertura ao outro, o saber fenomenológico predomina sobre a alteridade. Para Husserl a consciência egóica percebe o outro como concernente a um corpo pela mesma virada transcendental que dá sentido ao objeto. Ao perceber, vê-lhe “corpo” (*Leib*), mas não, pelo menos de modo inicial, sem redução, como *personalidade, vivência e outra subjetividade independente* que este mesmo “corpo” animado e orgânico sugere. Para enxergá-lo como outro, *outro ego – Alter Ego* -, é necessário outra Intencionalidade, onde não mais se confundam: Intencionalidade Cognoscente com Intersubjetiva.

Será mediante a experiência, procedendo via oposição e analogia, que se constituirá a ideia de uma “experiência de um outro que eu” (MC:79-80). Oposição e “*analogon*” constituinte do outro como “estranho” (MC:78).

Mas, não será via percepção da “*présentation*” e “*aprésentation*” – que difere muito sutilmente da percepção das coisas constituídas pelo ego absoluto – que este “estranho” poderá ser entendido como outro ego.

M. Pelizzoli (2002b) sustentará, no entanto, que “para mostrar que o outro é captado pelo ego numa experiência em “carne e osso” e, ao mesmo tempo, não é dado a mim no original – pois senão a distinção eu-outro se dissipar-se-ia – Husserl, configura uma ínfima diferenciação na percepção do outro” (p.64-65). Primeiro, o outro será captado via “acoplação” (i.e. perceber os objetos em forma de casal, onde um empresta sentido para que se entenda o outro) como modificação do ego, ao que Husserl chama de “*Alter Ego*” (assim, o que percebo, finalmente, não será apenas um corpo – um *analogon* – mas um outro diferente).

O que faz a diferença entre o outro e o eu é, sem dúvida, a situação intencional perceptiva (bipartida) por *présentation* e *aprésentation*, que, segundo Pelizzoli (2002b), “é preciso colocar em duvida, isto porque o liame não sustente, efetivamente, a diferença e a distancia entre os termos” (p.67). Além disso, quando Husserl apresenta o outro e sua experiência, como evocadora de novas séries de “*appresentations*” sintéticas concordantes (MC:97), onde verifica-se uma constante que impede a fixação do outro como uma percepção acabada, definitiva, englobada ou assumida, logo inapreensível de por si.

Cabe questionar aqui. O outro husserliano (*Alter Ego*) escapará as determinações dos horizontes originais do transcendental egológico? Haverá ainda espaço para sua manifestação livre, sem que se encontre preso ao arcabouço do Ego?

Para Levinas, na comunidade das mônadas, a relação ao outro ainda prende-se à circularidade de que todo sentido que começa no saber. A relação é entendida “precisamente como saber: neste saber, obtido por analogia entre o comportamento de um corpo estranho objetivamente dado e meu próprio comportamento, não se forma senão uma ideia geral da interioridade e de eu” (DQVI:243). Por isso, convêm uma intencionalidade que permita a manifestação da alteridade na sua expressão pura. Uma intencionalidade que não seja objetivante e ativa, mas, sobretudo, passiva. Uma intencionalidade ética.

## **6. A intencionalidade ética, não-intencionalidade chamada também de má-consciência, como abertura à alteridade.**

A tradição filosófica ocidental delimitou que a principal tarefa do filosofar o sentido ontológico do ser. Para Levinas, “aparece em Husserl, conforme uma venerável tradição ocidental, um privilégio do teórico, um privilégio da representação, do saber; e, desta forma, do sentido ontológico do ser” (Levinas, CNI:115 *apud* SOUZA, SEH, 1995).

Ao tomar consciência disso e ter sido objeto, como prisioneiro nazista e judeu, de perda familiar, discriminação e rejeição, Levinas busca outra direção provocada por essa aversão a uma totalização e ao totalitarismo.

Tendo a filosofia sido demasiado benevolente, na sua estrutura ontológica, com a *des-etificação* da vida, lança sua ferramenta filosófica para empreender um novo caminho. Isso, não antes de deflagrar sua “dúvida subversiva” que se dirige diretamente ao *núcleo da intencionalidade e da mesmidade*.

Nós perguntamos: a intencionalidade será sempre - como afirmam Brentano e Husserl - fundada sobre uma representação? Ou, a intencionalidade será o único modo de 'doação de sentido'? É o significativo (sensé) sempre correlativo a uma tematização e a uma representação? Constitui-se sempre em resultado de uma reunião da multiplicidade e de uma dispersão temporal? O pensamento será votado imediatamente à adequação e à verdade? Será ele apenas o apoderar-se do dado em sua identidade ideal?" (Levinas, CNI:115 *apud* SOUZA, SEH, 1995).

No comentário de Ricardo Timm (1995) acerca do texto acima,

A dúvida se deixa neste novo momento formular da seguinte forma: "a intencionalidade fenomenológica esgota todas as possibilidades de se pensar o sentido "com sentido"? Será a *Sinnggebung* intencional o mais alto procedimento de condução à realidade em si, entenda-se como se entenda este conceito? Esgota-se todo o possível conteúdo semântico da expressão "verdade" em um conceito de verdade *qua adaequatio rei et intellectus*? A síntese da questão: todo e qualquer conhecer, todo e qualquer "entrar em relação", tem de se dar necessariamente no jogo pré-determinado da ontologia cognoscente?

A intencionalidade objetivante ou intersubjetiva fenomenológica é o único modelo possível de uma doação de sentido? "Não se poderia pensar na ocorrência *real* de uma *gênese* do sentido *fora* do esquema intencional?" (SEH, 1995).

A consciência intencional é ao mesmo tempo, ir em direção à representação do objeto e constituição de uma representação "móvel", consequência da sensibilidade e sua *kinestese*.

Contudo, a interioridade da intencionalidade não está limitada a descrição Brentano-husserliana. Uma análise mais apurada, especialmente relacionada na afecção do corpo-sujeito, indica que essa intencionalidade já é, de maneira prévia, ser consciente, mesmo que indiretamente, do exercício da própria intencionalidade.

Uma consciência dirigida ao mundo e aos objetos, estruturada como intencionalidade, é também **indiretamente**, e como que por acréscimo, consciência dela mesma: consciência do eu-ativo que se representa mundo e objetos bem como consciência de seus atos mesmos de representação, consciência da atividade mental (Levinas CNI:116 *apud* SOUZA, SEH, 1995).

A “consciência de algo” se tergiversa em “consciência da consciência” ou autoconsciência, que aparece de maneira simultânea no próprio ato cognitivo. A verificação dessa outra consciência, pouco clara para a intencionalidade, portanto, em *sombra*, indica que ambas parece não se misturar. Além disso, se a consciência da consciência de algo a precede como tal, então ela deve ser *não-intencional*, não atividade, mas passividade pura. Nas palavras de Levinas, "Consciência confusa, consciência implícita precedendo toda a intenção... ela não é ato, mas passividade pura" (Levinas CNI:117 *apud* SOUZA, SEH, 1995). Ricardo Timm (1995) afirma sobre isso que,

se o intencional na consciência é, fundamentalmente, desdobramento ativo da imanência cognoscitiva, então deve o não-intencional desta consciência "implícita" ser entendido como não-atividade – passividade... "Passivo" não significa aqui, porém, simplesmente o oposto de "ativo". Trata-se aqui de uma ordem de passividade extrema que indica a subversão até mesmo deste modelo bipolar. "Passividade" significa a *originariedade absoluta* do passivo em relação à tradicionalmente

---

aceita dignidade do ativo; modéstia do "não-ser-ativo" que contradiz a grande tradição da imanência ativa - a quase paradoxia do "viver *apesar* da passividade".

É, assim, um presente-ausente dos poderes da consciência intencional. Neste aspecto, é importante fazer um mergulho em direção ao regime da afecção, que circunda e nutre o mundo vivido pela subjetividade. O mundo é sensivelmente experimentado como fruição ou gozo, mas, por outro lado, no mundo há dor ou sofrimento. Este, na consciência, aparece como um dado de um conteúdo psicológico, mas é, de fato, um excedente que se inscreve no conteúdo, como desordem que desordena a ordem objetivante da consciência. Se reconhecer fenomenologicamente significa constituir uma ordem, via intencionalidade e atividade, o sofrimento é, por outro lado, passividade e desordem "...que desordena a ordem e o próprio desordenamento" (EN:117)<sup>267</sup>, segundo Levinas.

A consciência, que recepciona o sofrimento, enquanto passividade mais passiva que toda passividade, sem sujeito para assumir o ato de dar sentido, enquanto obra passiva do tempo que ninguém comanda, não se descreve pelas categorias da consciência que visa um objeto. A consciência afetada pela dor se faz passividade e vulnerabilidade. Ela é afetada por *daimon* exterior que desordena o interior.

Em contraste à "boa" consciência orientada em direção à luz e à clareza, aparece na intencionalidade uma autoconsciência que é afetada, previamente, pelo mundo da vida. Por isso, essa autoconsciência que é passiva, que não se

---

<sup>267</sup> LEVINAS, E. **Entre Nós: ensaios sobre a alteridade**. 5ª edição. Petrópolis: Vozes, 2010.

refugia de sua própria presença e não se adequa ao intencional, que nem sequer consegue tomar consciência da passividade a que esta sujeita, é uma “consciência pré-reflexiva, não-intencional”. Ela é “passividade pura e simples” (Levinas CNI:117 *apud* SOUZA, SEH, 1995).

Neste sentido, a encarnação da subjetividade, essa nova noção de sensibilidade e subjetividade encarnada proposta por Emmanuel Levinas, demonstra com particularidade, essa afecção a qual o sujeito está submetido, não apenas pelo mundo, mas e por intermédio da não-intencionalidade, de um sujeito sem intenções, sem visadas, sem a máscara protetora do personagem se contemplando no espelho do mundo, assegurado e posicionado” - pelo outro na sua alteridade.

O outro que emerge como aquele que vem incomodar uma identidade já constituída pela fruição, reivindicando hospitalidade a ponto de levar o existente a tirar o pão de sua própria boca para nutri-lo, e que, afeta visceralmente o existente a partir do próprio núcleo do fluxo sensível que atravessa sua autoconsciência ou também chamada de “má-consciência” e que o constitui demandando ser acolhido<sup>268</sup>.

## Conclusão

O caminho, não exaustivo, proposto até aqui, não teve outro objetivo senão tratar de mostrar como mediante a abertura fenomenológica husserliana, Emmanuel Levinas

---

<sup>268</sup> Esta segunda fase do pensamento levinasiano será melhor desenvolvida em obras posteriores, entre elas, *Autrement que'être ou au-delà de l'essence* (1975).

procura romper com o individualismo exagerado operado no nível da subjetividade, o que faz, em decorrência, ruir o solipsismo de uma subjetividade construída e constituída tradicionalmente como gnosiológica. O sujeito, na sua qualidade de afetado previamente e envolto na vida do cotidiano, é constituído, antes de qualquer pretensão, de uma autoconsciência dotada de uma intencionalidade inversa à objetivante.

Se para Husserl, “*tudo o que pode ter valor de ser para mim é constituído no meu ego...*” (HUSSERL, 1968:48), onde o sujeito é estabelecido, para Levinas, em contrapartida, é no seio da condição carnal e sensível – e das relações intercarnais e intersensíveis, portanto, ética - que o humano se funda e se desdobra. Ao falar da *não-intencionalidade* da consciência, como passividade mais passiva que a recepção cognitiva, fora do alcance da consciência e do poder de decisão do sujeito livre, Levinas propugna uma subjetividade que é pura abertura para a proximidade, sem mediações e sem reservas, como ex-posição ao Outro. Além de interditar a compreensão que o sujeito simula a respeito de sua própria *ipseidade*, depois de ter sido afetado pela chegada não prevista e sequer desejada de outrem via “má-consciência”, retira-se toda e qualquer pretensão de redução da alteridade e toda e qualquer tentativa de identificá-lo com um mero *Alter Ego*.

É via a sensibilidade, especialmente, como vulnerabilidade, que se fundará a dimensão na qual se tece o nascimento do outro no Mesmo e, conseqüentemente, assegurará a derrocada de uma pretensa identidade sem afecção. Logo, o solipsismo de um sujeito soberano, dador de sentido, fundado na estrutura gnosiológica egóica, deve dar espaço a interpelação do Rosto, como palavra vivente,

que interrompe qualquer tentativa de apreensão daquele que se aproxima.

Urge, portanto, no despertar de um novo século, nascente e já marcado pelas intempestivas formas de *afirmação de si* - como a violência e a barbárie -, abrir-se a ética como ótica de um novo tempo em que as distâncias se encurtam e as culturas se aproximam.

## BIBLIOGRAFIA

DEPRAZ, N. **Compreender Husserl**. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Lucidité du corps: de l'empirisme transcendantal em phénoménologie**. Dordrecht: Kluwer, 2001.

HUSSERL, E. **As meditações cartesianas. Introdução à Fenomenologia**. São Paulo: Madras Editora, 2001.

\_\_\_\_\_. **Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica**. México: Fondo de Cultura Económica, 1950.

\_\_\_\_\_. **Lógica Formal y Lógica Transcendental: ensayo de una crítica de una razón lógica**. México: Centro de Estudios Filosóficos, 1968.

KORELC, M. *O problema do Ser na obra de Levinas* (tese). PUCRS. Porto Alegre, 2006. Disponível na Biblioteca Digital de Tese e Dissertações da PUCRS em: <<http://tede.pucrs.br/>>

KREWANI, W. N. **Emmanuel Levinas: Denker des Anderen**. Freiburg, 1992.

LEVINAS, E. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. Paris: Kluwer Academic, 1991.

\_\_\_\_\_. **De Deus que vem a ideia**. 5ª edição. Petrópolis: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. **De L'Évasion**. Montpellier: Fata morgana, 1982.

\_\_\_\_\_. **De l'Existence a l'Existent**. Paris: Fontaine, 1958.

\_\_\_\_\_. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Piaget, 1997.

\_\_\_\_\_. **Ética e Infinito: entrevista com Phillip Nemo**. Lisboa: Edições 70, 2000.

\_\_\_\_\_. **Entre Nós: ensaios sobre a alteridade**. 5ª edição. Petrópolis: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. **Humanismo do outro homem**. 3ª edição. Petrópolis: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. **Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme**. Paris: Rivages, 1997.

\_\_\_\_\_. **Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade**. 3ª edição. Lisboa: Edições 70, 2008.

\_\_\_\_\_. **Transcendance et intelligibilité**. Genève: Fides et Labor, 1996.

MURAKAMI, Y. **Levinas Phénoménologue**. France: J. Millon, 2002.

PELIZZOLI, M. L. **Levinas: a reconstrução da subjetividade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002a.

\_\_\_\_\_. **O eu e a diferença: Husserl e Heidegger**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002b.

SANTOS, L. C. *O Sujeito é de sangue e carne: A sensibilidade como paradigma ético em Emmanuel Levinas* (tese). PUCRS. Porto Alegre (2007). Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/>>.

SOUZA, R. T. *Wenn das Unendliche in die Welt des Subjekts und der Geschichte einfällt – das ethische Unendliche bei E. Levinas* (tese). Trad. pelo próprio autor por: “*Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica do pensamento ocidental*”. Universidade de Freiburg, Alemanha (1995). Disponível em: <<http://www.timmsouza.blogspot.com.br/>>.

# UNIVERSIDADE, CIÊNCIA E FILOSOFIA. DESAVENÇAS E DESAFIOS A PARTIR DE OLHAR SOB A ESCOLA DO RECIFE.

Washington Luiz Martins da Silva<sup>269</sup>

“Cumpre fazer o indivíduo ou o cidadão: não se pode formar os dois ao mesmo tempo.” J-J Rousseau. *Emile, I*

## 1 Introdução.

Em se tratando de um congresso, que pretende refletir sobre os *desafios da filosofia para o século XXI*, optei por escolher um tema que congregasse uma discussão a respeito das tensões existentes entre o filosófico e o acadêmico, procurando elucidar o papel da filosofia e do seu profissional na sociedade tecnológica, pós-industrial e cada vez mais presa ao setor terciário, sobretudo de serviços quando o globalismo congrega um capital transnacional econômico de tom especulativo e quando poder e poderes são mensurados em *bites*.

---

<sup>269</sup> Pós-doutor pelas Universidades de Barcelona e Autônoma de Barcelona em Filosofia e Empresa, Ética e Política, Filosofia da Tecnologia, Historiografia das Ciências, Filosofia da Arte Contemporânea.

Iniciarei uma reflexão sobre o que vem significando a universidade brasileira na formação do profissional de filosofia procurando demonstrar as contradições reinantes na instituição quando, no limiar desse segundo milênio, se afirma ao mesmo tempo *quantitativa* porque se acha inclusivamente democrática; porém paradoxalmente aristocrática quando o *qualitativo* camuflado na pesquisa docente e em seus programas *strictu sensu*, ao menos procura rotular-se como espaço de excelência e, portanto, evidenciando friamente a manutenção gnosiológica ocidental de um descarte ao sensu comum.

## 2 Universidade.

A fundação da universidade brasileira irá preservar a tradição de 800 anos, apesar de ter ocorrida somente no primeiro quarto do século XX, portanto tardia com relação a outras nações continentais como Bolívia, Chile, Argentina, México, Estados Unidos, entre outras que emergiram há cinco séculos, sem tanto rezarem a cartilha da imponência a qual seguimos ao estatuir os pilares de gestão do ensino, da pesquisa e da extensão.

O nosso requisito da instrução segue o da própria criação da universidade em 1200, quando, segundo as Universidades de Salerno, Bologna, Paris, Oxford e Cambridge oferecem o *Studium Generale* com a função de cederem aos estudantes “atestados de competência”, produto de uma escolarização intelectual superior quando aqui se começa com o vestibular. O critério do ensino foi oriundo de Paris, na mesma época, quando se criou a *universitas magistrorum* a partir de uma corporação de mestres, e foi dessa categoria de instituição acadêmica que pesou essa

contabilidade experiencial de docência para os julgamentos de concurso de professor. O critério da pesquisa foi inspiração do século XIX quando Wilhelm Humboldt idealizou e fundou a Universidade de Berlim, em 1811, defendendo a instituição universitária como permanente busca do conhecimento. O legado da extensão universitária é basicamente um produto anglo-saxão, da primeira metade do século XX para promover a eliminação do abismo existente de teoria *versus* prática, substituindo a universidade de espaço de reclusa e isolamento, para função de mola propulsora do progresso de uma nação na difusão e aplicação do conhecimento. Para a gestão dessas bases funda-se o critério da gestão advindo da tradição de Bologna, de 1200, quando aparece a *universitas scholarium* criando a primeira estrutura administrativa em que uma corporação de estudantes indicava o seu próprio reitor, empregava e pagava aos mestres e decidia sobre os currículos. Então, nesse último caso, se é para seguir a tradição, a escolha de reitores para nossas universidades deveria prioritariamente está sob a responsabilidade dos alunos sem qualquer proporcionalidade de votos.

Ocorre que tais modelos de universidade emergiram no seu tempo e no seu lugar de forma a seguirem a necessidade social, política e econômica não como uma simples incorporação artificial longe da nossa realidade da mesma forma viciada que estamos acostumado a fazer nos diversos setores sociais. A universidade brasileira já aparece forjada em si mesma, extremamente exclusivista, importada, adaptativa, subserviente a modelos de Estados mais experientes e, finalmente, instituída sobre controvérsias políticas e intelectuais. Nessa coleção de adjetivos que acabei de elucidar destaque principalmente dois que simbolizam a

aspiração de uma universidade no Brasil. Um dos planos da Inconfidência era implantar uma universidade em Vila Rica. Na criação do Brasil Reino Unido, os comerciantes cariocas se cotizaram com um considerável montante de recursos para o príncipe Dom João implantar um ensino superior de artes e ciências. Dom João recebe o dinheiro, mas não implementa o que havia prometido. Por ocasião da das Cortes Gerais em 1821, o deputado pernambucano padre Francisco Muniz Tavares apresenta o projeto de uma universidade no Recife, utilizando apenas o dinheiro dos recursos literários que a província recolhia para a Coroa ( uma espécie de Lei Rouanet), os impostos nunca foram direcionados para a criação de tais ensinos. As tentativas de se buscar implantar essa instituição no século XIX resultaram em desavenças de grupos quando as propostas não atendiam seus interesses em 1823 porque cada um queria levar essa instituição para a sua capitania; Corporações do Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais, Paraíba, Olinda, Bahia, Maranhão. Finalmente, depois de tantos debates, vota-se uma universidade em Minas e em Salvador. Mas sete dias depois de aprovado Dom Pedro I dissolve a Assembleia. Em 1825 o governo por decreto cria um curso jurídico provisório no Rio de Janeiro. Mas ficou somente no decreto e somente em 11 de agosto de 1827 é que se cria os cursos jurídicos em São Paulo e Olinda. Mas em 1843 o senador Castro e Silva propõe a fundação da Universidade Pedro II, no Rio de Janeiro e mais uma vez engaveta-se o pedido. Tenta-se mais uma vez em 1881 e morre rapidamente a ideia.

O segundo aspecto de se forjar uma universidade aparece em 1922, no ano da semana de Arte moderna, fruto de um decreto do Presidente quando necessitava de dar um título de Doutor Honores Causa ao Rei Leopoldo da Bélgica,

quando de sua visita ao país. Assim, com o decreto se imprime na Casa da Moeda uma única folha de diploma. No dia seguinte à partida do estadista recém-doutor, outro decreto é expedido das mãos do nosso presidente fechando a suposta universidade para somente ser verdadeiramente implantada nos anos 30 com o surgimento da Universidade do Brasil, no Rio de Janeiro.

Finalmente, o que eu chamo de importação, é o nosso costume de achar melhor o que é feito pelos outros quando a Universidade de São Paulo rejeita nossos filósofos que defendiam uma instituição antropofágica, calcada na solução dos problemas nacionais, refletora da nossa diversidade cultural para gastar mundos e fundos com os outros, sustentando uma missão francesa liderada por Claude Levi Strauss para pensar o destino da nossa universidade sob qual cultura deveríamos adotar! Ou seja, na República fomos mais subservientes do que no período imperialista, porque nesse as quatro faculdades que possuíamos – Direito em São Paulo e Recife, ademais de Medicina no Rio de Janeiro e em Salvador - detinham um caráter da contestação ao poder imposto a partir de um espírito amplamente filosófico.

### **3 Ciência.**

Assim, num olhar sob a presença da filosofia na universidade brasileira, é muito presente a sua submissão aos propósitos das ciências. Isso porque fomos feitos para a obediência às regras impostas por elas, quando recebemos os reflexos lineares e sistemáticos pelas instituições de fomento à pesquisa, em sua maioria comandadas por cientistas. Isso fez o exercício da nossa filosofia distanciar-

se da essência crítica, não nos arvorando a duvidar da absoluta necessidade do texto estabelecido no mundo, sem desacreditar das apologias do existente e sem levar as contradições da chamada “sabedoria” até o ponto mais alto. Mal amadurecemos a nossa universidade e filosofamos somente a partir de terrenos específicos da filosofia, mas não “de toda filosofia” ou até onde ela se permite penetrar, porque desprezamos a ideia de que é próprio dela mesma, desde a sua origem, interrogar e fazer interrogar. O divisor de águas oriundo da apologia socrática, um dos textos básicos fundadores, insinua isso, na medida em que qualquer área de conhecimento possui a sua extensão filosófica, porque é preciso, por um lado, perguntar sobre seus fundamentos e, por outro, provocar e fazer sentir as formas manifestadoras de sua construção.

Em nenhum momento notamos presente na filosofia recifense do século XIX, uma submissão aos propósitos das ciências. Estudava-se as ciências mas de forma investigativa, crítica, sem devoção. Isso porque, o ambiente das faculdades não foram feitos para a obediência às regras impondo seus integrantes a uma tendência científica em especial. Ao contrário, dentro dos portões das nossas universidades nunca se permitiram que nossos alunos fossem formados a partir da concepção de que o combate é próprio da Filosofia e não da Ciência. Isso quer dizer que a filosofia na Universidade brasileira já começa positivista, claramente submissa ao político e ao cientista desde a sua fundação, ou seja, nunca foi questionadora nem combatente. Isso os impediu que percebessem que o lado do filósofo não é tão somente dos Enciclopedistas, como insistiram os positivistas, os lógicos, linguistas e mais recentemente os analíticos. Num olhar mais para trás, é fácil de considerar

que essa tensão de conceitos foi uma constante no decurso de toda História da Filosofia e que sua origem se encontra possivelmente no início da consciência quando, metaforizando o Evangelho, o homem é expulso do paraíso e adquire a sua verdadeira condição de exilado. É deste modo que vejo a Filosofia: com o papel de exercer o seu labor ao longo da história na perspectiva de negar o vigente. Recordemos que já se tornou um truísmo a afirmação de Rubem Alves, de que o propósito dos especialistas é de saber sempre mais de um menos, porém, descartando o resto, a ciência positiva de tanto se dividir, não haverá mais menos para tantos saberem mais!

O Positivismo comteano fez a Filosofia se suicidar pelo seu estimado carinho pela ciência, numa espécie de masoquismo porque esse carinho até hoje não é correspondido, muito pelo contrário, são os cientistas e depois os políticos, repito, quem mais rebaixam a Filosofia. Esses, que vivem dia a dia na mídia nas últimas décadas, vêm insistindo que a filosofia se torne cada vez mais acadêmica e continue mergulhando mais ainda de cabeça no oceano da ciência positiva. Enquanto um mergulho raso tudo bem, porque entendiam que a filosofia é que tem que fundamentar as ciências; mas desde que não se deixasse cair na tentação de uma profundidade e nos livre do mal de não possuir mais que empuxo para emergir, porque, como afirma Platão, a partir da experiência de Tales de Mileto, se cair no poço está sujeito a muitos embaraços (*Teteto*, 174).

Filosofia e ciência no Recife da época que o ensino superior era dado pelas faculdades dava sinais de emoção não vivendo opostas nos diferentes pontos de vista ante a realidade. Havia tolerância gnosiológica. Não havia o lado do cientista que ficasse exclusivo a uma tendência de que

seu saber fosse um saber absoluto como um fundamentalismo. Lá se deixava lugar para a postura crítica que é característica do verdadeiro filósofo. E a moral era percebida, nada além de máscaras, pois era vista como cúmplice do racionalismo cientificista, denunciada por Rousseau em seu primeiro Discurso, quando não admitia a fundamentação filosófica, criando o homem moral como aquele que se submete à ordem estabelecida e não tolerando o mito e nem nada que o ameaçasse. Pelo contrário, a filosofia no Recife colocava em dúvida a ordem e não possuía pretensão alguma de procurar ser um saber total. Sabiam bem que a ciência partia da objetividade e a filosofia da subjetividade. Portanto, o papel da filosofia era conseguir um juízo fora da Razão estabelecida, conservando uma ordem no pensamento, mas sem aceitar o pensamento da ordem parafraseando o espanhol Fernando Savater .

#### **4 Filosofia.**

A filosofia no Recife do século XIX era democrática e lá na capital do Império tinha um requinte aristocrático, como se olhasse mais para o Platão, que representa isso. A recifense tinha, digamos metaforicamente, o seu olhar para Antístenes, fundador da Escola dos *Cynosarges* ( Cães Selvagens). O mundo das ideias de Platão era bem fora do comum da escola socrática, chegando a ponto de não permitir que o seu companheiro de aulas socráticas Antístenes, não tivesse acesso à *Academeia*, discriminando-o por ser mestiço, portanto, sem chance alguma de o começo de tornar-se um Rei-filósofo.

O profissional de filosofia de hoje reage ao seu verdadeiro papel como filósofo que apenas seria de se

preocupar com o último homem eximindo-o das intempéries da desordem. Aliás, os gregos já tinham na *polis* o significado da cidade bem ordenada. A desordem vem ao longo da história do homem travestida de várias formas: sombras, obscuridade, caos, enigmas, mistério, milagre, paixões, indução, realidade, irracionalidade, indeterminação, totalitarismo etc. Para Pascal, a desordem é a besta ao lado do anjo; Em Spinoza, a desordem são as paixões; Para Rousseau, a desordem são as cidades que nominava de “abismos da espécie humana” (*Emile*, Livro I). Para Kant, desordem é a coisa em si, impermeável ao espírito; em Hegel é a vida não ética sem a família, sociedade civil e Estado; Para Shopenheuer a desordem era a vida tolhida em tragédias; Nietzsche, a confrontação do Dionísio escuro com o Apolo brilhante; para Marx era a mais valia; em Freud o inconsciente rebelde; Wittgenestein, são os jogos de linguagem; para Hurssel as coisas não vistas como são; em Hessemberg a certeza mesmo na distância próxima; em Foucault, a loucura convertida em razão; em Jacques Derrida, a separação entre o mito e logos. A desordem filosófica da nossa academia é querer ter dois perfis ao mesmo: o aristocrático e o democrático.

Num olhar mais para o pensamento filosófico brasileiro, o Padre Vieira percebia a desordem o ser vazio do pensamento solto; em Mathias Aires a desordem seria a vaidade individual; em Antonio Pedro de Figueiredo era a alienação do povo que geme, paga e se cala; para Frei Caneca a submissão política frente a uma libertação; para o General Abreu e Lima a desordem era o liberalismo travestido em imperialismo; para Diogo Feijó era a sociedade sem imperativo; para Augusto dos Anjos, a autofagia e a antevisão da morte; Para Farias Brito, a negação humana de

um pampsiquismo; Para Vieira Pinto o abismo entre ciência e existência; Para Paulo Freire o homem oprimido da libertação; e para Maria do Carmo Tavares de Miranda era o conhecer-se sem buscar-se como ausência de uma pedagogia do viandante do tempo e da história.

De Maria do Carmo honra-se o privilégio de ter sido por seu monitor de filosofia da educação na graduação. A atividade de monitoria, naquela época, além de dar certo quantitativo de aulas em lugar do professor, acumulávamos a Iniciação Científica de hoje em dia, cuja atividade de investigação consistia para o grupo de monitores de Filosofia, na leitura e no debate, três vezes por semana, na presença dos professores, de página por página, da obra *Paidéia* de Weaner Jaeguer. Foram quatro semestres com esse livro debaixo do braço para folheá-lo em qualquer tempo e lugar. Maria do Carmo Tavares de Miranda nasceu no município de Vitória de Santo Antão, Pernambuco, a 6 de agosto de 1926. Concluiu bacharelado e licenciatura em Letras Clássicas e Filosofia na Universidade Federal de Pernambuco. Realizou dois doutorados em filosofia: um pela Universidade de Paris e outro com livre docência em Filosofia da Educação também pela Universidade Federal de Pernambuco. Ingressou no magistério nessa última instituição, tornando-se professora catedrática por concurso. Foi fundadora e a primeira coordenadora do Mestrado em Filosofia, tendo implantado a sua biblioteca, ademais de sustentar tenazmente a História da Filosofia no Brasil como uma linha de pesquisa obrigatória no Programa de Mestrado. Aposentou-se em 1986, realizando desde então pesquisas e lecionou curso em diversas instituições no país e no exterior a exemplo da Universidade René Descartes. Finalmente, vale destacar que essa pensadora de baixa

estatura, atingiu a altura intelectual de haver participado presencialmente da sequência de seminários realizados por Heidegger na década dos cinquenta na Alemanha na Universidade de Nova Friburgo. Autora de vários livros e artigos publicados no Brasil e exterior, foi tradutora de textos de Heidegger publicados no Brasil, falava francês, alemão, inglês, Latim, grego e hebraico.

Essa pequena síntese histórica nada mais é do que uma transmissão didática da filosofia que é algo de que todo professor tem que se preocupar. É como uma pesquisa permanente que não necessita de projeto por escrito porque já está escrito no seu papel profissional que é de ensinar com bons resultados. No meu ponto de vista, a Filosofia não se pode ensinar, talvez somente aprender. Em sentido maiêutico, um conhecer como co-nascer. Portanto compreendo que a Filosofia se pode talvez somente aprender ou somente recordar, como Platão reporta no *Fedro* (275 a) “que não é pois um fármaco da memória o que tens falado, mas um simples recordatório. Aparência de sabedoria é o que proporcionas a teus alunos, e não verdade. Porque havendo ouvido muitas coisas sem apreendê-las..., parecerá que tens muitos conhecimentos, sendo, ao contrário, na maioria dos casos, totalmente ignorantes, e difíceis” .

Considero a ideia de “ensinar” também muito próxima da ideia de “mostrar”; e, normalmente mostramos a alguém uma coisa quando esta não a tem. Isso nos leva a aceitar que o aluno deve aprender algo que não é possível ensinar. Aporia relacionada com outra já afirmada no *Menon* (80d) :

Se já conhecemos algo, não é necessário aprende-lo; e se não conhecemos, não é possível aprende-lo, justamente

porque não sabemos o que temos que aprender. A solução da aporia seria que, na realidade, a ignorância só é o esquecido, e o aprender recordar. ( PLATÃO,1988, p.300 )

Platão acerta na mosca! A prática docente pode facilitar ou, pelo contrário, obstruir a expressão do pensamento dos alunos. É impossível nos tempos de hoje conviver com um modelo permanente de comunicação. E na Filosofia mais ainda porque, por fundação, ela tem de ser aberta para a provocação no discurso do combate pela crítica. E é Martin Heidegger que afirma na sua *Einführung in die Metaphysik* (1953) :

Os equívocos, de que a filosofia se vê constantemente cercada, são mais fomentados pelo que fazemos nós outros mesmos, pelos professores de filosofia. Com efeito, nossa tarefa habitual – e também justificada e até mesmo útil – consiste em proporcionar um certo conhecimento formativo das filosofias até agora surgidas, o que dá a aparência de ser isso a própria filosofia: quando muito é apenas ciência filosófica.

( HEIDEGGER, 1992, p.12)

#### **4 Desavenças.**

Na verdade estamos mais para proletários do saber do que propriamente filósofos, comumente presos aos cada vez mais exigidos gráficos de produção inventados pelos economistas filhos dos fisiocratas desoitocentistas.

A ciência em Pernambuco tem uma forte base naturalista, herdeira da ocupação holandesa quando se iniciou uma vocação para os estudos prematuros da homeopatia com o médico Guilherme Piso que é tido como um dos protagonistas do cuidado com a saúde pernambucana refletido no zelo pelo esforço de publicar em 1648 a *Historia Naturalis Brasiliae*, dividida em duas partes: a

obra de Piso, *De Medicina Brasiliensi* e o volume da autoria de Georg Marckgrave. Nelas se registram o uso da fitoterapia pelos índios da região, dando resultados satisfatórios de determinadas curas entre os gentis e a população portuguesa encontrada. Por isso, o estudioso flamengo mandou para a Europa muitas das plantas de Pernambuco, o que fez ingressar na vida flamenga a uma dieta a base de sucos e refrescos, acrescentando ao consumo de chás não mais tão somente advindos do oriente mas, a partir de então, dos trópicos. Apreendeu entre os moradores, por exemplo, formas de uso de curar feridas a partir do unguento de folhas de fumo, do uso de fezes de animais vegetarianos. Esses dois médicos foram também observadores participantes, procurando compreender inclusive anotar os comportamentos de determinados animais no tocante ao consumo de raízes e folhas como espécies de antídotos contra os ataques de predadores peçonhentos que poderiam ser fatais. Creio que a obra de Guilherme Piso e Georg Marckgrave antecipou a instalação da ciência homeopática na modernidade, oficialmente inaugurada pelo germânico Samuel Harnemann.

Porém o primeiro hospital a se instalar entre nós será por ocasião da Revolução de 1817, de natureza militar, tendo o médico José Eustáquio Gomes seu primeiro gestor, ademais de se interessar pela fisiologia científica possuía um profundo conhecimento de homeopatia, e se estudava como filosofia prática adquirida pelas leituras de textos do alemão Samuel Hahnemann, sobretudo da obra *Matéria Médica Pura*, muito embora quase toda a sua doutrina homeopática tenha sido publicada na edição do *Organo da Arte de Curar*. Era um profissional bem envolvido com a filosofia romântica germânica leitor das ideias que Hegel absorve das

ideias panteístas de Spinoza e Goethe. O Doutor Eustáquio tinha estudado na Escola Anatômica, Cirúrgica e Médica do Rio de Janeiro e na Universidade de Edimburgo (Escócia), criando naquele hospital uma Escola de Cirurgia Prática, na qual eram ministradas noções de cirurgia, formando-se práticos do cuidado com a saúde até 1828, com o médico bem próximo ao paciente. A escola do Recife vai integrar harmonicamente a filosofia com a ciência a partir de uma forte influência da tradição da província desde a ocupação holandesa.

Portanto, a filosofia no Recife tanto é filha do bacharelado jurídico bem como da Medicina. A Escola do Recife vai seguir de forma autônoma ao germanismo criando, através de vários “discursos em mangas de camisa”, parafraseando Tobias, uma razão bem distinta da oratória erudita eclética francesa instalada na capital do Império, com Francisco de Mont’Alverne e Silvestre Pinheiro Ferreira. No sul, como únicas exceções, mais para um olhar, ao fogo germânico, Álvares de Azevedo entusiasta do romantismo alemão, que com a publicação de suas poesias registra-se um marco do movimento ultrarromântico no Brasil em 1859; e o filósofo-Rei Padre Diogo Feijó, que desde os primórdios do século XIX, liderará os estudos do criticismo kantiano cujo olhar para a ciência se fixa na física newtoniana.

Apesar de centrarem-se de maior tom em Haeckel, Noiré, Hartmann e Shopenhauer, o movimento filosófico de Tobias Barreto de Meneses, não seguia uma só tendência, possuindo outros grupos que irão ceder um bom espaço aos estudos do Romantismo alemão, buscando compreender a tese da ciência em Goethe, lendo as suas obras bem como as de seus herdeiros que fundam o idealismo alemão, ou seja, os seis Frederick: os idealistas Schelling e Hegel (

pensando Goethe pela fenomenologia), Schiller (quando o teatro são as emoções), Holdelin na interpretação do amor e Schleiermacher introdutor moderno do holismo oriental no ocidente, combinando intuição, sentimento com o infinito; ademais de Hardenberg ou Novalis pela poesia crepuscular afirmando categoricamente que não é o cientista, mas o poeta que vai melhor conhecer a natureza; e Fichte na visão do instinto. Distante da tradição kantiana Goethe, na sua teoria ótica das cores, de cunho bipolar, via a ciência ao contrário de Newton, que separava o sujeito do objeto. Este último via a coisa-em-si e o objeto como causalidade apenas. Ao passo que para Goethe não é principio de causalidade, mas de reciprocidade. A natureza é sujeito e não objeto. Portanto, o mal da ciência de Newton foi tornar, como fazem os cientistas até hoje, o sujeito desumanizado e o objeto desnaturalizado. Não é o padrão da sociedade de massas que presenciamos nos dias hodiernos? Como então pode o filósofo ficar do lado dos cientistas que são herdeiros diretos de Newton?

No dia 22 de setembro de 1880, Tobias Barreto repetiu a experiência do prisma feita por Goethe procurando mostrar suas divergências com a teoria ótica do grande físico. Nesse ano o Recife já ostentava além de um ambiente intelectual, um progresso material porque uma década antes aparecia a Maxambomba que foi o primeiro trem urbano de toda América Latina, embora date de 1858 a primeira linha férrea nordestina que ia de Recife ao cabo. Em 1873 instalou-se aqui o telégrafo e em 74 um cabo submarino que ligava Recife à Europa. O encontro para a dita experiência ótica fora marcado para às 13 horas quando o sol começaria a atingir o seu ápice de efervescência bem fácil de penumbrar qualquer sombra ou foco. O local era bem

próximo à Praça 17, e que talvez por isso por conta de um trecho onde os alunos se reuniam, tivesse sido levado em conta para que tempos depois a Faculdade de Direito fosse transferida para lá a partir de 1882 quando antes se estabelecia no velho sobrado da rua do Hospício quando hoje se finca um quartel. Porque alunos e professores na verdade preferiam ficarem diante do cais onde beira hoje a rua Martins Júnior, próximo a Esquina do Lafayette com a Confeitaria. Tudo era próximo à casa do fazedor de espelhos Leocátio Arbin, que tinha se prontificado a organizar o material experiencial, porque também era um trecho bastante frequentado pelos acadêmicos de Direito por conta da proximidade das distribuidoras de livros Ramiros e Nogueiras, encarregadas de deixar a cidade mais culta com a atualização bibliográfica europeia mantendo um eixo de importação de obras através das editoras Schleicher Frères e da Livraria Reinwald; da nova sede da Faculdade de Direito na Praça 17 e da bodega Nefertite, onde diariamente se reuniam, para tomarem carraspanas ao som de uma viola lá guardada para uso de Tobias Barreto, falarem dos assuntos das aulas ocorridas, para as leituras de textos de Spencer, Darwin, Haeckel, bem como obras como *kraft und Stoff* – Força e Matéria de Ludwig Buechner; a Fisiologia do Metabolismo de Moleschott, Die Weltraetsel - Os enigmas do Universo e tantos outros. Também, vez por outra se pedia emprestado dos Ramiros fascículos da Revista O progresso editado no começo do século por Antonio Pedro de Figueiredo. Juristas da Escola do Recife estudavam leis e questões sociais, mas olhar filosófico era ciência e religião por conta ao forte interesse do monismo, deísmo e panteísmo, não eximindo assim de uma árdua leitura de autores como Giodano Bruno, Spinoza, Rousseau, Hegel e

do otimista Shopenheuer porque de pessimista ele não tem coisa alguma! Passam a testemunharem a referida demonstração, naquele dia se juntaram Tobias, Castro Alves, Martins Junior, Raul Pompéia, Alberto Torres, Arthur Orlando, Lacerda Werneck, Rodrigo Otávio, Farias Brito e seu pai que era bedel de um Ateneu, Paes de Andrade e Torres Bandeira. Castro Alves ainda não entrava em cena. E Tobias já havia escrito *Estrelas Errantes*.

A Escola do Recife era uma sociedade aberta, sem submissão a uma determinada linha de investigação. Portanto era poligâmica ao pensamento, bem enciclopedista, mas não ao estilo do século XVIII tendo a razão como liame. A mente intelectual ainda era formada por Coimbra e quando muito Paris e Montpellier, quando a família do jovem era abastarda ou tivesse algum protegido junto a Corte que custeasse os estudos.

Para Tobias poesia e filosofia se conjugavam como afirmou Tomaz de Aquino, referindo-se a um estágio maravilhoso, no *mirandum*. Mas a poesia de Tobias era atrelada a de Castro Alves, em 67, a morrer de amor por Maria Doroteia de Seixas. O Navio Negreiro é de 68. O artificialismo do cisne pelos românticos: palavra bem pronunciada em nossas poesias românticas sem no entanto aqui existir tal espécie de ave. Uma espécie de platonismo, como de costume até hoje de falar sobre o que não se ver. Tobias busca a prostituição da poesia. A Academia recifense nunca teve vocação para o *strictu sensu* e, se possui, é por simples obediência a imposições de instituições comandadas pela ciência objetiva a partir de uma política nacional. Porém, realizando-se uma rápida revisitação ao nosso passado desde o surgimento da Capes e do CNPq a nossa passagem do generalismo *latu sensu* à especialização

*strictu sensu* não aparece qualquer resultado que supere ao que nos relata a nossa história intelectual. Nomes da filosofia e da ciência pernambucana consolidaram popularizaram seus textos como generalistas e não como especialistas porque produziram ainda em ambientes das antigas Faculdades de Direito, Medicina, Engenharia, Filosofia e Liceu de Artes e Ofícios.

Para todos a desordem era o atrelamento a ordem restrita. Num olhar mais para o pensamento filosófico amplo brasileiro, para o Padre Vieira, que lecionou aos 18 anos, Retórica no Seminário de Olinda, percebia a desordem o ser vazio do pensamento solto; em Mathias Aires a desordem seria a vaidade individual; em Antonio Pedro de Figueiredo era a alienação do povo que geme, paga e se cala; para Frei Caneca a submissão política frente a uma libertação; para o General Abreu e Lima a desordem era o liberalismo travestido em imperialismo; para Diogo Feijó era a sociedade a ausência do imperativo categórico; para Augusto dos Anjos, a autofagia e a antevisão da morte; para Farias Brito, a negação humana de um pampsiquismo; para Vieira Pinto o abismo entre ciência e existência; para Paulo Freire o homem oprimido da libertação; e para Maria do Carmo Tavares de Miranda era o conhecer-se sem buscar-se como ausência de uma pedagogia do viandante do tempo e da história.

Para tanto, basta destacar entre tantos, o sociólogo e antropólogo Gilberto Freire, , os historiadores José Antonio Gonçalves de Melo e Armando Souto Maior; Evaldo Coutinho; os médicos Josué de Castro e Aluizio Bezerra Coutinho; os ensaístas Ariano Suassuna e Cesar Leal; os juristas filósofos Pinto Ferreira e Nelson Saldanha; e o linguista Geraldo Lapenda. Todos foram pensadores, em

sua maioria ex-professores do Ginásio Pernambucano, quando muitas de suas obras dali começara a se desenhar e, portanto, elas de nada dependeram do fomento das instituições de pesquisas porém, creio que dependeram mais do “fermento” que exalavam das cozinhas de suas casas porque eles produziam lá de dentro dia e noites afora sem separa dias úteis e feriados, sem pressão de auditores como percebemos hoje. Se alguns no final de suas carreiras permitiram-se fazer incluir seus nomes em alguns programas, foram por mero respeito ao convite e a Instituição que ensinaram.

E não foi à toa que movimento de 1869 da Escola do Recife em sua primeira fase mesmo voltando-se para um cientificismo evolucionista germânico frente à Escola eclética francesa e Imperial; sua base política era liberal e republicana. Tobias Barreto transformou a feira livre de Escada numa Ágora filosófica nordestina, ao fazer o seu Discurso de Mangas de Camisa, em confronto à “casaca bacharelesca”, consolidava a essência democrática e popular da nossa filosofia. Nessa primeira fase a nossa cidade albergou em seus estudos humanistas e jurídicos, além de Tobias, Castro Alves, Fagundes Varela, Pedro Américo, Augusto dos Anjos, Farias Brito, Joaquim Nabuco, Olegário Mariano, Clovis Bevilacqua, Manoel Bandeira, Graça Aranha passando pelos estudos matemáticos do gênio maranhense Joaquim Gomes de Souza (o Souzinha que desafiou o matemático Cauchy), pelos estudos da filosofia do maior físico do Brasil Mário Shemberg, filho da nossa Escola de Engenharia da rua do Hospício, porém que se sentia mais filósofo do que propriamente engenheiro. Era esse ambiente magnífico atravessando a noite boêmia dos bairros

do Recife e de São José que a Escola filosófica do Recife se fez consolidar.

A Academia recifense nunca teve vocação para o *strictu sensu* e, se possui, é por simples obediência a imposições de instituições comandadas pela ciência objetiva a partir de uma política nacional. Porém, realizando-se uma rápida revisitação ao nosso passado desde o surgimento da Capes e do CNPq a nossa passagem do generalismo *latu sensu* à especialização *strictu sensu* não aparece qualquer resultado que supere ao que nos relata a nossa história intelectual. Nomes da filosofia e da ciência pernambucana consolidaram suas produções acadêmicas como generalistas e não como especialistas porque produziram ainda em ambiente das antigas Faculdades de Direito, Medicina, Engenharia, Filosofia e Liceu de Artes e Ofícios.

Tal construto epistemológico da academia filosófica brasileira, comumente vários profissionais têm se retraído quando têm que comentar um tema ou ensinar uma disciplina fora do pequeno assunto que conhecem; o que tem levado aos departamentos de Filosofia, docentes sem a intimidade com toda história da filosofia. Pela peculiaridade da área, é coerente um cientista se prender a uma única especialidade; mas um filósofo não, porque filosofia é totalidade do saber e a sua tarefa de *strictu sensu*, a meu modo de compreender, não é a da fragmentação do conhecimento. Nada mais sul realista do que no meio filosófico se utilizar a expressão: vamos fazer um corte epistemológico! Esse corte vai de encontro ao dito por Habermas, em *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, que insiste essa postura, ao falar do papel da filosofia:

Os sistemas de interpretação que garantem a identidade, que permitem hoje entender o lugar no mundo, distinguem-se das imagens do mundo tradicionais não tanto pelo raio de ação mais restrito, como também pelo seu status possível de revisão. Essas interpretações se alimentam, em parte, de uma apropriação, crítica da tradição, na qual a filosofia tem um papel mediador, que é ao mesmo tempo de interpretação e de reconstrução ( HABERMAS, 1990, p.100).

Ou seja, Habermas quer dizer que mais do que nunca a filosofia de hoje deve ter como meta a fundamentação da crítica das estruturas estabelecidas de poder, refletindo as atividades sociais para a ampliação do espaço público como efetivação da soberania popular. E essa ampliação não se faz na retranca ou na fragmentação.

Pesquisar, portanto, para mim é atuar e incluir investigações no cotidiano de todos nós; pois já se tornou um truísmo a afirmação de que não faltam filósofos universitários que produzem suas solitárias meditações sem se preocuparem com o que se passa depois da porta. Desconhecem o caráter social e aplicativo do conhecimento filosófico. Desprovidos de contatos de vivência com outros campos de investigação, tal filosofia estará necessariamente privada de toda influência sobre os outros setores de pesquisa. Como assina-la ainda Salman em *La Place de la Philosophie dans l'université idéale* ( 1954):

Em lugar de uma sabedoria, capaz de integrar sinoticamente o conjunto dos conhecimentos humanos, apenas se conseguirá uma especialização estreita, de pouquíssimos poucos, que só interessará aos raros partidários ( SALMAN,1969, p.22).

Nesse caso, embora seja a tendência pós-moderna da sociedade informacional, não posso concordar com o trato

universal que vem sendo dado às publicações acadêmicas no Brasil. O que quero dizer com isso é que não se pode considerar que uma publicação na área das ciências humanas deva ser classificada ou julgada com o mesmo critério, por exemplo, utilizado efeito nas áreas das ciências da Saúde, Exatas, da Terra e das Tecnológicas.

Um artigo filosófico, na melhor das hipóteses, se faz no máximo com duas pessoas, e olhe lá! Enquanto um *paper* científico, das áreas que supra mencionei, é resultado das mãos de uma equipe, porque faz geralmente uso de laboratório e estudo de caso. Como então os comitês podem exigir das ciências humanas a mesma velocidade, por exemplo, de quem lida com a área de investigação computacional? Como é possível classificar a produção científica de uma área que por definição é subjetiva, igualmente a outra que também por definição é objetiva? A meu ver, há um forte sentido ideológico nisso tudo: pois as ciências objetivas, direcionadas à fabricação de produtos pretendem que as ciências humanas se subordinem *ipsis literis* a elas.

Sejamos sensatos: o excesso de preocupação com os índices de produção acadêmica tem levado os intelectuais das ciências humanas a se afastarem das publicações em jornais onde é o maior veículo de ampliação do espaço público. Isso porque a academia científica decidiu que não há rigor. Então pergunto: há sentido as ciências humanas e principalmente a Filosofia e a Sociologia virarem as costas para o entorno da sociedade? Perdemos o significado do Ágora? A população não acadêmica tem acesso às revistas indexadas? Não seria o jornal, os programas de rádio e televisão os grandes meios de divulgação do pensamento sócio filosófico mais próximo à realidade? Essa justificativa

de se dizer que um jornal cotidiano não é especializado para fazer publicar um artigo sobre “Termo hidráulica de Reatores” ou “ Microbiologia de Produtos Proativos” ou “Oceanografia Abiótica”, filosofia da mente, responsabilidade social, equidade dentre outros; é uma forma de elitizar o conhecimento científico. Relembro aqui a famosa fraude de Sokal, quando esse cientista propositadamente consegue publicar um artigo com resultados falsos numa revista de respeitabilidade científica. Logo depois da sua edição ele mesmo denuncia seu ato na comunidade científica demonstrando a fragilidade de rigor das academias. De maneira que vejo na política editorial brasileira uma excessiva cientificização impondo a outras áreas critérios fora de suas realidades. Como diz o filósofo espanhol Fernando Savater ( 1972, p. 68 ): “Só falta agora o filósofo andar em seu departamento vestido de bata de laboratório!”.

Assim, uma investigação filosófica de valor não deve ser concebida apenas no âmbito de um pequeno fragmento de um pequeno grupo, mas ligar-se aos problemas emergentes que a sociedade humana requer. Como nos alertou Rorty com grifo nosso( 1998, p.110,136):

A filosofia analítica, todavia, atrai a cabeças de primeira fila, mas a maioria dessas inteligências está ocupadas resolvendo problemas aos que ninguém que não se dedique à filosofia reconhecerá como tais, problemas que não se enlaçam com nada fora da disciplina. E assim, o que sucede nos departamentos anglófonos de filosofia se tem aparentado praticamente invisíveis para o resto da academia e, portanto, para a cultura em seu conjunto. Este pode ser o destino que reserva aos departamentos de literatura. A

filosofia analítica não é exatamente uma ciência social mais lúgubre, mas seu desejo de ser friamente científica, e portanto de distinguir-se desse tipo de conhecimento [...] que prevalece nos departamentos de literatura, e se voltou rígida e pesada, e a tem deixado isolada.[...] Atualmente, quando se pede aos filósofos analíticos que expliquem o seu papel cultural e o valor de sua disciplina, o típico é que se repliquem dizendo que o estudo da filosofia ajuda a ver algo claro enquanto pensamento difuso e pretencioso [...] Ainda assim, com anterioridade a ascensão da filosofia analítica, ridicularizar a reflexão pretenciosa somente foi uma das coisas que fizeram os professores de filosofia. Somente alguns filósofos se converteram em suas especialidades: Abaste, Hume e Bentham, por exemplo, mas não Spinoza, Hegel, T.H. Gren ou Dewey. Nos velhos tempos haviam outra classe de filósofos, os filósofos de tipo romântico, esse tipo que não temos conseguido voltar a tê-los, ao menos no mundo da língua inglesa. Nos departamentos de filosofia anglófonos, aos alunos de graduação que desejam chegar a ser o próximo Hegel, Nietzsche ou Whitehead, não mais os motivam a chegar adiante. Por isso, minha disciplina tem atravessado tanto um giro de paradigma, como uma mudança de personalidade. Durante várias gerações a imaginação romântica, o gênio, o carisma, as pinceladas individuais, os profetas e os demiurgos têm estado expulsos do estilo da filosofia anglófona. Duvido que voltem a se colocar alguma vez na moda, do mesmo modo que duvido que os departamentos de sociologia dos Estados Unidos voltem a ser os centros de ativismo social que chegaram a ser durante a primeira década do século XX. Não tenho a menor dúvida de que dentro de trinta anos os estudos

culturais serão uma moda tão velha como o foi o positivismo lógico trinta anos depois de seu triunfo.

Nesse âmbito, Deleuze e Guatarri (1997, p.13) definem a filosofia como o “ato de se criar conceitos”; Bergson (1979, introdução), “visão do espírito pelo espírito”; Adorno e Horkheimer apud ABAGNANNO (2007), como busca da superação da razão subjetiva ou instrumental. Mas eu prefiro compreender a filosofia como mais próxima ao que pondera Merleau-Ponty, ou seja, o filósofo é aquele que está sempre em permanente revigoração. Mas eu ainda sou mais direto do que esse último, preferindo compreender *a filosofia como a capacidade de saber dizer não*. Também louvo a distinção que o médico Sponville faz ao destacar que o filósofo está sempre retornando ao passado, enquanto o cientista se fixa apenas no presente porque descarta as velhas teorias. Mesmo assim, é difícil superar o instrumentalismo da filosofia que já atua nos departamentos das universidades presas a Ordens e grupos seguindo, em certa medida, a mesma feição da raiz eclesiástica no tempo do Brasil Colônia e Reino Unido, e bacharelesca quando do Império até os dias atuais, da filosofia brasileira na sua origem. Em resumo, o academicismo filosófico brasileiro, é o grande artífice da construção da verdadeira antifilosofia nas universidades, por incentivar o construto de filósofos obedientes, submissos e por vezes ornamentais, fazendo uso da expressão de Roberto Gomes (1979) tão bem exposta na *Crítica da Razão Tupiniquim*, que por ser tão verdadeira sempre foi repudiada ou marginalizada quando o autor sugere que Machado de Assis teria mais a nos ensinar do que Emmanuel Kant, por exemplo. Como afirmei em entrevista à Revista da Abril Cultural *Filosofia, Ciência e Vida*: “Não podemos acompanhar

essa tendência que tem transformado a Filosofia num mero gráfico de produtividade. Queremos tornar a filosofia viva, mais dinâmica, e voltá-la a todos os questionamentos que a sociedade requer” (MARTINS apud NETO, 2009, p.12).

A razão ocidental preferiu comentar pouco o que houve de mais puro nas Escolas gregas antes de Platão adotando esse como o grande paradigma, ou seja, de um modelo que deve ser seguido por toda artificialização do academicismo. Se o acadêmico é o *teoréticus*, então representa o antidemocrático e, conseqüentemente, o aristocrático. Porque Platão funda a Academia para formar uma estirpe de homens públicos, uma elite de cidadãos que era um grupo por definição seletivo, que não devia se mestiçar porque nem todos eram merecedores do acesso à educação e a certas regalias. E o acadêmico sai de uma adoção meramente geográfica para tornar-se o milenar divisor de águas entre o teórico e o prático. Digo geográfica porque essa expressão é oriunda da posição do terreno onde Platão funda esse espaço instrucional, escolar porque havia matérias e currículos, funcionando bem próximo aos jardins do rico ateniense Academo: um espaço aristocrático, seletivo. Mas se o ponto de referência é a Escola de Platão, acadêmico quer dizer filosófico e estudar uma ciência de forma acadêmica deveria ser de maneira filosófica. Isso nos leva a compreender que um estudo sem filosofia não é acadêmico? Assim, o saber filosófico se reduz ao teórico e o saber prático vai significar a ação. No dizer de Aristóteles (*Metafísica*, 2, 993 d), preocupação com *scientia* e *veritas* ao mesmo tempo. Mas Platão sempre foi as avessas de seu professor Sócrates. Sequer esteve presente para assistir a morte de seu mestre. Porém, no ato, lá estavam presentes: Aristipo de Cirene, Euclides de Mégara, Fedon de

Élide, Crates, Diógenes, Crates e Antístenes, os que ele rejeitou academicamente.

Daí se justifica porque a história da filosofia está cheia de filósofos que tudo que produziram foi fora do ambiente universitário, a exemplo de pensadores de originalidades inquestionáveis como Descartes, Spinoza, Leibnitz, Locke, Hume, Rousseau e tantos outros - época quando a Universidade já estava devidamente instalada desde o século XII. Ou, quando não, foi expulso como no caso do Tomas Hobbes. Uma instituição herdeira de Platão: o único discípulo que não esteve presente ao lado do seu mestre Sócrates nos seus últimos instantes de vida, justificando que estava resfriado. Mera decisão circunstancial ou resguardo de imagem? Nesse caso, não tão melhor, como bem destacou Reis (2010), a partir de Ortega y Gasset para nos ilustrar sobre a capacidade de decidir, quando diz: “Eu sou eu e as minhas circunstâncias e se não salvo a elas, não salvo a mim”. Isso quer dizer, dito pelo mesmo filósofo, na sua obra *A Rebelião das Massas*, que “é pois falso dizer que na vida quem decide são as circunstâncias. Muito pelo contrário, as circunstâncias são o dilema, sempre novo, ante o qual temos que nos decidir. Mas quem decide é o nosso caráter” (ORTEGA Y GASSET, 1987, p.243).

## 5 Desafios.

A filosofia como polissemia da ação humana não tem nada a ver com a aristocracia valendo aqui fazer um destaque a afirmação de Aristóteles na sua *Política* (1280a), que a “democracia é o governo dos pobres e a oligarquia é governo dos ricos”. Cabe ao filósofo efetivar um projeto racional de radicalização de uma cultura, de democracia de deliberação

para a exclusão das tiranias da burocracia existentes na tecnocracia, dos totalitarismos de um cientificismo exagerado e da perpetuação absoluta das instituições. Como sugere Habermas (2004, p.61-62):

Há certas questões que os filósofos têm mais preparo para resolver do que os demais intelectuais, sejam eles escritores, artistas, profissionais liberais ou cientistas. Os filósofos podem, em primeiro lugar, contribuir para o discurso sobre a modernidade, à luz do qual as sociedades complexas alcançam uma compreensão melhor de sua situação no passado e no presente. Em segundo lugar, dado que a filosofia tem estreita relação tanto com a ciência quanto com o senso comum, os filósofos têm condições de efetuar uma crítica das patologias sociais, que sejam, por exemplo, os sofrimentos mais ou menos ocultos que advêm dos processos de comercialização, burocratização, legalização e cientificação. Por fim, os filósofos podem reivindicar para si uma especial competência para analisar as questões de injustiça política e, em particular, dessas ‘chagas ocultas’ que são a marginalização social e a exclusão cultural. A filosofia e a democracia não só partilham as mesmas origens históricas como também, de certo modo, dependem uma da outra.

Necessitamos, por exemplo, fortalecer uma discussão sobre a democracia participativa e a cidadania nas suas implicações históricas, políticas e, principalmente, sociais. O objetivo é apresentar caminhos à proposta democrática contemporânea, que necessitam de reflexão para o avanço de uma política participativa e cidadã concreta no limiar desse segundo decênio. Por que ampliar a participação? Por que temos de insistir em uma cidadania plena? Quais as contradições que a democracia liberal apresenta? A democracia representativa cumpre o seu papel de desempenhar decisões em favor da maioria e das minorias? São questões das quais procuro, ao longo do texto, tecer comentários. A abrangência é ampla porque carrega

consgo um quadro teórico que vem desde os gregos até nós, destacando as obras , à medida do possível, dos principais teóricos que elegeram o tema da participação e da cidadania como um dos debates principais. São lições que, acredito, sejam edificantes para ofertar ao homem contemporâneo parâmetros que o conduzam a uma maior responsabilidade conjunta entre indivíduos.

Espero que as novas gerações desse departamento saibam arvorecer momentos semelhantes como todos que a historiografia nos relata. A minha geração foi incapaz disso pelas inibições proveniente, sobretudo de uma ditadura política e de um instrumentalismo tecnicista. Porque convivo no Departamento de Filosofia desde quando ele era no 7º andar. Da perfeição do número sete, como diziam os egípcios e os gregos. De lá pulou oito andares terminando por assentar-se aqui no último andar onde ele certamente deve ficar, pois, depois desse plano, restaria apenas o céu como último estágio e por enquanto, creio que nenhum de nós quer ir para lá. Mas eu me lembro também que, na época em que tomei posse como professor, o então Chefe do Departamento, muito gentilmente, logo cuidou para que eu não ficasse sem sala e fui o primeiro professor a ocupar um espaço nesse 15º andar onde estamos, quando encontrava-se, à época, ainda em reforma. Aqui me instalei ao lado de britas, argamassas e poeira. A mesma sala que ocupo até hoje, ao lado da mesma reforma que nunca terminou.

Quando aqui cheguei estudante jovem, era uma época em que ainda havia, “galos, noites e quintais”, como diz a canção popular. Mas os galos também foram para o abate, as noites cada vez mais intentadas pela violência e os quintais padeceram em nome dos insensíveis condomínios de apartamentos. Pois no começo de minha aventura

acadêmica, ainda testemunhei a UFPE com algumas partes de seus quarteirões tomadas por uma cabeleira verdejante de canaviais. E eu, naquele tempo de Tropicália, também era possuidor de uma significativa cabeleira encaracolada negra. O tempo passou e a relva açucareira cedeu o seu lugar aos edifícios acadêmicos e, pouco a pouco, os meus cabelos escuros também foram dando lugar aos grisalhos.

No caso do CFCH, lembro-me aqui de uma frase do Livro II *Da Natureza* de Lucrecio (1966,p.127) ao dizer que “nada há de mais agradável do que ocupar os altos e serenos lugares fortificados pelas doutrinas dos sábios”. É assim que vejo esse Centro de Filosofia: o grande contemplador do Engenho do Meio, das terras indígenas tomadas por Mathias de Albuquerque. Daqui, vi nascer um a um o Centro de Artes, Educação, Ciências Biológicas, Hospital das Clínicas, Ciências Exatas e tantas outras unidades quando muitas delas foram no início albergadas por esse edifício, como um verdadeiro pai que protege a seu filho até adquirir a autonomia de se estabelecer por conta própria. Assim, bem melhor de vida que o velho pai, foram os departamentos de Matemática, Núcleo de Tecnologia da Informação, Centro de Informática, Estatística, Odontologia e Corpo Docente.

Mas o prédio do CFCH nunca melhora a sua estética, sempre estando em reforma e parece que foi feito para estar sempre inacabado estruturalmente. O que deve estar sempre inacabado são as ideias, longe de modelos fechados de convicções estabelecidas. Mas, no sentido material, o dinheiro que já se gastou com paradoxais reformas desse frondoso edifício já bastaria para a construção de um prédio novinho em folha: horizontal, sem elevadores e com rampas. Mas alguma coisa inibe esse projeto há décadas, como se a comunidade das ciências humanas não tivesse direito a isso,

devendo permanecer sempre irritada com os elevadores que mal consertam e logo se danificam, com as janelas que não abrem, com os banheiros mal conservados, com as salas de aula sem ar refrigerado mesmo com interruptores para tal, e com os estacionamentos desorganizados. Por que as coisas aqui ocorrem assim e em outros Centros não? Se não mudou por fora, inibe uma mudança por dentro, porque corpo e alma têm de caminhar juntos porque, “exterior e interior devem ser explorados simultaneamente” como afirmou Dewey(1979,p.33) pois, do contrário, tudo fica mumificado.

Aqui me lembro da Faculdade de Filosofia da Universidade de Barcelona, quando no tempo que lá estudei situava-se em frente ao Estádio Camp Nou do Futebol Clube de Barcelona, lugar que a partir de agora o Neymar continuará a ganhar mais rios de dinheiro. A cerca de cinco anos atrás a faculdade foi demolida para dar mais espaço a ampliação do Parque Científico daquela instituição. O prédio, era uma maravilha e a sua biblioteca, com três andares, parecia uma espécie desses desenhos de disco voador feitos pela imaginação humana. A biblioteca das demais Ciências Humanas era do outro lado da rua e muito ampla, sendo muito fácil de encontrar por lá corredores inteiros de exemplares das obras em vários idiomas dos pernambucanos Paulo Freire e Gilberto Freire. A universidade europeia começa pela Biblioteca sem Clubes e Centro de Convenções. As universidades lá de fora começam pelo livro e revistas, e o resto vem por consequência. Em geral, na instituição acadêmica brasileira, a compra da literatura científica somente é pensada quando, do exercício findo do ano, Não havendo mais tempo para se gastar com algum utensílio, mesmo desnecessário, então se

joga o resíduo para as bibliotecas comprarem o que estiver mais em conta.

Apesar da crise financeira que se abala na Espanha, faz dois anos que essa Faculdade recebeu um prédio “novinho em folha”, bem mais moderno, albergando ademais três departamentos de filosofia no mais importante ponto turístico, cosmopolita de Barcelona: nas Ramblas da Catalunya, que diariamente circulam milhares de pessoas. Ou seja, lá a filosofia não se esconde, todos fazem questão que ela apareça. Como uma espécie de símbolo de identidade do catalão; e os centros de ciências exatas são os que estão nos Campus mais afastados. Por essa experiência vivida, aprendi que, mesmo em um continente com reis e rainhas, existe uma cultura na academia europeia onde a eficiência se sobrepõe à imponência, sem “castelos” de intelectuais, mas de estudiosos que, mesmo famosos, interagem com os alunos. Naquele meu tempo da Universidade de Barcelona, fundada no começo de 1500, era comum, de repente cruzar-se nos corredores com Umberto Eco ou Jacques Derrida, porque integravam Colóquios Científicos quase que rotineiros naquela instituição secular. Que bela inversão de valores em comparação ao nosso espírito universitário! Quando será que alguém no futuro falará algo semelhante sobre nossa filosofia? Se não tanto pelo menos se construindo uma rampa para que um cadeirante possa participar de alguma atividade no seu 15º andar. Taí, eis um bom desafio como gesto de alteridade e equidade para o nosso Centro de Filosofia conquistar nesse século XXI!

---

## 6 Referências Bibliográficas.

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes. 1976.

ARISTÓTELES. **A Política**. São Paulo: Martins Fontes, 1980.

BARROS, Davi F. **A formação profissional dos administradores universitários**. Impulso. São Paulo: UNIMEP, ano 4, nº8, 2º sem, 1982.

CASSIRER, E. **Le problème Jean-Jacques Rousseau**. Tr, Marc B. De Launay, Paris: Hachete, 1987.

CORREIA, Viriato. **História da Nossa História**. Rio de Janeiro, 1923

COUTINHO, Aloisio Bezerra. **Filosofia das Ciências Naturais e a Escola do Recife**, Recife, EDUFEPE, 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATTARRI, Félix. **O que é Filosofia?** 2 ed. São Paulo: 1997.

DESCARTES, R. **Princípios de la Filosofia**. Trad. G. Quintas. Barcelona: Alianza, 1995.

DEWEY, Jonh. **Experiência e Educação**. São Paulo. Melhoramentos. 1979.

GOMES, Roberto. **A Crítica da Razão Tupiniquim**, Campinas: Crítica, 1979.

HABERMAS, J. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1990 .

HEIDEGGER, Martin. **Introducción a la Metafísica**. Trad. P.A Arkerman. Madrid: Gedisa, 1992.

JAIME, Jorge. **História da Filosofia no Brasil**. Rio de Janeiro, Vozes, 1997, 4v.

KERR, Clark. **Os Usos da Universidade**. Trad. Débora Cândida Soares. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 1982.

LUCRÉCIO. Da Natureza. In: **Antologia - Gregos e Romanos**. Rio de Janeiro: Edições de Ouro. 1966. p.56-187.

NETO, João E. **Escola do Recife Ontem e Hoje**. In: Filosofia, Ciência e Vida. São Paulo: Editora Abril Cultural, ano IV, Nº 38, setembro de 2009. p.6 –13.

NOGUEROLÉS JOVÉ, Marta. Los indícios de la trayectoria intelectual de Fernando Savater.; In: **Boletín de Estudios de Filosofía y Cultura Manuel Midán. Francisc Morera (Ed.)**. Teruel: Publidisa, n. 3, 2007. p. 172-178.

NETO, P. *A Retomada da Escola do Recife*. Filosofia e Ciência Hoje, Abril Cultural, São Paulo, 2008

ORTEGA Y GASSET, M. **La Rebelión de las Masas**. In: Obras completas. Madrid: Alianza Editorial, Revista de Occidente, 1987. p.132-295.

PIEPER, Josef. **Que é Filosofia, que é Acadêmico?** Trad. Helmuth Alfredo Simon. São Paulo: Editora Herder, 1980.

PLATÃO, **Diálogo III**. Trad. E. Leddó. Madrid: Gredos, 1988.

REIS, Antonio Carlos Palhares Moreira. **Três Homenagens**. Recife: EDUFEPE, 2010.

ROCHA, Zeferino. **A Morte de Sócrates**, Recife: EDUFEPE, 1993.

RORTY, Richard. **Achieving our Country**. Cambridge: Havard University Press, 1998.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Emile; in **Ouvres Completes**. Michel Lunay (Ed). Paris: Seúil, 3v, 1971.

SALMAN, D. H. **O Lugar da Filosofia na Universidade**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1969.

SANDER, Benno. **Administração da Educação no Brasil: É hora de Relevância**. In: Educação Brasileira, Brasília: UnB, 4(9), 2º semestre de 1982.

VEIGA, Glaucio. **História da Faculdade de Direito do Recife**, EDUFEPE, 1982.



A presente coletânea *Paixão e Astúcia da Razão* é o resultado do Congresso Internacional de Filosofia: Desafios da Filosofia no Século 21 realizado em 2013, no Centro de Filosofia e Ciências Humanas – UFPE, omenageando e reconhecendo três pessoas que marcaram, intelectualmente, a Filosofia Interdisciplinar: Paulo Meneses, Maria do Carmo Tavares de Miranda e Geraldo Edson Ferreira da Silva.

Os textos aqui reunidos apresentam temáticas interdisciplinares, confirmando, a prática de nossos homenageados que transitaram em suas trajetórias intelectuais e profissionais para além de sua especialização, construindo horizontes interdisciplinares entre os saberes.

 editora fi  
www.editorafi.com

ISBN 85-66923-09-X



9 788566 923094