

ÉTICA E LIBERDADE EM HEGEL

Marcelo F. de Aquino
CES — BH

Resumo: O artigo recapitula alguns aspectos fundamentais da Ética clássica e analisa a reconfiguração da teoria do *ethos* na forma matricial da razão historiográfica, proposta por Hegel. A conclusão aponta para a tarefa filosófica de transpor a teoria do *ethos* na linguagem, reconhecendo a esta o seu fundamento ontológico.

Palavras-chave: Ética, Direito, Lei, Política, Universalidade

Abstract: This study takes up some fundamental aspects of traditional Ethics and analyzes the attempt of presenting the theory of ethics in its basic form of historical reason, as proposed by Hegel. The philosophical task of applying the theory of ethics to language is hinted at in the conclusion giving value to its ontological basis.

Key words: Ethics, Law, Norm, Politics, Universality

A rememoração hegeliana, na pauta da razão moderna, da relação entre a singularidade da liberdade do indivíduo, entendida como livre-arbítrio, e a universalidade normativa do *ethos* realiza-se como uma contribuição teórica que, em 1º lugar, ao

reabilita o horizonte da universalidade nomotética que caracterizava o pensamento grego, substitui a ordem eterna da *Physis* pela moderna idéia de *Estado*, e em 2º lugar, ao resgatar a unidade ontológica da Ética e da Política, própria da filosofia clássica greco-romana, desloca o seu fundamento ontológico da esfera da *Natureza* para a esfera da *História*¹.

Esta reconfiguração, que subverte o pensamento ético-político da Antigüidade clássica², tem lugar em duas exposições feitas no marco conceitual da Filosofia do real, i é na *Filosofia do Direito*³ e na *Filosofia do Espírito Objetivo*⁴. Ambas tem a sua arquitetônica comandada pelo ritmo conceitual desta estrutura dialética⁵:

UNIVERSAL	→	Direito abstrato	→	relação do homem com o mundo no trabalho e na propriedade
PARTICULAR	→	Moralidade	→	momento mediador em que o indivíduo ético é o indivíduo na Sociedade Civil
SINGULAR	→	Eticidade	→	Família Sociedade Civil Estado

¹ Sobre a relação *Ética e Direito*, ver H. C. DE LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, São Paulo, 1988, p. 135-180. Sobre a relação *Política e Liberdade*, ver C. BRUAIRE, *La raison politique*, Paris, 1974, p. 13-40.

² Ver J. HABERMAS, *Die klassische Lehre von Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie*, in *Theorie und Praxis*, Neuwied-Berlin, 1969; J. RITTER, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a. M., 1969.

³ Ver G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*. Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting I-IV, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1973-1974. A este propósito, ver D. HEINRICH e R.-P. HORSTMANN (eds.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart, 1982; M. HALLER, *System und Gesellschaft. Krise und Kritik der politischen Philosophie Hegels*, Stuttgart, 1981; CH. JERMANN (ed.) *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987.

⁴ Ver G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830) editada por F. NICOLIN e O. PÖGGELER, Hamburg, 1955⁶. Conferir A. TH. PEPPERZAK, *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar zur enzyklopädischen Darstellung der menschlichen Freiheit und ihrer objektiven Verwirklichung*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1981.

⁵ Sobre a dialética universal-particular-singular, ver HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 5-7.

Com o advento do indivíduo na moderna sociedade do trabalho e da produção, uma nova forma de universalidade, í é uma nova figura da razão, tornou-se historicamente efetiva⁶. Nela Hegel percebeu uma aporia! A universalidade hipotético-dedutiva assumida como pressuposto da relação indivíduo-sociedade, oferece um suporte teórico inadequado para integrar dialeticamente *liberdade e lei*, i é a *universalidade subjetiva da pessoa* e a *universalidade objetiva do Direito*. Hegel constatou que: 1º - na universalidade hipotético-dedutiva, liberdade e lei só podem ser pensadas nos termos do exercício efetivo do *poder* e do *pacto de submissão* que lhe corresponde; 2º - a maneira não finalística com que os indivíduos se ligam uns aos outros num sistema de necessidades, faz com que os mecanismos da administração da justiça procedam duma relação de exterioridade ou de coação entre a lei e o indivíduo.

A presente reflexão vai desenvolver esta problemática da relação “Ética e Liberdade em Hegel” propondo os seguintes momentos: 1 - a ontologia clássica; 2 - o pensamento científico moderno; 3 - a exposição hegeliana.

1. A ontologia clássica

A *universalidade nomotética* é a figura da razão sob cuja égide floresceu a Filosofia clássica greco-romana. A ordem do mundo supostamente manifesta é o fundamento do *nómos*, no qual o modo de vida do homem reflete a ordem cósmica contemplada pela razão. A *idéia de lei*⁷ torna possível a correspondência entre a *lei interior* e a *lei da cidade*. A primeira rege a práxis do indivíduo, ao passo que a segunda assegura a participação eqüitativa dos indivíduos no bem-comum, ou no viver em comum. É neste contexto que a universalidade abstrata da razão prática é suprasumida na universalidade concreta do *ethos* histórico mediante a analogia entre φύσις e ἦθος. Graças à *práxis*, a *physis* é transcrita nas estruturas histórico-sociais resultantes da ação humana. Com outras palavras, é refletindo sobre a práxis humana que o intelectualismo grego rompe com o domínio da *necessidade*, que caracteriza a *physis*, sobrelevando-se até o reino da *liberdade*, que constitui o *ethos*.

A circularidade dialética da práxis, no seu ir e vir, torna-a mediadora entre o *ethos-costume* e o *ethos-hábito*. É a partir desta função mediática da

⁶ Cf. H. C. DE LIMA VAZ, *Ética e Razão Moderna*, *Síntese Nova Fase* 68 (1995): 53-85, aqui 58-69.

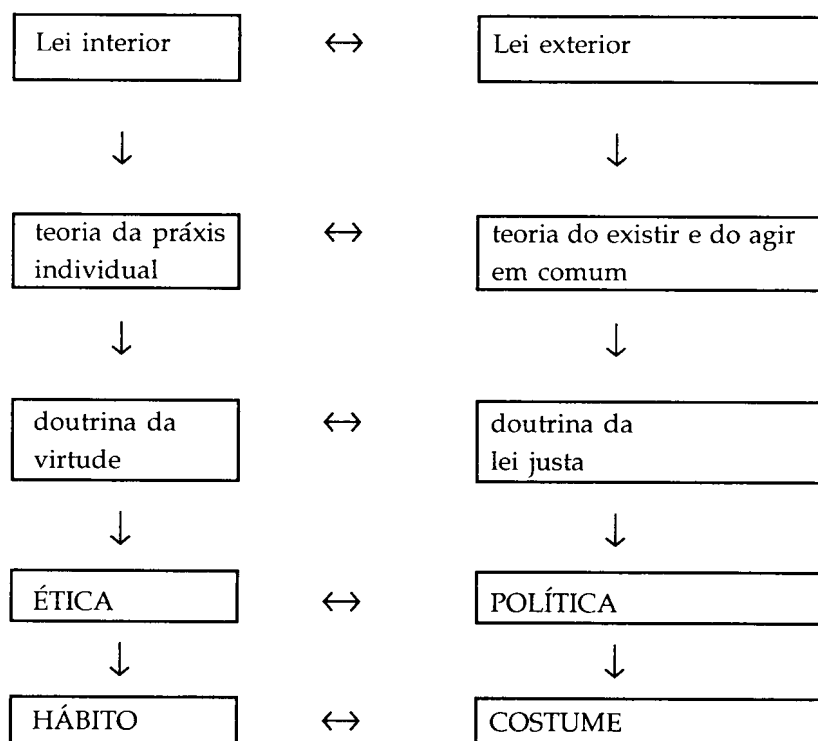
⁷ Como é sabido, a descoberta da lei é um evento fundamental na *polis* grega. Nela o espaço público é definido pelo âmbito da lei, que se caracteriza pelas seguintes propriedades: *isonomia* (igualdade), *eunomia* (eqüidade), *isegoria* (direito de palavra).

práxis que os termos fundamentais do pensamento ético grego vão se configurar neste silogismo prático:

- Universalidade: a universalidade abstrata do ethos-costume inscreve-se na
- Particularidade: particularidade da práxis como vontade-subjetiva, tornando-se
- Singularidade: universalidade concreta, ou seja singularidade do sujeito ético no ethos-hábito.

Enquanto morada da liberdade, a práxis é o ponto de confluência do *costume* e do *hábito*, tornando-se o termo médio do transpassamento da liberdade exterior ao ethos (= costume) na liberdade interior ao ethos (= hábito). A cultura, ou em terminologia hegeliana, o Espírito objetivo, aparece como forma de vida ao cabo do transpassamento da *necessidade dada* (= physis) na *necessidade instituída* (= ethos).

A armação conceitual da Ética clássica permite estabelecer a seguinte homologia:



No campo inteligível da Ontologia clássica é possível levantar o seguinte problema:

Na Ética enquanto ciência da práxis individual

e

Na Política enquanto ciência normativa da práxis comum

Como é possível uma razão

A. imanente à *liberdade*

B. que demonstra na *virtude*

C. a realização plena da
práxis consensual?

A'. imanente ao *livre consenso*

B'. que demonstre na *lei justa*

C'. a realização plena da
práxis livre?

A dialética *universal-particular-singular* articula conceitualmente a necessária continuidade entre a Ética e a Política que caracteriza a Ontologia clássica. A circularidade dialética do ético desdobra-se no campo semântico da existência individual (= Ética). A circularidade dialética do político desdobra-se no campo semântico da existência social (= Política).

Os termos fundamentais da dialética da existência política são os seguintes:

Universalidade: a objetividade da Lei e do Direito

Particularidade: as situações fruto da práxis que circunscrevem a existência do cidadão

Singularidade: as consciências individuais

Os pólos fundamentais da dialética da existência política são:

Universalidade: a objetividade do logos

Particularidade: o homem individual portador do logos

Singularidade: a universalidade concreta do existir segundo razão, que convém ao indivíduo como ser político.

A *razão reta* é a razão imanente ao livre consenso na esfera do indivíduo. O *Direito* é a razão imanente ao livre consenso na esfera da comunidade. Ambos se explicitam em leis, regras e prescrições. O cumprimento do Direito é a *idéia da sociedade política*, que se manifesta como o intento de desvincular a necessidade natural da associação, e a utilidade dela resultante, do exercício do *poder* como *força* ou *violência* para assumi-las na esfera da lei e do Direito.

O *poder*⁸ é a causa eficiente da constituição do ser da sociedade política, ao passo que a *lei* enquanto ordenação da razão é a sua causa formal. A lei dá a legitimação do poder. Quando o poder é legítimo, o exercício da força é regido pela *justiça*, cujo objeto é o *Direito* a ser atribuído permanentemente a quem é devido.

A *virtude* e a *lei justa* exercem a seguinte função terapêutica no indivíduo e na sociedade:

- | | |
|---|--|
| A. a dinâmica do <i>desejo</i> | A'. a dinâmica do <i>poder</i> |
| B. tende ao <i>excesso</i> | B'. é habitada pela <i>hybris da violência</i> |
| C. e deve ser regida
pelo <i>métro</i> da <i>virtude</i> | C'. e deve ser regida
pelo logos presente na <i>lei justa</i> |

2. O pensamento científico moderno

A universalidade hipotético-dedutiva é a figura da razão sob cuja égide organizou-se o pensamento moderno. Na esteira desta nova forma de razão, surgem novas imagens da *natureza*, do *ser humano* e da *sociedade*. Na racionalidade moderna o fundamento do sentido permanece oculto, pedindo uma explicação a título de hipótese inicial não verificada empiricamente, e que deve ser confirmada dedutivamente pelas suas conseqüências.

A dimensão *poiética* ou *fabricadora* desempenha um papel decisivo no conceito de razão subjacente ao pensamento científico moderno. A razão *poiética* procede "more geométrico" e se manifesta numa relação técnico-pragmática que funda a construção de um novo paradigma de ciência. A razão moderna instaura uma relação construtora ou experimental entre o ser humano e o mundo. Este novo conceito de natureza abandona as propriedades que qualificavam a *physis* grega. Na modernidade, a natureza: 1º. Não é uma ordem imutável que serve de fundamento da lei objetiva, a qual deva referir-se a práxis humana, 2º. Não se oferece mais como um horizonte de universalidade permanentemente aberto à contemplação do filósofo ou à sabedoria do legislador, 3º. Tem por instrumento privilegiado a mecânica galileiano-newtoniana, que opera segundo regras metodológicas do tipo hipotético-dedutivo, tendo a análise matemática como seu instrumento conceitual privilegiado. Neste novo paradigma de natureza, o *mundo* é o termo da relação técnica, apre-

⁸ Sobre o exercício do poder nos termos da relação senhor-escravo na gênese do reconhecimento que dá origem à sociedade política, ver H. C. DE LIMA VAZ, *Senhor e Escravo: uma parábola da filosofia ocidental*, *Síntese Nova Fase*, 21 (1981): 7-29.

sentando-se como campo dos fenômenos que se oferece à atividade conceptualizante e legisladora da razão e, conseqüentemente, à atividade transformadora da razão.

A passagem do estado de natureza ao estado de sociedade é o resultado do seguinte processo: 1º. O *indivíduo* na sua singularidade psicobiológica é o detentor da prioridade lógica e ontológica, apresentando-se como o elemento simples, que se supõe inicialmente independente na sua suficiência de ser-para-si; 2º. Na impossibilidade de atender sozinho as suas necessidades, ou de garantir a sua sobrevivência, o indivíduo é forçado à submeter-se à necessidade extrínseca do *pacto de associação* na vida social e política. A sociedade tem uma gênese analítica na forma matricial da razão moderna, i. é na universalidade hipotético-dedutiva.

A dinâmica organizacional da sociedade moderna mostra as seguintes características: 1. universalização do trabalho livre; 2. generalização da propriedade privada; 3. implantação da economia de mercado; 4. exacerbação dos conflitos entre os interesses particulares; 5. garantia jurídica de uma liberdade formal que circunscreva a sua autoconservação no espaço do Direito natural do indivíduo.

Numa perspectiva analítica, o objetivo da associação dos indivíduos é assegurar a satisfação das necessidades vitais do ser humano. Com outras palavras, o problema da satisfação das necessidades torna-se o problema fundamental da organização sócio-política. O núcleo civilizatório do pensamento moderno é o direito ao trabalho universal e livre, e a sua adequada remuneração.

Em resumo: a sociedade é primariamente a soma dos indivíduos vinculados extrinsecamente pelo pacto social. O princípio igualitarista é o fundamento que possibilita a universalização do Direito natural moderno. Por princípio igualitarista entende-se a igualdade dos indivíduos enquanto unidades isoladas, numericamente distintas no estado de natureza. A socialidade humana é pensada a partir da *causalidade mecânica*, que rege a cooptação das partes elementares a partir do átomo social que é o indivíduo, e a composição de forças a partir da força social elementar que é o *egoísmo individual*.

3. A exposição hegeliana

a. A nova configuração do estatuto ontológico da ação humana

A teoria hegeliana da ação humana é o resultado do seu confronto tanto com a tradição clássica grega, quanto com a tradição filosófica

subjetivístico-consciencial e auto-preservativa da modernidade: Hegel leitor de Aristóteles e Kant!

ARISTÓTELES

A distinção aristotélica entre *ποίησις* e *πρᾶξις* é de fundamental importância para uma primeira explicação da complexidade que caracteriza a teoria hegeliana da ação. A base comum de qualquer ação humana, para Aristóteles, é um processo que tem lugar no espaço e no tempo, e que se insere no bojo de uma situação cronotipicamente determinada e determinante.

A ação que dá origem a uma atividade que se exterioriza num produto finito distinto de si, chama-se *ποίησις*. Enquanto atividade produtora, a *ποίησις* realiza um fim externo à atividade mesma, exteriorizando um produto no qual termina, anulando-se, o próprio processo de produção. Na *poíesis* instaura-se uma diferença qualitativa entre o início e a conclusão do processo⁹.

As categorias que exprimem conceitualmente o operar são a da *utilizabilidade* e a da *instrumentabilidade*. O produto obtido mediante a ação produtora está imediatamente pronto para o uso, sendo por sua vez meio para a realização de outra coisa no interior de um processo de perpétua transformação de fins realizados em meios.

A ação que exterioriza um processo que tem a sua realização em si mesma chama-se *πρᾶξις*: ação que em qualquer momento do seu produzir realiza o próprio fim imanente. A *práxis* é um agir prático que tem em si mesmo o próprio fim e no qual a *atividade* (= *ἐνέργεια*) e a *obra* (*ἔργον*) coincidem, uma vez que o fim está presente no próprio exercício da atividade. São os atos do *ver*, *pensar*, *bem viver*, *ser feliz*¹⁰.

Para Aristóteles o *fato realizado* da ação humana pode ser expressão de uma *causalidade segundo necessidade*, ou de uma *causalidade segundo liberdade*. A ação que se processa sob a égide da causalidade segundo necessidade pode ser submetida a uma avaliação *técnico-pragmática*, própria da racionalidade instrumental. A ação que se processa sob a égide da causalidade segundo liberdade pode ser submetida a uma avaliação *ético-prática* inerente a sua imputabilidade relativamente à responsabilidade do agente, pois trata-se de uma racionalidade prática. Ora, a racionalidade prática visa salvaguardar e realizar as potencialidades mais próprias do *viver humanamente* (*τὸ ἀνθρώπινον εἶναι*).

⁹ Cf. *Eth. Nic.* I,1,1094a 3-5; VI, 4 1140b 3-4.6-7.

¹⁰ Cf. *Met.* IX, 6, 1048b 18-55.

KANT

Se a explicação aristotélica para a diferença entre *poíesis* e *práxis* é condição necessária para a compreensão da teoria hegeliana da ação humana, contudo, ela não é suficiente para mostrar a riqueza e a complexidade do pensamento hegeliano do agir humano. Para se entender Hegel, é preciso ir a Kant.

Um primeiro marco teórico é a definição kantiana da *liberdade prática* como “independência do arbítrio da constrictão dos estímulos sensíveis”¹¹. O segundo é a sua definição da *autonomia* como “aquela propriedade da vontade pela qual ela é lei para si mesma”¹².

Ora, a definição da liberdade transcendental como *espontaneidade* é condição de possibilidade da liberdade prática e da autonomia. Segundo Kant, a espontaneidade é a capacidade de começar por si mesmo um estado ou um agir, sem que seja necessário pressupor uma outra causa que possa determinar a ação conforme uma lei de relação causal.¹³

A problemática do agir praxeológico na Ontologia clássica grega está ligada à auto-realização do sujeito. Já o pensamento filosófico moderno sublinha o elemento subjetivístico-consciencial, i. é o dinamismo da espontaneidade do eu penso. A polaridade *agir poiético/agir prático*, que caracteriza a teoria aristotélica da ação, é superposta sobre uma outra distinção mais originária no pensamento kantiano: 1. As diversas formas de causalidade próprias das *coisas da natureza* e 2. As específicas formas de causalidade dos seres dotados de *espontaneidade*. Dentre os seres dotados de espontaneidade, aparece a causalidade *segundo liberdade*, que é própria dos seres dotados de inteligência e vontade. Enquanto a causalidade da natureza produz efeitos segundo necessidade, a causalidade da liberdade age consciente e livremente em base a princípios. Como diz Kant: “Qualquer coisa da natureza produz efeitos (*wirkt*) segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir (*handeln*) segundo a representação de leis, i. é segundo princípios ou com uma vontade”¹⁴. Ambas as formas de causalidade podem ser representadas segundo leis.

Na *Crítica do Juízo*, Kant distingue entre: 1. *Leis que descrevem eventos contingentes*, que constituem a base das ciências empíricas da natu-

¹¹ Cf. I. KANT, *Crítica da Razão Pura* B 363.

¹² Cf. ID., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademieausgabe v. 4, 440.

¹³ Cf. ID., *Crítica da Razão Pura* B 363.

¹⁴ Cf. ID., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademieausgabe v. 4, 442

reza, e 2. *Leis necessárias do entendimento*, que são a priori. O entendimento usa estas leis mediante as categorias para representar o fundamento transcendental da possibilidade da natureza em geral. Elas não descrevem ações efetivamente acontecidas, mas exprimem as condições de possibilidade de ações que deveriam acontecer. Nas leis do entendimento manifesta-se a causalidade segundo liberdade.

Em resumo: para Kant, o agir humano remete à espontaneidade como sua condição primeira. Por isso, o seu âmbito é tão vasto que inclui em si o próprio conhecer. Portanto, a *síntese* mediante a qual o múltiplo da intuição é submetido às funções do entendimento, para ser unificado no conhecimento, é uma *HANDLUNG*.

HEGEL

As teorias aristotélica e kantiana do agir humano, respectivamente: 1. a capacidade de portar algo ao seu cumprimento, e 2. a capacidade de começar algo tendo a própria espontaneidade por condição a priori, se encontram e se entrelaçam no pensamento de Hegel.

No *Enciclopédia* de 1830 o verbo *agir* aparece lexicamente tanto na sua derivação latina (*aktiv, Aktivität, agieren*) quanto na sua derivação germânica (*tun, Tat, Tätigkeit; handeln, Handlung; wirken, Wirkung, Werk; hervorbringen, erzeugen*). Do ponto de vista semântico, agir tanto pode significar a atividade *lato sensu* de produzir um efeito natural ou artificial, quanto pode significar o agir humano *stricto sensu*. Na *Filosofia do Direito* § 124 o sujeito humano é “a série das suas ações”. Na síntese hegeliana de aristotelismo e kantismo, a ação é a expressão privilegiada da subjetividade humana. Contudo, se é verdade que todas as ações são manifestações de uma atividade, também é verdade que nem todas as atividades são ações *stricto sensu*. As características da ação distinguem o homem dos demais seres.

Tais características são expostas por Hegel na *Filosofia do Espírito* sempre no contexto duma contraposição dialética: 1. liberdade/sujeição aos condicionamentos impostos pela situação; 2. causalidade/finalismo; 3. caráter ético-prático/caráter técnico-poiético; 4. subjetividade das intenções e volições/objetividade dos fins realizáveis.

Nos escritos do Hegel da maturidade, *HANDELN* e *HANDLUNG* exprimem o agir humano *stricto sensu*, isto é a ação racional livre e responsável. Contudo este conceito de *Handlung* é subsumido pelo metaconceito de *TÄTIGKEIT*, que não se identifica semanticamente com nenhuma figura específica do sistema tardio, antes o perpassa por inteiro, propondo uma possível exposição do sistema. Como resultado do seu confronto com Aristóteles e Kant, em Hegel o agir humano remete: 1. ao sujeito teleologicamente capaz de portar a ação

ao seu cumprimento auto-realizador; 2. ao contexto situacional intersubjetivo; 3. aos princípios e regras que determinam a sua efetivação.

b. A reinvenção hegeliana da teoria do *ethos*

Antes de tudo, cabe precisar o conceito de *reinvenção hegeliana*. Ao mesmo tempo que Hegel atualiza um conceito oriundo do pensamento clássico grego, ele subverte seu conteúdo, transpassando-o para o campo inteligível da sua Metafísica da subjetividade absoluta¹⁵. É neste sentido que a *Handlung* torna-se a origem matricial do *ethos* conceitualizado dialeticamente. A partir desta transfiguração do *ethos* é possível rastrear a influência hobbesiana na idéia hegeliana do Estado e a sua crítica ao formalismo kantiano.

HOBBS

A interrogação filosófica sobre Ética e Política sofre uma metamorfose com o advento do pensamento científico moderno. Neste, como já se viu, o conceito de razão configura-se na universalidade hipotético-dedutiva. Ora, este novo conceito de razão rompe tanto com a herança filosófica greco-romana, quanto com o pensamento medieval. Hobbes é, provavelmente, a expressão inaugural mais nítida desta ruptura da tradição clássica ético-política¹⁶.

Os termos da interação humana e da ação política, para Hobbes, são definidos rigorosamente pelo método da *mathesis*. No pensamento hobbesiano, o método demonstrativo da matemática está associado a uma racionalidade fabricadora das coisas humanas. A *mathesis* prescreve para os vários campos do saber um *procedimento analítico* direcionado aos elementos mais simples. Neste sentido, Hobbes não define a natureza humana a partir da sua excelência a ser alcançada, mas antes a partir daquilo que o ser humano é imediatamente: um vivente animado por carências e preocupado em satisfazê-las. Ou melhor, um vivente animado pela tendência a manter e a estender seu próprio poder sobre tudo que ele encontra (= *self preservation*).

Na nova imagem de ser humano que caracteriza a aurora da modernidade, o sujeito não é mais um animal político por natureza. Neste sentido, Hobbes compreende-o como um ser estritamente

¹⁵ Cf. B. BOURGEOIS, La speculation hégélienne, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 121 (1989): 272-289.

¹⁶ Ver J. TAMINIAUX, Sur l'héritage de Hobbes, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 121 (1989) 259-271.

individual, voltado somente para os seus interesses privados. Contudo, o animal humano se por um lado não é mais naturalmente político, por outro lado ele continua sendo um animal falante. Ora, na perspectiva deste novo paradigma de razão, falar é calcular! Hobbes propõe um conceito de linguagem formalizável segundo a matemática usada pela física, e portanto otimizável e livre de equívocos. Esta linguagem unívoca associa-se à atividade fabricadora (= poíesis). A homologia entre linguagem e cálculo é a forma matricial das artes ou da técnica, pois falar é dominar os efeitos, ou produzi-los de maneira previsível.

A teoria hobbesiana das relações do indivíduo com os outros numa chave de *conflito*, tem por pressuposto a sua concepção do indivíduo como *conatus*, que inclui o *poder* e o *direito*. Esta é a configuração do *estado de natureza* que se define pela guerra de todos contra todos. Uma ameaça permanente de destruição, inerente ao conflito generalizado, pesa sobre o indivíduo, que é levado a calcular a continuidade do exercício do seu poder, vindo a considerar como sendo do seu interesse privado a preferência pela paz à guerra. O interesse a ser calculado é a *submissão* da interação do *conatus* com os outros indivíduos a uma *lei de paz e de reciprocidade*. A limitação do poder de cada um inerente a esta lei pressupõe que todos ajam da mesma maneira. A força de lei da mesma reside na certeza que todos agirão do mesmo modo. A eficácia desta certeza funda-se na garantia do recurso à punição do infrator da lei. Tal garantia nasce da instituição do Estado. A instituição estatal detém o monopólio da violência, cuja legitimidade reside no seu poder de garantir o respeito da lei de paz e de reciprocidade, ou a limitação recíproca do uso do poder.

A efetividade do Estado é constituída pelos indivíduos que querem escapar da guerra de todos contra todos, firmando um contrato de cada um com todos para que o Estado exista. Trata-se de um *pacto social* através do qual, de comum acordo, todos aceitam delegar a um terceiro a tarefa de fazer respeitar a lei de natureza. O Estado obriga ao respeito à lei de uma maneira exterior aos indivíduos, porque ele mesmo é exterior a estes e uma vez instituído não é mais negociável. Para Hobbes, a instituição política tem por finalidade, garantir, sob as condições inerentes à paz e à reciprocidade, tanto a atividade ligada à busca da satisfação das carências vitais, quanto à atividade de produção de mercadorias.

A lógica do político, na perspectiva moderna de Hobbes, permite a configuração de três fenômenos: a *economia política*, a *idéia da história* como *progresso* e o *papel político dos especialistas*. O surgimento da economia política, como ciência e como fenômeno coletivo, faz com que o indivíduo seja tanto um *produtor/consumidor* quanto um *vendedor/*

comprador. A atividade econômica deixa a esfera privada, irrompendo no domínio público. A concepção da história como progresso está enraizada na visão hobbesiana técnico-fabricadora das coisas humanas. Uma visão fabricadora da interação humana concebe a história como um processo que se orienta para um fim mediante certas etapas. Esta concepção é o resultado, no campo significativo da interação humana, da transferência de uma estrutura inteligível que tem suas origens no processo de fabricação de artefatos. Finalmente, para Hobbes, na concepção da instituição política como um dispositivo que regula, ajusta e compensa as relações de força entre os indivíduos, o soberano tem a pretensão de validade de um perito em mecânica social, i. é de um engenheiro capaz de calcular o jogo de forças.

KANT

Em Kant, a universalidade da razão prática torna-se uma universalidade pura, atribuída as estruturas cognoscitivas do sujeito construtor da ciência. No sistema do conhecimento a sua revolução copernicana alcança o domínio da razão prática. Ora, a reviravolta do estatuto clássico da universalidade da razão prática dá origem a uma *Ética do dever* estritamente formalista. Com outras palavras, o *SOLLEN* é uma forma universal que vale como estrutura a priori da razão prática. Ora, a distinção hegeliana entre MORALIDADE (= *Moralität*) e ETICIDADE (= *Sittlichkeit*) revela, a nível da arquitetônica tanto da Filosofia do Direito quanto da Filosofia do Espírito objetivo, a tentativa de superação do formalismo kantiano pela nova configuração da racionalidade objetiva do ethos. Nesta arquitetônica na qual se cala o movimento dialético do Espírito objetivo, a universalidade abstrata do *Direito* e a particularidade da *Moralidade* são suprassumidos na singularidade (= universalidade concreta) da *Eticidade*.

HEGEL

O conceito clássico de *societas civilis* já perdera, em fins do século XVIII, a significação de sociedade política, i. é a comunidade dos cidadãos, passando a designar a nova realidade de um corpo social resultado das *relações de trabalho e produção* e do *conflito dos interesses*. O indivíduo é o portador desta nova significação da socialidade, pois se lhe atribui o predicado da liberdade natural, que precede o engendramento das relações sociais. Conseqüentemente a *libertas arbitrii* tem uma prioridade ontológica relativamente à socialidade.

Os conflitos da sociedade civil armam-se e acontecem no campo semântico das relações de trabalho e dos interesses individuais. Para Hegel, a sociedade civil é uma totalidade de sentido que tem por princípio elementar o indivíduo particular. O resultado da interseção e da composição do arbítrio dos indivíduos com as suas necessidades naturais é a organização do todo social. Os direitos individuais tem na sociedade civil o lugar primigêneo da sua afirmação. O fundamento destes é a relação de exterioridade que se manifesta no horizonte de inteligibilidade da sociedade civil e cujos termos são: 1º. a liberdade individual entendida como liberdade de arbítrio; 2º. a universalidade abstrata da dependência onímoda dos indivíduos na busca comum para a satisfação das suas necessidades. A cisão moderna entre *ethos* e *nomos* tem sua origem com o advento da sociedade civil como o *tópos* histórico da liberdade.

O fundamento da sociedade civil é a hipótese de um modelo que permita conciliar a liberdade de cada um com a liberdade de todos, de acordo com a finalidade do atendimento à necessidade universal, que deve ser racionalizado na forma de um sistema das necessidades ou sistema econômico. Este se traduz numa ordem racional resultada das tentativas históricas de organizar a produção como tarefa de toda a sociedade. O sistema das necessidades irrompe na figura da sociedade civil como novo horizonte de universalidade. Trata-se da universalidade do trabalho livre e do sistema de produção.

O fundamento da sociedade civil é a nova universalidade que aparece como horizonte de sentido no qual Hegel: 1º suprasse a universalidade abstrata da razão prática na universalidade concreta do *ethos* histórico, e 2º por sua vez funda a universalidade de *ethos* no *topos* inteligível da História, que tem seu princípio de movimento e seu fim em si mesma.

No § 485 da Enciclopédia de 1830, Hegel por um lado expõe a circularidade dialética do *ethos* e, por outro lado, em fazendo esta exposição, indica a diferença entre o *costume* (= *ethos*) e a lei (= *nomos*) como a dupla posição do universal ético que é o conteúdo próprio da liberdade: ou na forma da *vontade subjetiva*, que tem a *virtude* por conteúdo da ação ética, ou na forma da *vontade objetiva* como poder legiferante válido, que tem a *lei* por conteúdo da ação ética.

A passagem do costume à lei assinala a emergência definitiva da forma de universalidade alcançada graças ao esforço hegeliano de reinventar a doutrina do *ethos* na conceitualidade da razão moderna, i. é a configuração da necessidade imanente que será a forma por excelência do *ethos*, capaz de abrigar a práxis humana como ação efetivamente livre. O *ethos como lei* é a casa ou a morada da liberdade.

É assim que a sociedade política realiza a sua legitimidade como o espaço ético da soberania da lei.

A idéia da constituição do Estado conforme leis que nascem do *ethos* da comunidade fecha o círculo semântico do *ethos* ao conferir à práxis a sua determinação mais alta: *virtude política*. Esta é a disposição permanente para o exercício da liberdade sob a soberania da lei justa.

Conclusão

O mesmo desafio, que serve de fio-condutor para o pensamento ético que, de Platão a Hegel, caracteriza a grande tradição filosófica, repropõe-se à Ética contemporânea, supostamente atraída para a hegemonia da validade da racionalidade lógico-matemática e hermenêutica. Perante a estrutura ontológica do agir ético, que pressupõe a correspondência entre o *indivíduo* como sujeito ético, a *associação dos indivíduos* como comunidade ética e os *fins* que devem responder às necessidades de *auto-realização*, seja dos indivíduos seja das comunidades, que novas configurações teóricas desta correspondência conseguem fundamentar a pretensão de validade universal dos *ethos*? Inelutavelmente, as futuras configurações teóricas do pensamento ético não deixarão de se confrontar com a arquitetônica ideonômica do *ethos*, que resulta da operação dialética de 1º. negar o estatuto puramente empírico do *ethos*; 2º. suprássumi-lo no plano inteligível; 3º. reconduzi-lo ao sensível já ordenado segundo o dever-ser da norma ideal.

Esta racionalidade lógico-matemática e hermenêutica, sob cuja égide acontece a reviravolta lingüística do filosofar contemporâneo, transforma de maneira paradigmática o conhecimento humano. Segundo esta transformação, a linguagem em ato é o inteligível em ato. Consequentemente, a linguagem é o inteligível no qual a contemporaneidade filosófica suprássumiria o estatuto empírico do *ethos*, já previamente negado. Assumida esta premissa, a tarefa de configurar teoricamente a correspondência entre *sujeito ético* - *comunidade ética* - *fins da auto-realização* conflui para a linguagem, que reivindica a validade inerente ao *primum intelligibile*. Assim como a rememoração hegeliana da filosofia clássica grega transferiu a inteligibilidade do *ethos* do campo semântico da *Physis* para o da *História*, por sua vez, o ciclo hodierno da razão instrumental tem a pretensão de transferir a validade do agir ético para o campo inteligível da linguagem.

Esta transcrição conceitual do agir ético no campo inteligível da linguagem é marcada por uma aporia. Caso não se remonte à unidade ontológica da linguagem enquanto tal, a universalidade empírica das linguagens confluirá num pluralismo de universos lingüísticos incommunicáveis. Ora, para que a linguagem possa reivindicar a universalidade que lhe compete e que corresponde à universalidade do fundamento ontológico é preciso que uma filosofia meta-lingüística: 1º. critique a redução da linguagem à sua estrutura semiótica e às regras da estrutura semântica; 2º. critique o primado do signo sobre a significação. A legitimidade da linguagem enquanto o inteligível em ato pressupõe a estrutura ontológica da mesma: a universalidade da linguagem refere equi-originariamente uma totalidade de sentido.

Endereço do Autor:
Av. Cristiano Guimarães, 2127
31720-3000 Belo Horizonte — MG