De Descartes a Hegel: Destino da Moral Provisória

Quando lemos as *Lições sobre a História da Filosofia* de Hegel, no trecho referente a Descartes,¹ podemos perceber, sob o rigor crítico com que é abordada a metafísica cartesiana, um perdão implícito a esse modo de conhecimento “intelectivo”.² Parece que o *cogito* consagrou seu autor de forma definitiva para Hegel. Mesmo denunciando a inadequação do conceito e da realidade na metafísica cartesiana, mesmo reconhecendo que “a *filosofia da natureza* de Descartes é puramente “mecânica”,³ e que seu pensamento apresenta-se “sob a forma do entendimento determinado e claro, razão por que não se lhe pode chamar um pensamento especulativo”,⁴ Hegel não se cansa de ressaltar a importância do espírito da filosofia de Descartes. Este homem, diz ele, “imprime rumos totalmente novos à *filosofia*”, funda-se na “concepção de que o pensamento deve partir do próprio pensamento”.⁵ Em suma, nenhuma inadequação da metafísica cartesiana é, segundo Hegel, “obstáculo para que compreendamos a grandeza que supõe que o pensamento se desenvolva de suas determinações e faça dessas determinações do pensamento a verdade da natureza”.⁶

Depreendem-se, pois, do comentário de Hegel à filosofia cartesiana, duas preocupações: uma, do historiador crítico, procurando elucidar, no conteúdo daquela filosofia, a contradição que impediu o pensamento de realizar seus objetivos. Outra, dialética, procurando preservar o espírito do pensamento cartesiano. Para o historiador crítico, o conteúdo da filosofia de Descartes é de menor relevância. Ao tentar a redução da realidade ao pensamento, procura a reflexão cartesiana substancializar-se na realidade pensada, mas, girando em torno da evidência, perde a substância — realidade — e fica com o atributo — pensada. O método abre caminho à evidência, mas a metafísica devolve a evidência a si mesma. O absoluto, termo de mediação entre o cogito e a realidade, permanece, nos passos mecânicos da dedução, o terceiro termo, exterior, que só é mediação enquanto se reduz, também ele, a uma representação do eu. “O que ocorre”, diz Hegel, “é que a forma adotada por Descartes é inadequada, pois consiste em sustentar, em primeiro lugar, que existem duas coisas, o pensamento ou a alma e o corpo, e, em segundo lugar, que junto a elas aparece Deus como uma terceira coisa ao lado de ambas; não é, pois, o conceito de unidade, nem os dois termos são, por sua vez, conceitos”.⁷

O percurso da metafísica à ciência da natureza, em Descartes, parte do *cogito* como possibilidade de representação, capaz de abismar-se no vazio interior, e chega ao *cogito* como possibilidade atualizada, capaz de receber qualquer “conteúdo” do mundo exterior. Que se veja o parágrafo 64 dos *Princípios*,⁸ citado por Hegel, onde a representação passa a ocupar o lugar da realidade. “A extensão e o movimento são os conceitos fundamentais da física mecânica”, diz Hegel; “são o que é a verdade do mundo dos corpos. Descartes vê flutuar vagamente diante de si a idealidade e acha-se muito acima da realidade das qualidades sensíveis, mas não passa à particularização desta idealidade”.⁹

Todavia, o espírito da filosofia cartesiana abre uma comporta no círculo fechado da evidência. É o que nos mostra Hegel, para quem não importa o modo como os pensamentos de Descartes

1. HEGEL, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, tomo tercero, trad. de W. ROCES, Mexico-B. Aires, F.C.E., 1955, pp. 254-280.

2, 3, 4, 5 e 6. *Idem ibidem*, respectivamente: pp. 278, 276, 255, 257, 276.

7. HEGEL, *op. cit.*, p. 280.

8. DESCARTES, *Les Principes de la Philosophie*, 2e. partie, in *Descartes — Oeuvres et Lettres*, Bruges, 1963, NRF, Gallimard, p. 652. Veja-se o título do § 64: “Que não recebo princípios em física que não sejam também recebidos em matemática, a fim de poder provar por demonstração tudo o que deles deduzirei; e que esses princípios são suficientes, visto que todos os fenômenos da natureza podem ser explicados por seu intermédio”.

9. HEGEL, *op. cit.*, p. 276.

“se formulam e se derivam”, mas “a trajetória mesma de seus pensamentos”. Não enquanto “um método consequentemente probatório”, mas enquanto manifestação “de um profundo desenvolvimento interior”, cujo espírito “não é outra coisa que o saber como unidade do ser e do pensar”.¹⁰

Descartes situa-se como representante de um momento da evolução do Espírito, que é o momento da conquista da subjetividade. Sob esse aspecto, seu pensamento é, simultaneamente, afirmação do eu enquanto absoluta identidade entre ser e pensar (*cogito*),¹¹ e negação dialética do eu enquanto “o abstrato concreto do pensar”.¹² O que significa dizer que a identidade do ser e do pensar não suporta qualquer mediação. Colocado diante do mundo de suas representações, o eu se vê reduzido a um “entendimento abstrato frente ao qual aparece do outro lado o conteúdo concreto”. Eis porque, diz Hegel, na filosofia cartesiana, as representações não derivam “do entendimento, mas só se formam de um modo empírico”.¹³ O eu, simultaneamente, afirma-se e nega-se no rigor da redução que prepara o *cogito ergo sum*. A dúvida metódica é um “começo absoluto”,¹⁴ mas é num mesmo processo que ela *suspende* e *preserva*, como sua alteridade, o conteúdo empírico de qualquer representação do eu. O mesmo movimento do pensar funda a realidade existencial e o vazio do entendimento abstrato, visto que a realidade existencial é o termo de chegada de um pensar puro que “consciente justamente em abstrair-se de tudo”.¹⁵

A fecundidade dialética dessa contradição do *cogito* supera os passos da reflexão cartesiana. Na verdade, ela só se esgotará nos filósofos posteriores, sobretudo Spinoza, Kant e Fichte. Contudo, é interessante observar como ela se explicita no pensamento cartesiano, pois parece-nos que parte dessa fecundidade não foi esgotada pela metafísica posterior. Queremos dizer que um resíduo da experiência do *cogito* passou a Hegel sem traçar o percurso que levou ao eu transcendental de Kant e Fichte, e que, portanto, só à luz de sua superação em Hegel ele se esclarece para nós. Trata-se da moral provisória, que passamos a analisar.

Tentaremos mostrar que, mesmo após a sistematização da metafísica racionalista, a moral provisória de Descartes permaneceu como uma seta, indicando o caminho de recuperação do eu em sua relação com o mundo da experiência: uma brecha na sistematização da subjetividade, através da qual esta continuou inclinada para o

10. HEGEL, *op. cit.*, p. 257.

11. A propósito, diz Hegel: “o sujeito pensante como a imediatividade simples do ser consigo mesmo é precisamente o que chamamos ser” (*op. cit.*, p. 262).

12, 13, 14 e 15. HEGEL, *op. cit.*, respectivamente: p. 262, 257, 257, 258.

mundo da cultura, à espera de uma tomada de consciência mais profunda. Em seguida, procuraremos acompanhar, em vóo superficial sobre a *Filosofia do Direito* de Hegel, esta tomada de consciência mais profunda, onde a experiência histórica se inunda de razão e supera-se o abismo que se instalara entre a metafísica e a cultura.

A MORAL PROVISÓRIA

...“afin que je ne demeurasse point irrésolu en mes actions, pendant que la raison m’obligerait de l’être en mes jugements...” (DESCARTES)

Norma Fóscolo de Merckaert, em artigo sobre o *Discurso do Método*,¹⁶ distingue, nessa obra, três momentos morais: a “moral da investigação”, a “moral provisória” e a “tematização da moral vivida por Descartes”. O terceiro momento, situado na sexta parte do *Discurso*, é a síntese dos dois primeiros, na medida em que a moral provisória estipula as regras necessárias para a realização de um projeto de vida dedicada à pesquisa e permite “a liberação do espírito que se torna, assim, disponível para a verdade”.¹⁷ Nesse sentido, diz Norma Fóscolo, “a moral da investigação permanece enleada no projeto de vida de Descartes e é a contrapartida da moral provisória que aparece, então, como uma suspensão da práxis, que permanece paralela e não integrada à vida do pensamento. Esta última é, todavia, a práxis escolhida por Descartes”.¹⁸ Nosso filósofo, “como sujeito moral, adota a práxis que sua prudência lhe assinala como útil para a realização de seu projeto”.¹⁹ Nesse contexto, a “moral provisória tem por finalidade apenas circunscrever o projeto cartesiano, voltado para o domínio dos puros pensamentos”,²⁰ o que leva a autora a concluir pela “impossibilidade de considerar a moral contida no *Discurso* como a filosofia moral de Descartes”.²¹ Este mesmo estaria bastante consciente de tal impossibilidade, visto que seu propósito não foi, em absoluto, o de propor como universais seus preceitos de moral, apresentando-os, ao contrário, como “dificilmente generalizáveis”.²² Todavia, diz a autora, resta saber, após a suspensão da “ordem histórica”, após sua nítida distinção da “ordem racional” e após a redução da práxis pessoal à investigação da verdade, se é possível ainda, no *Discurso*, a “recuperação do histórico e, mais precisamente, do prático para e pelo racional”.²³ Excluída a possibilidade de uma

16. NORMA F. DE MERCKAERT, *Les trois moments moraux du Discours de la Méthode*, in *Revue Philosophique de Louvain*, 73, 1975, pp. 607-627.

17. *Idem*, *ibidem*, p. 624.

18, 19, 20, 21, 22 e 23. *Idem*, *ibidem* respectivamente: p. 612, p. 618, p. 619, p. 620, p. 620, p. 610.

fundamentação filosófica do "factum"²⁴ da cultura, concentrados os preceitos morais no juízo prudencial de um sujeito face a uma experiência histórica dada e "portanto imodificável",²⁵ até que ponto a moral do *Discurso* permitiria ainda, a descoberta de uma *inteligibilidade* na ordem prática? "Acreditamos", diz Norma Fóscolo, "que o bom senso ou intelecto prático realizou sua tarefa quando conseguiu operar a distinção entre o que é histórico e o que é racional. É desta maneira que ele distingue o verdadeiro do falso. Mas, então, visto que o histórico é deixado de lado por causa de sua diversidade e de sua faticidade, o projeto de Descartes se transforma, para além dessa distinção, na investigação das verdades mais sólidas da ciência".²⁶

A interpretação de Norma Fóscolo parece sugerir que os preceitos morais do *Discurso* fecham a razão no seu uso prático, estabelecem uma ligação contingente entre a cultura e a ação particular do sujeito e, em contrapartida, colorem a atividade do entendimento, na sua busca de sólidas verdades, de uma dimensão prática, no sentido de que a investigação, em si mesma, passa a ser a práxis fundamental do sujeito. A relação deste com a cultura é sacrificada no altar da investigação científica. A única "universalidade" dos preceitos morais seria sua validação indireta, através da remissão da vida particular pelos possíveis resultados de sua pesquisa científica. Em outras palavras: a relação do sujeito com a cultura é centrada na práxis do sujeito pensante. Não importa que não seja universalizável, desde que permita ao sujeito voltar-se inteiro para uma investigação de conteúdo universal e que essa preocupação constitua seu *ethos* particular. Esta investigação, segundo Descartes, não seria trabalho de uma pessoa mas de várias, e conteria, ao fim, a verdadeira e definitiva filosofia da moralidade. Esta permaneceu, para Descartes, como um porto distante, o coroamento da grande árvore das ciências. Não seria, acaso, a ela que se refere em carta a Elizabeth,²⁷ quando diz que "o reto uso da razão, propiciando um verdadeiro conhecimento do bem, impede que a virtude seja falsa", e que "a maior felicidade do homem depende desse reto uso da razão, sendo, pois, o estudo que permite sua conquista a mais útil ocupação que se pode ter e também, sem dúvida, a mais agradável e a mais doce"?

Mas voltemos à moral provisória. Da excelente análise de Norma Fóscolo, discordamos, todavia, num ponto: a cisão entre o *factum* e o racional não foi suficiente para afastar a ordem histórica dos preceitos morais do *Discurso*. Não podemos considerar a moral

24, 25 e 26. *Idem, ibidem*, respectivamente: p. 610, p. 610, p. 611.

27. DESCARTES, *Lettre à Elizabeth*, in *op. cit.*, pp. 1191-1195 (data de 4 de agosto de 1645).

provisória apenas no seu aspecto funcional de elemento propiciador da moral da investigação, visto que a conduta subjetiva (terceiro momento) descortina uma relação anterior, originária, com a realidade empírica da cultura. A funcionalidade dos preceitos denuncia que a ordem histórica, submetida a uma suspensão apenas metódica, continua intacta na sua realidade empírica. O *factum*, enquanto mesmo que imodificável, invade a subjetividade como seu pólo negativo abstrato. Separados ao nível de uma moral do entendimento, o histórico e o racional se polarizam e, no sentido hegeliano, tornam-se duas abstrações, duas oposições cristalizadas. Centra-se a moral na conduta do sujeito, efetiva-se a suspensão da ordem histórica; esta, porém, pré-existe abstratamente no interior do próprio sujeito. Nos preceitos morais do *Discurso*, o mundo da cultura continua presente, sob forma de representação, na *lucidez* que orienta a determinação metódica da conduta.

Tomemos, por exemplo, o segundo preceito da moral provisória: “minha segunda máxima era de ser o mais firme e o mais resoluto possível em minhas ações, e de não obedecer menos constantemente, uma vez que me houvesse determinado a segui-las, as mais duvidosas opiniões com se fossem muito seguras. Imitando nisto os viajantes que, descobrindo-se perdidos numa floresta, não devem vagar, voltando-se ora para um lado ora para outro, ou muito menos parar num lugar, e nunca mudar sua direção por frágeis razões, mesmo que no princípio o acaso apenas lhes tenha determinado a segui-la”.²⁸ Tudo indica que o plano do espírito ultrapassa o plano do entendimento, como se a cisão realidade/racional pressupusesse uma cisão anterior, no seio do eu pensante, entre a razão que duvida e a razão que estipula o método da ação. Para a razão que duvida, a conduta é provável. O sujeito moral encontra-se perdido na floresta dos costumes e da diversidade das opiniões. A razão que duvida está interceptada na busca da verdade, instaurada no mundo pela urgência da conduta, seja esta qual for. Mesmo assim, afirma-se como *exigência* da verdade. A dimensão verdadeiramente *prática* da moral cartesiana reside, a nosso ver, nessa exigência da razão que continua duvidando mesmo quando o entendimento prescreve à vontade uma firme resolução. A antinomia resultante desta cisão é, pois, uma antinomia ao nível da razão prática, não ao nível do entendimento. Diz a propósito Pierre Mesnard: “a Moral provisória é aqui reduzida nitidamente ao plano da ação, distinto muito claramente do plano da reflexão. O entendimento continua a duvidar, mesmo quando a vontade decretou, mas ele deve porém manter a vontade constante na sua resolução”.²⁹ Mesnard consi-

28. DESCARTES, *Discours de la Méthode*, ed. comentada por E. GILSON, Paris, Vrin, 1962, p. 24.

29. PIERRE MESNARD, *Essai sur la morale de Descartes*, Paris, Boivin et Cie éditeurs, 1936, p. 55.

dera essa divergência de planos apenas ao nível do entendimento. Pensamos, porém, que a razão que duvida encontra-se numa encruzilhada, entre a certeza do entendimento e a impossibilidade, para a razão prática, de universalizar as normas de conduta. Queremos dizer que a razão não está perdida apenas no diverso da ação, mas encontra-se extraviada entre o universal e o particular. O universal é uma impossibilidade para a razão, nem por isso, todavia, é menos exigido por ela. Se o mundo empírico que se descortina à ação é reduzido a uma representação do sujeito ao nível da conduta normativa, tal se deve, exatamente, ao fato de a realidade empírica haver sido preservada pela dúvida da razão.

Um pequeno esquema talvez esclareça melhor o que acabamos de dizer. O segundo preceito será considerado como ilustração de todo o espírito que preside à moral provisória. Em nosso esquema, o primeiro momento corresponderá à exigência de uma moral universal e o segundo, à urgência da ação (entendimento):

- 1.º momento: EU que duvida (exigência vazia da razão) face a realidade (floresta das opiniões morais)
- 2.º momento: EU que determina a certeza da conduta (EU singular) face a realidade (reduzida agora a representação do entendimento)

À cisão no âmbito da realidade corresponde uma cisão no seio do Eu. Se este se coloca diante de sua alteridade, a sua particularização reduz abstratamente o real. No primeiro momento, o real está fora da universalidade. No segundo momento, é subsumido à particularidade do eu. Confina-se este ao singular de sua conduta, como, de resto, não-lo demonstra a terceira máxima da moral provisória "procurar vencer antes a mim mesmo que à fortuna e mudar meus desejos, antes que à ordem do mundo".³⁰ "A verdadeira razão da dualidade de verdade (ordem da ciência, ordem da conduta)", diz Mesnard, "é que a vida não se encontra no mesmo plano metafísico que a meditação".³¹ É o que tentaremos mostrar, situando a moral provisória no contexto geral do *Discurso*.

Antes, porém, é importante ressaltar que a interrupção da metafísica, no plano da moralidade, é fundamental para que a cisão que se processa no sujeito envolva dialeticamente a oposição entre o sujeito e o objeto. É nesse ponto que situamos a fecundidade da moral provisória. Se Descartes houvesse conseguido, em suas má-

30. DESCARTES, *Discours de la Méthode*, ed. cit., p. 25.

31. MESNARD, *op. cit.*, pp. 63-64.

ximas, uma *ciência* da moral, o entendimento teria encampado a razão prática e a dúvida inicial ter-se-ia reduzido, como em sua filosofia da natureza, a um primeiro passo metódico em direção à certeza. Acontece, porém, que a normatividade estabelecida pelo entendimento na moral cartesiana tira sua substância e sua razão de ser da *dúvida* que opôs originariamente o sujeito e a realidade histórica. O entendimento entra como substituto de uma exigência maior da razão, face à urgência da conduta. Nesta, porém, subsiste a razão prática: no reconhecimento de sua falência e em sua obstinada necessidade de universalização. O êxito do entendimento na moral cartesiana reside exatamente na sua precariedade, no seu caráter *provisório*. Não importa que nunca seja superada por uma moral definitiva. Sua provisoriedade não se pode entender temporalmente, como sugere o exemplo de Descartes no início da terceira parte do *Discurso*.³² Ela aponta para uma anterioridade da relação sujeito-mundo, relação originária e que, por sua importância absoluta, nega-se dialeticamente na provisoriedade do entendimento, a fim de manter-se como o único sentido possível de qualquer moral que se pretenda definitiva e verdadeira.

Mas vejamos a situação da moral provisória no *Discurso*. Dividimos essa obra, à luz da dialética hegeliana, em três momentos. O primeiro, do *cogito*, onde a identidade entre o sujeito e o objeto, entre pensamento e realidade, é imediata e absoluta. O segundo, da *ciência da natureza* e da *metafísica*, onde a identidade sujeito-objeto é mecânica, mediatizada, de um lado, pela alteridade do absoluto (Deus) em relação ao eu, e, de outro, pela suspensão da realidade empírica do mundo, que se vê reduzido a mera representação do sujeito (extensão e movimento). O terceiro momento, da *moral provisória*, onde a metafísica não tem acesso, onde não há qualquer identidade entre sujeito e objeto, e o absoluto permanece sem representação, mera exigência prática do sujeito. Nesse momento, a alteridade do eu é a realidade empírica. Ela escapa da representação do entendimento (máximas da moral), nega dialeticamente a exigência prática, preservando, de um lado, a realidade da cultura, de outro, a subjetividade do *cogito*.

O primeiro momento corresponderia à descoberta do eu. O segundo, à descoberta do absoluto fora do eu: a mediação entre os dois termos — sujeito e objeto — processa-se, a nível do entendimento (ciência da natureza), com a vitória da subjetividade sobre o mundo

32. "E enfim, como não é suficiente, antes de começar a reconstruir o alojamento que se habita, abatê-lo e fazer provisão de materiais e de arquitetos, ou dedicar-se a si mesmo à arquitetura e traçar cuidadosamente seu esboço, mas é preciso também estar-se provido de alguma outra habitação onde se possa acomodar durante o tempo em que se trabalhará na construção do alojamento definitivo..." (DISCOURS DE LA METHODE, p. 22).

(a ciência da natureza é ainda do domínio abstrato da representação). A presença do absoluto fora da subjetividade estabelece, contudo, no segundo momento, uma oposição entre ciência e metafísica, cabendo à primeira a tarefa de suspender a existência empírica de seu objeto e, à segunda, a de recuperar essa existência através de uma pretensa mediação do eu: o Deus criador, reino do absoluto, recupera a realidade empírica do mundo, mas a mediação é ainda a evidência do absoluto na representação (argumento ontológico). Vê-se, pois, que, nesse segundo momento, recupera-se a existência do objeto mediante, todavia, a redução do absoluto a mera representação (evidência da idéia de Deus no pensamento). O terceiro momento recupera o absoluto para o eu (exigência de universalidade da conduta), mas afasta o campo de sua realização (realidade histórica) como uma alteridade metafisicamente inatingível (o que significa dizer que há, aqui, a interdição da liberdade). Esta alteridade pode ser, quando muito, provisoriamente cristalizada na representação (máximas da moral). Percebe-se que o terceiro momento reencontra, de forma negativa, a solidão do sujeito, o primeiro momento. A circularidade, esse reencontro do eu consigo mesmo, torna-se possível pela medição do segundo momento, onde a oposição entre ciência e metafísica (natureza e absoluto) estabelece a divisão entre a representação e a realidade. Agora, o terceiro momento devolve o eu, simultaneamente, a si mesmo (mundo da moralidade abstrata dos preceitos) e à "floresta" dos costumes (realidade da cultura). O terceiro momento é, portanto, o único que permite à subjetividade sua dialética interior. Enquanto o primeiro a afirma em e para si mesma e o segundo a afirma em si e a nega para o mundo, o terceiro momento faz confrontar (aporeticamente, é claro: não vamos pretender que Descartes seja um egel *avant la lettre*) a afirmação abstrata do eu (primeiro momento) com sua negação abstrata (segundo momento).

Importante esclarecer: a determinação desses três momentos não corresponde à seqüência lógica das idéias de Descartes no *Discurso*, assim como avança na ciência da natureza que, nessa obra encontra-se apenas em projeto. Esta liberdade de ir e vir através da reflexão de Descartes só se justifica se houver, de fato, algum fundamento nesta nossa tentativa de descobrir na moral provisória uma perspectiva fecunda para a dialética posterior de Hegel. Se fôssemos obedecer à seqüência lógica do *Discurso*, teríamos de acompanhar a seguinte progressão:

1. *Método* (determinação abstrata das possibilidades do entendimento no plano da certeza);
2. *Moral provisória* (determinação do que permanece irreduzível e exterior à dúvida metódica e ao sujeito);

3. *Cogito* (determinação da identidade do pensamento consigo mesmo);
4. *Verdade* (determinação do absoluto como exterior ao pensamento, pela mediação da evidência).

Nossa pretensão, porém, é apenas mostrar que o caráter *provisório* da moral de Descartes é fundamental para a coerência interna do *cogito*, recuperando o conteúdo existencial do eu que, no *cogito*, se reduzirá à experiência do pensar (como bem mostra o dualismo alma/corpo). Na moral provisória, tentamos perceber que a recuperação da relação eu-mundo devolve ao *cogito* a empiricidade que ele perdera, empiricidade que se revela maior que o eu singular, abrange a cultura, mesmo com o sacrifício da ciência e da metafísica. Posteriormente, esse sacrifício não se repetirá: no pensamento de Kant, por exemplo, o Eu transcendental se revela maior que a realidade da cultura, e esta permanece insassimilável pelo sistema. Kant salva a metafísica, mas perde a história. Só em Hegel supera-se a aporia da moral cartesiana, visto que Hegel concilia a existência ética do sujeito e a substancialidade da cultura no absoluto da Idéia da História.

Vimos como, na moral provisória, interrompe-se o passo da metafísica. No pensamento cartesiano, a metafísica pára na filosofia da natureza. Mesmo aí, separada da ciência, repousa sobre a alteridade do mundo em relação aos conteúdos da ciência, que se reduzem a representações vazias do entendimento. O primeiro esforço de Kant será eliminar a alteridade do mundo com relação às representações da ciência, transformando a realidade empírica em conteúdo daquelas representações. Contudo, a filosofia da natureza não dispensa ainda a alteridade do mundo natural. Apenas afasta para um *em si* indeterminável que não questione o triunfo da subjetividade sobre o mundo. Na fundamentação que oferece à ciência, a crítica da razão assegura a autonomia do eu sobre a natureza, na medida em que supõe que as categorias do entendimento sejam suficientes para sistematizar a faticidade natural sem descentrar-se do eu.

Desembaraçada da necessidade de fundar extrinsecamente a existência do absoluto e do mundo, prepara-se, agora, a metafísica para entrar no terceiro domínio³³ aberto ao eu, ao seu *habitat* por excelência: a moralidade. Instaura-se o eu no reino da liberdade e pretende-se que, dessa forma, a oposição latente eu/mundo, que

33. Baseamo-nos, aqui, nas possibilidades abertas ao racionalismo por Descartes, cuja reflexão sugere os três domínios da subjetividade: *cogito*, natureza, liberdade, ou seja: sujeito, ciência, moral.

restara da ciência da natureza, seja superada pela absoluta autonomia do sujeito, ou seja, pelo triunfo da liberdade sobre a necessidade natural.

É dessa forma que, no pensamento kantiano, a metafísica entra no domínio que lhe fora interceptado pela moral provisória: com uma progressiva autonomia do eu, com uma progressiva determinação da experiência mundana pelo entendimento, e, finalmente, com o absoluto triunfo do Eu transcendental sobre qualquer alteridade. A aporia da moral provisória (relação eu-cultura) é esvaziada de sentido, visto que a experiência do sujeito na história torna-se dependente do sujeito capaz de universalizar-se e dar-se os conteúdos de sua ação: o dever, a máxima universal, a lei.

A evolução de Descartes a Kant é o progresso da subjetividade singularizada à subjetividade universalizada. Com base nos momentos que atribuímos anteriormente ao *Discurso do Método*, podemos perceber que a reflexão cartesiana caminha no sentido da sistematização da singularidade do *cogito*:

1.º momento: (<i>cogito</i>)	EU (representação)	=	EU (experiência do pensar)
2.º momento: (metafísica)	EU (representação)	≠	NÃO-EU absoluto e fenômenos
3.º momento: (moral)	EU (representação)	≠	EU (realidade histórica)

O processo devolve a subjetividade à sua única identidade possível: a singularidade da experiência do pensar. Em Kant, o caminho se faz no sentido da afirmação do Eu transcendental:

1.º — <i>Ciência</i> : (momento da natureza)	EU (categorias)	=	NÃO-EU (fenômeno)
2.º — <i>Metafísica</i> : (momento da liberdade)	EU (absoluto: liberdade)	≠	NÃO-EU (realidade histórica)

No momento da liberdade, a realidade histórica torna-se Não-Eu. Em compensação, o absoluto é integrado ao Eu, capaz agora de dar seu próprio conteúdo, sem ter de recorrer ao mundo dos fenômenos.

Kant pretende transformar a metafísica na ciência da moral, assim como Descartes pretendia transformá-la na ciência da natureza. Se em Descartes o absoluto permaneceu fora da subjetividade e do mundo, Hegel mostrará que, na moral kantiana, ele permanecerá igualmente fora da subjetividade e do mundo, visto que o absoluto, em Kant, é um infinito abstrato que mantém diante de si o infinito abstrato de sua negação.

Na moral provisória de Descartes, a finitude é preservada, insere-se aporeticamente na subjetividade. Por mais universais que sejam os conteúdos do pensar, a experiência do sujeito é a única garantia da subjetividade, ao preço mesmo da interdição do ato livre. Esta finitude é retomada por Hegel: a superação da subjetividade exige a particularização de sua infinitude na experiência histórica. Em Descartes, a consciência é solitária, mas doce e feliz. Em Kant, ela torna-se universal e livre. Em Hegel, ela é profundamente infeliz, e exige sua superação.³⁴

A FILOSOFIA HEGELIANA DO DIREITO

...“a filosofia, por ser a *investigação do racional*, consiste na *captação do presente e do real*, e não na postulação de um *mais além* que sabe Deus onde estará, ainda que na realidade possa-se bem dizer onde radica: no erro de um raciocínio vazio e unilateral.” (HEGEL)

Descartes considera a realidade histórica como uma realidade *dada*. O binômio disso resultante acompanhará, segundo Hegel, o curso da metafísica racionalista, binômio forma-conteúdo, próprio da *metafísica do entendimento*. Por *realidade dada*, compreende-se um conteúdo, possível de receber uma determinação. Se o conteúdo, como no caso da realidade histórica, não se submete à forma, bloqueia-se o trânsito da razão, e a subjetividade (onde reside a forma) vê-se ante duas alternativas: perder-se na floresta do diverso, ao mesmo tempo que dispense um esforço metódico (uma *pose da razão*)³⁵ de controle sobre si mesma (Descartes); afastar o diverso e tecer a teia estruturada e coerente do conteúdo moral de sua ação (Kant, Fichte). Vê-se, pois, que a metafísica do enten-

34. Cf. HEGEL: “A partir da perda de si e de seu mundo e da infinita dor por ela causada”, “o espírito, desdobrado sobre si, apreende ao extremo de sua absoluta *negatividade*, no momento crítico em e para si, a *infinita positividade* dessa sua interioridade, o princípio da unidade da natureza divina e humana, a reconciliação como a liberdade e verdade objetivas que aparecem no interior da autoconsciência e da subjetividade.” (*Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. de JUAN LUIS VERMEL, Buenos Aires, ed. Sudamericana, 1975, § 358, p. 391).

35. Cf. MAXIME LEROY, *Descartes, le philosophe au masque*, Paris, éd. Rieder, 1929.

dimento move-se na categoria do espaço, do inorgânico: postula um conteúdo, fora dos limites da razão, e procura analisá-lo ao nível formal da evidência. Esse conteúdo espraia-se na horizontalidade de uma experiência que pode ser, como todo inorgânico, multiplicável, substituível, categorizável. É como se o "mundo" pressupusesse um espaço vazio onde a experiência da vida se instalasse.³⁶

A primeira preocupação de Hegel, presente já no *Prefácio da Filosofia do Direito*, é desmascarar esse binômio, que submete a filosofia ao excessivo rigor formal ou ao descrédito do irracionalismo que abandona o mundo ético "à contingência subjetiva da opinião e do arbítrio".³⁷ A lógica, para Hegel, não é mera determinação formal, mas a investigação sobre a natureza "do saber especulativo":³⁸ "quisera que se entendesse e julgasse este tratado considerando especialmente este aspecto, pois o que é aqui investigado é a ciência, e nela a forma está essencialmente ligada ao conteúdo".³⁹ Para tanto, é preciso que "se reconheça na aparência do temporal e passageiro a substância que é imanente e o eterno que é presente. Pois o racional, que é sinônimo da idéia, ao chegar à sua realidade, entra também na existência exterior, desdobra-se num reino infinito de formas, fenômenos e configurações, e recobre seu núcleo de uma casca multicolor onde habita imediatamente a consciência, mas que o conceito atravessa para encontrar o pulso interior e senti-lo também palpitar nas configurações exteriores".⁴⁰ Se a realidade histórica é compreendida apenas superficialmente, se o pensamento não apreende sua razão de ser, a "casca" aparecerá como um diverso, contingente e múltiplo. Quem se arvora a investigá-lo, na pressuposição de que não manifesta uma essência de significação eterna, perder-se-á, evidentemente, no seu efêmero. A atitude "científica" procurará, nesse caso, redimir a perda, afastando o efêmero (e, com ele, irremediavelmente, a substância que o habita), refugiando-se na subjetividade, na "razão como espírito autoconsciente".⁴¹ Nesse sentido, diz Hegel, "o que está entre a razão como espírito autoconsciente e a razão como realidade presente, o que separa a ambas e não encontra na primeira sua satisfação é o obstáculo de algo abstrato que não se liberou para chegar ao conceito".⁴²

36. Veja-se, a propósito, *Discurso do Método*, 3.ª parte: "E ainda que talvez também existam opiniões tão sensatas entre os Persas e os Chineses que entre nós, pareciam-me mais útil regular minha ação segundo aqueles com os quais teria de viver". "E, em todos os nove anos seguintes, não fiz outra coisa senão vagar pelo mundo, procurando ser antes espectador que ator em todas as comédias que nele se representam". (ed. cit., p. 23 e p. 28).

37, 38, 39, 40, 41 e 42. HEGEL, *Princípios de la Filosofía del Derecho*, prefácio, ed. cit., respectivamente: p. 17, p. 12, pp. 12-13, p. 23, p. 25 e p. 25.

Mas a unidade essencial entre forma e conteúdo exige a superação do pensamento mecânico, que se move na categoria do espaço, pelo pensamento especulativo, que se move no âmbito do conceito. Este busca a apreensão de uma realidade orgânica, melhor dizendo, dialética, onde os opostos não se defrontam a partir de determinações estáticas, mas se reconciliam na sua oposição mesma. Em Hegel, a metafísica passa do nível formal da evidência e afirma-se como busca da totalidade. Não cabe à filosofia, ao conceito, *inventar* a verdade no âmago da razão autoconsciente, pois a razão do sujeito só pode ser entendida como *forma* na medida em que é considerada o “conhecimento conceitual”⁴³ de um *conteúdo* que é “a essência substancial tanto do ético como da realidade natural”.⁴⁴

A superação do pensamento abstrato corresponde à auto-negação da subjetividade no sentido de sua reconciliação com o mundo natural e com a realidade histórica. A filosofia aparece, então, na sua verdadeira práxis: “unidade consciente”⁴⁵ de forma e conteúdo, de sujeito e história.⁴⁶

Não pretendemos fazer aqui uma exposição da análise hegeliana da superação da subjetividade e de sua recuperação dialética no espírito objetivo, sobretudo porque nos falta uma leitura mais demorada do texto da *Filosofia do Direito*. Nossa intenção é, agora, apenas vislumbrar de longe o problema da *finitude* da consciência, através da qual Hegel introduz a razão na realidade e fundamenta, na união de ambas, sua filosofia moral.

Fleischmann observa que, em Hegel, “a noção do direito pertence ‘segundo sua gênese’, não à ciência do direito mas à filosofia, ou seja, à compreensão da história. Em resumo, o único ‘dado’ com que é preciso contar é a existência da liberdade ou, em outros termos, a realidade histórica da razão”.⁴⁷ Dizer que a liberdade *existe* significa dizer que ela tem uma história. Impossível encontrá-la numa forma cristalizada de direito, ou na cultura cristalizada de um povo. Se a liberdade possui uma história, a experiência da liberdade desdobra-se no tempo, organiza-se logicamente, no sentido de uma totalização progressiva, para a qual tende, movida pela eternidade de um impulso que sempre se faz presente, recobra-se a cada instante e capta cada momento a semente que o fará germinar de novo. Nesse sentido, a *Filosofia do Direito* é um obra que procura analisar o modo como a liberdade se insere na idéia da história, ou seja, a realização da liberdade, pela mediação do Estado. Este,

43, 44, 45. *Idem, ibidem*, respectivamente: p. 25, p. 25, p. 25.

46. “É assim”, diz FLEISCHMANN, que Hegel resolverá o problema insolúvel para Kant, o filósofo que fez o mundo girar em torno do sujeito, sem haver encontrado um lugar para o sujeito no mundo...” (*La Philosophie politique de Hegel*, Paris, Plon, 1964, p. 182).

47. FLEISCHMANN, *op. cit.*, p. 13.

reino da eticidade, realização suprema do Espírito objetivo, não é uma forma estagnada de direito, mas a síntese de um processo no qual a liberdade se nega nos seus dois infinitos abstratos (subjetividade — instituições e leis)⁴⁸ e se afirma como “racional em e para si”, “realidade da *vontade* substancial, realidade que esta possui na *autoconsciência* particular elevada a sua universalidade”.⁴⁹

Dessa forma, a estrutura dialética da filosofia do direito se insere na estrutura dialética da filosofia da história: direito abstrato, moralidade abstrata e eticidade são os passos que a liberdade percorre no seu curso histórico, da antiguidade clássica ao “mundo germânico”. Hegel pode, assim, diz Fleischmann, “incorporar sua filosofia política numa filosofia da história da maneira mais global possível”,⁵⁰ visto que “o caráter — conceitual — fundamental do ‘espírito objetivo’ será o fato de que nele não haverá mais diferença entre ser e ‘dever-ser’. É o domínio da satisfação, das exigências já realizadas. Sem a idéia, sem os objetivos realizados, esta satisfação não seria possível”.⁵¹ A dimensão histórica da moralidade realizada possibilita uma verdadeira identidade entre liberdade e razão, confere a esta uma teleologia que faz desabrochar toda sua organicidade, toda sua dialética interior e todos os frutos de suas contradições.

Uma das críticas mais severas de Hegel a Rousseau⁵² refere-se ao seu desconhecimento de um processo histórico, desconhecimento que o leva, se bem de modo empírico e ingênuo, a superlativizar a liberdade abstrata do sujeito. Hegel faz ver que a moralidade no mundo antigo, hipostasiada no *destino* (a lei como expressão de um *lógos* extrínseco ao sujeito), após negar-se na subjetividade moderna (a lei como expressão de uma razão independente da realidade cultural), nega-se a si mesma, assumindo sua subjetividade numa ação concreta, objetiva, histórica.

Aqui vislumbramos a finitude da consciência como o elemento fundamental de mediação entre a moralidade abstrata e a moralidade realizada. Na *Filosofia do Direito*, esta finitude é magistralmente preparada pela análise das contradições que existem na sociedade civil. Este é o momento que possibilita a finitude. É, precisamente, o momento em que a consciência subjetiva se acredita infinita. A liberdade do eu desdobra-se infinitamente no interior de si, a fim de refugiar-se do infinito exterior que a afronta

48. Cf. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, §§ 31, 32, 33.

49. *Idem, ibidem*, p. 283.

50. FLEISCHMANN, *op. cit.*, p. 182.

51. *Idem, ibidem*, p. 180.

52. Cf. K. H. ILTING, “The Structure of Hegel’s ‘Philosophy of Right’”, in SS. PELCZNSKY, *Hegel’s political Philosophy*, Cambridge, 1971, p. 103.

e ameaça negá-la. O momento da finitude⁵³ é o momento da conciliação dos dois infinitos: o indivíduo *morre* em e para o Estado, assim como cada estado particular morre em e para o tribunal da História.

A subjetividade infinita dilacera o homem que *deve ser* tudo, e nada é; que se compromete na ação e na realização de suas necessidades alienando-se no objeto de sua ação. É preciso que o homem se finitize, ponha *diante de si* o infinito da liberdade, não apenas como infinito *em si*, mas também *para si*. Nesse momento, "centro", como diz Fleischmann, "da 'antropologia' hegeliana", "a finitude aparece no ato da particularização da vontade".⁵⁴ A consciência da finitude, simultaneamente, alça a liberdade e uma práxis além do indivíduo e torna o indivíduo capaz de assumir sua negação, a morte, a transitoriedade no seio mesmo de uma liberdade que o projeta para além de si mesmo.

Tentamos uma reflexão sobre a moral cartesiana, sobre a contradição da consciência, que aí se mostra. O problema/moral, em Descartes, leva-nos a perceber o nosso próprio: uma sociedade civil, fundada numa ciência cartesiana, que insiste em desunir o que Hegel unira: o conceito e a realidade, a filosofia e a história. Se a filosofia é o vôo do pássaro de Minerva, seria o caso de se perguntar quantos crepúsculos serão ainda necessários para que o pensamento ocidental realize, enfim, a meditação que se torna cada vez mais urgente, numa realidade histórica que se deixa cada vez mais envolver pela má consciência do vazio, da desrazão.

53. Cf. parte da *Filosofia do Direito* referente ao Estado, especialmente §§ 320-324.

54. FLEISCHMANN, *op. cit.*, p. 22.