

Victor Cavallini

**DA LIBERDADE À LIBERTAÇÃO EM FICHTE, HEGEL E
MARX**

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado ao Curso de Graduação
em Direito da Universidade Federal de
Santa Catarina, como requisito à
obtenção do título de Bacharel em
Direito.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Jeanine
Nicolazzi Philippi

Florianópolis
2013

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária
da UFSC.

Cavallini, Victor

Da liberdade à libertação em Fichte, Hegel e Marx /
Victor Cavallini ; orientadora, Jeanine Nicolazzi Philippi
- Florianópolis, SC, 2013.

123 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) -
Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências
Jurídicas. Graduação em Direito.

Inclui referências

1. Direito. 2. Liberdade. 3. Filosofia do Direito. 4.
Idealismo Alemão. I. Philippi, Jeanine Nicolazzi. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Graduação em
Direito. III. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
COLEGIADO DO CURSO DE GRADUAÇÃO EM DIREITO

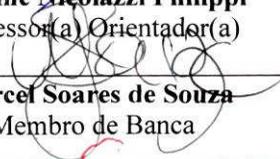
TERMO DE APROVAÇÃO

A presente monografia intitulada "**Da liberdade à libertação em Fichte, Hegel e Marx**", elaborada pelo(a) acadêmico(a) **Victor Cavallini**, defendida em **05/12/2013** e aprovada pela Banca Examinadora composta pelos membros abaixo assinados, obteve aprovação com nota 10,0 (dez), sendo julgada adequada para o cumprimento do requisito legal previsto no artigo 9º da Portaria nº 1886/94/MEC, regulamentado pela Universidade Federal de Santa Catarina, através da Resolução nº 003/95/CEPE.

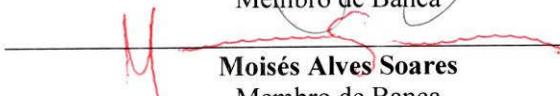
Florianópolis, 5 de Dezembro de 2013



Jeanine Nicolazzi Philippi
Professor(a) Orientador(a)



Marcel Soares de Souza
Membro de Banca



Moisés Alves Soares
Membro de Banca

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, pelo constante apoio e compreensão. Dizer que sem eles eu não estaria onde estou é, mais que uma frase feita, a mais pura verdade.

À minha irmã, que mesmo sem compreender muito bem o que era um trabalho deste porte, muito ajudou ao não atrapalhar.

À minha orientadora, Jeanine Nicolazzi Philippi, não só pela ajuda, paciência e confiança, mas principalmente por mostrar que a academia pode e deve ser levada a sério.

Aos demais membros da banca avaliadora, cujas observações enriqueceram (e enriquecerão) muito o desenvolvimento da presente pesquisa.

Ao movimento estudantil, sem o qual eu certamente não teria conhecido o lado mais iluminado da vida universitária.

Ao CCJ, menos por ser um “importante espaço de formação” que por representar um constante estímulo à heresia.

Ao Programa de Educação Tutorial do curso de Direito da UFSC e todos os hereges que lá me acompanharam durante três anos e meio. Foram os estudos ali realizados, as experiências vividas e as amizades ali feitas que constituíram a mais cara contribuição à minha formação.

Por fim, um agradecimento especial à Marja, companheira de minhas inquietações. Sem ela eu seria só metade de mim mesmo.

“ROMEU - És tão nu e tão cheio de misérias, e ainda temes morrer? Tens fome nas faces. Necessidade e opressão mingam em teus olhos. Desprezo e mendicância pairam à tua volta. Não é o mundo teu amigo, menos ainda a lei do mundo. O mundo não oferece nenhuma lei para fazer-te rico. Não sejas pobre, então; passa por cima da lei e toma isto.”

(William Shakespeare)

RESUMO

O presente trabalho se propõe a estudar o desenvolvimento do conceito de liberdade a partir do movimento filosófico conhecido como Idealismo Alemão, estabelecendo os limites de uma liberdade pensada sob tal perspectiva. O trajeto que se percorre iniciará, portanto, numa abordagem imanente da obra de Fichte, filósofo que funda tal movimento ao operar uma crítica radical ao dualismo kantiano. A perspectiva de liberdade que com ele se inicia é a de uma liberdade radicalizada, centrada no indivíduo e a partir deste irradiada. Em seguida, será feita uma análise também interna da obra de Hegel e de sua crítica ao idealismo transcendental fichtiano, o qual Hegel considera unilateral. A obra hegeliana representará o aperfeiçoamento máximo do Idealismo Alemão, e permitirá pensar a liberdade como uma realização coletiva que é maximizada por um Estado racional. Por fim, o trabalho trará a crítica materialista feita por Marx à filosofia hegeliana, a fim de identificar os limites do Idealismo Alemão, que não se ocupa de certas determinações objetivas que o materialismo considerará essencial. O trabalho destacará, ainda, os avanços que o Idealismo Alemão representa para a filosofia, desconstituindo uma leitura que o vincula à apologia do Estado burguês.

Palavras-chave: Direito. Liberdade. Idealismo Alemão.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 IMAGINAÇÃO E EFETIVIDADE: A LIBERDADE E O DIREITO DE ACORDO COM A WISSENSCHAFTSLEHRE DE FICHTE	17
1.1 A doutrina-da-ciência como filosofia do livre pensar	18
1.1.1 Filosofia como ciência: essencialidade da certeza e contingência da sistematicidade	19
1.1.2 A divisão em duas da doutrina-da-ciência	22
1.1.3 A vida em detrimento da filosofia	25
1.2 A exposição sistemática da doutrina-da-ciência	29
1.2.1 A doutrina dos princípios: estabelecimento das proposições fundamentais da doutrina-da-ciência	30
1.2.2 O início da doutrina-da-ciência como história pragmática	38
1.2.3 A parte prática da doutrina-da-ciência	45
1.3 O Direito como condição de um agir livre efetivo	47
1.3.1 A dedução do conceito de Direito	48
1.3.2 A demonstração da aplicabilidade do conceito de Direito	52
1.3.3 A doutrina do Direito	53
2 A REALIZAÇÃO DO SABER ABSOLUTO: O DIREITO E A TRAJETÓRIA DO ESPÍRITO EM HEGEL	61
2.1 A crítica de Fichte na dialética hegeliana	61
2.1.1 A totalidade absoluta como resultado	63
2.1.2 O caminho da consciência à consciência-de-si	65
2.2 A consciência-de-si como dominação e escravidão	71
2.2.1 O ser em si e para si através do reconhecimento	73
2.2.2 Dialética do senhor	76
2.2.3 Dialética do escravo	78
2.3 A filosofia do direito e a necessidade do Estado	81
2.3.1 A relação entre a vontade e o direito	81
2.3.2 A sucessão das formas de existência da liberdade	83
2.3.3 O Estado: identidade entre dever e direito	89
3 CONHECIMENTO E TRANSFORMAÇÃO: UM DEBATE SOBRE OS LIMITES E AS CONQUISTAS DO IDEALISMO	93
3.1 A crítica do trabalho nos Manuscritos econômico-filosóficos	94
3.1.1 O aspecto positivo do trabalho	95
3.1.2 O aspecto negativo do trabalho	96

3.1.3 A superação das mediações secundárias da atividade vital	101
3.2 Crítica do Estado hegeliano	103
3.2.1 Emancipação política e emancipação humana	103
3.2.2 A inversão da realidade na concepção idealista de Estado	105
3.3 Pelo idealismo, para além do idealismo	108
3.3.1 <i>O “jovem” e o “velho” Hegel: uma virada conservadora?</i>	109
3.3.2 Sobre o caráter apologético da filosofia do direito hegeliana	112
CONCLUSÃO	115
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	121

INTRODUÇÃO

A realização da liberdade apresenta-se, à primeira vista, como questão de interesse universal. Todos a querem, todos a defendem. Pode-se dizer, no entanto, que todos a conhecem? Desde a perspectiva mais liberal, ela é afirmada como valor supremo a ser observado em toda e qualquer organização social. No entanto, e ao mesmo tempo, a sua realização efetiva é dificilmente observada no plano concreto das relações sociais. De um lado está a defesa irrestrita da liberdade, de outro uma realidade de misérias e opressões, e nesta convivência “harmoniosa” a primeira se mantém firme e forte como norte a ser seguido. Em que consiste, então, essa tal de liberdade?

Na tentativa de contribuir a este debate, o presente trabalho se dedicará, principalmente, ao estudo de uma corrente filosófica que certamente exerceu (e exerce) uma influência sem precedentes na tematização da liberdade: o idealismo alemão, aqui representado por Johann Gottlieb Fichte e Georg Wilhelm Friedrich Hegel, respectivamente o “inaugurador” e aquele que tratou de “finalizar” tal movimento. O estudo também se debruça, porém de maneira menos exaustiva, sobre a obra de Karl Marx, ou, mais especificamente, sobre a crítica materialista do idealismo alemão e a demonstração da insuficiência de tal perspectiva filosófica, a fim de identificar os limites do idealismo, sem deixar de lado, contudo, os avanços que este representa.

A escolha do idealismo alemão é a opção pelo estudo de uma filosofia que buscou estabelecer em bases racionais a realidade que vivenciava. Tendo como marco inicial o fim do século XVIII, o idealismo alemão se dirigia aos novos horizontes abertos pela revolução francesa, que alterara completamente o modo pelo qual as pessoas se relacionavam com o mundo. Os filósofos do idealismo alemão compreendiam os avanços que a revolução burguesa trouxera para a vida em sociedade; restava a eles, assim, defendê-los. A tarefa que então se colocava era a fundamentação desta nova liberdade numa época em que as pessoas encaravam a si mesmas, pela primeira vez, como que independentes de determinações externas ao homem. Criava-se um mundo completamente humano, sobre o qual a humanidade poderia, enfim, reinar soberana, caminhando sobre as próprias pernas e pensando com a própria cabeça. Neste ínterim, é central o movimento pelo qual a liberdade e a razão passaram a se anunciar não apenas interiormente, nas íntimas esferas do puro pensamento, mas também no próprio mundo externo, que compreendia a própria organização social. As luzes da

razão passaram a ser transplantadas para uma esfera até então “mística”, uma entidade ainda marcada pelo vínculo com o sagrado: o Estado. O surgimento do Estado moderno é, assim, a realidade com a qual os filósofos do idealismo alemão estarão constantemente dialogando.

Fichte trata da liberdade do sujeito sobre uma perspectiva muito mais subjetiva que Hegel. Sua obra se insere tanto na luta contra o dualismo kantiano, que operara a construção de um muro entre o saber e a verdade “interior” das coisas, quanto naquela necessidade de fundamentar sobre bases racionais a liberdade humana numa época em que as abruptas revoluções sociais retiraram os homens de uma relação estática com um mundo “rígido” para colocar-lhes em uma realidade em que nada mais eles possuíam como ponto de apoio, a não ser a si mesmos. Para ele, tendo o homem apenas a si mesmo como ponto de apoio, deve este ponto ser o mais firme e rígido possível, a fim de que o saber e o agir humanos tenham, de fato, um fundamento. Hegel, por sua vez, efetuará duras críticas ao fichtianismo, pois considerará que seu fundamento não vai longe o bastante, permanecendo apenas nos resultados da história. E, como se verá a seu tempo, a liberdade que Hegel defenderá é muito mais adequada à realização do Estado moderno, pois é uma liberdade que se realiza universalmente, e que privilegia seu momento coletivo em detrimento, por vezes, do individual. O Estado, em Hegel, tem verdadeiro papel disciplinador, pois é dotado de uma soberania própria, não condicionada por vontades particulares. A identificação entre dever e direito, como se evidenciará mais adiante, é fundamental na instituição de uma organização racional do real, mesmo que seja à força.

Contudo, uma liberdade que se realiza universalmente só é levada a cabo quando considera, em cada homem, apenas aquilo que eles possuem de universal, isto é, aquilo que todos têm em comum. A liberdade proposta pelo idealismo é, portanto, uma liberdade que se realiza apenas quando é feita abstração de todas as especificidades individuais das pessoas. Pode-se dizer, portanto, que o fio condutor do presente trabalho será sempre o questionamento pelos limites que uma liberdade definida idealmente, a partir da abstração, encontra na sua realização efetiva, quando se depara com as determinações específicas que influenciam a vontade de cada indivíduo.

É por este motivo que a presente abordagem da crítica de Marx ao idealismo hegeliano se concentra, por sua vez, nos aspectos materiais que, na tematização da consciência, não foram tomados por Hegel como determinações da mesma. E é no desenvolvimento destes aspectos que se efetuará, também, a crítica marxista do direito hegeliano como mera

unificação formal da sociedade. Estes dois momentos da crítica marxista ao hegelianismo serão aqui retomados para identificar os limites daquela liberdade, indicando em que medida a realização da liberdade necessita da passagem a uma objetividade nova e superior, isto é, à superação de determinadas condições materiais presentes com a criação de um mundo material novo, o que indica que a questão da busca pela liberdade não pode deixar de lado a busca por uma libertação efetiva. O presente trabalho, contudo, não pretende esgotar esta questão no desenvolvimento posterior da obra de Marx, pelo que já se indicou acima que esta análise dar-se-á de forma menos exaustiva. Assim, posteriormente à indicação dos limites do idealismo, introduzir-se-á uma breve reflexão destinada à desmistificação da leitura do idealismo alemão, que é encarado, no mais das vezes, enquanto simples defesa do estado de coisas dado. Este trabalho buscará, portanto, efetuar uma leitura crítica do idealismo alemão que permita, por outro lado, resgatar a sua criticidade; no mais hegeliano dos movimentos dialéticos, estaremos negando-o para, em seguida, negar tal negação.

1 IMAGINAÇÃO E EFETIVIDADE: A LIBERDADE E O DIREITO DE ACORDO COM A WISSENSCHAFTSLEHRE DE FICHTE

“Viver é rigorosamente não-filosofar; filosofar é rigorosamente não-viver; e não conheço nenhuma determinação mais precisa que essa para esses dois conceitos.”¹

(Johann G. Fichte, 1799)

Operando uma “radicalização” de Kant, a obra de Fichte, à qual o presente trabalho inicialmente se dedica, é por vezes caracterizada como um “idealismo subjetivo”, e o próprio Fichte é apresentado como um “solipsista meio maluco”². Ao tematizar, em seus escritos, a liberdade, Fichte irá realizar a descrição do movimento de uma subjetividade engajada na explicação de si mesma, isto é, no reencontro de seus próprios fundamentos. Assim, a liberdade a que se refere é sempre, e ao mesmo tempo, uma liberdade absoluta radicalizada, que em oposição à natureza é entendida como causalidade absoluta e, por outro lado, uma liberdade inteligível, manifestação da primeira que media o suprassensível e o sensível. Negando a autonomia da matéria sensível, a matéria do sistema de Fichte será descrita, unicamente, como desenvolvimento desta liberdade humana absoluta.

Isto nada mais significa que Fichte buscará fundamentar as determinações do saber como determinações do que é e pode ser sabido, isto é, do mundo sensível, de forma que a realidade dos sujeitos passa a ser uma realidade propriamente dita em seu próprio campo de ação, já que este saber é compreendido como o próprio ser da liberdade, isto é, a liberdade em ação. De antemão, já se define que o fenômeno pensado por Fichte será visto não como imagens autônomas que subsistem por si mesmas, mas apenas figurações da lei que o saber estabelece como sendo o seu próprio modo de agir e, conseqüentemente, como si mesmo. “Es ist so, weil ich es som ache”³: é assim porque eu faço assim.

O tratado didático sobre o qual se funda o sistema fichtiano – a Doutrina-da-ciência de 1794, considerado por muitos um dos textos

¹ FICHTE, 1845 apud TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura em Fichte. São Paulo: Ática, 1975, p. 64, grifo do autor.

² ŽIŽEK, Slavoj. Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 21.

mais inteligíveis e densos da filosofia ocidental (e, em certo sentido, não tão didático quanto se pretende) – objetiva, assim, a fundamentação do saber enquanto manifestação daquela liberdade absoluta, isto é, o saber como autodeterminação pura. Ele se insere, portanto, na luta contra uma coisa em si, subsistente e inalcançável pela consciência; vale dizer, contra uma realidade interna do objeto, através do estabelecimento de uma causalidade absoluta do sujeito, que, determinando a si mesmo na consciência, determinaria todo o resto. O caminho a ser trilhado, portanto, é o caminho da unificação da consciência humana na consciência humana, que prossegue como esforço por unificar, em um só, sujeito e objeto.

1.1 A doutrina-da-ciência como filosofia do livre pensar

O empreendimento teórico de Fichte é, desde o começo, tão grandioso quanto aparenta ser impossível. Sua grandiosidade remete à pretensão de se inscrever não apenas como uma filosofia, no meio de tantas outras na história da filosofia. Dispensando desde o princípio o próprio nome da “assim chamada filosofia”, a *Wissenschaftslehre* é um caminho, por ele descoberto, “pelo qual a filosofia deve elevar-se ao estatuto de ciência evidente”³. Falar da doutrina-da-ciência é, portanto, falar da filosofia, sem mais determinações necessárias: é dar a palavra final.

Entretanto, a possibilidade de tal empreendimento surge, já de início, como um fantasma, que atormenta o filósofo por todo o percurso até o aperfeiçoamento desta ciência. Sua exposição é marcada por um paradoxo: a descoberta da ciência envolve um trazer à palavra de algo sobre o qual não se pode dizer nada de definitivo, um exprimir do que é apenas pressuposto como válido⁴, parecendo estar sempre presente o risco de ver o filósofo sua construção desabar diante de seus olhos. O empreendimento científico assusta, pois “a forma da ciência toma sempre a dianteira de sua matéria”⁵, razão pela qual até se completar como saber, nada mais ela possui do que a mera verossimilhança.

³ FICHTE, Johann Gottlieb. A doutrina-da-ciência de 1794. In: Idem. A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos. São Paulo: Abril Cultural, 1980a. p. 39.

⁴ TORRES FILHO, 1975. p. 38.

⁵ FICHTE, Johann Gottlieb. Sobre o conceito da doutrina-da-ciência ou da assim chamada filosofia (1794). In: Idem. A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos. São Paulo: Abril Cultural, 1980d. p. 3-33.

Mas debater-se de plano sobre este ponto é adiantar-se mais que o devido. De início, são necessárias certas determinações para que se compreenda o que é, em geral, esta filosofia, motivo pelo qual a atenção é dirigida a alguns de seus pressupostos metodológicos.

1.1.1 Filosofia como ciência: essencialidade da certeza e contingência da sistematicidade

“A filosofia é uma ciência”⁶: sobre isso não há – nem tem de haver – qualquer discussão. A teoria fichtiana já parte desta exigência e reivindicação da cientificidade. Todavia, a determinação de seu objeto, esta sim matéria de infindáveis divergências, direciona Fichte ao esgotamento do conceito de ciência. Ao invés de confundir este conceito de ciência com a forma sistemática (a unificação de diversas proposições em um todo), forma esta que está aí e é admitida universalmente (presente que está em tudo o que até hoje chamou-se ciência), Fichte situa a essência de qualquer ciência na índole de seu conteúdo e na relação deste com a consciência daquele que sabe, sua certeza⁷.

Tal afirmação nada mais significa que o ponto de toque de uma ciência qualquer está numa certeza capaz de unificar determinada série de proposições, dotando-as de forma sistemática e, conseqüentemente, fazendo surgir um todo, uma ciência una. Em outras palavras, a ciência se dá a partir de um princípio certo e preexistente à ciência mesma, que sustenta o surgimento, sobre si, de um sistema de proposições que constituirão um todo. O fim da ciência é sua unidade sobre tal princípio, sendo a forma sistemática mera contingência – “um meio para esse fim”⁸, propriedade aplicável apenas “sob a condição de a ciência ser constituída de várias proposições”⁹. Portanto, há para Fichte, ao menos formalmente, dois “tipos” de certeza: uma pertencente às proposições científicas singulares em geral, decorrente da vinculação de uma proposição com as demais e vice-versa, que se tornam, por essa vinculação sistemática, dotadas de uma mesma certeza¹⁰ originária, esta irradiada para todas as proposições singulares a partir de uma proposição pura e simplesmente certa – considerada apenas, neste

⁶ FICHTE, 1980d, p. 11.

⁷ Ibidem, p. 11-12.

⁸ Ibidem, p. 11.

⁹ Ibidem, p. 13.

¹⁰ Ibidem, p. 12.

sentido, no interior de uma ciência particular. Este ponto em comum, capaz de unificar todas as proposições contidas numa ciência, é caracterizado como uma proposição na qual a certeza de todas as outras proposições estão contidas, mas que não tem sua certeza fornecida por nenhuma outra, isto é, que não apenas é, mas tem de ser¹¹ certa anteriormente à vinculação e independentemente dela, transmitindo seu conteúdo interior¹² à todas as demais proposições: a proposição fundamental ou princípio.

Toda ciência deve ter um tal princípio, que pela vinculação – ou pela forma da ciência – transmite certeza a proposições que em si não a possuem. Para transmitir esta certeza, tais princípios de nossos sistemas, como já afirmado, têm de ser certos antes do sistema, já que toda prova possível no interior destes pressupõe tal certeza¹³. Contudo, ao mesmo tempo em que é pressuposta, a certeza de tais princípios não pode ser demonstrada no interior dos sistemas que fundam. Sua certeza só pode ser explicada por uma ciência que lhe é superior, e assim sucessivamente. E, como a certeza do princípio não pode se firmar no vazio, Fichte se pergunta pelo fundamento da certeza do princípio em si, bem como o da legitimidade de se inferir a certeza de outras proposições a partir dele¹⁴; assim, o conteúdo interior do princípio e a forma da ciência são evocados para se questionar o fundamento de sua possibilidade, ou seja, o modo pelo qual é possível a ciência em geral. “Algo no interior do qual essa questão fosse respondida seria também uma ciência, e aliás a ciência da ciência em geral!”¹⁵.

A possibilidade de uma ciência qualquer – ou, numa terminologia capaz de traduzir mais adequadamente a intenção fichtiana, de um saber qualquer – é explicada pela ciência da ciência em geral, ou saber do saber em geral – a doutrina-da-ciência – que contém todas as demais ciências. Não se pode dizer, contudo, que tal possibilidade é fundada por tal ciência. O já mencionado paradoxo da exposição permite que as regras do saber sejam formalmente vigentes nas ciências particulares antes que sejam estabelecidas como válidas no sistema originário destas ciências, do qual a doutrina-da-ciência é a exposição¹⁶. Isso só é possível porque as regras do saber, ou leis da reflexão, são válidas e

¹¹ FICHTE, 1980d, p. 13.

¹² Ibidem, p. 14.

¹³ Ibidem, p. 13.

¹⁴ Ibidem, p. 13-14.

¹⁵ Ibidem, p. 14, grifo do autor.

¹⁶ TORRES FILHO, 1975, p. 38.

existentes independentemente de nosso conhecimento ou sistematização, de sorte que neste ponto se explica “a razão da eterna verossimilhança”¹⁷ da ciência. Saber em ato, ou sabimento que se volta sobre si mesmo, a doutrina-da-ciência só é efetivamente saber quando se completa, quando o sabendo é já sabido – momento que, na exposição, parece relegado ao limiar com o infinito.

Tal assertiva não significa, contudo, a preliminar negação da essencialidade da doutrina-da-ciência. O que está em jogo é, na verdade, o duplo caráter, ou uma divisão em duas, da *Wissenschaftslehre*: primeiramente, há a já mencionada ciência particular do saber em geral, a doutrina-da-ciência sistemática, produto de uma reflexão livre empreendida sobre a própria consciência; oposta à verossimilhança desta, está a verdade de uma doutrina-da-ciência essencial, “sistema do saber humano como ‘disposição natural’”¹⁸, reflexão originária ou natural que não estabelece para a consciência a gênese de suas leis, mas fundam-nas. Esta última, como saber fático, é desvendada por aquela reflexão artificial, empreendida livremente, que separa o que está unificado no interior do saber fático para, nessa separação, deixar surgir diante da consciência aquela unificação¹⁹, pressuposta, desde o início, como a unidade do saber, da qual se deduz o diverso, e que só é provada pela realização do sistema²⁰.

É nesse sentido, portanto, que a doutrina-da-ciência, ciência fundamental, metafísica ou filosofia-científica, se apresenta como uma “dedução genética daquilo que aparece no espírito humano”. Toma por objeto algo que está, “independentemente da ciência, no espírito humano” e reconstrói artificialmente esse sistema do saber constituído pelas “ações originárias do espírito” e suas “leis necessárias”. Por isso, ela é, por sua vez, como as ciências particulares, uma ciência.²¹

Assim, com a divisão da doutrina-da-ciência em duas espécies, ou em dois pontos de vista, é possível compreender a seguinte afirmação

¹⁷ TORRES FILHO, 1975, p. 38.

¹⁸ *Ibidem*, loc. cit.

¹⁹ *Ibidem*, p. 39.

²⁰ *Ibidem*, p. 45.

²¹ *Ibidem*, loc. cit.

de Fichte em toda sua clareza: “a doutrina-da-ciência é necessariamente – não justamente como ciência claramente pensada, estabelecida sistematicamente, mas como disposição natural”²². Haveria, assim, uma determinação natural do saber, isto é, leis que a consciência deve seguir para tornar possível saber algo, mas que não precisam ser conhecidas durante tal operação; no entanto, só serão propriamente estabelecidas como leis para nós se forem conhecidas.

1.1.2 A divisão em duas da doutrina-da-ciência

Há um conteúdo e formas originários no espírito humano: o conteúdo é aquilo que ocorre nele, e a forma é como estas ações do espírito humano ocorrem²³. Originariamente, ambos estão inseparavelmente vinculados, a ação ocorrendo conforme uma lei, e esta lei determinando a ação²⁴. Neste sentido, conteúdo e forma, ação e modo-de-ação, o “o que” (Was) e o “como” (Wie) são indistinguíveis, correspondendo-se totalmente. Tal identidade forma-conteúdo é o que, para Fichte, constitui, como já visto, o conceito de certeza²⁵. Mas tal indistinção originária que se faz presente no espírito humano não é suficiente como fundamento de explicação de toda ciência em geral, já que tal certeza não é capaz de transbordar para fora de si mesma, sem o que não é possível nenhuma vinculação. A elevação à consciência de seu próprio modo-de-ação deve se dar por uma ação que, não estando contida entre aquelas necessárias, tem de ser uma ação da liberdade: uma determinação da liberdade em elevar à consciência tal modo-de-ação²⁶.

Aqui residiria a distinção da doutrina-da-ciência em relação a todas as outras ciências: o “limite” reside em seu objeto, que se refere não a uma ação livre, como as ciências particulares, mas a ações necessárias. Através da doutrina-da-ciência estão “dados” – isto é, elevam-se à consciência – tanto o agir necessário quanto a liberdade em geral²⁷. O que cabe à ciência particular é a determinação desta liberdade, isto é, dar uma direção a esta ação livre em si, escolhendo dentre outras tantas direções num campo de ação que é infinito: ela é

²² FICHTE, 1980d, p. 27, grifo nosso.

²³ TORRES FILHO, 1975, p. 46.

²⁴ FICHTE, op. cit., p. 28.

²⁵ TORRES FILHO, op. cit., p. 47.

²⁶ FICHTE, op. cit., p. 28.

²⁷ Ibidem, p. 24.

livre para criar. A perfectibilidade infinita do espírito humano, através da qual as possibilidades da ciência se tornam inesgotáveis, é assim assegurado pela *Wissenschaftslehre*²⁸, que procura pelo princípio de todo saber humano.

Contudo, há que se fazer algumas observações para que seja possível progredir na compreensão da doutrina-da-ciência. A primeira delas se dirige ao que deve ser entendido como aquela “ação da liberdade”, que eleva à consciência o seu modo-de-ação, e que foi por nós mencionada apenas de passagem. Tal modo-de-ação, ou o “como” (*Wie*) do espírito, ou, ainda, a ação necessária da inteligência²⁹, que em si já é uma forma, através de determinada ação do espírito “é acolhido como conteúdo em uma nova forma, a forma do saber ou da consciência, e por isso aquela ação é uma ação de reflexão”³⁰. Transformar a forma em conteúdo: nisso consiste a reflexão, que reina na doutrina-da-ciência sistemática como um representar³¹. No entanto, é impossível que qualquer reflexão seja empreendida sem que o acolhido em uma nova forma tenha sido separado da série a que pertence; “por conseguinte, aquela ação é também uma ação de abstração”³². Aqui se origina a dificuldade referente à matéria da doutrina-da-ciência, pela qual somos fechados por um círculo, isto é, o paradoxo da exposição, que só permite saber o que deve ser abstraído da inteligência em geral como seu modo-de-ação necessário para ser elevado à consciência caso já se “tenha elevado à consciência aquilo que somente agora [se] deve elevar à consciência”³³. E aqui não há nenhuma regra para essa operação: o modo-de-ação necessário só pode ser encontrado por tentativa e erro.

Não deve ser deixada de lado, ainda, a problemática que surge ao se afirmar a necessidade de tal epistemologia fundamental que é, enquanto ciência, “construção contingente que nasce de uma abstração e uma reflexão necessárias e livres”³⁴, isto é, algo não-necessário. A antinomia aqui presente só pode ser solucionada enquanto se mantiver em foco a dualidade da doutrina, ou, o que implica dizer o mesmo, sua diferenciação em pontos de vista distintos.

O próprio Fichte chega afirmar, através do diálogo travado com o

²⁸ FICHTE, 1980d, p. 25.

²⁹ *Ibidem*, p. 28.

³⁰ *Ibidem*, loc. cit, grifo do autor.

³¹ *Ibidem*, p. 33.

³² *Ibidem*, p. 28-29, grifo do autor.

³³ *Ibidem*, p. 29.

³⁴ TORRES FILHO, 1975, p. 49.

“leitor” hipotético de seu *Sonnenklarer Bericht*³⁵, que todo homem está na posse da intuição fundamental³⁶, ou, o que é dizer o mesmo, que pode ser pressuposto em todo homem um sistema da consciência³⁷; no entanto, nem todos se elevam à consciência clara dessa intuição, “fundada pura e simplesmente [...] sem consciência de tal fundamento”³⁸. Tal é o entendimento comum, que age segundo leis fundadas em si mesmas sem conhecê-las. Sendo necessária apenas enquanto sistema do saber, a doutrina-da-ciência parece irrelevante enquanto saber sistemático, uma filosofia que “não exige que todos a estudem”, que não se constitui como “uma condição da sabedoria e da boa conduta da vida”³⁹, já que “de nenhum modo é necessário que essas ações apareçam efetivamente em nosso espírito [...] naquela forma sistemática da qual serão derivadas”⁴⁰. Por que deve ser considerada, então, como ciência fundamental para o saber humano?

A doutrina-da-ciência sistemática é uma “história pragmática” do sistema do espírito humano⁴¹, saber descoberto, que apenas referindo-se à doutrina-da-ciência fundamental encontra seu começo⁴². No entanto, esta doutrina-da-ciência como exposição que se apresenta em desnível, como que “condenada” à mera verossimilhança, é o que, na verdade, permite ao sistema do saber humano se apresentar como sistema⁴³. Neste sistema fundamental do saber humano “se encontra a matéria inteira de uma doutrina-da-ciência possível, mas não essa ciência mesma”⁴⁴. A suposição de que há um sistema das ações necessárias do espírito “não quer dizer que esse sistema teria o estatuto de uma coisa em si, da qual se pudesse ter notícia fora de todo saber”⁴⁵. Inscrevendo-se na cruzada de Fichte – e do próprio idealismo alemão – contra “a

³⁵ FICHTE, Johann Gottlieb. Comunicado claro como o sol ao grande público onde se mostra em que consiste propriamente a novíssima filosofia: um ensaio para forçar o leitor à inteligência. In: Idem. *A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1980c. p. 197 et seq.

³⁶ *Ibidem*, p. 236.

³⁷ *Ibidem*, p. 231.

³⁸ *Ibidem*, p. 236.

³⁹ *Ibidem*, p. 239.

⁴⁰ Idem, 1980d, p. 28.

⁴¹ *Ibidem*, p. 31.

⁴² TORRES FILHO, 1975, p. 51.

⁴³ *Ibidem*, p. 52.

⁴⁴ FICHTE, op. cit., p. 28.

⁴⁵ TORRES FILHO, loc. cit., grifo nosso.

velha coisa em si”⁴⁶, cujo banimento é uma crítica da “ilusão representativa em todos os seus escaninhos”⁴⁷, o paradoxo da exposição indica que esse “sistema” só é como tal para algum saber – aparecer este que depende da ciência – e que sua existência é um pressuposto que só tem sentido quando surge a questão de tal aparecimento⁴⁸. A preocupação com a verdade da doutrina-da-ciência natural em si não faz sentido algum, já que o que importa, para Fichte, é a questão de seu aparecimento fora da filosofia (faticamente, como “vida”) ou no interior da filosofia (geneticamente), ambas esferas que são para nós, de sorte que a relação desta reflexão livre com o seu “objeto” deve ser compreendida como a relação com o sistema do saber tal como aparece, e não como poderia ser em si mesmo.

É em relação a esses dois “fenômenos” (Erscheinungen) do “sistema” fundamental [o saber efetivo – ou a “vida” – e a filosofia] que o sistema filosófico poderá então situar-se explicitamente em sua artificialidade e dar-se como mera descrição, re-construção e, ao mesmo tempo, liberdade.⁴⁹

1.1.3 A vida em detrimento da filosofia

Por fim, tendo em vista uma melhor caracterização de tal liberdade, cabe ainda fazer alusão ao confronto da filosofia com esta “vida” mencionada por Fichte. Sua perspectiva pode soar um tanto quanto “inadequada” quando identificada com o idealismo alemão, já que, muito claramente, para ele “nosso pensamento filosófico não significa nada e não tem o menor conteúdo”⁵⁰. Em detrimento da filosofia mesma, a doutrina da ciência “se contenta com ser ciência e desde o início abdicou solenemente [...] de qualquer outra pretensão”⁵¹, já que, diante da vida efetiva, é mera figuração, não sendo nem de perto o mesmo que a vida é, e muito menos capaz de fazer aparecer algo que

⁴⁶ FICHTE, 1845 apud TORRES FILHO, 1975, p. 28.

⁴⁷ TORRES FILHO, 1975, p. 53.

⁴⁸ Ibidem, p. 52-53.

⁴⁹ Ibidem, p. 53, grifo do autor.

⁵⁰ FICHTE, 1845 apud TORRES FILHO, 1975, p. 54, grifo do autor.

⁵¹ Idem, 1980c, p. 239.

na experiência não se encontre⁵². A contrário de pretender ampliar o pensamento ao ponto em que seria capaz de “uma produção e criação de algo inteiramente novo”⁵³ unicamente pelo raciocínio, Fichte declara que a tendência de sua filosofia é que “o homem não tem em geral nada além da experiência”⁵⁴, de forma que todo e qualquer pensamento seu parte dela e a ela visa. “Nada tem valor e significado incondicionados, a não ser a vida; todo o demais pensamento, invenção, saber, só têm valor na medida em que, de uma maneira qualquer, se referem ao que é vivo, partem dele e visam refluir para ele”⁵⁵. Para se avançar no caminho da doutrina-da-ciência com “clareza solar”, devemos compreender Fichte da mesma maneira que seu leitor hipotético:

O autor – Aquilo que é derivado pela doutrina-da-ciência deve, de acordo com seu propósito, ser uma figuração acertada e completa da consciência fundamental inteira. Pode então conter mais, ou menos, ou algo outro do que aparece na consciência efetiva?

O leitor – De modo nenhum, tão certo quanto a doutrina-da-ciência cumpre seu fim. Toda discrepância entre ela e a consciência efetiva seria a prova mais segura da incorreção de sua derivação.⁵⁶

Tal primazia da vida significa não só o reconhecimento da “esterilidade do pensamento filosófico” em confronto com a “fecundidade do real”, mas “a consolidação do ponto-de-vista do idealismo transcendental”, oposto ao idealismo como mera especulação que se ilude ao tentar obter a posse privativa de conhecimentos “vedados ao senso comum”⁵⁷. Está patente uma modéstia em tal perspectiva transcendental, que não se confunde, todavia, com a primazia deste ponto de vista do senso comum, mas uma modéstia em relação à vida em sua constituição a partir de um sistema imutável – o sistema do saber, que é o que aparece àquele senso comum como experiência, e o que permite a atribuição de validade objetiva a algo que

⁵² FICHTE, 1980c, p. 238-239.

⁵³ Ibidem, p. 204.

⁵⁴ Ibidem, p. 205.

⁵⁵ Ibidem, loc. cit.

⁵⁶ Ibidem, p. 238.

⁵⁷ TORRES FILHO, 1975, p. 54-55.

aparece na consciência como algo que é para nós, ou real, através de um modelo da verdade como adequação⁵⁸.

São estas as primeiras determinações⁵⁹ da consciência que aparecem como consciência imediata e, logo, como necessidades objetivas. “Nessas condições, assumir o ponto de vista transcendental é também um ato de liberdade: [...] é a liberdade em relação a uma lei que dá a consciência dessa lei”⁶⁰. Desvinculando-se de tal “mecanismo inconsciente do pensamento”⁶¹ – isto é, pela abstração, fazer tal mecanismo que opera tacitamente aparecer como explícito – é possível realizar a reflexão sobre ele, em uma esfera que não é a mesma da experiência, mas que se refere ao mesmo objeto, apenas sob outro ponto de vista⁶². Este ponto de vista livre relativamente aos “comandos” da doutrina-da-ciência originária, ou este confronto entre “duas séries de reflexão”⁶³, não significa necessariamente um privilégio, já que sua transcendentalidade é explicada pelo conhecer-se “como sobrepassando sobre (darüberschwebend über) o verdadeiro pensamento”⁶⁴. O que interessa neste ponto de vista do idealismo transcendental é a “possibilidade de desvincular-se de todo ponto de vista determinado”⁶⁵, que é o que, em última análise, irá permitir o acesso ao ponto unificador entre conceito e intuição (tido como inacessível). Apenas o sujeito deste saber, ou o sujeito transcendental, é capaz deste inconcebível oscilar entre o subjetivo e o objetivo, unificando ambos: a partir do “sujeito-objeto” aqui colocado é que se pode explicar a alternância entre o real e o ideal, isto é, dar o seu fundamento.

É graças à liberdade de desprender-se de todo pensamento objetivante que o filósofo transcendental pode chegar a esse idealismo reflexionante que toma por fundamento a autonomia da reflexão originária. [...] O Wissenschaftslehrer precisa de sua autonomia para desprender-se de toda objetividade e para chegar assim ao para-si puro, à transparência do

⁵⁸ TORRES FILHO, 1975, p. 55.

⁵⁹ FICHTE, 1980c, p. 212.

⁶⁰ TORRES FILHO, op. cit., p. 55.

⁶¹ Ibidem, loc. cit.

⁶² Ibidem, p. 56-57.

⁶³ Ibidem, p. 59.

⁶⁴ FICHTE, 1845 apud TORRES FILHO, 1975, p. 63, grifo do autor.

⁶⁵ TORRES FILHO, op. cit., p. 64.

reines Für [...] “Só a liberdade é o primeiro objeto (Gegenstand) imediato de um saber” – pode ser corretamente traduzido por: “o saber só começa com a autoconsciência”.⁶⁶

Tendo a certeza, isto é, a identidade entre sujeito e objeto, forma e conteúdo, como seu fundamento, e nascendo da separação entre eles, o saber, ao ter seu objeto descrito pela doutrina-da-ciência, dá ao mesmo tempo a gênese do sujeito, já que o tornar-se objeto de tal epistemologia envolve um tornar-se interior a ela empreendido pelo sujeito, que apenas ao sê-la pode tê-la⁶⁷. Contudo, e justamente neste sentido, o alcance deste ponto-de-unificação – o saber Absoluto – permanece aqui como um fim inalcançável, mas que deve ser, só podendo ser concebido como inconcebível⁶⁸, encontrando o conceito o seu limite. É por isso que a doutrina-da-ciência sistemática se conhece como mero esquema, conhecimento genético que se situa “como imagem” ou “na forma da representação”⁶⁹. A doutrina-da-ciência “descobre o paradoxo da razão finita, mas ao mesmo tempo não procura rompê-lo ou escapar dele”⁷⁰, já que tentar escapar a ele é cair na armadilha do dogmatismo, e “desejar que o saber humano seja totalmente infundado”⁷¹, afirmando-se que há apenas uma verdade mediata “sem algo pelo qual ela fosse mediada”⁷². Na contradição entre a exigência de se ver completa a infinitude e a impotência para pensá-la como completa se inscreve a ordem do dever-ser⁷³. Ideal-realismo e real-idealismo, a doutrina-da-ciência e sua recusa a fixar a alternância – o que a situa acima da alternativa⁷⁴ – tornam clara a forma absoluta do saber para possibilitar a “deliberação segundo o conhecimento nela obtido, somente pelo qual é possível uma vontade que repouse sobre si mesma sem embaraço e vacilação”⁷⁵.

A liberdade consistente, para além do homem, nesse desenraizamento, neste ser que se dá não pelo que somos, “mas aquilo

⁶⁶ TORRES FILHO, 1975, p. 66-67, grifo do autor.

⁶⁷ Ibidem, p. 71.

⁶⁸ Ibidem, p. 71-72.

⁶⁹ Ibidem, p. 72.

⁷⁰ Ibidem, p. 73.

⁷¹ FICHTE, 1980d, p. 23.

⁷² Ibidem, loc. cit., grifo do autor.

⁷³ TORRES FILHO, op. cit. ,p. 74.

⁷⁴ Ibidem, p. 75.

⁷⁵ FICHTE, 1845 apud TORRES FILHO, 1975, p. 75.

para o qual tendemos e eternamente tenderemos”⁷⁶, é aquilo que eleva o espírito humano à mais absoluta autonomia, habituando “o olho a encontrar, com o primeiro olhar, em tudo aquilo que lhe aparece, o ponto certo, e acompanhá-lo imperturbavelmente”, orientando-se “com muita facilidade em toda construção confusa”; retornando a si mesmo e, agora, repousando sobre si sem auxílio alheio, o espírito humano se torna inteiramente senhor de si mesmo, “como o dançarino de seus pés ou o esgrimista de suas mãos”⁷⁷ que experimenta a vida plenamente pela autonomia do saber.

1.2 A exposição sistemática da doutrina-da-ciência

Investigadas as determinações mais relevantes a respeito da questão do em que consiste o sistema proposto por Fichte, tanto em sua significação como luta contra a coisa em si quanto em sua pretensão de se inscrever como sistematização do saber que torna possível a liberdade humana a partir da autoconsciência de um sujeito-objeto capaz de oscilar entre o ideal e o real, resta, ainda, esclarecer como tal doutrina se realiza; isto é, deve-se desenrolar o texto de tal exposição do sistema das ações necessárias do espírito.

Enquanto “descrição provisória do saber”⁷⁸, a compreensão da doutrina-da-ciência possui uma condição que deve ser seguida pelo seu leitor: que este pense e, “se assim o quiserem os céus”, que pense exatamente como Fichte pensou⁷⁹. A exposição de Fichte “é integralmente demonstrativa, constitui uma única cadeia ininterrupta de raciocínio”, de sorte que o que segue só é verdade sob condição de que se tenha encontrado como verdadeiro aquilo que o precede. Sem que seja tal condição atendida, o único proveito do estudo é saber o que Fichte pensou, proveito que o próprio considera muito insignificante⁸⁰. Por este motivo é imperiosa uma exposição que se dê como um desenrolar, um trilhar dos passos de Fichte em seu próprio texto, o que, no presente trabalho, é feito levando-se em consideração o que há de fundamental na doutrina-da-ciência em relação a fins muito delimitados

⁷⁶ FICHTE, 1845 apud TORRES FILHO, 1975, p. 75.

⁷⁷ Idem, 1980c, p. 243-244.

⁷⁸ Idem, Johann Gottlieb. A doutrina-da-ciência e o saber absoluto. In: Idem. A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos. São Paulo: Abril Cultural, 1980b. p. 255.

⁷⁹ Idem, op. cit., p. 203.

⁸⁰ Ibidem, p. 203-204.

(notadamente, seus princípios e sua parte prática), em prejuízo do que, mesmo constituindo aquele encadeamento contínuo, para os fins da presente exposição é apenas digno de rápida menção.

1.2.1 A doutrina dos princípios: estabelecimento das proposições fundamentais da doutrina-da-ciência

Como a pretensão é ir em direção à verdade do que segue, através da vinculação, deve-se partir da verdade do que precede em sentido último: o princípio da doutrina-da-ciência. Enquanto coincidência completa entre forma e conteúdo, a certeza desta proposição fundamental de todas as ciências deve ser primeiro buscada para depois ser demonstrada. Há que ser empreendida, portanto, uma ação livre de abstração, que separa a forma e o conteúdo, e de reflexão, que torna esta forma em geral seu próprio conteúdo. Este jogo entre forma e conteúdo deve ser lido como os “fios do raciocínio” que permitirão pôr em ordem a trama do texto, não sendo de se admirar que os princípios da doutrina da ciência sejam organizados nestes termos⁸¹.

O caminho de Fichte parte, portanto, de um “fato qualquer da consciência”, que, inevitavelmente, deverá levar a este princípio. “É estabelecido um fato qualquer da consciência empírica e dele é separada uma determinação empírica após outra, até que reste, puro, aquilo que simplesmente não se pode deixar de pensar e do qual nada mais pode ser separado”⁸².

Tal exposição “encontra a primeira experiência da certeza em uma forma: a da proposição lógica $A \text{ é } A [(A = A)]$ ”⁸³. A proposição de igualdade é, certamente, tida como “plenamente certa e estipulada”⁸⁴, sendo indiferente a qualquer conteúdo eventual, sendo “certa mesmo quando esse A designar algo falso ou inexistente”⁸⁵, já que se enuncia uma mera forma, sabida incondicionalmente; a simples conexão entre um se e um então: “se A é, então A é”⁸⁶. Este “X”, ou esta conexão necessária entre um se e um então que deve ser sempre compreendida com estes termos em conjunto, é o que está posto sem nenhum fundamento. Por outro lado, a existência deste A, ou a existência de um

⁸¹ TORRES FILHO, 1975, p. 177-178.

⁸² FICHTE, 1980a, p. 44.

⁸³ TORRES FILHO, op. cit., p. 178, grifo do autor.

⁸⁴ FICHTE, loc. cit.

⁸⁵ TORRES FILHO, loc. cit, grifo do autor.

⁸⁶ FICHTE, loc. cit, grifo do autor.

conteúdo para a proposição $A \text{ é } A$, é algo condicionado ao seu existir, que Fichte identifica com o estar posto no eu pelo eu na medida em que aquela conexão está posta⁸⁷.

Contidos nessa proposição estão dois pontos de vista entre os quais se deve oscilar: um subjetivo e outro objetivo. Do ponto de vista do sujeito do saber, para o qual há o saber daquele X , o conteúdo dessa proposição ($A = A$) corresponde a um *Von* (aquilo de que ele sabe isso) e a forma a um *Was* (o que ele sabe – X). Do ponto de vista do objeto, do qual há esse saber, o seu conteúdo é designado como um *Was* (o que ele é), e a forma aparece como um *Dasz* (que ele é).

Na passagem ao conteúdo de tal conexão (X), há a passagem ao eu, ou, melhor dizendo, à igualdade do eu consigo mesmo, que atua como o fundamento fático de sua certeza⁸⁸. O fato de A estar posto no eu significa que A é, isto é, “se A está posto no eu, então A está posto”⁸⁹, justamente porque no eu há “algo que é sempre igual a si, sempre um e o mesmo”⁹⁰: eu = eu; eu sou eu. Esta proposição é inteiramente diferente da proposição $A \text{ é } A$, já que ela não é, sob nenhum aspecto, condicionada, tanto em relação à forma quanto (e principalmente) ao conteúdo. “Para poder ser igual a si mesmo, é preciso que A seja (seja posto); no eu, a igualdade a si mesmo (o ser-posto) são o mesmo”⁹¹, isto é, a validade da proposição $A = A$ se dá porque o eu que põe A é igual àquele em que A é posto. O eu está posto, ou é, igual a si mesmo pura e simplesmente. Ele põe a si mesmo como sendo, sendo, para si, pura e simplesmente, e necessariamente. “O que para si mesmo não é, não é um eu”⁹². Basta, portanto, simplesmente a afirmação eu sou para se designar a relação de igualdade eu = eu, de forma que X é idêntico ao conteúdo eu sou.

O eu, aqui, é o estado-de-coisa (*Tatsache*) – também chamada de fato (numa tradução literal do alemão, cuja construção se dá a partir da junção entre “tat” – “ação” – e “sache” – “coisa”; “coisa-em-ação”) – supremo da consciência, fundamento de explicação de todos os estados-de-coisa (fatos) da consciência empírica, mas não, ainda, essa explicação mesma⁹³. Como a doutrina-da-ciência inteira se ocupa em

⁸⁷ FICHTE, 1980a, p. 44-45.

⁸⁸ TORRES FILHO, 1975, p. 179.

⁸⁹ FICHTE, op. cit., p. 45, grifo do autor.

⁹⁰ Ibidem, loc. cit.

⁹¹ TORRES FILHO, loc. cit.

⁹² FICHTE, op. cit., p. 46.

⁹³ TORRES FILHO, loc. cit.

demonstrar tal proposição – que poderia ser muito bem aceita sem nenhuma prova⁹⁴, há que se fazer abstração, ainda, de todas as condições empíricas da ação exprimida pelo juízo $A \text{ é } A$. Como todo julgar é uma ação do espírito humano, e, como já visto, tais ações possuem um modo-de-agir necessário (vide seção 1.1.2), a lei deste julgamento é $X = \text{eu sou}$; este “pura e simplesmente posto e fundado em si mesmo é fundamento de um [...] agir do espírito humano” e, por conseguinte, “o caráter puro da atividade em si” buscado por aquela abstração⁹⁵. Obtém-se esse “eu sou” como atividade pura: a posição do eu por si mesmo, em que o agente é ao mesmo tempo o produto da ação, “uma plena identidade entre conteúdo e forma, entre aquilo que (Was) ocorre e o fato de que (Dasz) ocorre”⁹⁶. “O eu põe originariamente, pura e simplesmente, seu próprio ser”⁹⁷: aqui está a proposição fundamental (§1) que expressa verbalmente o tal princípio incondicionado da doutrina-da-ciência e formula um estado-de-ação (Tathandlung).

A expressão de um estado-de-ação contida na proposição eu sou designa a união entre a ação (Handlung) e o feito (Tat), entre o agente e o produto da ação⁹⁸; indica, por isso, a passagem do ponto de vista fático ao genético, em que o saber do eu, ou aquilo que é Was para o sujeito (forma), dá conta não só daquele Dasz do objeto, aquilo que diz que ele é (sua forma), mas também do Was deste – o seu conteúdo, o que o objeto é⁹⁹. Em outras palavras, nessa proposição a forma do saber corresponde plenamente ao ser do objeto (Was subjetivo = Was objetivo), de forma que esta identidade forma e conteúdo no interior do saber – o estado-de-coisa (eu sou como Tatsache¹⁰⁰) – serve como índice do “desaparecimento entre o saber e o ser, que ocorre, no nível originário, como identidade imediata [...] da ação e de seu produto (eu sou como Tathandlung)”¹⁰¹. Cabe destacar apenas que, como “único possível”¹⁰², este estado-de-ação que se dá no pôr a si mesmo, em si mesmo, do eu (eu sou), se dá somente para aquele eu originário, que é ao mesmo tempo o ativo e aquilo que é produzido pela atividade pura

⁹⁴ FICHTE, 1980a, p. 46.

⁹⁵ Ibidem, p. 45-46.

⁹⁶ TORRES FILHO, 1975, p. 179.

⁹⁷ FICHTE, op. cit., p. 47, grifo do autor.

⁹⁸ TORRES FILHO, op. cit., p. 180.

⁹⁹ Ibidem, p. 181.

¹⁰⁰ Ibidem, loc. cit.

¹⁰¹ Ibidem, loc. cit., grifo do autor.

¹⁰² FICHTE, op. cit., p. 46.

do eu; para o filósofo, o princípio descrito acima é encontrado sempre como um estado-de-coisa, ou, o que é dizer o mesmo, um eu sou no interior do saber. De outra forma, pode ser dito que o eu sou como estado-de-ação deve ser compreendido como uma gênese, um agir sobre si mesmo do eu em sua autopoisição originária, na qual que não há separação entre o saber e o ser, enquanto o eu sou como estado-de-coisa é alcançado pela reflexão transcendental, que identifica o saber e o ser no interior da consciência.

Como se verificará a seu tempo, o caráter da racionalidade consiste em que “aquele que age e aquele sobre o qual se age são um e o mesmo; e com esta descrição, a esfera da razão como tal é esgotada”¹⁰³. Este é o conceito do eu, que aplicado à razão, pode caracterizá-la como Ichheit (traduzido em inglês para “I-hood”, o que em português poderia corresponder a “eu-dade”, ou “egoidade”), de modo que a existência para o ser racional se dá no ser racional, sendo que nada nele existe que não seja resultado de seu agir sobre si mesmo, de sorte que o eu mesmo nada é senão um agir sobre si mesmo, autopoisição – e, por isso mesmo, jamais uma coisa que subsiste sem esta reflexão sobre si, ou substância, mas algo que se constitui pelo seu próprio agir consciente auto-reflexivo¹⁰⁴: por excelência, um estado-de-ação.

Há que se transpor, todavia, este círculo da identidade, dentro do qual um retorno interminável pode ser considerado “bom”, porém “estéril”, já que a doutrina-da-ciência necessita de um conteúdo efetivo¹⁰⁵. O caminho prossegue, portanto, à segunda proposição fundamental da doutrina-da-ciência (§ 2), “determinada por si mesma segundo a forma”¹⁰⁶, através da posição do oposto – a oposição¹⁰⁷ (– A não = A). A forma de tal proposição será incondicionada porque não é derivada do que a precede: a forma da posição presente no primeiro princípio é tão somente, como o próprio nome já diz, “posição”, não podendo conter a “o-posição”, que lhe é oposta, inclusive. A sua matéria, no entanto, depende da posição originária, já que a ação de opor só é possível com referência a algo antes posto¹⁰⁸. Apenas segundo a sua

¹⁰³ FICHTE, J. G. Foundations of Natural Right according to the principles of the Wissenschaftslehre. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 3, tradução nossa.

¹⁰⁴ Ibidem, p. 3-4, tradução nossa.

¹⁰⁵ TORRES FILHO, 1975, p. 183.

¹⁰⁶ FICHTE, 1980d, p. 17.

¹⁰⁷ TORRES FILHO, op. cit., p. 182.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 182-183.

forma ela é uma ação absoluta: “há, portanto, sem nenhuma condição, pura e simplesmente, um opor”¹⁰⁹, incondicionalidade esta explicada como um opor puro e simples que se dá pela ação do eu, tal qual a posição de algo.

É sua especificidade formal que permite o avanço da reflexão, saindo do círculo da identidade¹¹⁰. Tal forma originária da ação de opor é o que instaura a objetivação em geral, que é condição para a possibilidade do fenômeno, constituindo-se o pensamento de um objeto em geral¹¹¹. A cisão da ação de oposição em forma e matéria reflete-se no produto (– A), incondicionado segundo sua forma, porém condicionado segundo sua matéria: o seu ser é não ser o que é A; o que (Was) ele é objetivamente permanece, então, desconhecido, pelo menos enquanto o conteúdo de A for tomado na sua consideração apenas como produto da posição (isto é, abstratamente). A referência do saber a um objeto só aqui passa a fazer algum sentido, pois a indicação à distância do conteúdo não remete a um conteúdo qualquer, mas um conteúdo determinado como o contrário de um conteúdo qualquer – um não-algo determinado¹¹², de sorte que a distância não é mais uma distância vazia.

Assim, tudo o que se diz sobre este opor em geral deriva-se de um opor originário, o “opor pura e simplesmente ao eu”¹¹³, isto é, a oposição de um não-eu. O segundo princípio da doutrina da ciência (§ 2) se enuncia, portanto, com a proposição: “ao eu é oposto pura e simplesmente um não-eu”¹¹⁴, ao qual, por força da mera oposição, deve caber o contrário de tudo o que cabe ao eu. Mas tal princípio, por mais que esteja neste ponto estabelecido, não se torna por isso pensável, haja vista que, devendo, como se segue do primeiro princípio, estar posto no eu, na medida em que esta oposição está posta no eu, o eu não está posto no eu, contradição que parece suprimir o segundo princípio (na medida em que ele tem validade; logo, tem validade e não tem validade ao mesmo tempo) e destoa da regra, “necessariamente fundada pelo primeiro princípio, segundo a qual todo aquilo que está posto no eu está posto”¹¹⁵, suprimindo até mesmo o primeiro princípio, e com isso a própria forma da racionalidade.

¹⁰⁹ FICHTE, 1980a, p. 50.

¹¹⁰ TORRES FILHO, 1975, p. 183.

¹¹¹ Ibidem, p. 185.

¹¹² Ibidem, p. 185-187.

¹¹³ FICHTE, op. cit., p. 51.

¹¹⁴ Ibidem, loc. cit.

¹¹⁵ TORRES FILHO, op. cit., p. 189.

Impõe-se a passagem ao terceiro princípio, à outra ação originária do eu que permita pensar juntos sem contradição o eu e o não-eu. Determinado previamente quanto à forma (sendo, portanto, perfeitamente demonstrável¹¹⁶), tal princípio deverá solucionar através do seu conteúdo a antinomia entre eu e não-eu, conteúdo este que só pode ser dado “através de um decreto (Matchspruch) da razão”¹¹⁷. A resposta à pergunta: “como é possível pensar juntos A e –A, ser e não ser, realidade e negação, sem que eles se anulem e se suprimam?”¹¹⁸, anunciável através de um experimento da reflexão como um limitar entre um e outro, um suprimir não inteiramente, mas apenas em parte¹¹⁹, está numa ação originária de pôr um limite, ação esta que corresponde ao terceiro princípio¹²⁰. O como do pensar conjunto de realidade e negação pode ser indicado pelo conceito de limitação, enquanto o que é posto por esta ação são os limites; “ou, mais rigorosamente, fazendo abstração daquilo que é demais no conceito de limite, a saber, a realidade e a negação que se entrelimitam e que a limitação já encontra como postas, o que é posto é a divisibilidade em geral”¹²¹. O conteúdo incondicionado é a posição do posto e do oposto pura e simplesmente como divisíveis¹²².

Com a instauração da divisibilidade, que torna possível pensar as conclusões contraditórias que precedem, os dois opostos “se tornam, pela primeira vez, algo (Etwas), como não o eram nem o eu absoluto indeterminável nem o não-eu, que era um nada absoluto”¹²³, passíveis da determinação por conceitos, tornando a oposição possível e inserindo toda a realidade na consciência. Só agora que o eu é algo, e não mais o eu absoluto do princípio, que é o que é. Através de uma oposição a este eu limitável, o não-eu pode ser uma grandeza negativa, e não apenas um nada puro e simples. Na mesma medida, enquanto eu limitado, o eu está oposto ao eu absoluto, enquanto parte dele. Aqui fica esgotado tudo o que é conhecido com certeza pura e simples: “Eu oponho, no eu, ao eu divisível, um não-eu divisível”¹²⁴.

¹¹⁶ FICHTE, 1980a, p. 52.

¹¹⁷ Ibidem, loc. cit.

¹¹⁸ Ibidem, p. 53.

¹¹⁹ Ibidem, p. 54.

¹²⁰ TORRES FILHO, 1975, p. 191.

¹²¹ Ibidem, p. 192, grifo do autor.

¹²² FICHTE, op. cit., p. 54.

¹²³ TORRES FILHO, op. cit., p. 193.

¹²⁴ FICHTE, op. cit., p. 55, grifo do autor.

Essa negação rigorosa da coisa em si, pelo estabelecimento do conceito de determinação como o conceito “mediante o qual toda realidade está na consciência”, consiste em mostrar que a ação pela qual se torna possível a objetividade (todo o conteúdo do saber) é precisamente a ação pela qual surgem, no mesmo lance, o sujeito e o objeto, como conteúdos objetivos.¹²⁵

A passagem propiciada pelo terceiro princípio é, então, a passagem do ser-oposto ao ser-outro, uma oposição sem contradição, que depende de uma determinação ou delimitação: “se toda determinação é negação, isso significa também que toda negação só pode ser determinação”¹²⁶. Não é à toa que o segundo princípio é chamado de princípio de oposição, e não de contradição: as duas ações (a de opor e a de dividir) são uma e a mesma, que se distinguem apenas quando se reflete sobre elas¹²⁷. Se durante a exposição sistemática do segundo princípio aparece uma contradição, a qual certamente não deve estar no modo-de-ação necessário do espírito, isso é sinal de uma ausência de conteúdo que é gradualmente superada na exposição; e a operação nesse vazio só é possível graças à liberdade da reflexão – ou melhor, esta consiste justamente nisso¹²⁸.

Se eu e não-eu são determinados um pelo outro, a mera forma dessa unificação pelo conceito de divisibilidade é a proposição lógica denominada princípio de razão (Satz des Grundes): “A é em parte – A e vice-versa”¹²⁹, isto é, as proposições, para que sejam reciprocamente determinadas, devem poder excluir-se em parte; para excluírem-se em parte, estas duas proposições devem ter algo em comum – no caso, a representação de A.

Todo oposto é igual a seu oposto em um índice = X, e todo igual é oposto a seu igual em um índice = X. Um tal índice = X chama-se razão ou fundamento (Grund), no primeiro caso razão de referência [responsável por conferir unidade aos

¹²⁵ TORRES FILHO, 1975, p. 193-194, grifo do autor.

¹²⁶ Ibidem, p. 195.

¹²⁷ FICHTE, 1980a, p. 54.

¹²⁸ TORRES FILHO, op. cit., p. 196.

¹²⁹ FICHTE, op. cit., p. 55.

opostos], no segundo, razão de distinção.¹³⁰

A razão de referência será fundamento de um juízo que busque nos opostos o índice em que são iguais (juízos sintéticos ou afirmativos), enquanto a razão de distinção fundamenta o juízo que, nos comparados, busca o índice em que são opostos (juízos antitéticos ou negativos), e um tipo de juízo não pode ser operado sem um juízo do tipo oposto¹³¹. Entretanto, ao se dizer que “todos os juízos particulares” se dividem entre estas duas espécies, há que se fazer uma ressalva a respeito da determinação do princípio lógico de razão, que “vale somente para uma parte de nosso conhecimento”¹³². Afinal, nem tudo que porventura apareça na consciência tem de ser igualado ou oposto a outro. A questão de um fundamento último indica ainda um outro tipo de juízo, que põe algo pura e simplesmente, sem nenhum fundamento de distinção nem de referência: um juízo tético, que na forma originária do eu sou deixa vazio o lugar do predicado “para a determinação possível do eu ao infinito”¹³³. O fundamento último de todos os juízos se encontra, então, numa Ideia inacessível, a ideia de um eu “cuja consciência não fosse determinada por nada fora dele mas que, pelo contrário, determinasse tudo fora dele por sua mera consciência”¹³⁴; um fim prático supremo, infinito, uma liberdade em si inalcançável, mas que o homem deve se propor a alcançar. A forma sistemática da doutrina-da-ciência passa a ser construída, certamente, sobre o fundamento absoluto; todavia, a certeza que dele empresta é tão somente uma certeza mediata, e a solução daquela tarefa persiste provisória, aperfeiçoando-se apenas em um fim no infinito. A ciência “recebe da tese absoluta do primeiro princípio não somente seu alicerce, mas também seu acabamento arquitetônico”¹³⁵.

O terreno desta ciência será, assim, o desenrolar de uma outra adequação entre forma e conteúdo que não aquela identidade originária, agora sob a jurisdição da quantificabilidade (e não mais do absoluto), num espaço em que “se torna possível a separação entre a forma e o conteúdo e em que a reflexão pode jogar com a separação e a

¹³⁰ FICHTE, 1980a, p. 55, grifo do autor.

¹³¹ *Ibidem*, p. 56.

¹³² *Ibidem*, loc. cit.

¹³³ *Ibidem*, p. 58.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 59.

¹³⁵ TORRES FILHO, 1975, p. 199.

inseparação desses dois termos, inseparáveis de jure”¹³⁶.

1.2.2 O início da doutrina-da-ciência como história pragmática

Enquanto os três princípios estabelecidos constituem o esgotamento de tudo o que é certo incondicionadamente, a doutrina-da-ciência encontra-se devidamente fundamentada, porém não realizada. A proposição que formula o resultado destes três princípios (Eu oponho, no eu, ao eu divisível, um não-eu divisível) contém a indicação de uma distância que separa o eu de si mesmo, podendo ser lida como: “‘Eu (o eu absoluto) oponho, no eu (como substrato da divisibilidade), ao eu divisível (finito) um não-eu divisível’, como se a solução da contradição entre o eu e o não eu [...] tivesse como preço uma contradição do eu consigo mesmo”¹³⁷. O próprio eu é reduzido a um conceito inferior, para poder ser igualado ao não-eu – há uma síntese que promove não uma ascendência, mas uma descendência¹³⁸. É preciso, portanto, ir além, o que só se torna possível se a tensão contida nos princípios seja conservada apenas como sugestão¹³⁹.

A reflexão do filósofo se dá paradoxalmente, por antíteses que partem de um conceito desconhecido para estabelecer sínteses que ela não pode produzir, mas apenas encontrar. Este conceito desconhecido que a reflexão analisa é o “terceiro termo” sintético em que se unificam os opostos, um achado da reflexão que é produto daquela ação sintética originária do eu. É em função deste terceiro termo que cada um dos termos da oposição só pode ser posto como termo alternativo que exige sempre um segundo termo com o qual se alterna, pois este termo desconhecido torna possível “a passagem da atividade à passividade e vice-versa, sem que a unidade da consciência seja interrompida nem surja nela algo como um hiato”¹⁴⁰.

Se o eu e não-eu devem se limitar mutuamente, e se tudo o que está posto deve estar posto no eu, tem-se que o eu põe o não-eu como limitado pelo eu, de forma que o não-eu deve possuir uma realidade equivalente à realidade que suprime no eu. Da mesma forma, o eu põe a si mesmo como limitado pelo não-eu. Verifica-se, portanto, que o eu está posto tanto como absoluto quanto como realidade limitável, suscetível

¹³⁶ TORRES FILHO, 1975, p. 201.

¹³⁷ Ibidem, p. 202-203.

¹³⁸ FICHTE, 1980a, p. 60.

¹³⁹ TORRES FILHO, op. cit., p. 203.

¹⁴⁰ FICHTE, op. cit., p. 80.

de quantidade¹⁴¹.

O conceito de determinação recíproca estabelece que à realidade posta no não-eu deve corresponder uma negação no eu e vice versa. Se o não-eu está oposto ao eu, deve nele estar posta, por conseguinte, totalidade absoluta de negação, unificada com a totalidade absoluta de realidade, posta no eu, pela determinação. Desta forma, é possível tomar a proposição da determinação do eu em significações distintas e subsistentes: o determinar-se e o ser determinado, unificáveis na medida em que a supressão de um lado significa o pôr de outro, e vice-versa. Ou seja, o eu se põe determinando-se ao pôr realidade no não-eu (pondo negação em si), e se põe como sendo determinado na medida em que põe negação no não-eu (e realidade em si)¹⁴².

Para que seja possível a condição de que o não-eu tenha em si mesmo realidade a fim de suprimir alguma realidade no eu, se dá uma transferência ao não-eu de um grau de atividade equivalente à passividade presente no eu. Nesse ínterim, se esclarece que o não-eu não tem, em si, realidade nenhuma, mas só a possui, para o eu, à medida que o eu “sofre” uma atividade – na medida em que é afetado¹⁴³.

Não é mais indiferente, portanto, qual dos polos deve ter realidade, e qual deve possuir negação, de maneira que a presente síntese, pela qual é posta atividade, estabelece uma relação de causalidade: há uma causa (Ursache) – à qual é conferida atividade, uma realidade positiva pura e simplesmente posta – e um causado (Bewirkte) – ao qual é conferido passividade; uma realidade dependente de outra, não originária – que pensados em conexão chamam-se uma atuação (Wirkung)¹⁴⁴.

Mas esta totalidade absoluta da realidade posta no eu por ele mesmo deve servir como medida para determinar a quantidade desta falta de realidade (negação), de maneira que a delimitação de sua realidade significa a delimitação da quantidade de negação, como realidade restante¹⁴⁵. Ou seja, toda realidade limitada não é igual à totalidade da realidade, estando a ela oposta como negação desta totalidade: não-totalidade. Em outras palavras, é possível se dizer que a razão de referência entre a totalidade e seu oposto, o conceito de divisibilidade, permite que a realidade (ou atividade) determine uma

¹⁴¹ FICHTE, 1980a, p. 64.

¹⁴² Ibidem, p. 66-67.

¹⁴³ Ibidem, p. 68-69.

¹⁴⁴ Ibidem, p. 70.

¹⁴⁵ Ibidem, p.71-72.

negação (passividade) através de uma parte de si, ou seja, a passividade é vista como quantum de atividade diminuída da atividade em geral, já que, ao se colocar uma atividade delimitada como não sendo a totalidade da atividade em geral, esta atividade delimitada é posta como negação da totalidade¹⁴⁶. Assim, é indicado um conceito que é, a um só tempo: (i) atividade, na medida em que é referido ao não-eu como posto no eu; e (ii) passividade, na medida em que é referido à totalidade do agir, como um agir determinado, o que permite compreender como o eu é determinante e determinado ao mesmo tempo, através de uma atividade que determina uma passividade¹⁴⁷.

Estão indicadas, assim, duas espécies de determinação recíproca: a primeira, pela qual uma atividade é determinada por uma passividade (conceito de causalidade), e a segunda, aquela em que uma atividade determina uma passividade (conceito de substancialidade), já que no eu atividade e passividade são uma e a mesma coisa¹⁴⁸. Mas as duas sínteses estabelecidas, por si só, não solucionam a contradição colocada, já que, em última análise, se o eu se põe como determinado, não é determinado pelo não-eu; e, se por este é determinado, o eu não se põe como determinado¹⁴⁹. Há que se retornar àquele terceiro termo anteriormente referido, fora desta alternância; o estabelecimento de um termo desconhecido que permite a passagem da atividade para a passividade, e desta para aquela:

Aquilo que é estabelecido é uma determinação recíproca entre a determinação recíproca e a não-determinação recíproca, que permite unificar a alternância (determinação recíproca) entre o eu e o não-eu (conceito da causalidade e ponto de vista do realismo) e a alternância (determinação recíproca) do eu consigo mesmo (conceito de substancialidade e ponto de vista do idealismo), que estavam ambas contraditoriamente latentes na proposição: “O eu se põe como determinado pelo não-eu”¹⁵⁰.

A não-determinação recíproca pode ser também entendida como

¹⁴⁶ FICHTE, 1980a, p. 72.

¹⁴⁷ Ibidem, p. 74.

¹⁴⁸ Ibidem, p. 76.

¹⁴⁹ Ibidem, p. 77.

¹⁵⁰ TORRES FILHO, 1975, p. 205, grifo do autor.

uma atividade independente, posta tanto no eu quanto no não-eu, que não faz parte desta determinação recíproca entre atividade e passividade, isto é, que não é oposta a nenhuma passividade posta no termo oposto¹⁵¹. Entretanto, tal atividade independente está em determinação recíproca com aquela alternância indicada: através do que Fichte determina alternância-fazer-e-passividade (Wechsel-Tun und Leiden), é determinada a atividade independente, e vice-versa¹⁵². É com essa operação que o idealismo de Fichte se considera crítico, já que para ele não deve existir uma atividade exterior totalmente independente de qualquer determinação, pelo que não se postula um sujeito absoluto ou um objeto absoluto¹⁵³. Estando sob esta alternância superior, a atividade independente do eu e do não-eu de certa maneira se determinam mutuamente de forma mediata, através do seu fazer e passividade compreendidos nesta alternância¹⁵⁴.

Na séria expositiva da doutrina-da-ciência, a análise (ou antítese) empregada pela reflexão segue separando os diversos termos que surgem, delimitando a alternância-ação-e-passividade em dois casos particulares (causalidade e substancialidade, acima demonstrados), juntamente com a distinção-chave entre forma (a alternância pensada na possibilidade de seu transferir¹⁵⁵) e matéria (a alternatividade dos termos da alternância¹⁵⁶) dessa alternância. É a partir dessa distinção que a determinação, pela alternância, da atividade independente se soluciona no nível da matéria, enquanto a determinação da alternância é determinada pela atividade independente: “uma atividade independente da matéria da alternância é determinada pela alternância; uma atividade independente da forma da alternância determina a alternância”¹⁵⁷, e assim estas atividades independentes se determinam mutuamente, e na medida dessa determinação recíproca, mediante a atividade independente da forma – o passar (Übergehen) – enquanto tal é posto nos termos recíprocos aquilo mediante o qual se pode passar, e por estarem estes posto desta forma, como matéria da alternância, esta está posta imediatamente entre eles; ou seja, “o passar é possível por ocorrer; mas

¹⁵¹ FICHTE, 1980a, p. 78.

¹⁵² Ibidem, p. 79.

¹⁵³ TORRES FILHO, 1975, p. 207.

¹⁵⁴ FICHTE, op. cit., p. 79.

¹⁵⁵ Ibidem, p. 86.

¹⁵⁶ Ibidem, p. 83-84.

¹⁵⁷ TORRES FILHO, op. cit., p. 209, grifo do autor.

só é possível na medida em que efetivamente ocorre”¹⁵⁸. Portanto, a razão de referência entre aquela atividade de transferir (independente da forma) e a atividade que é compreendida na alternância (independente da matéria), atividades que tornam possível o passar de um termo ao outro, está na própria consciência. É uma ação absoluta da consciência que permite que ela passe de um termo a outro: “a consciência, pura e simplesmente porque é consciência, tem de passar”¹⁵⁹. Ao se determinarem mutuamente, portanto, um termo, ao estar posto, necessita que o outro esteja também posto, já que tudo é um e o mesmo, e, sem um, não há o outro¹⁶⁰.

Assim prossegue-se, através da unificação entre forma e matéria (unificação sintética da alternância) e da determinação recíproca existente entre esta e a atividade independente sinteticamente unificada¹⁶¹, rumo à unificação possível entre eu e não-eu, sujeito e objeto, sem antes se passar pela atividade e pela alternância como unidades sintéticas¹⁶², e pela aplicação da síntese atividade-alternância na determinação recíproca delimitada (substancialidade e causalidade), o que se dá de forma intrincada, por distinções “cada vez mais sutis e mais estranhas para ‘o modo-de-representação e a linguagem habituais””¹⁶³. No limite, o que irá segurar todas essas pontas é a liberdade da imaginação. Ele se dirige ao desfecho da série demonstrativa que torna possível:

- a) unificar a atividade do eu com a passividade do não-eu, na causalidade, como unificação do fundamento ideal (não pôr do eu no eu) e do fundamento real (suprimir do não-eu no eu) que não determina uma mera passividade no eu, mas uma alternância¹⁶⁴;
- b) unificar a forma e a matéria da alternância do conceito causalidade como um surgir por um perecer (um vir-a-ser por um desaparecer) e uma oposição essencial (incompatibilidade segundo a qualidade), respectivamente¹⁶⁵;
- c) caracterizar, aqui, a atividade independente unificada sinteticamente como um pôr mediato, ou pôr da realidade

¹⁵⁸ FICHTE, 1980a, p. 88.

¹⁵⁹ Ibidem, p. 89.

¹⁶⁰ Ibidem, p. 89-90.

¹⁶¹ Ibidem, p. 69-70.

¹⁶² Ibidem, p. 89.

¹⁶³ TORRES FILHO, 1975, p. 213.

¹⁶⁴ FICHTE, op. cit., p. 91-93.

¹⁶⁵ Ibidem, p. 94-95.

mediante um não-pôr da mesma, e a alternância, como unidade sintética, como a identidade da oposição essencial e do suprimir real, e unificá-las sob uma lei que não é meramente subjetiva e ideal, nem meramente objetiva e real¹⁶⁶, mas uma lei que “tem de estar ao mesmo tempo no objeto e no sujeito”¹⁶⁷;

- d) unificar, na substancialidade, a atividade do eu e do não-eu como o haver um não-eu porque o eu se opõe algo, e o eu se opor porque um não-eu é e é posto, de modo que um não funda o outro, mas são ambos a mesma ação, que somente na reflexão pode ser distinguida¹⁶⁸;
- e) unificar a forma e a matéria da alternância do conceito substancialidade como um excluir e uma determinabilidade respectivos, de sorte que o a-ser-determinado, a substância que compreende toda a determinação possível, “o eu [que] se põe como se pondo por excluir o não-eu ou como ponto do não-eu por se excluir”¹⁶⁹, totalidade que consiste na completude desta relação (a determinação do eu como a determinabilidade por sujeito e objeto), e não em uma realidade, já que o objeto pode estar excluído ou não, mas permanecer, em certo sentido, sempre objeto¹⁷⁰;
- f) caracterizar a atividade independente como unidade sintética no conceito de substancialidade como a unificação de opostos (um opor e coligir) em um termo superior, posto sem fundamento (o “terceiro termo”), e a alternância que leva a pensar somente o coincidir, jamais o subsistir por si só, e unificá-las em uma tarefa imposta ao eu: a de delimitar-se¹⁷¹.

Tal tarefa só se impõe ao sujeito em razão de sua própria atividade, que para tanto deve ser infinita, já que penas uma atividade livre é capaz de oscilar entre termos opostos. O travo (Anstosz)¹⁷² – ou entrave – que delimita esta atividade e parece se impor como algo “que vem de fora” é condicionada pela atividade de autodeterminação do eu, como se o eu fosse causa do não-eu ao qual é atribuído o Anstosz, e esta atividade depende de um travo na medida em que sem este não há uma

¹⁶⁶ FICHTE, 1980a, p. 95-100.

¹⁶⁷ Ibidem, p. 100, grifo do autor.

¹⁶⁸ Ibidem, p. 100-102.

¹⁶⁹ Ibidem, p. 106.

¹⁷⁰ Ibidem, p. 103-107.

¹⁷¹ Ibidem, p. 107-112.

¹⁷² Ibidem, p. 110.

autodeterminação, já que sem ele a atividade não é repelida de volta para si mesma – não há um objetivo¹⁷³. É nesse sentido que o coincidir e o coligar, ou o pôr de limites e ligações, coincidem numa atividade de um ativo que “deve ser ele próprio [...] um dos coincidentes, sob a condição de um travo sobre sua atividade”¹⁷⁴, que só se dá sob a condição de que essa atividade se dirija ao ilimitado, indeterminado e indeterminável, isto é, ao infinito. “Se sua atividade não fosse ao infinito, o eu não poderia delimitar ele próprio essa sua atividade; não poderia pôr um limite da mesma, como entretanto deve fazer”¹⁷⁵, pois ela já teria um limite.

Essa alternância do eu em si mesmo e consigo mesmo, em que ele se põe finito e infinito ao mesmo tempo – uma alternância que, por assim dizer, consiste em um conflito consigo mesmo, e através disso reproduz a si mesma, enquanto o eu quer unificar o não-unificável, ora tentando acolher o infinito na forma do finito, ora, repellido, pondo-o de novo fora dela e, nesse preciso momento, tentando mais uma vez acolhê-lo na forma da finitude – é a faculdade da imaginação.¹⁷⁶

Faculdade de produção, a imaginação é o produto do conflito que busca solucionar (a exigência e impossibilidade de preenchimento da infinitude, em que se torna possível a emergência do conteúdo objetivo¹⁷⁷); o lado material da alternância resulta na matéria propriamente dita, da qual se pode dizer que “não cai sob os sentidos, e só pode ser traçada ou pensada pela imaginação produtiva”¹⁷⁸. Graças a essa absoluta faculdade de produção todas as contradições da proposição “o eu se põe como determinado pelo não-eu” podem ser solucionadas: não é possível um sujeito sem objeto, nem objeto sem sujeito, e isso passa a valer com certeza apodíctica, isto é, fica com esta demonstração estabelecido um factum que aparece originariamente em nosso

¹⁷³ FICHTE, 1980a, p. 111-112.

¹⁷⁴ Ibidem, p. 112.

¹⁷⁵ Ibidem, p. 113.

¹⁷⁶ Ibidem, loc. cit., grifo do autor.

¹⁷⁷ TORRES FILHO, 1975, p. 229.

¹⁷⁸ FICHTE, op. cit., p. 169.

espírito¹⁷⁹. Este factum é o que basta para neutralizar a linguagem da representação para um uso inteiramente novo¹⁸⁰, tornando possível reconhecer, no nível da forma a posição e a oposição (identidade e negação), e, no nível do conteúdo, o eu puro e a imaginação (Ideia e determinabilidade). E nesta conclusão se esgota a parte teórica da doutrina-da-ciência.

1.2.3 A parte prática da doutrina-da-ciência

Neste ponto, é operada uma inversão sobre a fórmula que definia o espaço conceitual até então: “o eu se põe como determinado pelo não-eu” dá lugar a “o eu põe o não-eu como determinado pelo eu”¹⁸¹. Cabe, portanto, a exposição da possibilidade e do modo de haver uma realidade do não-eu para o eu: a junção da forma da oposição e da matéria da alternância (aquele terceiro termo desconhecido) com a forma da posição mostra que é a impossibilidade de cumprir esta tarefa infinita, da ordem do dever-ser, que funda realmente a representação, a ordem do ser. “Por isso, a parte prática irá consistir [...] na aplicação superior do conceito de causalidade, e o princípio em que se funda [...] aparece como exigência (Forderung) de uma causalidade absoluta do eu”¹⁸².

A partir da indicação, nessa proposição agora estabelecida, da antítese entre “o eu como inteligência, e nessa medida como um ser limitado, e o mesmo eu como um ser pura e simplesmente posto, e por conseguinte ilimitado”¹⁸³, procede-se de uma maneira “mais cura, e nem por isso menos exaustiva”¹⁸⁴ que o “método simples e bem fundado da primeira parte”¹⁸⁵, a fim de que seja indicado, como meio de unificação entre ambos, o eu prático.

Sendo atribuído um travo inexplicável ao não-eu, que persiste como fundamento último da representação e, portanto, da própria autoconsciência, surge um dilema a solucionar, para que que não tenha o eu nenhuma passividade, sendo este colocado como fundamento absoluto do não-eu (causalidade infinita). Neste nível se encontra a

¹⁷⁹ FICHTE, 1980a, p. 116.

¹⁸⁰ TORRES FILHO, 1975, p. 231.

¹⁸¹ Ibidem, p. 231.

¹⁸² Ibidem, p. 234, grifo do autor.

¹⁸³ FICHTE, op. cit., p. 133.

¹⁸⁴ Ibidem, loc. cit.

¹⁸⁵ TORRES FILHO, loc. cit.

gênese dos conceitos de esforço e sentimento¹⁸⁶: a exigência de uma causalidade infinita do eu e uma impotência como sentimento de sua limitação. A solução dessa antítese, ao remeter o conteúdo do eu absoluto à forma da oposição, consiste em mostrar “como uma tal exigência surge no espírito humano”¹⁸⁷ em termos de diferença e repetição: tão certo quanto é um eu, “tem de ter em si, incondicionalmente e sem nenhum fundamento, o princípio de refletir sobre si mesmo”¹⁸⁸; “tem de refletir sobre si, como efetivamente abrangendo em si toda realidade”¹⁸⁹.

Aqui a imaginação prossegue “ao infinito”, isto é, até a ideia pura e simplesmente indeterminável da unidade suprema, impossível justamente porque ao indeterminado não se pode aplicar a fórmula de toda dedução: o princípio de razão. Do ponto de vista apagógico, isto é, que busca uma prova a partir do absurdo de seu contrário, o conceito sintético deve ser não um determinar, mas “uma tendência (Tendenz), um esforço (Streben) à determinação”¹⁹⁰ de uma atividade real oposta à do eu e atribuída ao não-eu: apenas quando o eu se esforça para afirmar-se como infinito é produzida nele uma desigualdade, e com isso algo alheio, e ao tentar reestabelecer o esforço interrompido ele reflete sobre si e se põe como infinito. O limite é posto como não-fixo, podendo ser colocado cada vez mais longe: “ele é, segundo sua finitude, infinito e, segundo sua infinitude, finito”¹⁹¹. A solução radical para a antítese só pode residir no já indicado fim da infinitude, infinitude finalizada com a desapareição do objeto, o que, entretanto, só pode existir como uma ideia. “Contudo, a ideia de uma tal infinitude a perfazer paira diante de nós e está contida no mais íntimo de nosso ser. [...] Mas esse é justamente o cunho de nossa destinação para a eternidade”¹⁹². E aqui se revela uma “faculdade prática” no eu como “destinação moral” absoluta.

Do ponto de vista genético, contudo, o caminho deve ser inverso: há que se indicar o fundamento do sair-de-si do eu, condição da possibilidade de uma influência do não-eu sobre o eu absoluto, com a distinção de direções da atividade: uma centrífuga (“para fora”) e outra

¹⁸⁶ FICHTE, 1980a, p. 141-143.

¹⁸⁷ Ibidem, p. 146.

¹⁸⁸ Ibidem, p. 147.

¹⁸⁹ Ibidem, p. 149.

¹⁹⁰ Ibidem, p. 141.

¹⁹¹ Ibidem, p. 139.

¹⁹² Ibidem, p. 145.

centrípeta (“para dentro”)¹⁹³. Esta última designa a atividade do eu para ele mesmo, pelo que há uma alternância entre uma atividade centrífuga ao infinito e uma atividade centrípeta de pôr-se como infinito, que é repetida na ação recíproca do eu consigo mesmo em que ele se encontra originariamente.

Isso, que o espírito finito tem de pôr necessariamente algo absoluto fora de si (uma coisa em si) e contudo, pelo outro lado, reconhecer que o mesmo só está aí para ele (é um noumenon necessário), é aquele círculo, que ele pode ampliar ao infinito, mas do qual nunca pode sair.¹⁹⁴

E, desta forma, a doutrina-da-ciência encontra sua fundação naquele factum da reflexão originária, na necessidade da alternância sujeito-objeto, podendo definir o saber absoluto – que, em definitivo, não é o Absoluto¹⁹⁵ – como “um absoluto brotar (Enspringen), um nascer da substância da liberdade, não do ser”¹⁹⁶: o “órgão ao mesmo tempo originário e transcendental” que é a imaginação produtiva constitui a sua condição de possibilidade material, que permite oscilar entre termos opostos, a possibilidade de que um ponto-de-alternância seja um ponto-de-apoio.

1.3 O Direito como condição de um agir livre efetivo

O que no início da exposição se apresentava como uma contradição entre três princípios que estabeleciam um posto, um oposto e uma relação conflituosa entre ambos pode agora ser estabelecida como, na verdade, uma relação dialética de uma posição (tese), uma oposição (antítese) e uma determinação recíproca (síntese). Ao final da exposição, a realidade do objeto (que não é em si, mas para algo) é fundada pelo agir do sujeito racional (que reflete sobre si mesmo), pelo qual este objeto é determinado e passa a estar presente para o eu; e tal agir, por sua vez, também é fundado pela doutrina-da-ciência, que estabelece seu modo-de-ação necessário para a possibilidade de uma autoconsciência.

¹⁹³ TORRES FILHO, 1975, p. 237-238.

¹⁹⁴ FICHTE, 1980a, p. 151, grifo do autor.

¹⁹⁵ FICHTE, 1845 apud TORRES FILHO, op. cit., p. 240.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 239.

O caráter desta autoconsciência se delinea, assim, algo mais do que a mera identidade consigo mesmo: a racionalidade do ser, isto é, seu agir sobre si mesmo, implica numa autoposição, ou, mais especificamente no contexto de uma filosofia prática, numa autodeterminação. Pôr a si mesmo, e a partir deste agir se autodeterminar, estabelecendo em que ponto ficarão seus próprios limites, podendo, pura e simplesmente, oscilar tal limitação com seu próprio agir: nisso consiste a liberdade do eu. A dedução do conceito de Direito surge, aqui, como a dedução da possibilidade de tal liberdade se realizar no mundo efetivo.

1.3.1 A dedução do conceito de Direito

Desde o princípio, a dedução empreendida postula a necessidade do conceito de Direito para a ocorrência de um autodeterminar, isto é, para a possibilidade da liberdade¹⁹⁷. A necessidade do Direito se dá “através do fato de que o ser racional não pode pôr a si mesmo como um ser racional autoconsciente sem pôr a si mesmo como um indivíduo, como um no meio de vários seres racionais”¹⁹⁸, e este é, justamente, o aspecto particular da autodeterminação – a autoconsciência de si como um indivíduo livre – que será sublinhado nos fundamentos do Direito: porque o sujeito é um indivíduo, a realização de sua liberdade depende de um domínio próprio a ser reconhecido no mundo externo. “Um ser racional finito não pode pôr a si mesmo sem conferir uma livre eficácia a si mesmo”¹⁹⁹: é preciso que o agir do eu tenha um fundamento no próprio eu (já que a subjetividade é esta atividade que retorna sobre si), de maneira que ao se dirigir ao mundo efetivo – ao intuir – o eu deve ser capaz de pôr uma atividade sua em oposição ao mundo intuído, limitando esta sua atividade para que ela retorne a si. E assim se postula que a razão prática tem primazia sobre a teórica:

O que está sendo reivindicado é que o eu prático é o eu da autoconsciência original; que um ser racional percebe a si mesmo imediatamente apenas no esforço [(willing, em inglês)], e não iria perceber a si mesmo e conseqüentemente não iria também perceber o mundo [...] se ele não fosse

¹⁹⁷ FICHTE, 2000, p. 9.

¹⁹⁸ Ibidem, loc. cit., tradução nossa.

¹⁹⁹ Ibidem, p. 18, tradução nossa.

um ser prático. O esforço é o genuíno e essencial caráter da razão.²⁰⁰

Como a atividade do eu é direcionada a algo fora de si, ela pode ser descrita como o ato de formar o conceito de uma efetividade pretendida fora do eu, ou o conceito de um fim (Zweck)²⁰¹. Portanto, está mantida a referência a um mundo fora do eu, já que a formação de fins implica na determinação de agir nesse mundo. Tal agir só será livre se ele puder, efetivamente, agir sobre este mundo objetivo, de sorte que a possibilidade de autoconsciência repousa sobre a posição de um mundo sensível como a esfera na qual a ação livre pode ser realizada, mas que é posto como “existente independentemente do eu” prático, que a partir deste momento da dedução é tomado como o eu em geral²⁰²:

O eu é o que é no agir, o objeto no ser. O eu existe num infundável estado de vir-a-ser [(becoming)], não há, de nenhum modo, nada permanente nele: o objeto é como é para sempre; ele é o que foi e o que será. No eu reside o fundamento supremo de seu agir; no objeto, o fundamento supremo do seu ser: o objeto não contém nada que não o ser²⁰³.

E com esta posição de um mundo sensível está expresso o primeiro teorema da dedução do conceito de Direito (§ 2), o de que o sujeito só tem eficácia com um objeto sobre o qual deve exercê-la. O segundo teorema (§ 3) é, talvez, o mais essencial para demonstrar uma suposta necessidade do Direito como condição da autoconsciência, pois introduz o elemento da alteridade. Pois, para que um sujeito se torne consciente de seu próprio agir, ele deve encontrar suas ações no mundo; mas a eficácia de seu agir livre é condicionada pela sua compreensão pelo sujeito, isso é, se esse sujeito já se sabe como livre, o que se seria possível com aquele encontro da eficácia do agir, de sorte que a consciência só é explicada circularmente; logo, absolutamente não é explicada²⁰⁴.

O sujeito, então, deve se tornar consciente de sua liberdade de

²⁰⁰ FICHTE, 2000, p. 21, tradução nossa.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 20.

²⁰² *Ibidem*, p. 24.

²⁰³ *Ibidem*, p. 27-28, tradução nossa.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 29-30.

outro modo, antes de poder exercitá-la: preliminarmente a qualquer exercício de seu agir²⁰⁵. É necessária uma evidência externa que invoque o seu agir livre, uma influência de fora que convoque o sujeito a agir. Se há tal invocação, tal chamado à ação que se expresse como um você “deve” exercer uma ação²⁰⁶, ela só é capaz de cumprir o fim a que se destina se é causada por um ser racional: “o ser racional deve necessariamente pôr um ser racional fora de si mesmo como a causa da invocação, e, portanto, ele deve pôr um ser racional fora de si mesmo em geral”²⁰⁷. Tal assertiva fica muito bem expressa no corolário do segundo teorema:

O ser humano [...] se torna um ser humano apenas entre seres humanos; e, como o ser humano não poderia ser nada além de um ser humano e absolutamente não existiria se não fosse isso – se segue que, se de qualquer modo houver seres humanos, deve haver mais de um.²⁰⁸

Um segundo ser racional é necessário para explicar o primeiro; portanto, o conceito de ser humano não é conceito de um indivíduo, mas o conceito de uma espécie²⁰⁹. Assim, a invocação descrita é o que pode ser chamado de educação (Erziehung), um trazer à humanidade os indivíduos, sem o que eles não seriam seres racionais; e nessa interação recíproca por conceitos, o “dar e receber de conhecimento”, está o caráter distintivo da humanidade²¹⁰.

E daqui Fichte parte para o terceiro e último teorema da dedução do conceito de Direito (§ 4): a posição de si em uma relação particular com os outros seres racionais, chamada uma relação de Direito (Rechtsverhältnis)²¹¹. O sujeito precisa distinguir-se como indivíduo através da oposição de sua atividade à atividade do outro posto necessariamente, separando-se dele, para que seja, efetivamente, um ser livre, cuja eficácia reside apenas nele mesmo, sem, contudo, negar este outro²¹². Os conceitos (i) dele mesmo como um ser livre e (ii) do outro

²⁰⁵ FICHTE, 2000, p. 31.

²⁰⁶ Ibidem, p. 32.

²⁰⁷ Ibidem, p. 37, tradução nossa.

²⁰⁸ Ibidem, loc. cit, tradução nossa, grifo do autor.

²⁰⁹ Ibidem, p. 38.

²¹⁰ Ibidem, loc. cit.

²¹¹ Ibidem, p. 39.

²¹² Ibidem, p. 39-40.

como um ser livre a ele exterior são, então, mutuamente determinados e condicionados, de modo que o reconhecimento de um pelo outro como seres livres não é possível se não for um reconhecimento mútuo, que se dá em conformidade não com a consciência de apenas um, mas de ambos os sujeitos. Mas, como o sujeito de tal reconhecimento é um eu prático, não basta a mera captação do conceito do outro, mas se faz exigência do agir em conformidade com tal conceito, com o exercício de uma influência sobre o outro que seja capaz de demonstrar a existência do eu para o outro²¹³. Inscrever para si uma esfera de livre escolha no mundo exterior que exclua o agir do outro²¹⁴, em que o eu possa agir, por isso, livremente, depende, portanto, do reconhecimento do agir livre do eu e a imposição de limites ao agir livre do outro; e o mesmo é requerido ao eu em relação ao outro²¹⁵. O reconhecimento descrito, portanto, é mais do que conhecimento teórico do status de ser livre: ele envolve um tratamento como tal pelos outros sujeitos, ou seja, requer que o agir livre do eu adquira uma existência real e protegida no mundo externo. Isso nada mais é do que a exigência de que o eu possua um conjunto de direitos que são respeitados pelos outros, que é a significação do “estar em uma relação de direito” com outros seres racionais. O princípio do Direito pode então ser enunciada pela proposição: “Eu devo em todos os casos reconhecer o ser livre fora de mim como um ser livre, ou seja, eu devo limitar minha liberdade através do conceito da possibilidade de sua liberdade”²¹⁶.

Algumas observações de Fichte a respeito deste Direito enquanto relação são essenciais. A primeira delas se refere à independência do Direito em relação à moral: “o conceito de dever, que emerge da lei moral, é diretamente oposto ao conceito de Direito”²¹⁷, pois este estabelece leis apenas permissivas, e não imperativas; da mesma forma, a boa vontade não tem nenhum papel no campo do Direito, pois em seu domínio apenas a força física dá a ele sua sanção²¹⁸. A moral, portanto, não figura como um conceito necessário para a existência de um sujeito livre. Em segundo lugar, a relação de Direito é uma relação entre indivíduos, não havendo sentido em se falar em um direito a algo, mas

²¹³ FICHTE, 2000, p. 42-43.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 48.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 44.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 49, tradução nossa, grifo do autor.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 50, grifo do autor.

²¹⁸ *Ibidem*, loc. cit.

apenas em um direito em relação à outra pessoa²¹⁹. Por fim, o último apontamento a ser feito é que o direito só pode se referir ao que é expresso no mundo sensível; o que permanece apenas na mente pertence apenas ao campo da moralidade, não havendo sentido em se falar em uma liberdade de consciência ou de pensamento. Com relação a estes há apenas deveres, e não direitos.

1.3.2 A demonstração da aplicabilidade do conceito de Direito

Num primeiro momento, não fica muito claro o que Fichte pretende com essa tal demonstração da aplicabilidade. Nos teoremas que seguem – a saber: (§ 5) “O ser racional não pode pôr a si mesmo como um indivíduo que possui eficácia sem atribuir a ele mesmo, e assim determinar, um corpo material”²²⁰ e (§ 6) “A pessoa não pode atribuir um corpo a ela mesma sem pôr este corpo como permanecendo sob a influência de uma pessoa fora dele, e sem, portanto, determiná-lo”²²¹ – Fichte discorrerá sobre algo que ficará mais claro na seção seguinte (§7), a qual simplifica a tarefa empreendida nesta demonstração, que passa:

- a) inicialmente, pelo fornecimento de um “critério certo” para a aplicação do conceito de direito, isto é, uma maneira de distinguir seres capaz de serem titulares de direitos daqueles que não o são: o corpo humano é o que indica a existência de racionalidade em um ser, um corpo articulado cuja identidade é vinculada à identidade da própria personalidade, isto é, um todo cujo agir é imediatamente causado pela vontade²²²;
- b) pela demonstração de que um governo sobre a mútua influência entre seres racionais é possível em razão da possibilidade real de tal interação: a reciprocidade de ações livres é mediada por corpos materiais que habitam o mundo sensível; estes são, por seu turno, uma condição necessária da autoconsciência, já que a habilidade de empreender os fins postos requer uma ligação entre o esforço ou vontade e o mundo sensível no qual estes devem ser alcançados;
- c) pela especificação do tipo de leis que emergem do Direito: leis que se aplicam apenas sobre ações livres de seres racionais, cuja

²¹⁹ FICHTE, 2000, p. 51.

²²⁰ Ibidem, p. 53, tradução nossa.

²²¹ Ibidem, p. 58, tradução nossa.

²²² Ibidem, p. 57-58.

eficácia depende de seu reconhecimento como leis, em contraste com as leis mecânicas da natureza – “a validade da lei depende unicamente se alguém é consistente [com ela] ou não. [...] Não é possível fornecer uma razão absoluta para que o ser racional deva ser consistente e porque [...] deveria adotar a lei que foi estabelecida”²²³;

- d) por fim, pela determinação das condições sob as quais os princípios do Direito são válidos: a existência de uma comunidade, uma recíproca influência entre seres livres como tais.

A existência de uma tal comunidade, ao mesmo tempo em que é colocada como uma condição necessária à existência de uma relação de Direito e, logo, à existência da autoconsciência, é condicionada à submissão da vontade livre de cada indivíduo às leis do Direito; mas a fundamentação de um querer necessário desta comunidade não pode ser demonstrada²²⁴. Com a desvinculação entre o Direito e a moral, não há uma obrigação de querer tal comunidade: “a comunidade de seres livres como tal não pode existir se cada um não está sujeito a esta lei [de limitar sua liberdade para que os outros também possam ser livres]”²²⁵, e quem desejar esta comunidade deve também desejar esta lei. Mas, sendo assim, “como é possível uma lei comandar sem estar no comando? Como pode uma lei ter força sem estar em vigor?”²²⁶

1.3.3 A doutrina do Direito

A comunidade acima descrita não pode existir a não ser que os princípios do Direito sejam seguidos, mas os indivíduos ficam sujeitos a tais princípios apenas se eles escolherem fazer da existência de tal comunidade um de seus fins. Relegada ao arbítrio dos sujeitos, apresenta-se aqui uma tensão com a afirmação anterior da necessidade de uma relação de Direito entre eles, de sorte que a afirmação de tal relação como condição da autoconsciência parece ameaçada. Na aplicação do conceito de direito, que Fichte também denomina de doutrina do Direito, esta afirmação ficará cada vez mais enfraquecida.

Neste ponto da exposição, que se divide em três capítulos (direito originário, direito de coerção e direito político), Fichte pretenderá

²²³ FICHTE, 2000, p. 80.

²²⁴ *Ibidem*, p. 81.

²²⁵ *Ibidem*, p. 82, tradução nossa.

²²⁶ *Ibidem*, p. 83, tradução nossa.

mostrar como deve ser ordenado o mundo sensível para a realização do conceito de Direito. Inicialmente, reportando-se aos direitos originários, isto é, aqueles que os indivíduos possuem independentemente de qualquer ordem política – o que insere Fichte na tradição do Direito Natural, Fichte dirá que eles são uma condição ficta da personalidade ou do agir livre²²⁷. Definidos como “o direito absoluto de uma pessoa ser somente uma causa no mundo sensível (e pura e simplesmente nunca algo causado)”²²⁸, estes direitos são certamente anteriores à comunidade, mas só podem ser verdadeiros, isto é, completamente realizados em uma tal comunidade. O princípio que subjaz tais direitos pode ser expresso pela fórmula: “Ninguém tem direito a uma ação que faça a liberdade e personalidade de outro impossível”²²⁹.

Duas classes compreendem os direitos que Fichte deriva das condições do agir livre individual: os que concernem à inviolabilidade do corpo e aqueles que garantem uma esfera de livre influência no mundo sensível²³⁰. Tais classes designam a não causalidade sobre o sujeito e a causalidade do sujeito sobre a realidade sensível, pelo que se demanda uma interação recíproca entre o corpo e o mundo determinável somente pela vontade²³¹. Nesta classe de direitos originários à livre influência sobre o mundo, Fichte inclui os direitos à autopreservação e à propriedade privada; contudo, merece especial destaque a inovação política que representa a inclusão de questões de justiça econômica que são introduzidas. A liberdade do indivíduo é concebida por Fichte não como uma liberdade da interferência dos outros, mas como a liberdade, ou a habilidade, de agir no mundo externo – isto é, de poder traduzir seus fins em ações reais. É nesse sentido que ele introduz a questão do direito à subsistência²³² e a um meio adequado à sua manutenção. Desenvolvendo tal exigência, Fichte colocará o dever do Estado de garantir que o trabalho seja, efetivamente, um meio para que se alcance os fins autodeterminados pelo sujeito. Se alguém é incapaz de viver com o seu trabalho, o “contrato de todos com todos”²³³ (o pacto social), a ser explicado mais adiante (cf. infra), é em relação a esta pessoa cancelado, “e a partir deste momento ele não está mais obrigado pelo Direito a

²²⁷ FICHTE, 2000, p. 102.

²²⁸ *Ibidem*, p. 103, tradução nossa.

²²⁹ *Ibidem*, p. 86-87, tradução nossa.

²³⁰ *Ibidem*, p. 108.

²³¹ *Ibidem*, p. 107.

²³² *Ibidem*, p. 105-106.

²³³ *Ibidem*, p. 185, tradução nossa.

reconhecer a propriedade de mais ninguém”²³⁴, ou seja, não há, aqui, mais pacto algum, não havendo que se falar em qualquer rompimento, pois o contrato estabelecido pelas vontades livres não existe de fato.

Cada pessoa possui sua própria propriedade, apenas na medida em que, e na condição de que, todos os cidadãos sejam capazes de viver com aquilo que lhes pertence. Se não são todos disso capazes, então a propriedade de cada um deixa de ser sua, e se torna a propriedade daqueles que não podem viver por conta própria. [...] O princípio que foi estabelecido é este: todos devem ser capazes de viver de seu trabalho. Portanto, a habilidade de viver é condicionada pelo trabalho, e não há direito a ser capaz de viver, se essa condição não é preenchida.²³⁵

É propriamente neste sentido que deve ser compreendida a assertiva: “Numa nação em que todos andam nus, o direito a trabalhar como um alfaiate não seria um direito”²³⁶. Se o direito estabelecido é insuficiente para proporcionar um efetivo agir livre, o pacto no qual ele se funda é nulo, e o direito pode ser reputado inexistente. Tal condição se mantém em todas as “etapas” do direito (originário, de coerção e político), especialmente na última, na qual o papel do Estado neste sentido é central.

Há, em seguida, a passagem a outro direito que não depende da instituição de um Estado: o direito à coerção, que não é condicionado um direito originário porque deve deixar de existir com a instituição do Estado. Como fora do Estado não há nenhuma garantia de que as condições para o agir livre de um indivíduo, as pessoas devem possuir a permissão de “violar a liberdade e a personalidade” de qualquer pessoa que violar seus direitos originários²³⁷. E é este mesmo direito de coerção que, no limite, indicará a necessidade de um Estado.

O último capítulo da aplicação do conceito de Direito ao mundo sensível dá conta, assim, do Direito político (Sraarsrecht), ou o direito em um bem comum. Ele surge da necessidade de se estabelecer um “direito à coerção” menos instável que o direito à coerção como “direito

²³⁴ FICHTE, 2000, p. 186, tradução nossa.

²³⁵ Ibidem, loc. cit., tradução nossa, grifo do autor.

²³⁶ Ibidem, p. 185, tradução nossa.

²³⁷ Ibidem, p. 88-89.

originário”, um poder que possa reforçar o direito entre pessoas que vivem juntas²³⁸. Para que seja assegurada mutuamente a liberdade²³⁹, que é a vontade de uma comunidade, é necessário um Estado fundado nesta mesma liberdade. Denota-se novamente, portanto, que a convergência de vontades, condição necessária para a instituição e aperfeiçoamento daquela comunidade na qual se realizará uma relação de Direito e, conseqüentemente, uma autoconsciência, é dependente de um arbítrio do sujeito, de uma autodeterminação de sua livre vontade, enfraquecendo-se a sua exigência como necessidade.

Na explicação da natureza e do propósito deste Estado, Fichte se baseia na familiar ideia de um contrato social²⁴⁰, uma determinação positiva da extensão do uso da liberdade individual de cada um, na qual os indivíduos abrem mão de parte de seus direitos em favor de uma terceira parte mais poderosa, o Estado, o qual deve garantir o cumprimento de seus direitos originários mais básicos²⁴¹. Contudo, o contrato proposto por Fichte tem a particularidade de ser, na verdade, três acordos separados, ou melhor, se divide em três partes, todas necessárias. O primeiro pacto diz respeito à propriedade, entendido em sentido lato, isto é, um sentido que inclui todos os direitos ao exercício da liberdade; tal pacto estabelece uma promessa de cada cidadão, para todos os outros cidadãos, de respeitar a propriedade deles na condição de que eles exercitem a mesma limitação de acordo com a sua, e assim a sua propriedade particular é posta como garantia²⁴². Entretanto, como promessas não são suficientes para garantir o respeito a tal acordo, já que a vontade que o estabelece são meramente negativas em relação à propriedade alheia, um segundo pacto, ou o contrato de proteção, é requerido. Com ele, cada cidadão concorda em fazer uma contribuição positiva para o estabelecimento de um poder coercitivo capaz de fazer cumprir o primeiro pacto²⁴³. Os dois contratos se distinguem, portanto, no fato de que, no primeiro, as partes prometem meramente deixar de fazer algo, enquanto no segundo elas prometem algo positivo²⁴⁴.

O terceiro pacto, referente à unificação, se segue a essa promessa de constituição de um poder protetivo que é dirigida à comunidade não

²³⁸ FICHTE, 2000, p. 133.

²³⁹ Ibidem, loc. cit.

²⁴⁰ Ibidem, p. 165.

²⁴¹ Ibidem, p. 168-169.

²⁴² Ibidem, p. 170.

²⁴³ Ibidem, p. 171.

²⁴⁴ Ibidem, p. 171-172.

como um conjunto de indivíduos, mas como uma entidade. A questão de “quem”²⁴⁵ se constitui como credor dessa promessa reside, assim, num corpo coletivo, de maneira que o pensamento de Fichte parece ser que, na proteção do contrato, os indivíduos concordam não apenas em proteger fins que não são fins meramente individuais, isto é, os direitos de cada um, mas os direitos de todos²⁴⁶, que não são redutíveis a uma composição de interesses particulares, mas são a proteção do desejo coletivo de uma nova entidade corpórea²⁴⁷. Assim, este terceiro contrato é um acordo, de cada indivíduo com o outro, que resulta na formação e organização de um todo, isto é, um Estado, que possui uma vontade que lhe é própria: a vontade de proteção dos direitos de todos os indivíduos e a vontade de manutenção de si mesmo enquanto entidade corpórea que por si só é capaz de atingir aquele fim. Este momento de unificação é o que fica destacado no “contrato de todos com todos” mencionado anteriormente, quando se falou sobre a justiça econômica: se a entidade instituída não é capaz de atingir o fim descrito, ela não constitui um todo organizado e, assim sendo, “este contrato absolutamente não existe”²⁴⁸, e não está apto a limitar a liberdade de nenhum indivíduo, pois a este não obriga. Mas, se este contrato existe no sentido indicado, o indivíduo “se torna parte de um todo organizado, e assim se funde em um só com ele”²⁴⁹.

Esta metáfora da fusão, ao denotar que o indivíduo que se integra como cidadão em um Estado terá nele a realização de sua natureza enquanto sujeito livre, implica mais do que um mero contrato em sentido restrito, mas a compreensão de si mesmo em um novo sentido: um sujeito que possui mais do que fins privados, mas que se preocupa com os fins gerais prescritos pelos princípios de Direito, pois é membro desta comunidade na qual estes atuam. Assim, por mais que o propósito inicial de um contrato seja definido em nível individual, como a proteção dos direitos originários de cada um, o seu efetivo implemento requer a capacidade de subordinação dos fins privados aos fins universais do estado – isto é, requer uma animação social. Todavia, há uma observação relevante a respeito de tal fusão, que não é compreendida como completa, isto é, a essência do indivíduo não se

²⁴⁵ FICHTE, 2000, p. 175.

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 177.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 178.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 180.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 177, tradução nossa.

torna completamente entrelaçada com o todo²⁵⁰. Se fosse o contrário, nada sobraria do indivíduo para que o Estado protegesse²⁵¹. Cada pessoa, sem exceção, constitui o corpo protetivo com uma parte do que lhe pertence, e com isso se torna parte da soberania; assim o Estado deve proteger tudo, mas certamente não irá possuir tudo: neste ponto emerge a necessidade de uma dupla identidade, uma cidadania que faz parte de um todo e uma individual privada constituída por interesses separados daqueles do todo.

A humanidade separa-se da cidadania, a fim de elevar-se com absoluta liberdade para o nível de moralidade; mas pode fazê-lo apenas se os seres humanos existirem antes no interior do Estado. Mas, na medida em que o indivíduo é limitado pela lei, ele é um sujeito, subordinado ao poder de proteção do Estado na esfera que sobra para ele. [...] Assim, se eu cumprir meus deveres como cidadão continuamente e sem exceção, então, tanto quanto o meu caráter público está em causa, eu sou simplesmente um participante nesta soberania, e, tanto quanto o meu caráter privado está em causa, eu sou simplesmente um indivíduo livre, mas nunca um sujeito.²⁵²

E aqui se encerra a exposição dos fundamentos do Direito natural, tais quais concebidos por Fichte no que pode ser chamado de uma filosofia política, que determina como o mundo social deve ser organizado para a realização externa de ações morais. Neste sentido, a moralidade dos cidadãos pode ser vista como mais alto fim do Estado, mas nunca como condição para a autoconsciência dos indivíduos: a necessariedade de uma relação de Direito não reside no alcançar de um agir moral, mas tão somente em dar expressão à individualidade dos cidadãos através da concessão, a cada um, de uma esfera exclusiva de ação livre; e a autonomia moral só segue por exclusiva liberdade dos sujeitos. Os fundamentos do Direito de Fichte estabelecem que o Estado deve garantir, assim, uma liberdade formal, que a respeito dos fins autodeterminados do indivíduo só deve levar em consideração que tais fins sejam postos livremente por este indivíduo.

²⁵⁰ FICHTE, 2000, p. 177.

²⁵¹ Ibidem, p. 178.

²⁵² Ibidem, p. 178-179, tradução nossa, grifo do autor.

Desde o princípio de seu sistema, Fichte concebe o ser do sujeito como uma indeterminação autodeterminante, isto é, o eu como um sujeito-objeto finito e oscilante que só é, enquanto tal, no agir; cuja existência ele próprio determina ao intuir o mundo, dirigindo para fora de si sua atividade livre (a imaginação) de forma que ela retorne a si como determinada. O retorno àquela unidade originária do eu Absoluto, fundamento pré-reflexivo do saber, através de um saber absoluto se coloca como a eterna tarefa deste ser, isto é, como o fim supremo do agir subjetivo, que, no limite, jamais chega a alcançá-lo, já que o ser do sujeito é finito. É nesse sentido que o sujeito (eu) de Fichte orienta seu agir livre a um fim: a infinitude da unidade originária do Absoluto; porém, enquanto ser finito (isto é, cingido, não igual a si mesmo, já que a proposição eu = eu já opera uma separação entre um sujeito e um predicado), tal fim permanece inalcançável (o saber absoluto como impossível), e a igualdade absoluta permanece como fundamento do ser, mas nunca como esse ser mesmo.

Em relação aos seus fundamentos do direito natural, talvez uma de suas principais contribuições seja a introdução do conceito de reconhecimento (*Anerkennung*) na autodeterminação do sujeito enquanto sujeito racional livre. Sem a realização efetiva em um mundo exterior, a autodeterminação de si, cujo modo-de-ação é descrito pela doutrina-da-ciência, é o mesmo que nada. Apenas a autodeterminação do sujeito como indivíduo livre cuja ação se refere a um mundo exterior é capaz de fornecer um conteúdo a esta ação. E, para agir como sujeito livre, ele deve saber-se como indivíduo livre; para tanto, sua liberdade deve ser invocada por outro sujeito livre, e desde o princípio tal sujeito surge como um indivíduo dentro de uma espécie. Todavia, ao propor a necessidade de uma relação que viabilize tal reconhecimento – a relação de Direito, Fichte não deixa claro em que medida essa condição é realmente necessária para a constituição da autoconsciência e, logo, de uma subjetividade, pois mesmo antes do reconhecimento da liberdade do outro e conseqüente limitação da liberdade individual, a consciência de si mesmo como um sujeito livre já surge através daquele invocar, isto é, do chamado à liberdade que se dá pela educação (*Erziehung*), aquele trazer para cima (*upbrining*) de um sujeito pelo outro. E assim, no limite, a alteridade necessária permanece como educação, e não como aquela relação de Direito, cuja necessidade enfraquecida o transforma apenas em condição de aperfeiçoamento de uma subjetividade, mas jamais de surgimento.

2 A REALIZAÇÃO DO SABER ABSOLUTO: O DIREITO E A TRAJETÓRIA DO ESPÍRITO EM HEGEL

“Fica patente que por trás da assim chamada cortina, que deve cobrir o interior, nada há para ver; e não ser que nós entremos lá dentro – tanto para ver como para que haja algo ali atrás que possa ser visto.”²⁵³

(Georg W. F. Hegel, 1807)

Contemporâneo de Fichte, Hegel não foi, tal qual aquele, um grande ativista político, apesar de ser igualmente um entusiasta da revolução francesa e de tudo o que ela representava para a humanidade. Nascido no ano de 1770 (Fichte nascera em 1762), Hegel acompanhou ainda muito jovem a mesma realidade efervescente que levava o homem a libertar-se de todas as determinações irrealis que o mantinham em um ponto fixo e a determinar-se apenas por si mesmo, realidade esta que levava Fichte, por sua vez, à tentativa de fundamentá-la filosoficamente. A disparidade etária, contudo, fez com que o diálogo entre estes dois filósofos se desse de maneira unilateral, na qual Hegel se dirigia à obra fichtiana posteriormente – o núcleo duro da obra de Fichte vai de 1794 a 1804, sendo que a entrada de Hegel na cena filosófica alemã só se consolida em 1807 – sem que, no entanto, tal diálogo deixasse de ser extremamente profundo e rico.

Hegel é conhecido como o filósofo do espírito absoluto, aquele que levou ao extremo o movimento do idealismo alemão em seu combate a “realidades internas” do objeto. O dualismo kantiano, marcado pela forte separação entre sujeito e objeto, saber e verdade, tem em Hegel a sua dissolução, na medida em que este filósofo abraça o que pode, neste prenúncio, ser chamado de morte: como o princípio motor da realidade, Hegel identifica a negação absoluta, e concede, pela primeira vez, ao negativo o estatuto de ser. E é a partir deste pressuposto metodológico que Hegel opera uma crítica a toda “tautologia sem movimento”.

2.1 A crítica de Fichte na dialética hegeliana

A abordagem que Hegel faz de Fichte, tanto em sua

²⁵³ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Fenomenologia do espírito. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 132.

Fenomenologia, de 1807, quanto, e principalmente, em um artigo de 1801, intitulado A diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling, pode ser considerada a fonte da reputação de Fichte como um “idealista subjetivo”. Em que pese a filosofia fichtiana ser reconhecida como superação do dualismo kantiano, seu sistema não é, por Hegel, reconhecido como totalmente coerente. Na abordagem de um livro publicado por Fichte como uma espécie de “manual introdutório” à sua Doutrina-da-ciência de 1794, chamado Fundação de toda a Doutrina-da-ciência (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*), Hegel observa, muito incisivamente, que a filosofia de Fichte é fadada ao fracasso desde seu princípio, pois toma como fundamento a identidade do sujeito e do objeto na forma da identidade da consciência e, a partir dela, busca erigir-se em sistema²⁵⁴, sendo deduzido, da unidade do saber, um diverso²⁵⁵. “A partir do momento em que aparece o não-eu, esse eu absoluto se perderá; o ‘eu = eu’ se converterá, assumindo a forma de imperativo do ‘moralismo’, neste emblema da má infinitude: ‘O eu deve ser igual ao eu’. E a infinitude jamais poderá ser recuperada”²⁵⁶.

A própria designação de tal igualdade como uma proposição (eu = eu) já opera uma divisão entre sujeito e predicado, entre um eu que é igualado a outro, e deste momento em diante a unidade absoluta já está perdida; “a identidade não é igual ao ser absoluto”²⁵⁷. Sempre como um esforço à infinitude, este eu jamais poderá dar conta do polo absoluto de subjetividade, quanto mais do de objetividade. Por mais que exista uma distância entre o que seria uma fundação e uma exposição da doutrina-da-ciência²⁵⁸, há que se lembrar que o tornar-se objeto de tal epistemologia envolve um tornar-se interior a ela empreendido pelo sujeito, que apenas ao sê-la pode tê-la²⁵⁹, isto é, para sua compreensão ela apela ao espírito:

A doutrina-da-ciência é de tal espécie, que não pode ser comunicada pela mera letra, mas exclusivamente pelo espírito; porque suas ideias fundamentais têm de ser produzidas em todo aquele que a estuda pela própria imaginação

²⁵⁴ TORRES FILHO, 1975, p. 127-128.

²⁵⁵ FICHTE, 1980a, p. 39.

²⁵⁶ TORRES FILHO, op. cit., p. 128.

²⁵⁷ HÖLDERLIN, 1795 apud ŽIŽEK, 2013, p. 23.

²⁵⁸ Cf. TORRES FILHO, op. cit., p. 129 et seq.

²⁵⁹ Ibidem, p. 71.

criadora; como não poderia ser de outra forma em uma ciência que vai até os fundamentos últimos do conhecimento humano, uma vez que toda a operação do espírito humano parte da imaginação, e a imaginação não pode ser apreendida a não ser por imaginação.²⁶⁰

Desta sorte, a saída encontrada por Fichte através do primado da imaginação é o que lhe renderá sua má fama, sua simplificação na opinião corrente como um solipsista “meio maluco”.

2.1.1 A totalidade absoluta como resultado

Hegel, de fato, jamais poderia aceitar esta “perigosa superestimação do poder do sujeito em face da realidade objetiva”²⁶¹. Como para Hegel a filosofia deve elevar-se ao absoluto, isto é, à totalidade absoluta da razão (ou o real), ao buscar a superação das particularidades dos sujeitos empíricos pela ideia de um sujeito transcendental, Fichte não estaria operando mais do que uma subjetivização da relação sujeito-objeto, na qual o sujeito “chupa toda a objetividade da natureza ‘e para esta só fica a casca morta da objetividade’”²⁶². Tal desqualificação do “natural” enquanto “não-subjetivo acidental” teria, segundo Hegel, um reflexo negativo na concepção fichtiana da liberdade, compreendida por ele apenas abstratamente, em contraposição unilateral às exigências da comunidade (a comunidade como limitação da liberdade)²⁶³. Tal posição, contudo, se confrontada com o escrito posterior de Fichte sobre os fundamentos do Direito (vide seção 1.3), pode ser problematizada no sentido de que há, para Fichte, uma dimensão social e efetiva da liberdade que, todavia, não é compreendida como sua realização absoluta, mas como delimitação recíproca da liberdade subjetiva em uma comunidade.

Entretanto, o que deve ser apreendido mais fundamentalmente na crítica de Hegel ao sistema de Fichte é o problema da localização do Absoluto em seu princípio pré-reflexivo, isto é, no começo. Para que o eu Absoluto e o idealismo transcendental fichtianos fossem verdadeiros, este eu deveria ser, em si, toda a realidade (an sich alle Realität), o que,

²⁶⁰ FICHTE, 1980a, p. 152.

²⁶¹ KONDER, Leandro. Hegel: a razão quase enlouquecida. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 19.

²⁶² Ibidem, p. 20.

²⁶³ Ibidem, loc. cit.

certamente, para a concepção hegeliana, ele nunca será em sua origem, mas só será verdadeiramente ao término do “processo dialético e histórico”, mediante o qual ele se torna toda a realidade e se revela como tal, através da ação histórica do homem²⁶⁴. A razão (Vernunft) hegeliana realiza-se historicamente, fazendo-se presente nos momentos históricos²⁶⁵, e o caminho que percorre não deve ser esquecido: “o resultado nu é o cadáver que deixou atrás de si a tendência”²⁶⁶. Ao esquecer-se de tal caminho, Fichte estaria revelando apenas o seu resultado, isto é, uma certeza (Gewissheit) subjetiva, de maneira que “suas afirmações só podem ser errôneas: [pois] ele não justifica sua atitude”²⁶⁷.

O princípio compreendido como começo, ou esta infinitude simples (ou conceito absoluto), é, assim, para Hegel, marcado não por uma igualdade, mas por uma diferença. Na série do sistema hegeliano, “o que nos parece incapacidade de conhecer a coisa indica uma rachadura na coisa em si, de modo que nosso próprio fracasso em atingir a verdade plena é indicador da verdade”²⁶⁸, ou seja, esta infinitude “é todas as diferenças como também seu Ser-suprassumido”²⁶⁹ (o diferenciar do não diferenciável, ou a unidade do diferente): suas diferenças não são diferenças nenhuma, pois “a unidade é apenas um momento do fracionamento, é a abstração da simplicidade que defronta a diferença. [...] Ela é o fracionar-se, pois [...] é um negativo, um oposto; assim é posta justamente como o que tem nele a oposição”²⁷⁰. O que se torna igual a si mesmo se põe, antes, como uma fração, e nessa inquietação em que move a si mesmo é que está expressa a infinitude, e não em um repousar simples, expresso pela ideia de igualdade absoluta. Só no momento em que a diferença adquire o estatuto de ser, quando para o sujeito o ser-Outro é um como um ser cuja diferença é suprassumida na unidade de si, está-se não mais diante de uma tautologia sem movimento do eu = eu, mas de uma verdadeira autoconsciência: a consciência-de-si²⁷¹.

²⁶⁴ KOJÈVE, Alexandre. Introdução à leitura de Hegel. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002, p. 75.

²⁶⁵ KONDER, 1991, p. 22.

²⁶⁶ HEGEL, 2011, p. 27.

²⁶⁷ KOJÈVE, op. cit., p. 75.

²⁶⁸ ŽIŽEK, 2013, p. 26.

²⁶⁹ HEGEL, op. cit., p. 129.

²⁷⁰ Ibidem, p. 130, grifo do autor.

²⁷¹ Ibidem, p. 136.

Como movimento no qual a igualdade consigo mesmo vem-a-ser para a consciência, a consciência-de-si está certamente posta como resultado, ainda que não um resultado final, pelo que se deve expor o caminho que leva até ele.

2.1.2 O caminho da consciência à consciência-de-si

A descrição que Hegel busca operar com sua Fenomenologia é claramente explicitada por seu título provisório original: *Ciência da Experiência da Consciência* (*Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins*). Inicialmente concebida como um prólogo do sistema hegeliano da ciência, esta obra realiza uma verdadeira descrição das “‘figuras’ correspondentes aos momentos mais significativos do movimento ‘necessário’ da consciência, desde seu despertar inicial até a conquista de uma situação na qual esse movimento coincide com o movimento da essência da realidade”²⁷². Nesse descrever, seu método é certamente o fenomenológico, sendo a dialética meramente uma característica do pensamento filosófico que decorre de sua revelação do real que é dialético; a dialética entendida como a verdadeira natureza das coisas é o que determina a dialeticidade do pensamento filosófico, cujo método “só pode ser a contemplação passiva do real e sua descrição pura e simples”²⁷³, e nunca uma especulação arbitrária, individual. A filosofia científica, que deve ser um sistema necessário e completo²⁷⁴, deve permitir o adquirir de um ponto de vista universal, correspondente à totalidade da realidade. Ao apresentar o “vir-a-ser da ciência em geral ou do saber”²⁷⁵, a fenomenologia é algo diverso de uma fundamentação do saber, pois ela é “o caminho que a consciência (*Bewusstsein*) segue para chegar ao conhecimento de si (*Selbstbewusstsein*), isto é, a compreender que ela é a própria realidade”²⁷⁶. Há, assim, uma clara distinção entre o devir histórico do homem enquanto sequência de “criações ativas” (negadoras) e as sucessivas tomadas de consciência enquanto sequência de “experiências passivas”, vividas (*Erfahrung*)²⁷⁷.

O ponto de chegada do percurso trilhado pela consciência na história é a revelação do negativo como o Si, isto é, tornar o ser-aí do

²⁷² KONDER, 1991, p. 27.

²⁷³ KOJÈVE, 2002, p. 36.

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 37.

²⁷⁵ HEGEL, 2011, p. 41.

²⁷⁶ KOJÈVE, op. cit., p. 38.

²⁷⁷ *Ibidem*, loc. cit.

espírito igual à sua essência, “objeto para si mesmo tal como ele é”²⁷⁸, superando a separação entre saber e verdade; “a aparência se torna igual à essência, de modo que sua exposição coincide exatamente com esse ponto da ciência autêntica do espírito”²⁷⁹, e a consciência mesma designa a natureza do próprio saber absoluto. Mas, como momento de uma experiência, este resultado é precedido por uma série de outras figuras, cujo encadeamento se inicia em seu completo oposto, ou no início.

Tal princípio só poderá ser aquele momento em que a consciência encontra-se mais distante daquele saber absoluto, quando a situação do homem é um “afundamento no sensível”²⁸⁰, isto é, quando o sentido está “enraizado no que é terreno”²⁸¹, ou quando a aparência nada mais designa que a mera aparência. O princípio da experiência do saber está no saber que, para a consciência, é o mais imediato: o saber do imediato, que acredita possuir o objeto em toda a sua plenitude diante de si²⁸². A certeza imediata ou sensível é este saber que se apresenta como a mais verdadeira, como o saber mais rico, mas que, de fato, constitui a verdade mais abstrata e mais pobre, pois, “do que ela sabe, [isto é, do ser que apreende através da sensibilidade,] só exprime isto: ele é”²⁸³. Neste estágio, a consciência é um singular que se dirige ao objeto como um outro singular, um puro ser indeterminado e vazio, igual ao puro nada, já que dele a consciência não diz nada a não ser que ele é. Ao tentar designar o que é visado, ou o isto, a passagem da certeza à verdade se depara com um problema que não consegue transpor: a designação de um particular através de um universal, ou seja, a verdade do que é enunciado é o universal, mas o que a consciência busca apreender é um isto determinado; “a certeza sensível não se apossa do verdadeiro, já que a verdade dela é o universal, mas a certeza sensível quer captar o isto”²⁸⁴. Com a certeza sensível a consciência “se dá conta de que algo existe, porém não tem como chegar a conhecer coisa alguma a respeito do que existe”²⁸⁵.

Neste momento inicial da experiência, a verdade está no objeto.

²⁷⁸ HEGEL, 2011, p. 47.

²⁷⁹ Ibidem, p. 82.

²⁸⁰ Ibidem, p. 29.

²⁸¹ Ibidem, loc. cit.

²⁸² Ibidem, p. 85.

²⁸³ Ibidem, p. 85.

²⁸⁴ Ibidem, p. 95, grifo do autor.

²⁸⁵ KONDER, 1991, p. 28, grifo do autor.

Mas a consciência, enquanto certeza sensível, não lhe corresponde, e o seu conceito (apreender o particular colocado sob a designação) não é realizado. Assim, com a descrição da segunda figura da consciência, Hegel narra o movimento de desilusão da consciência a respeito da imediaticidade do puro ser que se apresentava à intuição, do qual surge a percepção.

Abandonando esta crença na imediaticidade, o sujeito adquire “uma capacidade que lhe faltava na ‘figura’ precedente: a capacidade de duvidar”²⁸⁶, isto é, a consciência passa a saber que o conhecer é uma operação de comparação entre “representações mentais” e “estados naturalizados de coisas”, havendo sempre a possibilidade da ilusão - tomar a coisa por outra coisa do que ela é. Como a percepção toma o universal, e não o particular, como o que é o essente, isto é, como o seu princípio em geral, seus momentos (o Eu e o objeto) também são momentos universais, pois possuem, em si, o negativo, o que para Hegel é a infinitude. O conhecer da coisa torna-se conhecer das múltiplas propriedades universais que permitem apreendê-la em sua singularidade. A percepção reconhece no objeto uma cisão entre determinado e universal, isto é, o objeto “é o mesmo que o movimento: este é o desdobramento e a diferenciação dos momentos, enquanto o objeto é seu Ser-reunido-num-só”²⁸⁷; este objeto determinado como o simples (Ser-reunido-num-só) é a essência da verdade na percepção, enquanto o perceber, como o próprio movimento, é o inessencial.

Em outras palavras, na percepção a consciência percebe o objeto determinado através de suas múltiplas propriedades (a exemplo das propriedades do sal, que é branco, cúbico, salgado, etc.²⁸⁸), de sorte que o objeto é compreendido como um meio simples de determinidades indiferentes entre si, a síntese de um diverso ou um também, que liga propriedades indiferentes entre si e ultrapassa a somatória destas²⁸⁹. Mas este objeto que é meio de universais é contraditório, pois o “também” jamais esgota a coisa, já que esta não é um simples relacionar-se consigo mesma (há infinitas propriedades em toda coisa); pois a determinação é negação, de sorte que ao mesmo tempo em que é percebido como meio simples, o objeto é também percebido como Uno, ou como excluir das propriedades opostas ou de sua unidade com o Outro. A consciência dá-se conta, portanto, de que as coisas só são percebidas em relação a

²⁸⁶ KONDER, 1991, p. 29.

²⁸⁷ HEGEL, 2011, p. 95.

²⁸⁸ Ibidem, p. 97.

²⁸⁹ Ibidem, p. 96-97.

outras, de sorte que a tentativa de negação do Outro como inessencial é um retorno à indiferenciação própria ao visar da certeza sensível.

Na tentativa de superação do círculo em que o Uno é múltiplo, e o múltiplo de universais é uma negação, a consciência opera uma separação entre o Uno da coisa e a diversidade que só é para nós, isto é, a distinção entre a coisa-em-si e a coisa para-um-outro (coisa como fenômeno). “A coisa é posta como ser-para-si, ou como negação absoluta de todo ser-Outro; portanto, como negação absoluta que só consigo se relaciona. Mas a negação que se relaciona consigo é o supressumir de si mesma; ou seja, é ter sua essência em um Outro”²⁹⁰. O objeto é, então, ao mesmo tempo, estes dois momentos - ser-para-si e ser-para-outro. Ele é para si, enquanto é para Outro, e é para Outro, enquanto é para si. O para si, em si refletido, Uno, está em unidade indissolúvel com o ser para um Outro²⁹¹. O puro ser da coisa-em-si, isto é, o ser imediato, aparece como o Uno indiferente que procura resistir a toda a determinação das propriedades. Contudo, agora, a consciência tem a experiência de que este imediato não está ao alcance do saber. Esta presença imediata, este ser totalmente indeterminado, não é acessível, pois é equivalente ao puro nada. Admitindo sua inacessibilidade, a consciência estabelece que o momento do ser-para-Outro, mesmo sendo inessencial ao objeto, é necessário ao saber.

Impelida no sentido de se rebelar contra as suas limitações que não a permitem ultrapassar as fronteiras da sensibilidade, a consciência se dirige à sua terceira figura: o entendimento (Verstand). Com o entendimento a consciência inicia a busca pelo conceito, através da análise e decomposição das coisas, para que possam ser conhecidas com maior exatidão²⁹². O ser-para-si e ser-para-outro são o próprio conteúdo dos objetos, formando, juntos, uma unidade absoluta²⁹³. Ou seja, no lugar de representar uma contradição entre o que é para si (o momento do Uno) e o que é para um outro (o momento da relação com o Outro), como na percepção, na qual o ser determinado para si se confrontava com a diferenciação que daí se operava, sempre necessariamente através da relação com o ser Outro, agora, a coisa manifesta sua essência através da força: uma determinidade para si (o momento da força recalcada) que se exterioriza, que se mostra para um Outro. Isso porque o que a coisa é para si é exatamente o ser-para-um-Outro, e é neste exteriorizar-se que

²⁹⁰ HEGEL, 2011, p. 104.

²⁹¹ Ibidem, p. 104-105.

²⁹² KONDER, 1991, p. 29.

²⁹³ HEGEL, op. cit., p. 109.

está sua diferença: “a diferença, portanto, está só no pensamento”²⁹⁴. E como a diferença não é subsistente, a força mesma será algo evanescente, e seu exteriorizar-se é um movimento de oscilação, a consciência do entendimento busca fixar estes extremos através da mediação por um meio-termo:

O meio-termo que encerra juntos os dois extremos - o entendimento e o interior - é o ser da força desenvolvido, que doravante é para o entendimento mesmo, um evanescente. Por isso se chama fenômeno; pois aparência é o nome dado ao ser que imediatamente é em si um não ser. Porém, não é apenas um aparecer, mas sim fenômeno, uma totalidade do aparecer.

Ao se dirigir ao fenômeno, Hegel concebe o universal não mais como força, mas como uma essência oculta das coisas, conservando-se um objeto oposto ao sujeito e independente dele: uma realidade suprassensível, interior, que se diferencia de seu aparecer determinado como fenômeno; entre o que aparece e o que é essencial há uma diferença constante e universal. A verdade do mundo suprassensível é expressa através de um reino tranquilo das leis, leis em que são expressas a inconstância e instabilidade dos fenômenos, e que por isso têm de fazer abstração de todo o fenômeno. No limite, o sujeito percebe que, enquanto a consciência buscar uma unidade no objeto e compreender a diferença como movimento do entendimento, a realidade lhe escapa, “o mundo não se deixa dominar”²⁹⁵. Enquanto a diferença não está posta na Coisa mesma, e o entendimento persiste na “unidade tranquila de seu objeto”²⁹⁶, nada de novo resulta na Coisa. “O que está presente não é a mera unidade, de modo que nenhuma diferença seria posta; mas sim esse movimento, que faz certamente uma diferença; mas, por não ser diferença nenhuma, é de novo suprassumida”²⁹⁷. Assim, com o explicar, “as mudanças e permutas que antes estavam fora do interior – só no fenômeno – penetraram no próprio suprassensível; nossa consciência, porém, se transferiu como objeto ao outro lado – para o entendimento – e nele experimenta a mudança”²⁹⁸.

²⁹⁴ HEGEL, 2011, p. 111.

²⁹⁵ KONDER, 1991, p. 30.

²⁹⁶ HEGEL, op. cit., p. 124.

²⁹⁷ Ibidem, loc. cit, grifo do autor.

²⁹⁸ Ibidem, p. 124, grifo do autor.

Quando os momentos do fenômeno são recolhidos ao interior, o supracensível tem a diferença como interior, ou como diferença em si mesmo. E a determinidade que porta em si mesma sua própria diferença, sem a necessidade de que o Outro esteja imediatamente dado, é o conceito mesmo de infinitude – a infinitude simples, ou o conceito absoluto, que é a essência simples da vida. “A si mesma; eis aí o Outro ao qual a relação se dirige, e o relacionar-se consigo mesma é, antes, o fracionar-se, ou, justamente, aquela igualdade-consigo-mesma é a diferença interior”²⁹⁹. Surge aqui um objeto impossível de ser compreendido pelo entendimento, pois ele não consegue refletir sobre a causalidade e aplicar as leis. As estruturas do saber da consciência são vistas como sem fundamento algum, e tudo o que parecia fixo cai por terra, pois a consciência ficou diante de um objeto que é um contrário de si. Porém, “quando a infinitude - como aquilo que ela é - finalmente é objeto para a consciência, então a consciência é consciência-de-si”³⁰⁰.

O trajeto até aqui descrito tem como resultado a consciência-de-si, mas não ainda a razão e, muito menos, o saber absoluto. Enquanto figura de um sujeito dividido, a autoconsciência ou consciência-de-si possibilita uma liberdade individual, não universal, envolvida por uma dialética perversa, que deve ser superada juntamente com sua postura contemplativa³⁰¹. A primeira parte da Fenomenologia de Hegel diz respeito ao trajeto da simples consciência, que não tem consciência de si mesma. Poder-se-ia dizer, como o faz Kojève, que a dialética da consciência e a da consciência-de-si seguem-se apenas logicamente, mas não temporalmente³⁰², isto é, são paralelas³⁰³, simultâneas. Na consciência o homem se opõe ao mundo, na consciência-de-si ele é consciente de sua oposição no mundo, e estas duas ações não se excluem. O momento em que o homem toma consciência de sua interação com o mundo, isto é, toma consciência de si no mundo (razão), e o momento em que sua interação chega ao fim (a completude da história – o saber absoluto) estão aqui, ainda, postos como meros resultados, sobre o qual só se sabe que é, mas não como é ou porque é. Para os fins a que se propõe o presente trabalho, a exposição deixará de lado a totalidade da Fenomenologia para debruçar-se sobre dois momentos do trajeto do espírito: a descrição da dialética perversa na

²⁹⁹ HEGEL, 2011, p. 129, grifo do autor.

³⁰⁰ Ibidem, p. 130, grifo do autor.

³⁰¹ KONDER, 1991, p. 30-31.

³⁰² KOJÈVE, 2002, p. 38.

³⁰³ Ibidem, p. 47.

qual que se debate a consciência-de-si, para a qual a realização da liberdade envolve um desejo de aniquilamento do outro, para, no extremo oposto, descrever o estágio que permite desenvolver a realização de uma liberdade universal – em um Estado.

2.2 A consciência-de-si como dominação e escravidão

A certeza que emerge com a consciência-de-si é “para si mesma seu objeto, e a consciência é para si mesma o verdadeiro”³⁰⁴. Como a consciência é o Em-si e, igualmente, aquilo para o qual é um Outro, está-se, aqui, na terra pátria da verdade – “a verdade de uma certeza e a certeza de uma verdade”³⁰⁵. Na gênese desta figura da consciência, os momentos anteriores (o ser visado; a singularidade e a universalidade; o interior vazio) são conservados como momentos da consciência-de-si, como abstrações que são apenas essências evanescentes, isto é, que não são diferenças nenhuma³⁰⁶. O subsistir simples e independente externo à consciência cede lugar à reflexão, ao retorno a si da consciência a partir do ser-Outro, na qual este último permanece em unidade com a consciência: “é mantida toda a extensão do mundo sensível; mas ao mesmo tempo, só como referida [...] [à] unidade da consciência-de-si consigo mesma”³⁰⁷. E, nesta oposição entre o fenômeno (ser-Outro) e a verdade (unidade consigo mesma), o polo essencial inverte-se, sendo aqui a verdade daquela unidade. E é o dever do vir-a-ser da essencialidade desta unidade que coloca a consciência-de-si como desejo desta unidade, isto é, o retorno a si, após a revelação do objeto, através de um desejo.

De fato, a unidade da consciência-de-si com o mundo não está dada. Mesmo com a distinção entre sujeito e objeto, há uma unidade entre sujeito e objeto, já que “a vida humana é uma vida no mundo, e esse mundo existe para o homem. [...] Logo, é impossível isolar o homem (sujeito) do mundo (objeto)”³⁰⁸. Mas a consciência-de-si busca o vir-a-ser desta unidade como unidade consigo mesma, ao mesmo tempo em que a vida é o “Ser-suprassumido de todas as diferenças, a quietude de si mesma como infinidade absolutamente inquieta”³⁰⁹ que se conserva

³⁰⁴ HEGEL, 2011, p. 135.

³⁰⁵ KOJÈVE, 2002, p. 47.

³⁰⁶ HEGEL, op. cit., p. 136.

³⁰⁷ Ibidem, loc. cit.

³⁰⁸ KOJÈVE, op. cit., p. 48.

³⁰⁹ HEGEL, op. cit., p. 137.

simples nesse movimento de desenvolver o todo e dissolver esse desenvolvimento³¹⁰, isto é, unidade universal refletida que conserva como suprassumidos todos os momentos, em contraste com uma unidade imediata que a vida parece ser inicialmente. E, como “o conteúdo positivo do Eu, constituído pela negação, é uma função do conteúdo positivo do não-Eu negado”³¹¹, realiza-se no Eu o mesmo movimento de retorno a si, o mesmo desdobramento que se dá com a vida. Inicialmente a consciência-de-si “é para si mesma apenas como esta simples essência”³¹² (puro Eu), para o qual as diferenças não são nenhuma enquanto ele é a essência negativa dos momentos independentes, isto é, põe para si a nulidade do Outro como a sua verdade, aniquilando o objeto independente para outorgar-se a certeza de si mesma.

Dizer que o conteúdo positivo do eu é uma função do conteúdo positivo do não-Eu na satisfação do desejo pela negação nada mais significa que a satisfação do desejo, que ocorre pela suprassunção do Outro, cria no eu o mesmo conteúdo que se encontra no objeto ao qual o desejo se dirige, isto é, o ser que sacia seu desejo transforma “uma realidade outra em realidade sua”³¹³. A satisfação de um desejo que se dirige a um não-Eu natural, por exemplo, cria um Eu natural, meramente animal, pois “a essência do desejo é um Outro que a consciência-de-si”³¹⁴. Assim, neste primeiro momento da consciência-de-si enquanto desejo de aniquilamento de um objeto independente do Eu, tal consciência é condicionada pelo ser do objeto, isto é: o Outro deve possuir uma realidade independente para que o Eu possa negá-la e, com isso, alcançar a certeza de si como negação do Outro.

Em razão da independência do objeto, a consciência-de-si só pode alcançar satisfação quando esse objeto leva a cabo a negação de si mesmo, nela; e deve levar a cabo em si tal negação de si mesmo, pois é em si o negativo, e deve ser para o Outro o que ele é.³¹⁵

O significado de tal passagem pode ser lido da seguinte maneira:

³¹⁰ HEGEL, 2011, p. 140.

³¹¹ KOJÈVE, 2002, p. 12.

³¹² HEGEL, op. cit., p. 140.

³¹³ KOJÈVE, loc. cit.

³¹⁴ HEGEL, op. cit., p. 141, grifo do autor.

³¹⁵ Ibidem, loc. cit.

se a consciência-de-si busca a satisfação de seu desejo na negação de um Outro que não ela mesma, e se seu ser para si se dá apenas através da supressão contida nesta satisfação, este outro, objeto do desejo, deve ser independente. Mas, se é independente, a satisfação de tal desejo só se realiza quando o objeto, por conta própria, leva a cabo a negação de si mesmo naquela primeira consciência que deseja; se deve negar a si mesmo por conta própria, o objeto deve negar-se em si mesmo, de maneira que, em si, o objeto do desejo já é em si mesmo negação. Mas quando o objeto é em si mesmo negação absoluta, dotado de uma natureza independente, ele é consciência-de-si. Portanto, somente para uma consciência-de-si uma consciência-de-si é, de fato³¹⁶. Um desejo que se dirige a outro desejo; desejo cuja satisfação cria um ser que é, ele mesmo, desejo em seu próprio Ser e que, como a realização do desejo se dá como ação negadora, é ele próprio ação, isto é, o próprio Ser será devir³¹⁷.

2.2.1 O ser em si e para si através do reconhecimento

Neste ponto, Hegel insere na Fenomenologia a noção de alteridade, isto é, de uma consciência-de-si que só é em si e para si quando (e porque) é para uma Outra: quando é como algo reconhecido³¹⁸. Da mesma forma que para Fichte, em Hegel a realidade humana só pode ser social, e o desejo humano só pode se realizar como humano no seio de uma pluralidade de desejos que se busquem mutuamente, uma sociedade que é humana enquanto conjunto de desejos desejando-se mutuamente como desejos³¹⁹. Assim, a consciência de si, enquanto se acha numa outra essência, suprassume o Outro, no qual ela vê apenas a si mesma³²⁰. A grande diferença do desejo que aqui se coloca e aquele desejo que se dirigia a objetos (o desejo animal) é o desejo de um desejo, isto é, desejo de que o outro reconheça o meu desejo como seu desejo – e por isso este desejo é humano.

Mas a consciência de si surge, inicialmente, como ser-para-si-simples, “igual a si mesma mediante o excluir de si todo o outro”³²¹. Assim, o confronto entre duas consciências-de-si é o confronto entre

³¹⁶ HEGEL, 2011, p. 141-142.

³¹⁷ KOJÈVE, 2002, p. 12.

³¹⁸ HEGEL, op. cit., p. 142.

³¹⁹ KOJÈVE, op. cit., p. 13.

³²⁰ HEGEL, op. cit., p. 143.

³²¹ Ibidem, p. 144, grifo do autor.

figuras independentes, certas de si mesmas, mas não da outra; e assim “sua própria certeza de si não tem verdade nenhuma, pois sua verdade só seria se seu próprio ser-para-si lhe fosse apresentado como objeto independente ou [...] o objeto como essa pura certeza de si mesmo”³²², isto é, “é preciso portanto que ele [(o homem que se enfrenta pela primeira vez com um outro)] reencontre na realidade exterior, objetiva, a ideia íntima que faz de si”³²³, o que não é possível sem a realização da abstração do ser-para-si por sua própria atividade e pela atividade do outro.

A ideia de verdade que a consciência-de-si atribui para si pode ser ilusória, sendo preciso que ela revele uma realidade objetiva, que exista também para outras realidades. Para tanto, o homem tem que fazer-se reconhecer pelos outros ou, ainda, transformar, através da ação, “o mundo (natural e humano) onde não é reconhecido em um mundo onde esse reconhecimento se efetue”³²⁴. Esta ação se inicia pelo ato de impor-se, ou pela apresentação de si como não vinculado “a nenhum ser-af determinado [...] nem à vida”³²⁵, o que implica numa luta, já que o Ser ao qual a consciência-de-si se impõe também é, ele próprio, desejo de um desejo. “Quer-se ser reconhecido sem, em troca, reconhecer”³²⁶. E, por isso, a confirmação do homem como humano envolve um risco, o abandono de todo e qualquer objetivo vital em vista de um objetivo essencialmente não-vital³²⁷, a tendência à morte do Outro em que está presente o arriscar a própria vida. “Portanto, a relação das duas consciências-de-si é determinada de tal modo que elas se provam a si mesmas e uma a outra [isto é, transformam a certeza subjetiva em verdade objetiva] através de uma luta de vida ou morte”³²⁸. Ele sabe que o outro quer fazer-se reconhecido, isto é, que o outro quer a sua morte, pois do contrário não haveria sentido em se fazer reconhecido por este outro; e, assim, ele aceita arriscar sua própria vida nesta luta.

[...] o homem só é humano na medida em que quer impor-se a outro homem, fazer-se reconhecer por ele. [...] Mas para que esse reconhecimento possa satisfazê-lo, é preciso que ele saiba que o

³²² HEGEL, 2011, p. 145.

³²³ KOJÈVE, 2002, p. 17.

³²⁴ Ibidem, p. 17.

³²⁵ HEGEL, op. cit., p. 145, grifo do autor.

³²⁶ KOJÈVE, op. cit., p. 50.

³²⁷ Ibidem, p. 14.

³²⁸ HEGEL, loc. cit., grifo do autor.

outro é um Ser humano. [...] Para saber que esse aspecto revela uma realidade humana, ele deve ver que o outro também quer fazer-se reconhecer e que também está pronto a arriscar, a negar a sua vida animal numa luta pelo reconhecimento de seu Ser-para-si humano.³²⁹

Mas essa luta de vida ou morte deve chegar a um limite. Se a luta resultasse simplesmente em supressão, seja de um, seja de ambos, “a morte privaria de sentido essa vitória, já que o vencedor não teria quem o reconhecesse”³³⁰. O vencido morto não pode reconhecer a vitória do vencedor, de modo que a certeza subjetiva que o vencedor tem de seu ser não se realiza objetivamente – não tem verdade: “se ele busca matar os outros, não é por cadáveres que ele pode e quer ser reconhecido”³³¹. Nesse caso, se dá apenas uma negação abstrata, que não conserva a entidade suprimida dialeticamente guardando-a e mantendo-a, e deixando-a sobreviver. “Não adianta portanto ao homem da luta matar o adversário. Ele tem de suprimi-lo dialeticamente. Ou seja, deve poupar-lhe a vida e a consciência, e só destituir-lhe a autonomia. [...] Em outros termos, deve subjugar-lo”³³². E o que se constitui nessa experiência é que a vida é tão essencial à consciência-de-si quanto a pura consciência-de-si, e sua verdadeira autonomia é a mantida não como Eu simples que é pura ser-para-si, mas é a que ele mantém na realidade social³³³.

Assim, “mediante essa experiência se põem uma pura consciência-de-si [que fez abstração de sua vida animal pelo risco da luta], e uma consciência que não é puramente para si, mas para um outro”³³⁴, “sendo de fato um cadáver vivo”³³⁵. Uma é o senhor, a consciência autônoma que conquistou, como realidade-essencial, seu Ser-para-si, isto é, que fez sua ideia de si reconhecida no mundo; a outra é o escravo ou servo, consciência dependente para a qual a realidade-essencial é o Ser-dado para uma entidade-outra³³⁶, cuja vida não arriscou até o fim, porque preferiu a escravidão à morte, tendo aceitado

³²⁹ KOJÈVE, 2002, p. 18-19, grifo nosso.

³³⁰ VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. Filosofia da práxis. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011, p. 78.

³³¹ KOJÈVE, op. cit., p. 51.

³³² Ibidem, p. 20.

³³³ HEGEL, 2011, p. 146-147.

³³⁴ Ibidem, p. 147.

³³⁵ KOJÈVE, op. cit., p. 20.

³³⁶ HEGEL, loc. cit.

a vida concedida pelo outro, do qual agora depende³³⁷.

2.2.2 Dialética do senhor

“O senhor fica, assim, em um plano propriamente humano; o escravo não”³³⁸. Tal assertiva significa que a consciência servil permanece na vida animal, isto é, “se identifica com as coisas das quais depende”³³⁹, e como tal é reconhecida pelo senhor. Este, por sua vez, é reconhecido pelo escravo em sua realidade humana: sua certeza não é puramente subjetiva e imediata, mas mediatizada pelo reconhecimento do escravo³⁴⁰, de maneira que ele não se identifica com a coisa, mas só as vê como simples meio para satisfação de seu desejo. O senhor se relaciona imediatamente com a coisa como coisa, ao mesmo tempo em que se relaciona imediatamente, ainda, com a consciência para a qual esta coisidade é o essencial – o escravo que se identifica com as coisas³⁴¹. Todavia, além desta relação imediata com a coisa e com o Outro, também mediatamente o senhor se relaciona com estes dois momentos.

Com o escravo, o senhor se relaciona através do ser independente, ou Ser-dado autônomo, ao qual o escravo está ligado como que a uma prisão (da qual não conseguiu se livrar na luta pela qual se revelou como dependente). E, como o senhor reina sobre este Ser-dado (é a “potência sobre esse ser [...] que [...] só vale para ele como um negativo”³⁴²), ele reina sobre o escravo por silogismo, pois o Outro está abaixo desse Ser.

Mas, do mesmo modo, o senhor se relaciona “mediatamente por meio do escravo com a coisa”³⁴³. O escravo, como consciência-de-si, se relaciona negativamente com a coisa, mas a sua relação com ela é a relação com algo ao mesmo tempo acima dele, autônomo, de sorte que ele não pode suprimi-la completamente, mas apenas trabalhá-la; “ele a prepara para ser consumida, mas não é ele quem a consome”³⁴⁴, e sim o senhor. A mediação do escravo, que se encontra entre o senhor e a coisa,

³³⁷ KOJÈVE, 2002, p. 21.

³³⁸ VÁZQUEZ, 2011, p. 79.

³³⁹ KOJÈVE, op. cit, p. 21, grifo nosso.

³⁴⁰ Ibidem, loc. cit.

³⁴¹ HEGEL, 2011, p. 147.

³⁴² Ibidem, loc. cit.

³⁴³ Ibidem, p. 148.

³⁴⁴ KOJÈVE, op. cit., p. 22.

nada mais é que esta atividade de transformação da coisa para o consumo, e, através dessa mediação, a relação imediata do senhor com a coisa “vem-a-ser como a pura negação da coisa, ou como gozo”³⁴⁵, já que todo o esforço já é feito pelo escravo. É graças ao trabalho do outro que o senhor é livre em relação à natureza e pode gozá-la, pode ser a pura potência negativa para a qual a coisa é nada, pois a coisa só se liga a ele sob seu aspecto de dependência; o seu aspecto de autonomia é deixado ao escravo, que irá transformá-la pelo trabalho. A existência do escravo é, para ele mesmo, inessencial, e seu próprio ser-para-si se suprime nestes momentos, fazendo o mesmo que a consciência do senhor faz com ela: o escravo se considera um escravo.

Não se pode dizer, portanto, que o que se opera é um reconhecimento propriamente dito, pois o senhor não opera “sobre o outro o que o outro operaria sobre si mesmo; [...] Portanto, o que se efetuou foi um reconhecimento unilateral e desigual”³⁴⁶. O senhor é reconhecido por alguém que não reconhece – nisso está o caráter trágico de sua situação: ele é reconhecido por algo que considera uma coisa, e este reconhecimento não possui, para ele nenhum valor – “seu desejo busca uma coisa e não – como parecia no início – um desejo (humano). O senhor se enganou”³⁴⁷. Aquilo em que o senhor se realizou constituiu-se para ele como algo diverso da consciência autônoma; logo, ele não está subjetivamente seguro do ser-para-si como verdade, e sua vida “consiste no fato de consumir os produtos do trabalho servil, de viver de e por esse trabalho”³⁴⁸.

O senhor, que não trabalha, não produz nada estável fora de si. Apenas destrói os produtos do trabalho do escravo. Sua fruição e satisfação são, portanto, puramente subjetivas: só interessam a ele e só podem ser reconhecidas por ele; elas não têm verdade, realidade objetiva revelada a todos. Assim, esse consumo [...] pode, no máximo, oferecer algum prazer ao homem; nunca poderá dar-lhe a satisfação completa e definitiva.³⁴⁹

³⁴⁵ HEGEL, 2011, p.148.

³⁴⁶ Ibidem, loc. cit.

³⁴⁷ KOJÈVE, 2002, p. 23.

³⁴⁸ Ibidem, p. 24, grifo nosso.

³⁴⁹ Ibidem, p. 27.

2.2.3 Dialética do escravo

Do mesmo modo que a consciência do senhor, a consciência servil se mostrará ser o contrário do que era imediatamente. “Como consciência reprimida em si mesma [recalcada], a sujeição vai entrar em si e inverter-se-e-falsear-se de modo a se tornar verdadeira autonomia”³⁵⁰. O homem que se satisfaz com o que é, que se aperfeiçoa e se completa por essa satisfação, será o homem da consciência servil; sua situação de escravo é a fonte de todo o progresso humano, pois “a História é a história do escravo trabalhador”³⁵¹.

O escravo, na relação de dominação, certamente reconhece o senhor como essência ao se submeter a ele, mas não vê, em si mesmo, a liberdade que reconhece no senhor. Paradoxalmente, “essa é a sua vantagem”, pois o escravo não está num impasse como está o senhor: o outro que deve reconhecê-lo já está reconhecido, é o senhor que ele reconhece como livre, bastando que o escravo a ele se imponha, isto é, que transcenda-se como escravo – desejo este que é totalmente do seu interesse³⁵². Isso porque, na angústia da relação de dominação, a consciência servil “se dissolveu interiormente; [...] e tudo o que havia de fixo, nela vacilou”³⁵³, isto é, a consciência servil é essa universal dissolução em geral, negatividade-negadora absoluta que se implementa efetivamente no servir: “Servindo, suprassume em todos os momentos sua aderência ao ser-aí natural; e trabalhando, o elimina”³⁵⁴. Ela se dá conta de que a condição fixa e estável, mesmo que seja a de senhor, não consegue esgotar a existência humana, e assim esta consciência está aberta à mudança, é devir histórico desde a sua origem³⁵⁵. Ele sabe o que é ser livre, sabe que não o é, e sabe que quer sê-lo.

No trabalho que realiza forçadamente para um Outro, essa consciência servil elimina sua existência como ligada ao ser-aí natural, pois, ao trabalhar, o escravo torna-se senhor da natureza. Ele liberta-se do próprio instinto de proteção da vida natural que o mantinha como escravo do senhor, e assim ele liberta-se de sua própria natureza de escravo. “O subjetivo se torna objetivo no produto [do trabalho] e, desse

³⁵⁰ KOJÈVE, 2002, p. 24, grifo nosso.

³⁵¹ Ibidem, loc. cit.

³⁵² Ibidem, p. 24-25.

³⁵³ HEGEL, 2011, p. 149.

³⁵⁴ Ibidem, p. 149-150.

³⁵⁵ KOJÈVE, op. cit., p. 25.

modo, cria um mundo próprio”³⁵⁶, um mundo real objetivo não-natural, humano, através do qual ele reconhece a sua própria natureza, ou melhor, sua própria realidade humana subjetiva. A transformação pelo trabalho é a atividade que leva o homem a transcender o ser-aí dado, isto é, a atividade que realiza e perfaz o progresso histórico, que possui como condição (“infeliz”) a angústia da morte que precede. É nesse panorama que o senhor é como um catalisador do processo histórico, um momento necessário para o desenvolvimento posterior do Espírito.

O trabalho possibilita a liberdade através da transformação do mundo; no entanto, tem de surgir como um trabalho escravo. Assinalando este aspecto positivo do trabalho, pelo qual não há propriamente um homem, no sentido mais completo do termo, à margem do trabalho, Hegel não deixa de lado seu significado negativo que se dirige contra o medo, pela qual a negatividade (Ser-para-si) já existente na consciência se constitui, com a transformação da coisa, como algo seu, de sorte que ela se torna consciente de que existe em si e para si. “A forma não se torna um outro que a consciência pelo fato de se ter exteriorizado”³⁵⁷, pois a formação pelo trabalho, que transforma a coisa, constitui o Ser-para-si como realidade objetiva revelada. “Assim, precisamente no trabalho, onde aprecia ser apenas um sentido alheio, a consciência, mediante esse reencontrar-se de si por si mesma, vem-a-ser sentido próprio”³⁵⁸. E, assim, esses dois momentos são necessários universalmente.

Desta maneira, o homem que não experimenta a angústia, o medo da morte, não sabe que o mundo natural dado não está apto a satisfazê-lo, permanecendo solidário com este mundo dado. Essa consciência pertence ainda, em si, ao ser determinado, é uma “liberdade que ainda permanece no interior da escravidão”³⁵⁹. “Esse homem agirá como reformista hábil, [...] mas nunca como verdadeiro revolucionário”³⁶⁰. Já que esse mundo não lhe pertence, o trabalhador só realiza a sua liberdade transcendendo-o, criando um mundo formado por ele. É este trabalho que levará o trabalhador à consciência de sua liberdade, mas não, ainda, à sua libertação – “a consciência aí é para ela mesma, mas não é o ser-para-si”³⁶¹. Essa liberdade é apenas abstrata, pois o escravo

³⁵⁶ VÁZQUEZ, 2011, p. 79.

³⁵⁷ HEGEL, 2011, p. 151, grifo do autor.

³⁵⁸ *Ibidem*, loc. cit., grifo do autor.

³⁵⁹ *Ibidem*, loc. cit.

³⁶⁰ KOJÈVE, 2002, p. 30.

³⁶¹ HEGEL, op. cit., p. 150.

não vive efetivamente como um homem livre, embora tenha uma consciência interior de sua liberdade; ele só é livre por e para o seu pensamento. O escravo apenas transforma a si, tomando consciência de sua potência criadora, e cria as novas condições objetivas que lhe permitem retomar a luta libertadora pelo reconhecimento que, anteriormente, ele recusou por medo da morte.

Pela experiência, portanto, a consciência se dá conta de que esta liberdade apenas para ela mesma, e não como Ser-para-si, não é o suficiente. O que se segue, assim, é o desenvolvimento desta liberdade do escravo, que inicialmente se opõe ao mundo (estoicismo), nega o mundo (cepticismo – realização mental do ideal de liberdade, isto é, a atitude do escravo “que trabalha mas não luta”³⁶²), e se torna consciência infeliz (consciência religiosa judaico-cristã, que é consciente de si e de sua oposição ao mundo, e se isola do mundo³⁶³), isto é, escravo de Deus igualado ao senhor (igualmente escravo de Deus), o que não significa uma verdadeira liberdade, já que é uma igualdade na sujeição. Quando o homem percebe que a transcendência está em si e não em Deus, isto é, quando se torna ateu, quando vive na imanência, ele é razão. Passa-se de uma vida religiosa infeliz, que não satisfaz o homem, ao momento em que o homem percebe que seu Deus imaginário é ele mesmo, e aqui cessa sua infelicidade. Mas esta razão é ainda a razão abstrata do intelectual burguês, que tenta viver independentemente da história e do Estado³⁶⁴. Inicialmente, a razão apenas observa a natureza, mas não a transforma, passando por estágios análogos ao da simples consciência (certeza sensível, percepção e entendimento)³⁶⁵, isolando-se posteriormente como individualista para, ao final, tomar consciência da realidade da sociedade, realizando o ideal humano no e pelo Estado perfeito, como seu cidadão ativo; uma aceitação consciente do dado mediatizada pela ação negadora, que criou esse dado, e que é a sua própria ação. O que Hegel demonstra em todo este trajeto é o nascimento do sábio com a evolução filosófica da humanidade, o nascimento do homem que se identifica com a totalidade do Ser, tão universal e infinito quanto o próprio Ser – o homem como Espírito cuja realização é impulsionada pela paixão, isto é, que é saber absoluto.

³⁶² KOJÈVE, 2002, p. 61.

³⁶³ Ibidem, p. 64.

³⁶⁴ Ibidem, p. 70.

³⁶⁵ Ibidem, p. 78.

2.3 A filosofia do direito e a necessidade do Estado

Em Hegel, a dinâmica dialética existente na experiência da consciência também pode ser percebida no estudo da filosofia do direito. Através de seu método especulativo-dialético, Hegel busca, com a ciência filosófica do direito, desenvolver a Ideia do direito, ou seja, “o conceito do direito e sua realização”³⁶⁶, o que nada mais é do que a realização da ideia de liberdade na sua relação com cada indivíduo: “o sistema do direito é o império da liberdade realizada, o mundo do espírito produzido como uma segunda natureza a partir de si mesmo”³⁶⁷. Não se trata, todavia, de uma abordagem meramente descritiva do que é o direito, mas de uma normatização a respeito da ideia de direito, até o momento em que esta ideia pode ser promovida de forma plena e efetiva no Estado, concebido como algo de racional em si³⁶⁸.

Assim, o direito, em seus vários instantes fenomenológicos, desenvolve a liberdade até sua realização. Trata-se, portanto, da exposição da lógica interna das estruturas do direito que o realizam, isto é, que realizam a liberdade.

2.3.1 A relação entre a vontade e o direito

O ponto de partida de tal exposição está na vontade livre³⁶⁹. Assim, a liberdade é tanto o objetivo final quanto o princípio que fundamenta a formulação do direito. Na vontade livre, a liberdade está livre de qualquer coerção, já que essa vontade é imediata, é pura reflexão do eu em si mesmo – a liberdade do vazio³⁷⁰. Enquanto pura negação abstrata, tal vontade só encontra o sentimento de sua existência na destruição, já que a realidade sempre introduz algum tipo de determinação. Necessariamente, quando a vontade livre relaciona-se com o real, ela se determina; logo, ela deixa de ser vontade pura, passa a ser Eu, isto é, passa à diferenciação, a “delimitação e a posição de uma determinação específica que passa a caracterizar um conteúdo e um objeto”³⁷¹. Este é o estágio da consciência imediata de si. Apenas quando a particularidade se reflete sobre si ela se eleva ao universal

³⁶⁶ HEGEL, 1997, p. 1, grifo nosso.

³⁶⁷ *Ibidem*, p. 12.

³⁶⁸ *Ibidem*, p. xxxvii.

³⁶⁹ *Ibidem*, p. 12.

³⁷⁰ *Ibidem*, p. 13-14.

³⁷¹ *Ibidem*, p. 14.

como individualidade, em que o Eu não deixa “de estar na sua identidade consigo e na sua universalidade, enfim, em não estar ligado senão a si mesmo na determinação”³⁷², isto é, o Eu não é determinado pela negação de sua vontade pura; o Eu é como determinado, seu ser determinado é por ele mesmo colocado formalmente. E, assim, a vontade livre se determina na vontade do livre-arbítrio, em que se reúne a reflexão livre e a subordinação ao conteúdo dado interior ou exteriormente, isto é, é contingência na vontade³⁷³: formalmente, a vontade se determina livremente; o seu conteúdo, todavia, está dado, não resulta de sua atividade de autodeterminação.

O livre-arbítrio é a representação mais vulgar feita da liberdade, “meio-termo que a reflexão introduz entre a vontade simplesmente determinada pelos instintos naturais e a vontade livre em si e para si”³⁷⁴, uma vontade enquanto contradição³⁷⁵. A liberdade, enquanto livre-arbítrio, está sempre limitada por uma condição externa à vontade, uma contingência do mundo real. Este livre-arbítrio é apenas um momento da liberdade que explica o direito em seu momento mais abstrato, quando a liberdade é ainda uma ilusão. Já se enuncia, portanto, que para Hegel a liberdade não é o simples fazer o que a vontade quer.

Apenas quando a vontade é seu próprio objeto, quando não leva em conta o mundo material, e é, ao contrário, previamente condicionada apenas pelo pensar, ela é uma verdadeira vontade – a vontade reflexionante, que é enquanto inteligência pensante. Ao ultrapassar a imediatez da natureza, apreendendo-se como essência pelo pensamento, a vontade se separa do que é contingente e falso e constitui o princípio do direito³⁷⁶, a vontade que é infinita porque não constitui “para si nem um outro nem um limite mas, antes, um regresso a si”³⁷⁷. O fim e o objeto do querer se tornam ele mesmo. “É nessa liberdade que a vontade se pertence, pois só ela se referencia a si mesma e põe de lado tudo o que seja dependência de algo alheio”³⁷⁸. Por isso ela é a verdade da liberdade, quer dizer, seu conceito que corresponde à realidade. O que ela quer é ter a sua liberdade como objeto, a fim de ser para si, como

³⁷² HEGEL, 1997, p. 16.

³⁷³ *Ibidem*, p. 22.

³⁷⁴ *Ibidem*, loc. cit.

³⁷⁵ *Ibidem*, p. 23.

³⁷⁶ *Ibidem*, p. 26.

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 27.

³⁷⁸ *Ibidem*, loc. cit.

ideia, o que ela é em si; este é o destino absoluto do espírito livre³⁷⁹.

No âmbito do direito, as relações entre os indivíduos ocorrerão segundo uma forma na qual eles possam realizar, reciprocamente, suas liberdades, forma esta que será determinada progressivamente pelo direito hegeliano. Há, portanto, uma diversidade das formas do direito, que se originam nas diferentes fases do desenvolvimento do conceito de liberdade, isto é, nas diferentes determinações que são próprias das diferentes formas de existência da liberdade. Assim, os diferentes modos de relação entre a vontade e o direito, que realizarão a liberdade, são o que se chama trânsito, e em sua determinação se expressa o que será aquela liberdade efetiva que a filosofia do direito deverá realizar.

2.3.2 A sucessão das formas de existência da liberdade

O primeiro momento é o do direito abstrato, no qual a realização da liberdade se dá na “vontade do sujeito, vontade individual, encerrada em si mesma”³⁸⁰, ou seja, é uma das formas mais primárias da ideia de liberdade. Essa vontade se constrói a partir do sujeito enquanto pessoa, “simples relação, consciente de si embora sem conteúdo, com a sua individualidade própria”³⁸¹; “um eu puramente abstrato e no qual toda limitação e valor concretos são negados e invalidados”³⁸². Nesta personalidade não está contida a particularidade da vontade, o querer da consciência. É a pessoa abstrata que contém a capacidade do direito, constituindo o fundamento abstrato do direito abstrato (formal), cujo imperativo é uma restrição: a obediência à personalidade de todos; isto é, o direito abstrato e todos os seus imperativos são fundados numa interdição³⁸³. O primeiro dos instantes em que esse direito abstrato da personalidade se realiza é o da propriedade, através do qual a pessoa busca algo para realizar a sua liberdade.

Deve a pessoa dar-se um domínio exterior para a sua liberdade a fim de existir como ideia. Porque nesta primeira determinação, ainda completamente abstrata, a pessoa é a vontade infinita em si e para si, tal coisa distinta dela, que pode constituir o domínio da sua liberdade,

³⁷⁹ HEGEL, 1997, p. 30.

³⁸⁰ *Ibidem*, p. 39.

³⁸¹ *Ibidem*, loc. cit.

³⁸² *Ibidem*, p. 40.

³⁸³ *Ibidem*, p. 40-41.

determina-se como o que é imediatamente diferente e separável.³⁸⁴

A propriedade, assim, se constitui pelo fato de possuir, o eu, algo submetido ao seu poder exterior (já que a vida natural é ainda vista como exterior à pessoa). O homem situa sua vontade em uma coisa, de maneira que esta adquire como fim a minha vontade. Ao possuir algo, há o interesse do eu de se apoderar de algo para a satisfação de suas exigências e desejos, e nesse possuir o Eu, como vontade livre, se torna objetivo para si mesmo, isto é, se torna, pela primeira vez, real³⁸⁵. Assim, pela possessão, a coisa recebe o predicado de ser minha³⁸⁶, e dela pode a pessoa fazer uso, isto é, ter satisfeita sua exigência³⁸⁷, ou aliená-la na medida em que ela me é externa (ou seja, não se constitui como parte da minha personalidade)³⁸⁸.

Mas por si só, a propriedade não é o bastante, pois com ela o ser humano não se satisfaz. A pessoa não está sozinha no mundo, pois se relaciona com outros seres igualmente proprietários. Hegel afirma que, “como ser determinado, a existência é essencialmente ser para algo que é outro. [...] Mas como existência da vontade essa sua existência para outrem é existência para a vontade de outrem”³⁸⁹. A propriedade, portanto, realiza não só a mediação de uma vontade subjetiva com uma coisa, mas de um sujeito com outro sujeito. Esta mediação é o domínio do contrato.

O que motiva a existência do contrato é uma necessidade racional. Para quem contrata, isto é, para eles, a motivação é a satisfação de uma exigência geral; em si, isto é, para nós que observamos esse desenvolvimento do ponto de vista do saber absoluto (isto é, o ponto de vista de Hegel), a motivação do contratar é a própria ideia da personalidade livre e efetivamente existente³⁹⁰, cujas vontades de posse comuns se dirigem ao mesmo objeto.

Todavia, essa dinâmica entre vontades particulares e objetos, por se tratar da relação de pessoas imediatas em geral, não se mantém indefinidamente. Embora as pessoas se afirmem idênticas entre si e

³⁸⁴ HEGEL, 1997, p. 44.

³⁸⁵ Ibidem, p. 46-47.

³⁸⁶ Ibidem, p. 57.

³⁸⁷ Ibidem, p. 58.

³⁸⁸ Ibidem, p. 63.

³⁸⁹ Ibidem, p. 69-70, grifo nosso.

³⁹⁰ Ibidem, p. 70.

comuns no contrato, as vontades das pessoas não deixam de ser particulares³⁹¹. Surge a injustiça, pois aquela vontade, particular para si, diferente da vontade geral, aparece “no domínio do arbitrário e da contingência da opinião ao que é o direito em si”³⁹². O contrato renuncia a arbitrariedade apenas enquanto livre disposição da coisa particular, mas não enquanto arbitrariedade da própria vontade. Aqui surge, como resposta, o direito abstrato, negação do ato que nega a existência da liberdade no seu sentido concreto, que se desenvolve como castigo, ou remissão.

Mesmo com esse direito abstrato, a liberdade não se realiza em sua completude, pois a sua universalidade não está garantida. Assim só será quando a vontade subjetiva particular reconhecer o que quer nos outros, isto é, quando ela deixar de ser infinita em si para o ser para si, quando ela adquire o ponto de vista da moral³⁹³. E, para Hegel, a passagem a esta moralidade subjetiva (*Moralität* – “moralidade”) se constitui como

[...] uma organização deste novo domínio da liberdade, onde a subjetividade, inicialmente abstrata ou distinta do conceito, se lhe torna adequada e onde a ideia encontra a sua verdadeira realização, pois a vontade subjetiva alcança determinações que também são objetivas e portanto verdadeiramente concretas.³⁹⁴

Ou seja, neste momento a subjetividade se torna adequada à realização da liberdade, pois o sujeito adquire determinações que são também objetivas. O ser percebe, portanto, que deve se limitar, que não pode ser infinitude em si, já que deseja que o outro, em relação a si, também se limite. Essa ideia de moralidade traz a ideia do reconhecimento mútuo entre sujeitos, cuja vontade subjetiva é imediatamente para si e distinta do em si (quer dizer, abstrata, formal); ou seja, o ponto de vista da moral é um ponto de vista relativo, que se expressa como um dever de reconhecer a liberdade como universal. Ela só existe, portanto, subjetivamente³⁹⁵.

Essa limitação se refletirá na responsabilidade pelos atos

³⁹¹ HEGEL, 1997, p. 79.

³⁹² *Ibidem*, loc. cit., grifo nosso.

³⁹³ *Ibidem*, p. 97.

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 98.

³⁹⁵ *Ibidem*, p. 100.

praticados pelo sujeito, pois a “realização exterior é para ela [a vontade] contingente e pode conter algo que não seja a sua representação”³⁹⁶, de maneira que a vontade tem “o direito de só reconhecer como ação sua aquilo que ele se representou e de, portanto, só se considerar responsável por aquilo que sabe pertencer às condições em que atuou, por aquilo que estava nos seus propósitos”³⁹⁷, que é o que liga a ação à responsabilidade. Reconhecendo a moralidade para si, o sujeito transforma a ação em universal, isto é, reconduz “seu conteúdo diversificado à forma simples do universal”³⁹⁸. Tal universalização da ação, no entanto, só se completa na ideia do Bem, aquilo que une o conceito da vontade e a vontade particular³⁹⁹, isto é, que constitui o essencial da vontade do sujeito particular, o qual encontra, no Bem, uma pura e simples obrigação⁴⁰⁰. A vontade recebe, então, uma determinação nova, a de agir como dever, isto é, “agirmos em conformidade com o direito e preocupar-nos com o Bem-estar que é, simultaneamente, bem-estar individual e bem-estar na sua determinação universal, a utilidade de todos”⁴⁰¹.

O Bem colocado como determinante do dever não encontra, todavia, determinação; ele possui apenas o caráter de essência abstrata universal do dever: “o dever tem de ser cumprido pelo dever”⁴⁰². A determinação pura da vontade por si, sem condição, é a raiz do dever, e a moral, enquanto não se objetiva, não passa de retórica vazia sobre o dever pelo dever⁴⁰³. Para a realização da ideia de liberdade, este Bem deve, assim, encontrar uma determinação, pois o dever que não se apresenta em vista de um conteúdo elimina todo o conteúdo e toda a determinação⁴⁰⁴.

A verdadeira certeza moral é a disposição de querer aquilo que é bom em si e para si. Tem ela, portanto, princípios firmes e para ela são as determinações objetivas para si e os deveres. [...] só no plano da moralidade objetiva se produz o

³⁹⁶ HEGEL, 1997, p. 104.

³⁹⁷ Ibidem, loc. cit., grifo nosso.

³⁹⁸ Ibidem, p. 108.

³⁹⁹ Ibidem, p. 114.

⁴⁰⁰ Ibidem, p. 118.

⁴⁰¹ Ibidem, p. 119.

⁴⁰² Ibidem, p. 118.

⁴⁰³ Ibidem, p. 119.

⁴⁰⁴ Ibidem, p. 120.

sistema objetivo daqueles princípios ou deveres e a união do saber objetivo consigo mesmo.⁴⁰⁵

O trânsito da moralidade subjetiva à moralidade objetiva (Sittlichkeit – “eticidade”) se dá, assim, quando se integram as duas totalidades anteriores: a totalidade do Bem e a totalidade da consciência subjetiva, isto é, a identidade concreta do bem e da vontade subjetiva. Assim, a moralidade objetiva é a ideia da liberdade enquanto bem vivente que na consciência de si tem o seu saber e seu querer, e pela ação desta tem a sua realidade efetivada. “É o conceito da liberdade que se tornou mundo real e adquiriu a natureza da consciência de si”, isto é, que é Ser-para-si, ou o que é dizer o mesmo, tem seu ser como realidade. Aqui a liberdade abstrata encontra a sua determinação, já que, enquanto na moralidade subjetiva deveria ser feito algo que não existia, na moralidade objetiva é um dever que é.

Este acordo recíproco estabelecido entre os interesses individuais e os coletivos se dá de forma que a unidade se dá como numa estrutura orgânica de um ser vivo. O conceito de liberdade se concretiza no mundo sensível, e seu conteúdo é a substância concreta, cuja fonte fixa é a realidade moral, excluindo-se qualquer opinião ou subjetividade da boa vontade⁴⁰⁶: “É a firmeza que mantém as leis e instituições, que existe em si e para si”⁴⁰⁷. Neste ponto, se torna possível uma verdadeira harmonia entre o Bem e a vontade livre, ocorrendo a total realização na comunidade; as atividades do sujeito possuem uma relação direta com o conjunto de normas que determinada sociedade estabelece para seus membros, e a liberdade se torna objetiva através das instituições sociais, além de ser manifestação do que há de subjetivo na pessoa. Mas estas instituições não são, de forma alguma, desconhecidas pelo indivíduo:

[...] tais leis e instituições não são algo estranho ao sujeito, mas dele recebem o testemunho da sua espiritualidade na medida em que são a sua própria essência. Nelas tem o seu orgulho e nelas vive como um elemento que lhe é inseparável. É uma relação imediata e ainda mais idêntica do que a confiança e a fé.⁴⁰⁸

⁴⁰⁵ HEGEL, 1997, p. 121.

⁴⁰⁶ Ibidem, p. 141-142.

⁴⁰⁷ Ibidem, p. 142, grifo nosso.

⁴⁰⁸ Ibidem, p. 143, grifo nosso.

São determinações substanciais para o sujeito, e portanto ele os vê como sua própria substância: o dever tem como conteúdo a própria essência do sujeito, e assim é, para ele, obrigatório⁴⁰⁹. Claro que só serão leis obrigatórias sob a condição de que advenham da ideia de liberdade e sejam efetivamente, portanto, essência do sujeito. Nesse sentido, o dever o faz, de fato, livre, sendo uma limitação apenas em relação à liberdade abstrata. “No dever, o indivíduo liberta-se e alcança a liberdade substancial”⁴¹⁰. A pertença a uma comunidade ética, uma realidade moral objetiva, é a condição para a perfeita harmonia entre direito e dever “e, no plano moral objetivo, tem o homem deveres na medida em que tem direitos e direitos na medida em que tem deveres”⁴¹¹, quer dizer, direito e dever são o mesmo.

O conceito desta ideia só será Espírito do Mundo se objetivar a si mesmo, percorrendo-se o trajeto de suas formas. Como a primeira organização coletiva de pessoas da qual o homem faz parte, a família é a moralidade objetiva natural e imediata, substancialidade imediata do espírito, que une os indivíduos pelos valores da união e do amor, e na qual os indivíduos existem como membros, não como pessoas para si⁴¹². É a eticidade natural que, em determinada altura, terá de cessar, já que o amor recíproco cede espaço ao cultivo dos interesses próprios na medida em que os membros das famílias começam a se organizar conforme suas necessidades. Com a maioria dos filhos a família deixa de exercer a função de proteção efetiva, de sorte que a sociedade civil é a organização que realiza tal função.

Esta sociedade civil surge como um intermediário entre a família e o Estado. Nela, a pessoa é um fim particular para si como conjunto de carências e necessidades naturais e possuidora de uma vontade arbitrária, que está, por essência, em relação com a particularidade análoga de outrem⁴¹³. Permanece, portanto, um sentimento como moderador das relações sociais: o egoísmo⁴¹⁴. Não há uma essência ética organizadora das relações sociais. A satisfação da vontade, no entanto, perpassa o universal, mesmo que de forma necessária (por necessidade, e não por liberdade)⁴¹⁵. A sociedade civil é, desta maneira, uma

⁴⁰⁹ HEGEL, 1997, p. 143.

⁴¹⁰ Ibidem, p. 144.

⁴¹¹ Ibidem, p. 148.

⁴¹² Ibidem, p. 149.

⁴¹³ Ibidem, p. 167-168.

⁴¹⁴ Ibidem, p. 168.

⁴¹⁵ Ibidem, p. 170.

universalidade que se realiza pelo interesse egoísta de cada um, mas cujo processo de efetuação passa pela ação recíproca de todos, já que a interdependência recíproca é imprescindível para suprir as carências humanas. Assim, esse ambiente se mostra hostil à convivência harmônica, pois nele permeia o aspecto de uma dependência recíproca e direta entre os indivíduos. Ela está, certamente, bem organizada formal e juridicamente, mas certamente não é capaz de realizar plenamente a eticidade. É necessária, assim, uma nova organização social para que a vida em comunidade se realize o mais plenamente possível. E, neste ponto, a filosofia do direito faz o trânsito ao Estado.

2.3.3 O Estado: identidade entre dever e direito

O Estado é, para Hegel, a manifestação suprema do espírito; é o estágio em que a ideia ética é efetivada plenamente, pois possibilita que a vida de cada cidadão seja livre e harmoniosa entre todos. Tendo sua existência imediata na cultura, isto é, na vida cotidiana, e mediata na atividade do indivíduo, ele é a esfera de objetivação institucional da vontade livre, e só nele pode o homem ser livre em conformidade com a razão.

Neste aspecto, a liberdade, tomada inicialmente como condutora do desenvolvimento do direito, se mostra como conceito muito mais primordial, como essência do Estado e de toda a filosofia do direito, sendo o próprio objetivo final do seu desenvolvimento.

Cabe mencionar que, na exposição lógico-dialética do Estado, não há uma eliminação completa das organizações sociais que o precedem (família e sociedade civil): um cidadão não deixa de ser membro de uma família ou de ser associado ou empregado numa corporação por pertencer a um Estado, pois:

Contém a primeira os elementos de particularidade subjetiva e de universalidade objetiva numa unidade substancial; a segunda une interiormente esses momentos que tinham começado por ser divididos, na sociedade civil, em particularidades, refletidas sobre si, de carência e de prazer e em universalidade jurídica abstrata. Assim, nessa união, o bem-estar se realiza e é, ao mesmo tempo, reconhecido como direito.⁴¹⁶

⁴¹⁶ HEGEL, 1997, p. 215.

Estas relações interpessoais alcançam, assim, sob a presença administrativa do Estado, o modo mais pleno possível de liberdade, constituindo, na verdade, suas raízes éticas. Ele é, portanto, “a realidade em ato da Ideia moral objetiva, o espírito como vontade substancial revelada, clara para si mesmo, que se conhece e se pensa, e realiza o que saber e porque sabe”⁴¹⁷. Por existir tanto na vida cotidiana quanto na ação do indivíduo, construindo uma unidade entre os momentos, ele é a essência e o produto da atividade dos cidadãos⁴¹⁸, quer dizer, é um conjunto de determinações objetivas animadas pela própria vontade individual.

O vínculo que une o indivíduo ao coletivo, isto é, a ligação com a vida social, que na família se dava pelo amor, e na sociedade-civil burguesa se dá pelo egoísmo, no Estado será a razão. Assim, o Estado, em sua relação com os indivíduos, é caracterizado por um envolvimento recíproco de identidade e cumplicidade, pois é o espírito objetivo personificado e cada pessoa só terá “objetividade, verdade e moralidade”⁴¹⁹ enquanto membro do Estado. O controle sobre os indivíduos, por parte do Estado, não diminui, assim, a liberdade de cada um, quer dizer, não há submissão ao Estado, pois ele, contando com o assentimento subjetivo dos indivíduos, é a unidade entre a liberdade objetiva e a liberdade subjetiva⁴²⁰. Isso só se efetivará, assim, quando as leis do Estado forem pautadas num conteúdo racional, única forma pela qual poderá o cidadão com elas concordar racionalmente e, assim, satisfazer plenamente sua vontade, de modo que este age sob o dever pela liberdade e harmonia que tal agir proporciona. É nesse sentido que, da mesma forma que na família, o indivíduo se torna membro do estado, ou seja, se torna cidadão no sentido mais completo do termo.

O cidadão é, portanto, envolvido nas formulações do Estado, e servindo ao Estado, serve a si mesmo, e vice-versa. Ele assume para si os deveres, enquanto o Estado trata de protegê-lo. Este Estado, para Hegel, é o Estado real⁴²¹, numa concepção de realidade intimamente ligada à racionalidade, e não à simples existência, já que “o que é racional é real e o que é real é racional”⁴²². O assumir de deveres está,

⁴¹⁷ HEGEL, 1997, p. 216.

⁴¹⁸ Ibidem, p. 216.

⁴¹⁹ Ibidem, p. 217.

⁴²⁰ Ibidem, p. 217-218.

⁴²¹ Ibidem, p. 218.

⁴²² Ibidem, p. xxxvi.

portanto, muito distante daquele princípio da vontade individual, como aceitação unilateral do indivíduo, situando-se os fins do indivíduo no Estado, e os do Estado em si, que nada mais são do que a preservação dos indivíduos. Seu fundamento certamente se encontra como pertencente ao pensamento, pois é a vontade, mas uma vontade como o racional em si e para si que resulta das vontades individuais conscientes⁴²³. O sujeito conhece e quer a realidade substancial. E assim Hegel caracteriza a liberdade que se realiza:

É o Estado a realidade em ato da liberdade concreta. Ora, a liberdade concreta consiste em a individualidade pessoal, com os seus particulares, de tal modo possuir o pleno desenvolvimento e o reconhecimento dos seus direitos para si (nos sistemas da família e da sociedade civil) que, em parte, se integram por si mesmos no interesse universal e, em parte, consciente e voluntariamente o reconhecem como seu particular espírito substancial e para ele agem como seu último fim.⁴²⁴

E assim ele prossegue, afirmando que nem o universal se realiza sem o interesse, nem este interesse orienta o indivíduo sem relação com a vontade universal, de modo que se realiza a extrema autonomia da particularidade pessoal enquanto esta se reconduz à unidade substancial⁴²⁵. Em face do direito privado e do interesse particular, o Estado é necessidade exterior e fim imanente ao mesmo tempo, e o dever é um comportamento para com algo (i) que é substancial para mim e (ii) em si e para si universal, sendo o direito a existência empírica desta realidade substancial.

Desta maneira, através de uma Constituição é explicitado formalmente um conjunto de hábitos e costumes presentes em cada cidadão, de modo que, na constituição do Estado, os interesses coletivos certamente possuem primazia diante dos individuais, muito embora isso se dê de tal modo que a individualidade possua um espaço para sua realização.

Cabe mencionar, ainda, a relação que se estabelece entre o Estado e a organização remanescente da sociedade civil, isto é, os estamentos

⁴²³ HEGEL, 1997, p. 218.

⁴²⁴ Ibidem, p. 225.

⁴²⁵ Ibidem, p. 225-226.

que dividem os interesses particulares por uma convenção social, que, no entanto, denotam uma discrepância entre a vontade do todo e a vontade do indivíduo, já que na sociedade civil este se orienta ainda pelo arbítrio. A sociedade civil certamente organiza e divide as atribuições dos homens de acordo com suas aptidões e condições particulares, mas, pautada pelo egoísmo, as instituições se mantêm apenas enquanto realizam o bem-estar individual, isto é, apenas enquanto satisfaz uma necessidade egoísta. O Estado, por sua vez, organiza as relações individuais como um organismo vivo, e neste sentido não é uma mera conveniência social, como a sociedade civil burguesa, mas o modo de viver de uma totalidade ética – o povo.

No entanto, o surgimento do Estado não é capaz de solucionar completamente uma questão que surge da organização social pautada pelo egoísmo. As relações interpessoais que decorrem das diferenças contingentes – temporal e materialmente – entre cada indivíduo, as quais determinam a responsabilidade que lhes é confiada e, portanto, o grau de liberdade que exercem, não são suficientemente harmonizadas pela constituição do Estado. As suas leis fundamentais, baseadas na satisfação comum, certamente são mais justas que os regulamentos egoísticos da sociedade civil, já que a lei “se baseia em alguns fatores essenciais comuns a todos os indivíduos”⁴²⁶. No entanto, estas leis, da mesma forma que a Constituição, servem para manter a unidade estatal através da reciprocidade livre e da liberdade particular, o que o Estado só consegue ao levar em consideração o ser humano pelo seu caráter universal, sem considerar as mesmas especificidades contingentes que determinam o papel do indivíduo na sociedade civil. Ele iguala os homens, portanto, formalmente, e por mais que estes se reconheçam livremente (racionalmente) como livres nesta liberdade universal, nesta reciprocidade coletiva, em que o papel desempenhado por cada um tem o seu devido lugar na realização harmônica do coletivo, a questão de sua igualdade efetiva permanece à parte da realização da liberdade. Como ciência filosófica, a filosofia do direito relega questões deste matiz à construção e formulação efetiva de códigos de direito positivo, a regulação das infinitas situações surgidas na exterioridade durante a aparição da essência, e nesse mérito o filósofo não adentra, pois não cabe a ele resolver questões técnicas. “Se o fizesse, misturar-se-ia com assuntos que não lhe pertencem”⁴²⁷.

⁴²⁶ MARCUSE, Herbert. Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004, p. 183.

⁴²⁷ HEGEL, 1997, p. xxxvi.

3 CONHECIMENTO E TRANSFORMAÇÃO: UM DEBATE SOBRE OS LIMITES E AS CONQUISTAS DO IDEALISMO

“Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo.”⁴²⁸

(Karl Marx, 1845)

Na passagem acima transcrita, é possível observar que Marx desdenhava rispidamente do espírito filosófico. Mas, em certo sentido, ele poderia, também, ser considerado um filósofo: a transformação do mundo, por ele defendida, certamente passa pelo conhecimento do mesmo, por uma diferente espécie de entendimento que transforma o que compreende⁴²⁹. O conhecimento envolve a mudança prática das condições de quem conhece, sendo, portanto, muito mais do que a mera “reflexão” sobre determinada situação material: “é conhecimento como um evento histórico em vez de especulação abstrata, no qual saber que não mais se separa claramente de saber como”⁴³⁰. Marx pode ser situado, portanto, na categoria dos antifilósofos⁴³¹, que, vendo algo de errado na filosofia de seu tempo, transcende-a sem abandoná-la completamente.

Dirigindo-se, assim, à filosofia em voga em sua época – o idealismo alemão, o desenvolvimento teórico de Marx se dirige a uma filosofia que não vai longe o bastante, que parte das ideias sem considerar as relações e condições materiais que precedem o início da reflexão. De fato:

A produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real. [...] Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas [apenas o são enquanto] os homens reais, ativos, tal como são condicionados

⁴²⁸ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã... São Paulo: Boitempo, 2009, p. 535.

⁴²⁹ EAGLETON, Terry. Marx e a liberdade. São Paulo: Editora UNESP, 1999, p. 7-8.

⁴³⁰ Ibidem, p. 8, grifo do autor.

⁴³¹ Ibidem, p. 9.

por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas. A consciência [Bewusstsein] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [bewusste Sein], e o ser dos homens é o seu processo de vida real.⁴³²

Para Marx trata-se, portanto, não de buscar como o pensamento se erige em seu reino próprio, “costurando o mundo todo no interior de seus conceitos”⁴³³, mas de investigar as causas e condições materiais em que o pensamento se desenvolve, apreendendo-o, assim, como enraizado nas condições materiais que ele procura examinar. E é neste sentido que, “totalmente ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se eleva da terra ao céu”⁴³⁴.

Por estes motivos, Marx é o autor aqui escolhido para fornecer a crítica aos limites do idealismo alemão, os quais este trabalho pretende elucidar. Ao mesmo passo, porém, serão apontados, no devido momento, os avanços teóricos que o idealismo agrega para a filosofia, tanto em consideração à sua época quanto para o nosso próprio tempo histórico.

3.1 A crítica do trabalho nos Manuscritos econômico-filosóficos

Na interpretação que Marx faz do sistema hegeliano, a referência feita por ele é a uma filosofia capaz de interpretar o mundo “de acordo com a possibilidade de total revolução do existente”⁴³⁵. Isso porque o método de Hegel se volta à compreensão do objeto a partir de sua legalidade interior, isto é, em seu próprio movimento, indissociavelmente ligado à sua forma de exposição; quer dizer, o método hegeliano “trata o objeto a partir de sua consistência interna”⁴³⁶. A dialética é o resultado final da Fenomenologia: a negatividade enquanto princípio motor, que impulsiona adiante⁴³⁷. Esta verdade,

⁴³² MARX; ENGELS, 2009, p. 93-94, grifo nosso.

⁴³³ EAGLETON, 1999, p. 12.

⁴³⁴ MARX; ENGELS, op. cit., p. 94.

⁴³⁵ RANIERI, Jesus. A câmara escura: alienação e estranhamento em Marx. São Paulo: Boitempo, 2001, p. 12.

⁴³⁶ Idem. Trabalho e dialética: Hegel, Marx e a teoria social do devir. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 23.

⁴³⁷ MARX, Karl. Manuscritos econômico-filosóficos. São Paulo: Boitempo,

todavia, só pode advir quando a consciência é capaz de apreendê-la. E é nesse sentido que o idealismo começa a demonstrar sua insuficiência, pois “existe todo um conjunto de questões concernentes à lógica da produção e reprodução da vida humana que estas disciplinas não foram capazes de enfrentar adequadamente”⁴³⁸.

3.1.1 O aspecto positivo do trabalho

Hegel estabelece a relação da consciência-de-si com o mundo como se fosse um retorno da consciência-de-si a si mesma, que suprassume a exteriorização e a objetividade. O mundo pertence ao seu ser, e a exteriorização da consciência-de-si põe este objeto enquanto coisidade na sua autoexteriorização (Selbstentäusserung), um mundo efetivo pertencente ao seu ser, muito diferente da forma natural da externalidade (Äusserlichkeit)⁴³⁹. E, assim, os objetos estranhos, mediante a sua exteriorização (Entäusserung), são as forças essenciais do homem, que, para Marx, só enquanto ser objetivo (assentado mediante objetos) é capaz de assentar objetos – quer dizer, só é capaz disso enquanto natureza. E assim seu produto objetivo confirma sua atividade objetiva⁴⁴⁰, que através do saber vem-a-ser para a consciência⁴⁴¹. E, nesse sentido, a consciência-de-si está junto de si em seu ser-outro – e este é o movimento da vida que se constitui através da autoconfirmação em contradição consigo mesma⁴⁴².

O homem se apropria, assim, de seu ser objetivo “mediante sua suprassunção na sua existência (Dasein) estranhada”⁴⁴³, isto é, mediante a retomada, de volta em si, da exteriorização. Assim, para Marx, Hegel apreende o autoestranhamento, a exteriorização da essência enquanto autoaquisição, objetivação, isto é, apreende – ainda que abstratamente – o trabalho como o ato de produção de si do homem⁴⁴⁴. Como afirma Ranieri, “o trabalho é o momento primordial da saída-de-si da consciência, assumindo um papel originariamente plasmador, que é o

2010a, p. 123.

⁴³⁸ RANIERI, 2001, p. 14.

⁴³⁹ MARX, 2010a, p. 126.

⁴⁴⁰ Ibidem, p. 126-127.

⁴⁴¹ Ibidem, p. 129.

⁴⁴² Ibidem, p. 129-130.

⁴⁴³ Ibidem, p. 132.

⁴⁴⁴ Ibidem, loc. cit.

espírito que sai de si e penetre no elemento estático da natureza”⁴⁴⁵. Entretanto, Marx afirma que “o trabalho que Hegel unicamente conhece e reconhece é o abstratamente espiritual”⁴⁴⁶, quer dizer, o ato de auto-objetivação do homem é apreendido apenas formal e abstratamente, pois é negação da negação enquanto abstração absoluta, novamente fixada como tal⁴⁴⁷. E nessa atividade, a relação com a natureza é a relação com um puro nada, já que a sua intuição abstrata significa a criação de um ser-Outro que é produto puro do trabalho do pensar, ou seja, esta intuição é apenas a confirmação de sua abstração da intuição da natureza, é mera forma do ser-Outro da consciência. Fora destas abstrações, a natureza tem apenas o sentido de uma externalidade a ser suprassumida, uma debilidade que não deve ser, pois o verdadeiro é a Ideia⁴⁴⁸.

A alienação ou exteriorização (*Entäußerung*), momento em que o espírito sai de si, objetivando-se, para retornar a si suprassumindo-se, não envolve a superação material da objetividade em prol de uma objetividade nova e mais rica, mas estabelece a síntese da objetividade no plano do Espírito⁴⁴⁹.

3.1.2 O aspecto negativo do trabalho

É no sentido acima apresentado que Hegel enriquece e aprofunda o conceito de trabalho, enfatizando seu papel na formação do homem, integrando-o num movimento que ultrapassa a sua imediaticidade – o processo de desenvolvimento do Espírito⁴⁵⁰. Mas, como bem observa Vázquez, na apresentação do conceito de trabalho sob uma forma abstrata, correspondente ao movimento do espírito, Hegel deixa de apresentar a luta travada em sua realização – a relação de dominação e escravidão – como fato real que tem sua fonte em contradições reais e históricas, de modo que esta luta converte-se em uma batalha mística pelo reconhecimento e, assim, acaba por justificar ideologicamente a servidão⁴⁵¹. O aspecto positivo do trabalho sob uma relação de dominação, tal qual assinalado por Hegel, certamente é válido; nesta

⁴⁴⁵ RANIERI, 2011, p. 79.

⁴⁴⁶ MARX, 2010a, p. 124, grifo do autor.

⁴⁴⁷ *Ibidem*, p. 133.

⁴⁴⁸ *Ibidem*, p. 135-136.

⁴⁴⁹ RANIERI, *op. cit.*, p. 88-89.

⁴⁵⁰ VÁZQUEZ, 2011, p. 77.

⁴⁵¹ *Ibidem*, p. 79.

atividade pode o escravo se elevar à consciência de sua liberdade, mas não à realização desta⁴⁵².

A consciência da liberdade do trabalhador é inseparável da consciência de sua alienação⁴⁵³. A consciência de si enquanto ser livre só pode ser adquirida “por meio de um longo processo teórico e prático de luta contra sua exploração”⁴⁵⁴, sem o qual o homem, mesmo que livre espiritualmente, continua acorrentado materialmente.

É assim que a apreensão do trabalho enquanto fonte de todo valor humano implica, necessariamente, em perguntar-se por que, “se o trabalho é a fonte de toda riqueza, o sujeito dessa atividade – o operário – se encontra em uma situação tão desigual e desvantajosa com respeito ao capitalista”⁴⁵⁵. Na relação de produção, sob a qual se dá o trabalho na sociedade capitalista, a essência humana do trabalhador é negada ao mesmo tempo em que a teoria econômica afirma-o enquanto essencial ao processo produtivo. De fato, “sob a aparência de um reconhecimento do homem, também a economia nacional, cujo princípio é o trabalho, é antes de tudo apenas a realização consequente da renegação do homem”⁴⁵⁶. E estas consequências negativas demandam uma explicação.

Hegel, que apresenta o trabalho como elemento secundário na formação do espírito, não explora de maneira mais aprofundada a dúplice natureza que pode estar contida nesta atividade de exteriorização humana. Ao mesmo tempo em que é atividade de exteriorização ou alienação (respectivamente, tradução mais corriqueira e tradução adotada por Ranieri para o termo *Entäuserung*, dotado de conotação positiva) de si, o pôr de uma realidade externa que lhe é própria, que é sua realidade, no trabalho esta realidade se apresenta também como ser-Outro, isto é, a atividade de pôr-se para fora pode também significar um não-reconhecer do que foi posto, e neste sentido ocorre um estranhamento (tradução de Ranieri para o termo *Entfremdung*, dotado de conotação negativa, e mais cotidianamente traduzido por alienação)⁴⁵⁷. Eles constituem a unidade sintética do espírito na estruturação do mundo da educação ou cultura (*Bildung*). Como, para Hegel, a exteriorização é o sair de uma essência (a identidade do

⁴⁵² VÁZQUEZ, 2011, p. 79.

⁴⁵³ *Ibidem*, p. 81.

⁴⁵⁴ *Ibidem*, loc. cit., grifo nosso.

⁴⁵⁵ *Ibidem*, p. 124, grifo nosso.

⁴⁵⁶ MARX, 2010a, p. 100.

⁴⁵⁷ Cf. RANIERI, 2001, p. 49 et. seq.

Espírito), o momento da exteriorização e do estranhamento aparecem como momentos conjuntos, mesmo que haja esta diferenciação qualitativa entre eles: toda vez que o espírito se põe como realização material (exterioriza-se), está-se renunciando ao seu ser harmônico interior, e com isso há um estranhamento; é nesse sentido que o trabalho, sendo necessariamente exteriorização, não é considerado como elemento primário, pelo que a materialidade é eleita negativo da própria objetividade⁴⁵⁸.

Marx, no sentido oposto, compreende o trabalho não como lugar da oposição entre o sujeito e o objeto, mas de sua interação⁴⁵⁹, da incorporação social, ou sociabilização, da natureza. A atividade produtiva é compreendida como uma mediação na relação entre homem e natureza, que permite a condução de um modo humano de existência, e esta esfera da produção material constitui a base ontológica das atividades e necessidades humanas de tipo espiritual⁴⁶⁰. Ela é, portanto, a mediação pela qual a consciência sai de si e a natureza não mais é elemento estático, mas movimento⁴⁶¹. Desta maneira, em seus Manuscritos, de 1844, Marx fará uso das “descobertas” da economia política de sua época (à qual ele se refere como economia nacional) para, ao mesmo tempo, criticar a interpretação que ela dá à relação entre trabalho e capital, vale dizer, acrescentando a sua compreensão como trabalho estranhado⁴⁶².

A análise parte, portanto, do trabalho como fato presente, ou seja, do trabalho na sociedade capitalista⁴⁶³, como já ficou evidente ao longo desta breve exposição. Nesse modo de produção, há uma oposição entre o trabalho assalariado e o capital, isto é, entre a atividade geradora de capital e o trabalho realizado no passado contraposto ao trabalho vivo (capital como trabalho acumulado, cf. infra)⁴⁶⁴. Na relação de dominação entre o capitalista e o operário, os produtos do trabalho deste último são retirados de suas mãos, sendo-lhe defrontados como propriedade alheia. “Ao trabalhador pertence a parte mínima e mais

⁴⁵⁸ RANIERI, 2011, p. 92.

⁴⁵⁹ Idem, 2001, p. 30.

⁴⁶⁰ MÉSZÁROS, Istvan. A teoria da alienação em Marx. São Paulo: Boitempo, 2006, p. 79.

⁴⁶¹ RANIERI, op. cit., p. 51.

⁴⁶² Ibidem, p. 32.

⁴⁶³ MARX, 2010a, p. 80.

⁴⁶⁴ RANIERI, op. cit, p. 33.

indispensável do [seu] produto”⁴⁶⁵, isto é, do que ele produz, recebe apenas “a taxa mais baixa e unicamente necessária”⁴⁶⁶ para a sua subsistência durante o trabalho, ou seja, o salário “mais baixo que é compatível com a simples humanidade, isto é, com uma existência animal”⁴⁶⁷. A atividade em que ele produz e que o produz enquanto trabalhador resulta em um produto a ele cada vez mais estranho, e do qual ele depende para a sua sobrevivência, ao mesmo tempo em que “a divisão do trabalho [que é sua acepção particular na forma capitalista] torna-o cada vez mais unilateral e dependente”⁴⁶⁸. E assim apenas lhe restam duas opções: o seu dilaceramento contínuo nesta vida estranhada ou a própria morte.

“A efetivação do trabalho tanto aparece como desefetivação que o trabalhador é desefetivado até morrer de fome”⁴⁶⁹. A objetivação se dá como perda do objeto produzido, de forma que seu caráter de estranhamento (*Entfremdung*) denota a expressão desse trabalho que não oferece uma satisfação ao trabalhador. Antes de se tornar a sua realidade objetivada, na qual ele possa se reconhecer como livre, o produto do trabalho se torna um ob-jeto, e, quanto mais se produz, menos se possui e mais se fica sob o domínio do seu próprio produto – isto é, sob o domínio do capital⁴⁷⁰. Este pode ser entendido como “trabalho armazenado”⁴⁷¹, isto é, o trabalho realizado anteriormente que é apropriado e acumulado pelo capitalista (posto de reserva), mediante um descompasso entre o que é produzido e o que é pago como salário e gasto em matérias-primas (lucro)⁴⁷². Assim, apenas como trabalhador ele pode se manter como sujeito físico, já que pelo trabalho ele recebe seus meios de subsistência fisiológica; e só se mantendo fisiologicamente vivo ele pode trabalhar⁴⁷³.

Mas a relação de estranhamento não se dá apenas em relação ao produto do trabalho: ela se verifica também em relação à própria atividade do trabalho⁴⁷⁴. O trabalhador assalariado não está afirmando

⁴⁶⁵ MARX, 2010a, p. 28.

⁴⁶⁶ *Ibidem*, p. 24.

⁴⁶⁷ *Ibidem*, loc. cit., grifo nosso.

⁴⁶⁸ *Ibidem*, p. 27.

⁴⁶⁹ *Ibidem*, p. 80.

⁴⁷⁰ *Ibidem*, p. 81.

⁴⁷¹ *Ibidem*, p. 40.

⁴⁷² *Ibidem*, loc. cit.

⁴⁷³ *Ibidem*, p. 82.

⁴⁷⁴ *Ibidem*, loc. cit.

sua essência e liberdade humanas em sua atividade produtiva; antes disso, o trabalho apresenta-se para ele como simples meio de subsistência, “um meio para satisfazer necessidades fora dele”⁴⁷⁵, de sorte que este trabalho externo aparece ao trabalhador como se fosse trabalho de um outro, quer dizer, é a perda de si mesmo: “o estranhamento-de-si (Selbstentfremdung), tal qual acima o estranhamento da coisa”⁴⁷⁶. E, na medida em que este trabalho se realiza socialmente, o trabalhador vê como exterior de si seu ser genérico, sua vida como ser universal, que para ele se torna apenas um meio de sua vida e carência individual⁴⁷⁷. Seu ser genérico, isto é, seu ser que é capaz de se distinguir de sua vida natural imediata (sua autoconsciência) é o que determina a sua atividade como atividade livre; a relação aqui está em tal ponto invertida que o homem, porque é consciente, faz do seu trabalho, que deveria ser a objetivação desta “duplicação de si” que se opera na consciência, meio para sua existência natural⁴⁷⁸. É retirado do homem o seu corpo inorgânico, a realidade como produto seu, como expressão concreta de sua atividade produtiva⁴⁷⁹.

Isso significa dizer que o homem está estranhado do outro; os homens aparecem um para o outro como um ser estranho, porque a relação entre eles é produzida pela própria atividade produtiva. “Todo autoestranhamento (Selbstentfremdung) do homem de si e da natureza aparece na relação que ele outorga a si e à natureza para com os outros homens”⁴⁸⁰. A relação do trabalhador com o seu produto como um objeto estranho implica que, na sua relação com o outro homem, ele se defronta com um inimigo, com um poder estranho que se apropria deste objeto, e que é dono de seu produto e de sua atividade. É pelo próprio trabalho engendrada a relação na qual outros homens estão para a sua produção e o seu produto, o domínio de quem não produz sobre a produção e o produto: “ele apropria para o estranho a atividade não própria deste”⁴⁸¹.

A propriedade privada, portanto, aparece como efeito do trabalho estranhado, ao mesmo tempo em que é o meio através do qual este se

⁴⁷⁵ MARX, 2010a, p. 83, grifo do autor.

⁴⁷⁶ Ibidem, loc. cit., grifo do autor.

⁴⁷⁷ Ibidem, p. 84.

⁴⁷⁸ Ibidem, p. 85.

⁴⁷⁹ MÉSZÁROS, 2006, p. 80.

⁴⁸⁰ MARX, op. cit., p. 87.

⁴⁸¹ Ibidem, loc. cit.

exterioriza⁴⁸². Juntamente com as demais “mediações de segunda ordem”⁴⁸³ que se interpõem na relação imediata entre trabalho e produto – a divisão do trabalho e o intercâmbio, a propriedade privada deve ser reconhecida não como uma determinação externa ao trabalho estranhado, mas seus próprios resultados que o retroalimentam como tal. O que Marx combaterá, portanto, é a mediação da mediação fundamental da relação do homem com a natureza⁴⁸⁴, que oblitera o sentido próprio de tal relação.

3.1.3 A superação das mediações secundárias da atividade vital

Apenas através da diferenciação entre um fator ontológico absoluto e formas historicamente específicas é possível a colocação da questão de uma transcendência real da alienação humana⁴⁸⁵. Apenas o trabalho enquanto atividade produtiva é o fator absoluto, já que “o modo de existência humano é inconcebível sem as transformações da natureza realizadas pela atividade produtiva”⁴⁸⁶. A propriedade privada e demais mediações, enquanto produto de uma forma dada de trabalho (trabalho estranhado), não devem ser consideradas como “inerentes à natureza humana”. Na sociedade capitalista, porém, é exatamente assim que estas mediações se manifestam, pois a atividade produtiva na forma dominada pelo “isolamento capitalista – em que ‘os homens produzem como átomos dispersos sem consciência de sua espécie’”⁴⁸⁷ – isola o homem de suas relações humanas.

O indivíduo “isolado e reificado” é levado, através desta atividade estranhada, à reabsorção pela natureza, a relação imediata apenas com o próprio desejo considerado unilateralmente, e direcionado a objetos aptos à satisfação de necessidades meramente naturais. O que impede a realização plena do homem em sua atividade produtiva é assim o surgimento de uma ordem pseudonatural⁴⁸⁸, que subordina o trabalho às exigências da produção de mercadorias, e erige o império do mecanismo do mercado.

A tomada destas mediações secundárias como não externas ao

⁴⁸² MARX, 2010a, p. 88.

⁴⁸³ MÉSZÁROS, 2006, p. 81.

⁴⁸⁴ Ibidem, p. 78.

⁴⁸⁵ Ibidem, p. 78-79.

⁴⁸⁶ Ibidem, p. 78.

⁴⁸⁷ Ibidem, p. 80.

⁴⁸⁸ Ibidem, p. 87.

homem é, portanto, o primeiro passo para a sua negação radical. Apenas com a desmistificação científica do capitalismo é possível passar à sua crítica racional enquanto estranhamento da vida efetiva.

Assim, Marx demarca a diferença entre o trabalho como manifestação da vida (*Lebensäusserung*) e o trabalho como alienação da vida (*Lebensentäusserung*), sendo este a produção como simples meio de vida imposta por uma necessidade externa⁴⁸⁹. Da mesma maneira, é demarcada a diferença entre dois tipos de mediação inter-humana, que sob seu aspecto negativo é a mediação da atividade produtiva sob a forma de uma mediação alienada.

É assim que a questão da suprassunção “deixa de ser um ato imaginário do ‘sujeito’ e se torna uma questão concreta, prática, para o homem real”⁴⁹⁰. A superação do estranhamento é vislumbrada pela abolição da mediação alienada, institucionalizada com o capitalismo, por meio da liberação do trabalho de sua sujeição a necessidades externas, bem como pelo estímulo consciente da necessidade interior do homem de ser humanamente ativo.

É com esta análise empreendida em seus Manuscritos econômico-filosóficos que “o sistema de Marx *in statu nascendi* está virtualmente concluído”⁴⁹¹. Conforme a perspectiva apresentada por Ranieri, esta obra ocupa-se de conceitos relevantes que são reafirmados nas obras de maturidade de Marx⁴⁹², vez que funda-se, nesta obra, “o lugar da negação e também da supressão do auto-estranhamento do trabalho como o projeto de realização da suprassunção (*Aufhebung*) do atual estado de coisas (a miserabilidade da condição humana)”⁴⁹³. Este desenvolvimento posterior da obra de Marx, ao qual aqui se faz referência, certamente é importante para a compreensão mais detalhada das categoriais que aqui foram expostas; entretanto, em atenção à intencionalidade do trabalho ora desenvolvido, que por sua vez se pretende uma análise do desenrolar do conceito de liberdade da aurora ao ocaso do idealismo alemão, com destaque à sua recepção e reformulação na teoria marxista, o movimento que se segue agora é o inverso: tratar-se-á do desenvolvimento anterior da obra de Marx, na sua crítica do Estado hegeliano formulada em 1843-1844.

⁴⁸⁹ MÉSZÁROS, 2006, p. 88.

⁴⁹⁰ *Ibidem*, p. 89.

⁴⁹¹ *Ibidem*, p. 89.

⁴⁹² RANIERI, 2001, p. 57-58.

⁴⁹³ *Ibidem*, p. 11.

3.2 Crítica do Estado hegeliano

Na seção anterior, foi descrito o trajeto pelo qual a realização da liberdade humana está vinculado a um “programa prático” de emancipação: o estabelecimento de uma sociedade na qual os poderes do homem não possam se voltar contra ele enquanto forças estranhas⁴⁹⁴. Como ficou explicitado, na sociedade burguesa a união entre indivíduos é a união pela dominação: “seus produtos se lhes opõe como uma força estranha e inimiga, como um poder que, apesar de ter sido produzido por eles mesmos, os domina”⁴⁹⁵. Este caráter alienado, estranhado, da atividade produtiva humana é o que deve, e pode, ser superado⁴⁹⁶. A plenitude humana, portanto, é o reconhecimento da necessidade interior do trabalho; “A liberdade é, assim, a realização da finalidade própria do homem: a autorrealização no exercício autodeterminado e externamente não impedido dos poderes humanos”⁴⁹⁷.

Esta crítica econômica, em Marx, é cronologicamente precedida por uma crítica, em termos ainda abstratos, da teoria do Estado de Hegel. Optou-se, no presente trabalho, por se realizar uma inversão, a fim de que se pudesse esclarecer ainda mais a amplitude da crítica que Marx dirige à concepção hegeliana da liberdade no Estado. Hegel, como ficou expresso no capítulo anterior, identifica a razão com o Estado: este é o espaço histórico de realização suprema da liberdade humana, no qual há uma conciliação, uma identificação entre os interesses individuais dos cidadãos e os interesses coletivos do Estado; estes últimos certamente têm, no entanto, primazia sobre os primeiros, já que impõem-se como absolutos pela organização social do Estado. Trata-se, portanto, de identificar o que seriam, de fato, tais interesses, e qual a sua relação com os interesses dos indivíduos.

3.2.1 Emancipação política e emancipação humana

Inicialmente, Marx ainda não compreende este Estado racional como manifestação de um conflito de classes; ele é consequente, no entanto, em confrontar esta concepção elevada do Estado e sua contradição diante do seu comportamento real⁴⁹⁸. Ele já contempla, na

⁴⁹⁴ MÉSZÁROS, 2006, p. 165.

⁴⁹⁵ RANIERI, 2001, p. 23.

⁴⁹⁶ VÁZQUEZ, 2011, p. 130-131.

⁴⁹⁷ MÉSZÁROS, op. cit., p. 170, grifo do autor.

⁴⁹⁸ CERRONI, Umberto et al. Marx, el derecho y el estado. Barcelona: Oikos-

Judenfrage⁴⁹⁹, a necessidade de se pensar a questão da emancipação política em sua relação com a emancipação humana⁵⁰⁰, no sentido de que a última não se esgota na primeira. Ao mesmo passo, no entanto, Marx ainda envolve a emancipação humana na sua relação com a realização de um Estado como Estado, o Estado em sua realização plenamente política, no qual ele se professa Estado⁵⁰¹. Pelo Estado,

[...] o homem se liberta de uma limitação, [...] colocando-se em contradição consigo mesmo, alteando-se acima dessa limitação de maneira abstrata e limitada, ou seja, de maneira parcial. [...] O Estado é o mediador entre o homem e a liberdade do homem.⁵⁰²

A emancipação política é, portanto, já apresentada como abstrata, limitada em relação a uma verdadeira emancipação humana: “a emancipação política não é por si mesma a emancipação humana”⁵⁰³; ao mesmo tempo, esta ainda não se apresenta, em Marx, como emancipação das condições adversas das relações de produção da sociedade capitalista.

A realização da liberdade no Estado, portanto, se manifesta como emancipação meramente política, que faz abstração de todas as determinações e motivações egoísticas existentes na sociedade burguesa (identificada com a sociedade civil de Hegel), e afirma a realização de uma liberdade paralelamente à paradoxal não-supressão dos privilégios, motivações, determinações e desigualdades relacionais que existem objetivamente nesta sociedade. É neste sentido que a liberdade no Estado é meramente formal, permanecendo, em relação ao conteúdo, a relação entre homens como limitação recíproca (e conflituosa) de liberdades individuais⁵⁰⁴, e nenhum dos direitos afirmados transcende “o homem egoísta, o homem como membro da sociedade burguesa, a saber, como indivíduo recolhido ao seu interesse privado e ao seu capricho privado e separado da comunidade”⁵⁰⁵.

tau, 1969, p. 51.

⁴⁹⁹ MARX, Karl. Sobre a questão judaica. São Paulo: Boitempo, 2010b. 139 p.

⁵⁰⁰ Ibidem, p. 36.

⁵⁰¹ Ibidem, p. 37-38.

⁵⁰² Ibidem, p. 39, grifo do autor.

⁵⁰³ Ibidem, p. 46, grifo do autor.

⁵⁰⁴ Ibidem, p. 49.

⁵⁰⁵ Ibidem, p. 50.

Marx não deixa de reconhecer os méritos desta emancipação levada a cabo na revolução burguesa, em que “a questão pública como tal se tornou, antes, a questão universal de cada indivíduo”⁵⁰⁶. Contudo, tal reconhecimento não pode deixar de lado o fato de que a realização plena do idealismo do Estado também representou a realização plena do materialismo da sociedade burguesa, a emancipação das determinações egoísticas em relação à política, “até em relação à aparência de um teor universal”⁵⁰⁷. A sociedade é dissolvida no seu real fundamento, o homem egoísta, cuja liberdade é a liberdade unilateral, natural, centrada no egoísmo, e que está como dada nessa sociedade⁵⁰⁸: “a revolução política decompõe a vida burguesa em seus componentes sem revolucionar esses mesmos componentes nem submetê-los à crítica”⁵⁰⁹. O homem se encontra, assim, num mundo social naturalizado, cujas determinações (necessidades, trabalho alienado, interesses privados) se apresentam como fundamentos de seu próprio existir; a natureza do homem é como este ser egoísta. Contraposta à realidade do indivíduo, a perspectiva idealista da emancipação política apresenta como o verdadeiro homem aquele sob a forma do cidadão, abstraído de todas as suas determinações objetivas. E assim Marx afirma:

[...] a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado ente genérico na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “forces propres” como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política.⁵¹⁰

3.2.2 A inversão da realidade na concepção idealista de Estado

A crítica marxista do Estado e da emancipação meramente política ganha maior contorno nos manuscritos que compõe a obra

⁵⁰⁶ MARX, 2010b, p. 52, grifo nosso.

⁵⁰⁷ Ibidem, loc. cit., grifo do autor.

⁵⁰⁸ Ibidem, p. 52-53.

⁵⁰⁹ Ibidem, p. 53, grifo do autor.

⁵¹⁰ Ibidem, p. 54, grifo do autor.

conhecida como Crítica da filosofia do direito de Hegel⁵¹¹. O direito hegeliano, segundo Marx, concebe a relação entre sociedade civil, família e Estado como uma relação de necessidade externa e, ao mesmo tempo, fim imanente⁵¹². O Estado hegeliano atua como potência superior daquelas que são suas esferas particulares, das quais ele provém “de modo inconsciente e arbitrário”, isto é, família e sociedade civil estão para o Estado como a sua divisão em esferas finitas através das quais ele se torna real e infinito para si⁵¹³. Hegel opera a separação destas esferas para, em seguida, conciliá-las na esfera do Estado, pelo que Marx irá explorar a contradição que surge entre o homem “como membro privado da sociedade, preocupado unicamente com seus próprios interesses privados, e o homem como cidadão do Estado”⁵¹⁴.

Marx, contrapondo-se ao que ele chama de misticismo lógico, afirma que há uma relação real por trás desta divisão da matéria do Estado em sociedade civil e família: a mediação desta divisão pelas circunstâncias, pelo arbítrio e pela escolha própria de sua determinação⁵¹⁵. Só que esta realidade, em Hegel, é expressa como uma outra realidade, como uma simples manifestação, enquanto fenômeno, de uma mediação que se realiza no interior da Ideia, se tornando portanto empiria ordinária. A relação com o real se inverte, pois “[...] se a Ideia é subjetivada, os sujeitos reais, família e sociedade civil, ‘circunstâncias, arbítrio’ etc. convertem-se em momentos objetivos da Ideia, irrealis e com um outro significado”⁵¹⁶. Família e sociedade civil são, por isso, consideradas partes do Estado, a finitude dessa Ideia que é por ela produzida, quando, na verdade, para Marx elas constituem a sua força motriz. E deste modo “[...] a condição torna-se condicionado, o determinante torna-se o determinado, o produtor é posto como o produto de seu produto”⁵¹⁷. A realidade empírica torna-se, assim, dotada de razão, mas de uma razão que não provém dela mesma, um significado diferente do fato mesmo⁵¹⁸.

Esta é a consequência da especulação idealista do hegelianismo.

⁵¹¹ MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel. São Paulo: Boitempo, 2005.

⁵¹² Ibidem, p. 27-28.

⁵¹³ Ibidem, p. 29.

⁵¹⁴ CERRONI et. al., 1969, p. 52, tradução nossa, grifo nosso.

⁵¹⁵ Ibidem, loc. cit.

⁵¹⁶ Ibidem, p. 30, grifo do autor.

⁵¹⁷ Ibidem, p. 30-31.

⁵¹⁸ Ibidem, p. 31.

Ela altera, portanto, o modo de expressão da realidade empírica, mas em nada altera sua matéria. Os dois planos (do particular e do universal) continuam operando na filosofia hegeliana do Estado, mas o primeiro não é considerado em sua especificidade⁵¹⁹. A Ideia do Estado se torna sujeito, se torna ser capaz de engendrar suas determinações a partir de si, e o verdadeiro sujeito, o homem que produz estas determinações da organização social, é posto como predicado. E nesta inversão tem lugar a alienação política, pela qual o povo se submete à sua própria criação, divorciando-se, enquanto sociedade civil, do Estado propriamente dito, o que não passa, para Marx, de “uma acomodação entre o Estado político e o Estado não político”⁵²⁰. E assim toda a monarquia constitucional de Hegel pode ser vista como a construção de diversas esferas de poderes organizativos que se erigem diante do homem e o torna seu sujeito (que lhe subjaz). O que deveria se constituir como uma espécie de vontade geral se torna, antes, um todo do qual a sociedade civil é uma mínima parte impotente, e a condição real do homem como indivíduo privado deixa de ser o que determina o ser social para que as determinações apareçam como exteriores⁵²¹.

É por isso que a crítica ao Estado deve ser orientada pelo mesmo princípio que a crítica da religião: buscando no Estado a autêntica realidade do homem para ver que, enquanto mundo humano, o Estado é uma realidade invertida⁵²². Desmascarar esta autoalienação humana (ou melhor, autoestranhamento) é, portanto, a tarefa da filosofia. Apenas com a realização da filosofia poderia Marx deixar de assim caracterizar os alemães de sua época: “somos os contemporâneos filosóficos da época atual, sem sermos os seus contemporâneos históricos”⁵²³. A crítica ao Estado sob a forma da filosofia especulativa, enquanto pensamento abstrato do Estado moderno, “cuja realidade permanece no além”⁵²⁴, é a crítica ao próprio Estado moderno que não atribui importância ao homem real. Para Marx, a Alemanha constitucional participava “de todas as ilusões do regime constitucional sem compartilhar das suas realidades”⁵²⁵.

A tarefa está, portanto, em levar a realização da teoria pela via

⁵¹⁹ CERRONI et. al., 1969, p. 21.

⁵²⁰ MARX, 2005, p. 76.

⁵²¹ CERRONI et al., op. cit., p. 53.

⁵²² MARX, op. cit., p. 145.

⁵²³ Ibidem, p. 150.

⁵²⁴ Ibidem, p. 151, grifo nosso.

⁵²⁵ Ibidem, p. 153.

prática, pelo encontro de sua base material. E o “sonho utópico Alemão, a base material sobre a qual a teoria deverá operar, é a revolução parcial. Emancipar efetivamente a sociedade significa, para Marx, portanto, a emancipação de uma seção da sociedade civil que alcance domínio universal⁵²⁶. E aqui se expõe uma das questões que para Marx será fundamental na construção de sua teoria: se a emancipação de uma seção significa a opressão de outra, a possibilidade de emancipação está em uma esfera “que possua caráter universal porque os seus sofrimentos são universais e que não exige uma reparação particular porque o mal que lhe é feito [...] [é] o mal em geral”⁵²⁷. Por isso que, para Marx, “a dissolução da sociedade, como classe particular, é o proletariado” e, “assim como a filosofia encontra as armas materiais no proletariado, [...] o proletariado tem as suas armas intelectuais na filosofia”⁵²⁸. E aqui se indica o plano em que a realização da liberdade deverá se situar para se efetivar: a emancipação efetiva e completa do homem.

3.3 Pelo idealismo, para além do idealismo

Até agora tratou-se, neste capítulo, de expor a crítica marxista ao idealismo hegeliano e à filosofia em geral, na medida em que a insuficiência destas é manifesta em seu não enfrentamento de questões atinentes à produção e reprodução da vida material do homem. O idealismo hegeliano foi, assim, desmistificado em seu fundamento meramente ideal, e foram indicados os pressupostos materiais determinantes da Ideia que devem ser buscados antes dela (o fundamento além da Ideia). Como resultado, verificou-se que o Estado, tal qual concebido pelo sistema hegeliano, nada mais seria do que a “essencialização” do Estado burguês: uma construção que não apenas justificaria o estado de coisas dado, mas que identificaria os interesses da sociedade civil com os interesses de uma Ideia absoluta, que, na realidade, não passa de um Estado organizado pelos interesses da burguesia, do qual, por sua vez, teria que ser derivada a liberdade – em suma, uma justificativa da realidade associada a este Estado, que convida ao compartilhamento de suas ilusões. Assim, o que se pretende no encerramento do presente trabalho é a introdução de alguns aspectos a serem considerados para uma compreensão não demonizada do idealismo hegeliano, sem se perder de vista, certamente, as eventuais

⁵²⁶ MARX, 2005, p. 154.

⁵²⁷ Ibidem, p. 155, grifo do autor.

⁵²⁸ Ibidem, p. 156, grifo do autor.

limitações desta perspectiva teórica.

3.3.1 O “jovem” e o “velho” Hegel: uma virada conservadora?

Em um curto manuscrito redigido entre 1796 e 1797, cuja autoria, até hoje incerta, é atribuída por vezes a Schelling, por vezes a Hegel, outras ainda a Hölderlin, e até mesmo aos três em conjunto, há uma passagem bastante peculiar que trata do Estado. Neste mais antigo programa sistemático do idealismo alemão, como foi inicialmente chamado em sua publicação, afirma-se que o Estado deve ser ultrapassado; ele é visto como algo mecânico, que não apenas trata homens livres como meras engrenagens, mas que tem nesse proceder a sua maneira necessária de ser. “Isso ele não deve fazer: portanto, deve cessar”⁵²⁹.

Mais de vinte anos depois, Hegel, tendo já amadurecido seu sistema filosófico, caracterizará o Estado como um todo ético organizado, uma necessidade externa à qual liga-se o indivíduo “como à sua essência” a fim de obter sua liberdade substancial. Poderia ser dito, portanto, que na pessoa Hegel encontra-se um movimento por ele mesmo descrito em sua Estética⁵³⁰, ao tratar do romanesco: o “aventureiro” recorta “sobre a terra um céu”, de maneira que, com a educação na efetividade presente, a tentativa de romper a ordem das coisas cede espaço ao verdadeiro sentido de tal ordem⁵³¹.

Não cabe aqui discutir a intencionalidade de Hegel ao conceber a necessidade de adequação da vontade individual ao Estado burguês. O debate se situa muito além, já que o método hegeliano consistia em abandonar-se no objeto, apreendendo a sua lógica interna. O desenvolvimento do Estado absoluto, a história de realização do espírito, pode ser compreendido, assim, como a exposição da lógica interna do desenvolvimento da sociedade burguesa. Considerada internamente, portanto, ela é lógica, pois é essencialmente abstração; apenas com a introdução de um elemento que lhe é aparentemente externo (mas que, de fato, é parte determinante de sua gênese) – o estranhamento do trabalho – é que esta sua lógica interna começa a ruir.

Fazendo-se, contudo, uma defesa do ponto de vista pessoal de

⁵²⁹ O ‘PROGRAMA sistemático’. In: SCHELLING, Friedrich Von. Obras escolhidas. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 42, grifo do autor.

⁵³⁰ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Cursos de estética, vol. II. São Paulo: EDUSP, 2000. 351 p.

⁵³¹ Ibidem, p. 328-329.

Hegel enquanto cidadão alemão no início do século XIX, pode-se dizer que o fim da história não era propriamente agradável aos sentidos. A passagem operada em sua tese do fim da arte – contida, por sua vez, em suas leituras sobre a estética – pela qual se dá um reencontro do sujeito com a efetividade presente certamente possui uma relevância extraordinária para o esclarecimento da compreensão hegeliana da condição do homem moderno.

A realidade com a qual Hegel se confrontava não era das mais agradáveis. Após a euforia da revolução francesa e da “encarnação do espírito” da era napoleônica, a Prússia passara, a partir de 1814, por um duro período de restauração. A utopia iluminista cedera espaço a uma difícil realidade de censura e perseguições políticas, não havendo mais, para a arte, uma matéria exterior digna de embelezamento. A própria vida pessoal de Hegel, mesmo antes disso, foi conturbada por graves problemas envolvendo amigos e familiares (a título de exemplo, cita-se o enlouquecimento de seu querido amigo, Hölderlin)⁵³². No cenário artístico da época, a transição da pintura neoclássica à pintura romântica, por sua vez, é marcada pela retratação de uma realidade morta, desinteressante, resultado da imposição de uma linguagem sensível própria daquela restauração monárquica. A arte se mundaniza acostumando-se às finitudes do mundo, e o conteúdo da vida cotidiana, “a efetividade real em sua objetividade prosaica”⁵³³, de um lado, acompanhado da subjetividade retraída no capricho e na genialidade, por outro, levam à dissolução da arte, na qual tudo tem lugar em suas representações – logo, o momento é aquele em que nada é objeto de arte. A imitação da natureza e a representação guiada pelo humor subjetivo resultam em um retrato sem graça de uma efetividade que é, também, desta graça desprovida. A arte representativa começa a definhar porque não há mais o que se representar. Assim, mesmo que tal movimento esteja inserido no movimento de uma Ideia absoluta, é de se reconhecer que a dissolução da arte seja, também, em parte, atingida pela miséria da época⁵³⁴.

É possível, portanto, a leitura de um Hegel pessimista em relação ao fim da história; tal leitura não pode deixar de lado, todavia, a presença de certa dose de otimismo. Afinal, para Hegel, o que deve ser modificado não é a realidade, mas o modo como a percebemos e nos

⁵³² KONDER, 1991, *passim*.

⁵³³ HEGEL, 2000, p. 330, grifo do autor.

⁵³⁴ *Ibidem*, p. 339.

relacionamos com ela⁵³⁵. A reconciliação hegeliana com o estado atual significa, portanto, uma descoberta retroativa de que não há de fato um “conflito sério”⁵³⁶, vale dizer, ela é a tomada de uma posição adequada diante da realidade. Afinal, como muito bem aponta Žižek, para Hegel trata-se de apreciar o caráter prosaico das sociedades modernas, isto é, esta realidade desprovida de todo mistério e transcendência, na qual não há espaço para heróis e feitos grandiosos. Trata-se de achar o seu lugar no mundo. É por isso que enquanto Marx vê a importância de se arrancar “as flores imaginárias dos grilhões”⁵³⁷ para que estes sejam lançados fora, Hegel trata de “reconhecer a razão como rosa na cruz do sofrimento e contemplá-la com regozijo”⁵³⁸.

Não se pode dizer, portanto, que o limite do idealismo hegeliano seja em razão da limitação de sua experiência histórica, já que “o que o processo dialético hegeliano desenvolve é a expressão (mistificada) da mistificação imanente à circulação do capital”⁵³⁹, a lógica interna da constituição do Estado e da liberdade burguesas sob sua perspectiva interna. Neste aspecto, a filosofia de Hegel cumpre o papel a que se propõe. Talvez, em um exercício de ousadia, seja ainda possível visualizar um limite de Hegel no sentido proposto por Žižek, que afirma que:

[...] o que Hegel não foi capaz de ver não foi uma espécie de realidade pós-hegeliana, mas o aspecto propriamente hegeliano da economia capitalista. Paradoxalmente, Hegel não foi idealista o suficiente, pois o que não viu foi o conteúdo especulativo da economia capitalista, o modo como o capital financeiro funciona enquanto noção puramente virtual processando as ‘pessoas reais’ [...].⁵⁴⁰

Hegel fazia, certamente, parte da própria Ideia objeto de sua análise. O seu maior erro, portanto, exclusivamente no sentido colocado acima, não era algo possível de lhe ser imputado como erro: decorria da própria impossibilidade absoluta de se fazer uma completa abstração de

⁵³⁵ ŽIŽEK, 2013, p. 42.

⁵³⁶ Ibidem, p. 45.

⁵³⁷ MARX, 2005, p. 146.

⁵³⁸ HEGEL, 1997, p. xxxviii.

⁵³⁹ ŽIŽEK, op. cit., p. 93, grifo do autor.

⁵⁴⁰ Ibidem, p. 95, grifo do autor.

si mesmo.

3.3.2 Sobre o caráter apologético da filosofia do direito hegeliana

Neste tópico, há que se fazer uma breve reflexão sobre a medida em que Hegel era um apologista da monarquia prussiana de sua época, pelo teria chegado ao ponto de defendê-lo como um verdadeiro Estado racional. Como bem lembra Marcuse, para Hegel “o princípio de razão, na sociedade, significa a existência de uma ordem social construída sobre a autonomia racional do indivíduo”⁵⁴¹. Teria sido esta exigência que Hegel vira satisfeita na divisão da Alemanha nos novos Estados soberanos: a exigência de uma organização mais racional das formas políticas⁵⁴².

A restauração alemã declarara, decerto, o fim da era napoleônica de encarnação do espírito, tão cara a Hegel. Mas a passagem de uma postura antinacionalista para uma postura nacionalista⁵⁴³, quase enaltecadora da monarquia constitucional de Frederico III (Hegel, afinal, tornara-se porta voz do Estado alemão), estava acompanhada de uma motivação concreta. Se a monarquia atingira a manutenção da uniformidade e da identidade subjacente às relações sociais e econômicas⁵⁴⁴, era porque se constituía como o Estado “de sua época”: ela era a expressão necessária para a manutenção do império da razão sobre a base social concreta que se impunha.

A perspectiva antidemocrática de Hegel significava o abandono da ideia de contrato social pela “soberania interna” do Estado, ou a constituição do estado como um Estado disciplinador⁵⁴⁵. Se, afinal, a sociedade civil é gerida pelo egoísmo, se os negócios privados, inclusive a propriedade privada, põem o indivíduo contra a comunidade⁵⁴⁶, e se a reivindicação da liberdade passava antes pela reivindicação do livre-arbítrio unilateral (tal qual o movimento “libertador” de classe média surgidos em 1816-1817), esta ordem racional soberana que regulava, agora, as relações sociais, “indicava os limites mais extremos em que esta sociedade ainda estaria enquadrada na razão, sem ser negativa em

⁵⁴¹ MARCUSE, 2004, p. 152, grifo nosso.

⁵⁴² Ibidem, loc. cit.

⁵⁴³ Ibidem, p. 152-153.

⁵⁴⁴ Ibidem, p. 153.

⁵⁴⁵ Ibidem, 154-155.

⁵⁴⁶ Ibidem, p. 156.

princípio”⁵⁴⁷. É a forma mais perfeita que esta sociedade é capaz de possuir. A defesa do Estado passava, portanto, por uma defesa contra o que, para Hegel, constituía uma ameaça muito mais séria: a dissolução completa da verdadeira liberdade, que só se realiza como coletiva pela razão, por aquela manifestação inferior e prejudicial da liberdade individual, o egoísmo.

Em relação à autoridade posta naquela monarquia, como bem destaca Marcuse, “não pode haver dúvida que sua obra fortalecia o poder destas autoridades e, portanto, dava mão forte à reação já vitoriosa; mas, logo depois, ela voltaria a ser uma arma contra a reação”⁵⁴⁸. Afinal, a defesa hegeliana do Estado não era a defesa de uma instituição dada, válida pelo simples fato de existir como poder instituído, mas a de um Estado enquanto guiado por padrões de razão crítica e por leis universalmente válidas. É apenas neste sentido que o domínio da lei é a forma política mais adequada à sociedade moderna, fundada na competição geral entre proprietários livres, competição na qual o interesse comum se afirma apenas pelo cego acaso⁵⁴⁹. Trata-se, portanto, de submeter a realidade aos critérios da razão, mesmo que o seja forçadamente.

“O presente, com suas condições dadas, era uma cruz a ser carregada, um mundo de miséria e injustiça, dentro do qual, porém, floresciam as potencialidades da razão livre”⁵⁵⁰. Daqui parte a definição do Direito como não concernente às diferenças entre os indivíduos, isto é, como algo que não deve se referir, imediatamente, a desejos contrários à coletividade. Por outro lado, tal definição é típica de uma prática social em que só se consegue preservar a totalidade se se despreza a essência humana do indivíduo, a sua constituição individual⁵⁵¹. A autoridade do Estado, assim, encontra-se acima dos campos de batalha dos grupos sociais em constante competição, de modo a evitar o domínio totalitário direto dos interesses particulares sobre o todo⁵⁵². “O erro de Hegel é muito mais profundo do que a sua glorificação da monarquia prussiana. Ele é culpado não tanto de servilismo quanto de traição às suas próprias ideias filosóficas mais altas

⁵⁴⁷ MARCUSE, 2004, p. 157, grifo nosso.

⁵⁴⁸ *Ibidem*, p. 160.

⁵⁴⁹ *Ibidem*, p. 161.

⁵⁵⁰ *Ibidem*, p. 162.

⁵⁵¹ *Ibidem*, p. 171.

⁵⁵² *Ibidem*, p. 188.

[...]»⁵⁵³. O ponto essencial a ser apreendido, então, é que, antes da defesa de um Estado, a filosofia hegeliana do direito é uma defesa da razão na sociedade. A questão que fica, portanto, é seguinte: até que ponto esta defesa da razão é suficiente?

⁵⁵³ MARCUSE, 2004, p. 190.

CONCLUSÃO

Ao término da presente investigação, é possível perceber que há um grande avanço referente à concepção filosófica tanto do sujeito quanto do tipo de autonomia que a liberdade realiza. Do surgimento do idealismo alemão, movimento marcado por uma tematização profunda dos fundamentos da autodeterminação do homem, até o seu “término” (término que não significa, obviamente, o fim de sua influência sobre o mundo), foi possível observar uma crescente aproximação com a história e com o mundo efetivo, até o limite em que a perspectiva idealista não dá conta de realizar a liberdade, já que busca operá-la num campo interior pertencente ao homem.

O idealismo alemão é a busca pela unificação entre sujeito e objeto. Fichte já inicia com a tentativa de dar a palavra final na filosofia. Ele parte, como fundamento pré-reflexivo, de uma unificação absoluta entre sujeito e objeto para, ao final da reflexão, tentar demonstrá-la. A liberdade absoluta do eu consiste em que todo objeto, toda matéria sensível, para possuir realidade, deve estar posta no eu Absoluto. A relação do sujeito com o objeto é, portanto, relação de causalidade: porque o eu está necessariamente posto, e o objeto nele está posto, o objeto é, porque o eu é. São as determinações, os “modos-de-ação” da consciência, que determinam a possibilidade de existência do objeto. É o saber, portanto, o exercício daquela liberdade absoluta.

Mas fica muito evidente, no desenrolar do sistema fichtiano, que o eu Absoluto, fundamento de todo saber, unidade originária entre o eu (delimitado) e o não-eu, princípio fundamental que é totalmente igual a si mesmo, permanece sempre como um paradoxal fim no infinito. O saber Absoluto, enquanto manifestação do Absoluto, permanece como impossibilidade para o sujeito finito, pois há sempre uma defasagem entre o que o eu é e o que é o Absoluto. Porque busca alcançar o Absoluto a partir do sujeito individual, o saber humano sempre se dirige a ele, mas nunca o alcança. E, por isso, o intuir se dá por uma faculdade análoga ao saber infinito: a imaginação, faculdade humana capaz de direcioná-la ao infinito. É neste sentido que, para Fichte, a filosofia é algo muito aquém da vida mesma, pois esta é o Absoluto em ação, a infinitude, a totalidade da experiência da qual a filosofia é mera figuração.

Esta perspectiva absoluta do sujeito leva Fichte a uma compreensão unilateral da liberdade, como ficou mais claro ao se tratar do Direito na obra fichtiana. Viu-se que a liberdade consiste em pôr a si mesmo, e a partir deste agir se autodeterminar, estabelecendo em que

ponto ficarão seus próprios limites, podendo, pura e simplesmente, oscilar tal limitação com seu próprio agir. O direito se desenvolve, para Fichte, como uma espécie de relação capaz de garantir que a liberdade individual de uma pessoa não elimine a liberdade de outra, ou seja, se desenvolve como uma relação de limitação recíproca entre liberdades consideradas individualmente. Verificou-se, ainda, que tal relação buscava figurar como necessária para a própria possibilidade de autoconsciência, pois possibilitaria um reconhecimento entre sujeitos; contudo, a autoconsciência era um momento anterior, surgido já na educação, pelo que o direito se apresenta de fato apenas como condição para um reconhecimento saudável. Ele avança, certamente, tanto na consideração do reconhecimento quanto na atenção aos aspectos materiais como garantidores da liberdade (a possibilidade real da efetivação de fins no mundo exterior), tal qual a justiça econômica e a exigência de que o trabalho seja capaz de garantir uma vida digna; a comunidade que ele concebe, no entanto, se mantém como um reconhecimento mútuo abstrato entre liberdades que são unilaterais. O direito é completamente desvinculado de qualquer moral, inexistindo qualquer obrigação de querer esta comunidade.

Na crítica hegeliana de Fichte, viu-se que considerar o sujeito enquanto pura igualdade consigo mesmo era considerá-lo apenas unilateralmente. O eu = eu nada mais é que tautologia sem movimento, busca pela dedução de um diverso a partir de uma unidade; assim que surge o momento negativo, a infinitude se perde para sempre. Hegel não aceita esta superestimação do poder subjetivo em face da realidade objetiva, que nada mais é que uma subjetivação da relação entre sujeito e objeto. O absoluto, para Hegel, não é princípio, mas resultado alcançado só quando o que se põe como igual a si é posto, antes, como diferente; só quando o ser suprassume, em si, o negativo, ele é verdadeira unidade.

É na exposição deste caminho da consciência orientado pela realização do Espírito que, em Hegel, desponta a importância do trabalho para que a consciência-de-si seja em si e para si como livre. Verificou-se que, sem o trabalho, a autoposição do eu carece de efetividade. É para superar o momento em que a consciência-de-si se afirma apenas como submissão do outro, como confronto entre homens, que a consciência-de-si, através do trabalho, transforma, por sua ação, o mundo natural, até que o reconhecimento de si neste mundo se efetue. É nesta atividade produtiva, que como se verificou é realizada forçadamente para um outro, que é eliminado o ser-aí natural do homem, e em seu produto o subjetivo é se torna objetivo. É o trabalho

humano, enquanto atividade social, que leva a história adiante.

Assim, a forma de organização social que, para Hegel, demonstrou-se, ao final, como a mais perfeita para a realização da liberdade, é o Estado. Este é a união de pessoas onde a liberdade aparece em sua máxima expressão. É o momento em que a pessoa se afirma não só subjetivamente, como no trabalho forçado, que não passava de uma afirmação da liberdade própria que, contudo, não satisfaz; no Estado o homem se afirma como livre também objetivamente, no momento em que estão supressas todas as vontades unilaterais, ocorrendo a identificação do interesse individual de cada um com o interesse coletivo. As leis do estado realizam a liberdade porque são baseadas na satisfação comum.

No entanto, a manutenção da unidade estatal através da reciprocidade livre e da liberdade particular só se dá enquanto o Estado levar em consideração o ser humano pelo seu caráter universal, sem considerar as mesmas especificidades contingentes que determinam o papel do indivíduo na sociedade civil. Ele iguala os homens, portanto, formalmente, e por mais que estes se reconheçam livremente (racionalmente) como livres nesta liberdade universal, nesta reciprocidade coletiva, em que o papel desempenhado por cada um tem o seu devido lugar na realização harmônica do coletivo, a questão de sua igualdade efetiva permanece à parte da realização da liberdade.

É em relação a esta insuficiência da perspectiva idealista que se insurge Marx. Incorporando, em certo sentido, o método hegeliano, Marx reconhece a atividade produtiva como a atividade essencial da autodeterminação humana, pois é mediação do homem com o mundo sensível que possibilita a sua confirmação de si com o sair de si mesmo e posterior retomada da sua essência exteriorizada, objetivada, como sua própria. Mas o limite do hegelianismo está expresso em seu reconhecimento do trabalho somente como abstratamente espiritual: o retorno a si do sensível não é a superação material em prol de uma objetividade nova e mais rica, mas a síntese da objetividade no plano do Espírito. O aspecto negativo do trabalho concebido por Hegel é, assim, a não apreensão do reconhecimento envolvido como uma luta histórica. Em verdade, no idealismo hegeliano a contradição aparece como movimento da coisa, mas é pressuposta a unidade entre sujeito e objeto no interior do espírito absoluto. Todas as formas históricas anteriores figuram como supressão no processo de memória e interiorização que deverá estabelecer a harmonia no final da trajetória do espírito, no saber absoluto. A meta do sujeito já se estabelece no começo da história – este é o aspecto teleológico do hegelianismo.

A realização do trabalho envolve fatos reais, contradições efetivas, pelo que a consciência da liberdade do trabalhador é inseparável da consciência de sua alienação. A consciência de sua liberdade só se torna verdadeira através de uma luta contra a exploração concreta que marca o trabalho estranhado. Sem a tomada em consideração deste aspecto, o produto do trabalho nada mais é que estranhamento de sua própria essência, o trabalho não passa de simples meio de sobrevivência guiado por necessidades externas, e o mundo humano construído pelo trabalho se torna uma realidade hostil e estranha.

Esta é a base material para a crítica de Marx à emancipação efetivada por aquele Estado racional de Hegel. Diferente do que ele chama de emancipação humana, a emancipação política é abstração de todas as determinações concretas existentes na sociedade burguesa. Nenhum dos direitos afirmados por tal estado é capaz de transcender o homem egoísta da sociedade burguesa, pois em nenhum momento é superada aquela realidade conflituosa. Pelo contrário, Marx denuncia Hegel por inverter a realidade, tornando tais determinações inessenciais. Nesta inversão tem lugar a alienação política, pela qual o homem se submete, enquanto povo, à sua própria criação. Trata-se, assim, de dar a devida importância ao homem real, pelo que a realização de liberdade se vincula à sua emancipação real.

Assim, no esboço de uma defesa ao idealismo hegeliano, é indiscutível que sua perspectiva possui certos limites na medida em que coloca este Estado racional e esta liberdade coletiva como realizadas na história. Contudo, como se espera que tenha ficado claro neste trabalho, é necessário levar em consideração que a filosofia hegeliana do direito não se reveste de caráter apologético ao Estado burguês. Antes de realizar a defesa de um Estado instituído, reconhecendo unicamente a sua qualidade de estar posto, Hegel promove a defesa da racionalidade. A desconsideração dos aspectos particulares dos indivíduos é, assim, a desconsideração de interesses egoístas em nome de uma organização social pautada na razão.

Acima se indicou como questionamento a medida pela qual uma defesa da razão seria suficiente ou não para a realização da liberdade. Ora, tanto a história quanto a filosofia do século XX trataram de demonstrar que a sociedade capitalista, em sua organização aparentemente caótica, é extremamente racional; cada relação de opressão e cada vantagem estabelecida, por mais deslocada que pareça, têm o seu devido lugar na organização do mercado e na perpetuação da barbárie. Não há que se enganar, portanto, a respeito da suficiência da

exigência de racionalidade: enquanto ela se mantiver em termos abstratos, ela servirá para qualquer propósito. Assim, a reflexão que o presente trabalho busca deixar apenas como indicação final, em função das limitações inerentes a um mero trabalho de conclusão de curso, ficaria mais bem expressa nos seguintes termos: a reivindicação da razão, por si só, certamente não é suficiente para uma realização efetiva da liberdade; em que medida, no entanto, ela seria desnecessária?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CERRONI, Umberto et al. Marx, el derecho y el estado. Barcelona: Oikos-tau, 1969. 134 p.

EAGLETON, Terry. Marx e a liberdade. Tradução: Marcos B. de Oliveira. São Paulo: UNESP, 1999. 53 p.

FICHTE, Johann Gottlieb. A doutrina-da-ciência de 1794. In: _____. A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos. Seleção de textos, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980a. p. 35-176.

_____. A doutrina-da-ciência e o saber absoluto. In: _____. A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos. Seleção de textos, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980b. p. 253-293.

_____. Comunicado claro como o sol ao grande público onde se mostra em que consiste propriamente a novíssima filosofia: um ensaio para forçar o leitor à inteligência. In: _____. A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos. Seleção de textos, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980c. p. 197-252.

_____. Foundations of Natural Right according to the principles of the Wissenschaftslehre. Tradução de Michael Baur. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 338 p.

_____. Sobre o conceito da doutrina-da-ciência ou da assim chamada filosofia (1794). In: _____. A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos. Seleção de textos, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980d. p. 3-33.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Cursos de estética, vol. II. Tradução: Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: EDUSP, 2000. 351 p.

_____. Fenomenologia do espírito. Tradução: Paulo Meneses. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. 515 p.

_____. Princípios da filosofia do direito. Tradução: Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997. 329p.

KOJÈVE, Alexandre. Introdução à leitura de Hegel. Tradução: Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002. 558 p.

KONDER, Leandro. Hegel: a razão quase enlouquecida. Rio de Janeiro: Campus, 1991. 103 p.

MARCUSE, Herbert. Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social. Tradução: Marília Barroso. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004. 379 p.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Striner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. Tradução: Rubens Enderle, Nélío Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2009. 614 p.

MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel. Tradução: Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005. 176 p.

_____. Manuscritos econômico-filosóficos. Tradução, apresentação e notas: Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010a. 191 p.

_____. Sobre a questão judaica. Tradução: Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010b. 139 p.

MÉSZÁROS, Istvan. A teoria da alienação em Marx. Tradução: Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006. 296 p.

O 'PROGRAMA sistemático'. In: SCHELLING, Friedrich Von. Obras escolhidas. Seleção, tradução e notas: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 39-43.

RANIERI, Jesus. A câmara escura: alienação e estranhamento em Marx. São Paulo: Boitempo, 2001. 174 p.

_____. Trabalho e dialética: Hegel, Marx e a teoria social do devir. São Paulo: Boitempo, 2011. 171 p.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura em Fichte. São Paulo: Ática, 1975. 272 p.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. Filosofia da práxis. Tradução: Maria Encarnación Moya. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011. 448 p.

ŽIŽEK, Slavoj. Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético. Tradução: Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013. 652 p.