

KELSEN, Hans. *A democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

KUUCINEN, O. V. et al. *Fundamentos do marxismo-leninismo*. Trad. de Jacob Groernder e Mário Alves. Rio de Janeiro: Editorial Vitória, 1963.

LENIN, V. I. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1980.

TEIXEIRA, Francisco José Soares. *Pensando com Marx – Uma leitura crítica comentada de O capital*. São Paulo: Ensaio, 1995.

A CRÍTICA DE HEGEL À MORALIDADE KANTIANA

Marco Antônio Sousa Alves

Sumário

1. Introdução. 2. O percurso da crítica a Kant no jovem Hegel. 2.1. O panteísmo de Hegel. 3. O período de Jena. 3.1. A leitura da Revolução Francesa por Hegel. 4. A crítica madura de Hegel ao moralismo 4.1. Kant nas *Lições sobre a História da Filosofia*. 4.2. A crítica a Kant nas demais obras da maturidade. 5. Conclusão e observações críticas. 6. Referências bibliográficas.

1 INTRODUÇÃO

A importância de Hegel e de Kant no pensamento ocidental contemporâneo é inegável. Ricoeur, por exemplo, reconhece que somos radicalmente tanto pós-hegelianos quanto pós-kantianos, e, no seu entender, “é essa troca e essa permuta que estruturam, ainda, o discurso filosófico de hoje. É por isso que a tarefa é a de pensá-los sempre melhor, pensando-os juntos, um contra o outro, e um pelo outro.”¹

A crítica feroz que Hegel dirige a Kant é uma característica marcante da construção de sua visão ética, estando presente de formas distintas em várias de suas obras. Como afirma Valcárcel, falar da moral dentro do sistema hegeliano

1 RICOEUR. *O conflito das interpretações*, p. 344.

é falar da relação de Hegel contra Kant, por que e para quê.² Poderia parecer uma restrição insuportável o fato de se considerar a obra de Hegel apenas sob o prisma de sua relação com Kant, ainda mais levando-se em consideração os vários outros filósofos que influenciaram sua filosofia, além das elaborações próprias de seu pensamento; entretanto, entendo que, como diz Peperzak, há pelo menos uma filosofia que é indispensável se queremos compreender Hegel, e essa é a filosofia prática de Kant.³ Lima Vaz também reconhece a importância da filosofia kantiana como marco no pensamento moral e exalta a proposta hegeliana, expressando-se nestas palavras:

“Na verdade, a ética pós-kantiana não é senão um longo esforço para se encontrar um conteúdo adequado à forma universal do dever-ser (Sollen), tal como Kant o definira como estrutura *a priori* da razão prática. A distinção hegeliana entre moralidade (*Moralität*) e eticidade (*Sittlichkeit*) alcança, nesse contexto, uma significação exemplar, na medida em que tenta a superação do formalismo pela recuperação da racionalidade objetiva do ethos.”⁴

A partir de Kant, o problema do dualismo necessidade-liberdade ficou claro e a tarefa que Hegel se propõe é justamente a de superá-lo. Hegel ressalta a contradição do dualismo, que torna o próprio finito absoluto. Como adverte o Prof. Salgado, “absolutizando o sujeito, a consequência é uma filosofia do dever-ser incapaz de conceber o absoluto”.⁵ A questão se resume em saber como,

2 VALCÁRCEL. *Hegel y la ética*, p. 27. Popper também sublinha a influência que Kant exerceu sobre Hegel e a tentativa de este último de ir mais adiante, afirmando que para compreender Hegel precisamos, portanto, mostrar como sua teoria utilizou as idéias recebidas de Kant (POPPER. *Conjecturas e refutações: o progresso do conhecimento científico*, p. 355)

3 PEPPERZAK. *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, p. XVIII.

4 VAZ. *Escritos de filosofia II*, p. 71.

5 SALGADO. *A idéia de justiça em Hegel*, p. 57.

partindo da cisão provocada pela filosofia subjetiva de Kant, encontrar o momento da unidade.

Apesar de ser manifesto o interesse de Hegel pela ética, não é correto dizer que encontramos em sua filosofia uma moral sistemática e independente que possua sentido em si mesma. Ao contrário, não há em parte alguma de sua obra um sistema moral *tout court*.⁶ Isso, ao mesmo tempo que dificulta nosso trabalho, uma vez que somos obrigados a relacionar a problemática ética ao seu sistema, que é impensável sem o plano ontológico e lógico, serve também como um adubo ao problema moral, enriquecendo-o com vários elementos novos e tornando esse tema mais complexo e instigante. Como lembra Henrique C. Lima Vaz,

“a hermenêutica dos grandes textos hegelianos segundo o critério da construção sistemática do conceito da liberdade é, assim, a verdadeira exposição da Ética de Hegel, que se não destaca como um ramo, e nem mesmo como a copa do Sistema [...] mas é a ele consubstancial.”⁷

Costuma-se dividir as obras de Hegel em três períodos característicos de seu percurso intelectual. O primeiro seria o dos escritos teológicos e o jovem ilustrado; o segundo seria o da *Fenomenologia do Espírito*; e o terceiro seria os demais textos de Hegel, os da maturidade. As alterações que foram ocorren-

6 Weil (La morale de Hegel. In: *Études hégéliennes*) sustenta que *le refus de toute morale critique donne la clef de l'attitude hégélienne, souvent caractérisée comme conservatrice, sinon comme réactionnaire* (p.101), acrescentando depois que *il y a une morale pour Hegel, mais non seulement cette morale n'est pas hégélienne, elle ne peut pas l'être: pour être vraiment morale et une vraie morale, elle doit être celle du monde vivant* (p.103) e ainda que *l'homme atteint à la vie morale dans la positivité des moeurs d'un communauté raisonnable* (p.106). Weil termina dizendo que Hegel, como Aristóteles, não propõe uma moral aos homens, mas sua proposta é realizar as condições de uma vida moral, concluindo que *la solution de ce problème n'incombe plus à la morale; elle relève de la politique* (p.116).

7 VAZ. *Escritos de filosofia IV*, p. 379.

do ao longo do amadurecimento intelectual de Hegel impossibilitam uma visão unitária de seu pensamento.⁸ A questão sobre em qual obra hegeliana seu sistema está definitivamente assentado é motivo de controvérsias.⁹ Sendo assim, proponho uma passagem geral pelas obras hegelianas, tentando ressaltar, sem ter em vista uma análise exaustiva, como se deu a crítica à moralidade kantiana em diversos momentos de sua obra, elaborando ao final uma crítica ao que Hegel entendeu ser a superação da mera moral.

Nesse percurso, apesar de as obras da juventude serem ainda fragmentárias e menos consistentes de que as da maturidade, darei ao jovem Hegel também um papel de destaque, pois entendo que é nesse período que ele rompe com Kant e lança as bases para suas construções posteriores. A crítica a Kant nas obras posteriores incidirá basicamente sobre os mesmos pontos lançados na juventude. O ponto alterado é o dualismo que se pretende superar em cada uma delas, que, resumidamente, podemos apresentar da seguinte forma: a *Fenomenologia do Espírito* visa à superação da contradição entre sujeito e objeto; a *Enciclopédia* visa à relação entre razão e natureza; a *Filosofia do Direito* visa à relação entre liberdade individual e lei e, por fim, a *Lógica* visa superar a contradição entre razão prática e teórica. Passarei por essas diferentes abordagens rapidamente, procurando relacionar essas colocações com a crítica a Kant.

2 O PERCURSO DA CRÍTICA A KANT NO JOVEM HEGEL

Como já salientei, para melhor compreendermos o itinerário intelectual de Hegel e seu abandono da moralidade kantiana, iniciaremos pela análise de seu

8 Segundo Henrique C. Lima Vaz, “o problema das relações entre a Fenomenologia e Sistema é um dos tópicos mais discutidos entre os intérpretes de Hegel, e o próprio Hegel não parece ter chegado a uma solução definitiva a respeito” (*Escritos de filosofia IV*, p. 375).

9 Hyppolite, Kojève e Bloch preferem a Fenomenologia; Kaufmann, Findlay e Adorno a Lógica; Weil, Fleischmann, Bobbio e Walsh a Filosofia do Direito...

pensamento na juventude. Entendo, com Peperzak, que voltar aos primeiros escritos de um grande filósofo é sempre um método interessante e, algumas vezes, revelador para melhor compreender suas obras na maturidade.¹⁰ O jovem Hegel sofre várias influências, sobretudo de Schelling e Hölderlin (seus colegas em Tübingen), e tem saltos que vão desde o kantismo até a criação de um estilo próprio.¹¹

Em Tübingen, Hegel quer construir uma nova religião, procurando depurar o cristianismo. Essa nova religião que Hegel predica é um pseudokantismo.¹² A *Vida de Jesus*, escrita em Berna em 1795, se inscreve no projeto kantiano de uma fé racional.¹³ O Jesus de Hegel não encontrou anjos, não profetizou, não fez milagres e nem ressuscitou. Sua influência está na elevada moral que praticava e colocava em oposição constante com a positividade da religião judaica, representada pelos fariseus. Na *Positividade da Religião Cristã*, escrita em 1796, Hegel trata também da contraposição entre a moral como autonomia, e os dogmas e as instituições como positividade, afirmando que o fim e a essência de toda religião verdadeira é a moralidade dos homens.¹⁴ Hegel interpreta a religião de Jesus como uma doutrina moral privada, quase idêntica à filosofia de Kant e parecida com a de Sócrates.¹⁵

10 PEPERZAK. *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, p. XVI.

11 Como ressalta Peperzak, o pensamento de Hegel *a d'abord été une application de la philosophie kantienne, ensuite une grande critique et un dépassement de cette même philosophie* (PEPERZAK. *Le jeune Hegel et la vision morale du monde* p. XVIII).

12 Na interpretação de Bourgeois, *le kantisme apparaisse comme la vérité du christianism*” (*Hegel à Francfort: ou Judaïsme – Christianisme – Hégélianisme*, p.17).

13 Alguns intérpretes, como Dilthey, acreditaram ver nessa obra uma fidelidade inteira do jovem Hegel a Kant; já Peperzak vê aqui uma mensagem de aparência kantiana. Bourgeois chega a dizer que Hegel nunca foi verdadeiramente kantiano (*Hegel à Francfort: ou Judaïsme – Christianisme – Hégélianisme*, p.18).

14 HEGEL. *La positivité de la religion chrétienne*, p. 30.

15 Hegel chega a felicitar Sócrates por ter tido, ao contrário de Jesus, discípulos que não transformaram sua filosofia em religião oficial (ver HEGEL. *La positivité de la religion chrétienne*, p. 43).

A primeira crítica hegeliana a Kant se dirige aos postulados da razão prática, dizendo que eles exprimem no fundo a mesma alienação que a religião positiva. Para sermos livres, temos de nos opor a toda força estrangeira: a liberdade exige que Deus não exista. Hegel ataca os postulados kantianos lhes opondo o puro *Sollen* mesmo.¹⁶ Essa crítica já é visível na *Positividade da Religião Cristã*¹⁷ e separa Hegel tanto de Kant como do cristianismo. Ao refutar o Deus consolador, pode-se pensar que Hegel virou ateu e que seu Deus, o Absoluto, é uma forma de panteísmo.¹⁸

Hegel entende que Kant deu o primeiro passo, entretanto, o mais importante está por vir: a recuperação da dimensão nacional e popular da moral grega. Ainda que Hegel tenha sido um discípulo de Kant, não se opondo expressamente à sua doutrina, suas preferências continham em germe uma crítica da visão moral do mundo.¹⁹ O espírito da ilustração, que Hegel confunde com o gênio grego, introduz-se constantemente em seu pensamento. A partir de Berna, observamos uma tensão clara da ética hegeliana, de um lado kantiana, ilustrada, fazendo da autonomia do sujeito a essência da vida moral e, de outro lado, desejosa de restabelecer a harmoniosa vida moral da bela totalidade grega.²⁰

16 PEPPERZAK. *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, p. 251.

17 Cf. HEGEL. *La positivité de la religion chrétienne*, p.35-37.

18 O poema *Eleusis* (traduzido para o francês por Asveld – *La pensée religieuse du jeune Hegel: liberté et aliénation*, p.113-117), escrito por Hegel em 1796, deu substrato à interpretação de Dilthey, que fala de um panteísmo místico em Hegel. Peperzak responde que *une seule nuit d'été ne saurait suffire pour proclamer Hegel panthéiste (Le jeune Hegel et la vision morale du monde, p.126)*

19 Cf. PEPPERZAK. *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, p. 42.

20 Segundo Llanos, *el joven Hegel [...] se adherió inicialmente a una concepción ética kantiana de la existencia que le sirvió, por cierto, para saltar a estadios más elevados [...], es la elección entre dos concepciones del mundo: una, moralista, y otra, que se puede llamar totalitaria (El joven Hegel y la fenomenología del espíritu. In: Valoración de la fenomenología del espíritu, p.132).*

No *Espírito do Cristianismo e Seu Destino*,²¹ escrito em grande parte em Frankfurt, entre 1796 e 1799, Hegel faz uma análise da moral cristã ainda no mesmo caminho de tentar reconciliar o ensinamento de Jesus com a liberdade, porém, começando a contemplar o real como a única via possível de todo pensamento, desqualificando a postulação de um dever-ser. Todo dever-ser é algo de estranho ou de imposto, e sempre, quando há moral do dever-ser, há dominação e limitação à liberdade. Resumindo esse momento, diz Peperzak que *à Berne Hegel a rationalisé Jésus à l'aide de Kant, à Francfort il vient à bout de Kant par un nouveau Jésus*.²² A distinção entre Jesus e Kant leva Hegel a rejeitar Kant, sugerindo já que a dualidade entre a lei e a realidade, o universal e o singular não passa de uma forma de positividade. Aqui, Hegel já não é em absoluto kantiano, várias outras fontes de inspiração começam a se fazer presentes em seu pensamento, vindas de Hölderlin, Fichte, Schelling, Espinosa, Jacobi, Mendelssohn, Platão, Herder, Göethe, dentre outros. O desejo hegeliano de se encontrar uma harmonia com o mundo, o povo, o Estado, a natureza, a história, já aparece, mas sob a forma de uma nostalgia dos deuses gregos, símbolos de união ainda intacta do homem com as coisas. Hegel entende que a lei kantiana é herdeira do Deus-objeto, e a descarta por um Jesus que representa a realidade que une a razão e o sensível, o dever e o desejo, o universal e o particular.²³

A necessidade de superar o dualismo do universal e do particular é o ponto central da crítica hegeliana a Kant.²⁴ Para Hegel, a afirmação da liberda-

21 Na minha opinião, essa obra é a chave para compreender como Hegel rompeu com Kant. Bourgeois, indo mais além, afirma que *le hégélianisme sera la conception rationnelle et du contenu et de la forme de la pensée à l'oeuvre dans L'Esprit du christianisme et son destin (Hegel à Francfort: ou Judaïsme – Christianisme – Hégélianisme p.120).*

22 PEPPERZAK. *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, p. 145.

23 Como conclui Peperzak, *l'exigence de dépasser Kant par l'unification de son dualisme est indiquée avec force et lucidité* (PEPPERZAK. *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, p.147).

24 *"Toute sa critique de la moralité (Moralität) kantienne se résume dans l'interprétation que Hegel donne ici du couple universal-particulier (PEPPERZAK. Le jeune Hegel et la vision morale du monde, p. 150).*

de como separação da universalidade e da particularidade é a negação efetiva da liberdade. Esse ponto, que tem ainda pouca importância em Frankfurt, será o tema maior da discussão com Kant em Iena. Para Hegel há algo superior ao *Sollen*, e a essa unificação Hegel dá o nome de ser (*Sein*).²⁵ É partindo de um realismo absoluto que Hegel irá chegar a um idealismo absoluto, quando mais tarde abandonar a idéia de *Dasein*, o culto ao ser, pela teoria do *Begriff*, do conceito.²⁶ A atitude do homem em relação a esse ser é de fé,²⁷ porém não como a fé cristã positiva ou a fé kantiana, mas como uma fé autêntica, de maneira que o ser é presente em nossa representação, enquanto consciente.

Nesse período, Hegel parece compartilhar com seus amigos (Schelling e Hölderlin) a admiração pelo monismo espinosista, sobretudo na relação entre o homem e Deus, dizendo que eles devem ser um, que não deve haver duas vontades, duas substâncias. Após opor-se à separação do *sollen* à unidade profunda do ser, Hegel passa a explicar o ser como vida (*Leben*), que é a unidade subjetiva que absorve o objeto.²⁸ No interior da vida se unem não apenas o sujeito e o objeto, mas também o uno e o múltiplo, o particular e o universal. A atitude do homem virtuoso de Kant é condenável porque ele coloca o universal acima do particular, e essa boa consciência, como diz Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, é a consciência do fariseu. Para Hegel, Jesus detesta a boa consciência e a declara hipócrita, por ser ela impura e pretender ser um todo, uma vez

que não passa de uma representação de si como consciência moral, que tem como conteúdo apenas virtudes, realidades limitadas.

Mas como Hegel faz para alcançar essa vida, na qual desaparecem as contradições? Para esse combate, Hegel inicia analisando a *Crítica da Razão Prática*, quando ela nos diz para amar Deus acima de tudo.²⁹ Tendo Kant demonstrado que não há outra atitude moral que não seja o reconhecimento do nosso dever, comando de nossa própria vontade, amar a Deus entra aqui em conflito, pois significa ser comandado.³⁰ Como falar de um dever que é cumprido de forma voluntária?³¹ Ou nós agimos voluntariamente, então o comando de Deus é supérfluo, ou então agimos por respeito a uma lei externa, e então não somos livres. Para Hegel esse dever de amar a Deus é apenas, em aparência, um dever, pois esconde algo, a vida,³² na qual não há qualquer dualidade de conceito e realidade. Para Hegel, amar a Deus é se sentir integrado ao todo da vida, sendo o amor o sentimento dessa harmonia. Como diz Hegel:

*Jésus oppose à ce commandement le génie plus élevé de la conciliation (une modification de l'amour) qui, non seulement n'agit pas contre la loi, mais la rend entièrement superflue, et renferme une plénitude tellement plus riche, plus vivante, que pour lui quelque chose d'aussi pauvre qu'une loi n'existe absolument pas.*³³

25 Cf. HEGEL. *L'Esprit du christianisme et son destin*, p. 32.

26 Cf. WAHL. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, p. 208. Tal passagem, a meu ver, inicia-se em Iena. Já no *Sistema da Vida Ética*, Hegel diz que *l'identité absolue de la nature doit être reprise dans l'unité du concept absolu, et être présente dans la forme de cette unité* (*L'Esprit du christianisme et son destin*, p.159). Contudo, tal passagem só estará concluída na *Ciência da Lógica*.

27 Hegel utiliza o termo fé por causa da impossibilidade de demonstrar o ser. Nas obras posteriores de Hegel, o "ser" e a "fé" serão chamados de "conceito" e "razão", respectivamente, e isso que se apresenta aqui como uma ontologia será depois uma grande lógica.

28 *Pour approfondir l'idée d'être, c'est vers l'idée de vie qu'il faut nous tourner* (WAHL. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, p. 209).

29 Cf. HEGEL. *L'Esprit du christianisme et son destin*, p. 33.

30 Como assevera Pöggeler, *Hegel trouve l'argumentation de Kant contradictoire en soi: le devoir implique une opposition à l'inclination; mais le bon gré n'implique aucune opposition, et donc le bon gré du devoir, l'amour pratique, ne pourrait pas non plus être commandé* (*L'éthique dans la philosophie pratique de Hegel. In: Études hégéliennes*, p. 133).

31 Asveld, nesse sentido, diz que *ce serait remplacer simplement l'hétéronomie juive par un esclavage intérieur. Et c'est ici que Hegel se sépare explicitement de Kant* (*La pensée religieuse du jeune Hegel: liberté et aliénation*, p.153).

32 A vida, ou alma do mundo, pode se chamar também Deus.

33 *L'Esprit du christianisme et son destin*, p. 35.

Observamos aqui em evidência a nostalgia de Hegel pela união vivida, chegando ele mesmo a eliminar a individualidade. A consciência da vida pura seria a consciência do que o homem é.³⁴ O divino se manifesta, assim, em uma figura particular, que é o homem, e essa união Deus-homem é a vida mesma. Ao conceituar a ética como o comportamento do todo, Hegel utiliza o termo ética na acepção espinosista, incorrendo no perigo de todo pensamento monista e imanente. O deus hegeliano não é nem pessoal (Deus-Amor) nem transcendental, mas antes uma substância, um todo divino. A vida ética é supressão do particular, do subjetivo no objetivo: tudo tem de ser sacrificado ao universal.³⁵ Essa primeira formulação do sistema, ainda medíocre, não passa de um panrealismo, que afirma um monismo que faz impossível a existência da moral. Concordo com Dilthey quando ele fala em um panteísmo místico em Hegel.³⁶ Fazendo um resumo do percurso percorrido pelo jovem Hegel, eu diria que ele passa por três estágios: de início se identifica à filosofia de Kant; em seguida, realiza a crítica radical a Kant; e termina por propor uma filosofia mística panteísta.

2.1 O panteísmo de Hegel

Nas *Lições da História da Filosofia*, Hegel se dirige a Espinosa com bastante carinho, dizendo que as filosofias que não reconhecem Deus, mas apenas têm o finito como verdadeiro, são muito mais perigosas.³⁷ Espinosa transforma o dualismo de Descartes (*res cogitans* X *res extensa*) em um panteísmo, estando Deus tanto nas coisas como no pensamento. Entretanto, a substância

34 Cf. HEGEL. *L'ésprit du christianisme et son destin*, p.76.

35 Como afirma Valcárcel, Hegel, *una vez fabricado su idolo de Realidad, Verdad, Ser, se postra humildemente ante él y nos invita a hacerlo, ofreciéndole en preces la moral y la subjetividad (Hegel y la ética, p. 121).*

36 Peperzak discorda dessa visão, dizendo que, mesmo antes de Iena, Hegel já recusava *une philosophie de la pure identité qui se contenterait de jeter toutes les choses particulières et finies dans le gouffre de l'Absolu (Le jeune Hegel et la vision morale du monde, p. 188).*

37 Cf. HEGEL. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, p. 304.

de Espinosa não é conceito, não é consciência, faltando ao seu absoluto tornar-se sujeito. Hegel condena Espinosa dizendo ser o seu absoluto abstrato, negativo, uma vez que a diferença existe apenas exteriormente a ele, sendo algo distinto da substância.³⁸

O termo panteísmo é bastante forte e dá lugar a inúmeras confusões, sendo comparado por Asveld à *l'image d'une tache d'encre qui s'étend sur une page et brouille tout*.³⁹ Apesar de todos os perigos que tal concepção do mundo implica, a geração que se seguiu a Fichte, incluindo Schelling e Hegel, produziu um novo tipo de panteísmo ao procurar compreender as necessidades históricas.⁴⁰ Ressaltando a importância de Schelling sobre Hegel, ciz Dilthey:⁴¹ “Vigoroso, osado, rápido, Schelling le había precedido en este camino y determinó la dirección del panteísmo de Hegel”.⁴² Schelling define em sua obra a vida universal como organismo, parecido com o que encontramos em Hegel, com a diferença de que este conceito de totalidade cósmica se converte, em Hegel, no centro de todo o mundo intelectual e sustenta essa significação. O novo panteísmo se diferencia do de outros tempos por sua interpretação ao dado objetivo, que se converte em um método consciente. Outra diferença consiste na tendência a conceber a ação da força divina no mundo como desenvolvimento. Esse panteísmo se caracteriza também por ser uma oposição crescente às categorias do entendimento, a partir das quais a ilustração havia pensado a Natureza e a História. Dilthey ressalta ainda outro elemento desse movimento, com relação

38 Cf. HEGEL. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, p. 309-310

39 ASVELD. *La pensée religieuse du jeune Hegel: liberté et aliénation*, p. 111.

40 Pöggeler diz que o jovem Hegel utiliza vias de pensamento semelhantes às que o neo-spinozismo, tal como o de Herder, utilizava. Ele exigia a união infinita não apenas como amor, mas como aliança com a verdade (*L'éthique dans la philosophie pratique de Hegel. In: Études hégéliennes*, p. 133).

41 Dilthey é um dos primeiros a mostrar toda a importância e riqueza dos escritos do jovem Hegel. Trabalho semelhante a esse realizou J. Wahl na França, porém Wahl abandona a hipótese do panteísmo místico.

42 DILTHEY. *Hegel y el idealismo*, p. 58.

direta com Goethe, que é a afirmação da intuição perante os conceitos abstratos.⁴³

Os limites e dualismos impostos por Kant receberam aqui um contragolpe perigoso, que tendia a uma relação unitária do pensamento com a realidade, compreensível pelo pensamento como um todo orgânico. Nesse ambiente nasce a filosofia do Espírito de Hegel, o que talvez explica a profunda antipatia que sentia por Kant. De acordo com Dilthey, o panteísmo místico de Hegel nasce entre 1795 e 1800,⁴⁴ mas, ainda que Hegel nunca abandone seu intento de realizar uma filosofia da identidade absoluta, seu sistema supera o panteísmo de Espinosa pela via da racionalização. Ainda assim, entendo que Hegel permanece panteísta, porém, um panteísta idealista.⁴⁵

3 O PERÍODO DE IENA

Em *Iena*, subjetividade e objetividade, liberdade e necessidade, são um todo único e em desenvolvimento. A partir de *Iena*, o movimento da História é totalmente transparente à razão, uma vez que a História é a razão se manifestando. O judaísmo e o kantismo não serão mais condenados abstratamente, como nos escritos de Frankfurt, passando a ser entendidos como momentos necessários dentro da vida racional. Em Frankfurt, Hegel exprime seu realismo histórico e sua adesão ao devir da liberdade; a partir de *Iena*, Hegel dá a seu pensamento um sentido novo, integrado dentro da dialética do idealismo absoluto.⁴⁶

43 Cf. DILTHEY. *Hegel y el idealismo*, p. 54.

44 Cf. DILTHEY. *Hegel y el idealismo*, p. 55.

45 Gregoire define o panteísmo idealista assim: *Un panthéisme qui donne la primauté à la pensée, qui considère la pensée, sous une forme ou sous une autre, comme le fondement et la fin des choses est un panthéisme idéaliste (Études hégéliennes: les points capitaux du système, p. 212)*. Gregoire conclui então que o sistema de Hegel é um panteísmo idealista.

46 Cf. BOURGEOIS. *Hegel à Francfort: ou Judaïsme – Christianisme – Hégélianisme*, p. 122.

O *Sistema da vida ética* é sua primeira tentativa de ordenar o campo moral.⁴⁷ Hyppolite entende que nesse momento a filosofia de Hegel era uma antropologia filosófica, na qual só se pode compreender o homem individual reatando-o à vida da cidade da qual ele é membro.⁴⁸ A essência da vida ética é ultrapassar a subjetividade, realizando-a. A eticidade constitui o núcleo da filosofia de Hegel, e a exigência que Hegel faz a Espinosa de a substância tornar-se sujeito é alcançada nessa passagem da natureza a cultura, ao espírito.⁴⁹ Hegel prossegue com suas críticas à moral kantiana, dizendo ser ela destinada à hipocrisia. Daqui em diante, as críticas hegelianas a Kant serão sempre as mesmas: formalismo, vacuidade, seca abstração...; o que mudará será o lugar em que se situa a moral de Kant em relação à sua própria teoria.⁵⁰

Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel traça o percurso do autodesenvolver-se do Espírito na História, começando pela Grécia, que, em sua opinião, foi o primeiro povo que encarnou o Espírito. Como explica o próprio Hegel, na *Fenomenologia* está representada a consciência em seu movimento progressivo, desde sua primeira oposição imediata quanto ao objeto até o saber absoluto.⁵¹ O primeiro título pensado por Hegel para esta obra é elucidativo quanto ao seu conteúdo: ciência da experiência da consciência. Nessa trajetória, temos a consciência heróica, a Grécia cindida, a consciência pura, tudo eclodindo na realidade triunfante.⁵²

47 Para Peperzak, já em Frankfurt o ideal de juventude de Hegel se transforma em sistema. Bourgeois também vai nesse sentido, dizendo que *c'est à Francfort que l'idéal hégélien s'élabore en un système philosophique proprement dit [...] en voyant s'écrouler l'appui kantien (Le jeune Hegel et la vision morale du monde, p. 23)*.

48 HYPOLITE. *Gênese e estrutura...*, p. 290.

49 Cf. SANTOS, *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 39. O professor José Henrique Santos entende que no *Sistema da Vida Ética* Hegel defende o ponto de vista inverso, naturalista e pouco dialético (*Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 37).

50 Cf. VALCÁRCCEL. *Hegel y la ética*, p. 70.

51 HEGEL. *Ciencia de la lógica*, p. 64.

52 Para Ricoeur, numa filosofia como a de Hegel tudo toma sentido. "O saber absoluto significa o desaparecimento do segredo ontológico [...]; o segredo é que não há segredo. O imediato se reflete e desvela como o si." (*Retorno a Hegel: Jean Hyppolite*).

Hegel nunca abandona o ideal grego, entretanto a renúncia à ressurreição da Grécia estava clara para ele. Não é este o realismo que Hegel obtém. A nostalgia do passado se converte em modo de superar o presente.⁵³ O problema grego se deu pela insuficiente reconciliação, pois que a eticidade, ainda que real, não era vivida plenamente, a harmonia grega era ingênua. Na temática da “alma bela” e dos espíritos capazes de ultrapassar o *ethos* moral de seu tempo (como Jesus e Sócrates), Hegel faz o objetivismo conviver com a subjetividade (o eu que é um nós, um nós que é um eu).

As críticas a Kant na *Fenomenologia do Espírito* não são tão certeiras como nas obras posteriores, mas são substancialmente as mesmas. Hegel submete a uma mesma crítica os estoícos e Kant: toda moral necessita de um conteúdo.⁵⁴ Os conteúdos em moral existem e o formalismo é reprovável e perverso, é estar à beira do ceticismo.⁵⁵ São palavras do próprio Hegel:

“O estoicismo, portanto, caía em perplexidade quando lhe perguntavam, na linguagem de então, sobre o critério da verdade em geral, quer dizer, com mais propriedade, sobre o conteúdo do pensamento mesmo. À pergunta sobre o que era bom e verdadeiro, era dada ainda uma vez como resposta o mesmo pensar sem conteúdo: é na racionalidade que deve consistir o bem e o verdadeiro. Mas nessa igualdade-consigo-mesmo do pensar é apenas a pura forma na qual nada se determina. Por isso os termos universais do verdadeiro e do bem, da sabedoria e da virtude, onde o estoicismo tem de parar, de certo são geralmente edificantes; mas

como de fato não podem chegar a nenhuma expansão do conteúdo, comecem logo a produzir o tédio.”⁵⁶

Hegel nega qualquer universalidade, kantianamente assentada, que o juízo moral contenha. A liberdade da consciência de si é indiferente quanto ao ser-af-natural.⁵⁷ Nenhuma consciência tem direito à valoração, pois não tem outro conteúdo que seus interesses, e estes não poderiam ser válidos. A consciência pura é uma ingenuidade, uma aparência. As universalidades da ilustração são meras abstrações. Para Hegel, foi o universal puro que desencadeou o terror, que não é um acidente, mas uma conseqüência necessária das bem-intencionadas propostas da ilustração.

3.1 A leitura da Revolução Francesa por Hegel

É uma constante na filosofia alemã tomar Kant como o ápice da época ilustrada.⁵⁸ Hegel afirma que a filosofia kantiana é teoricamente a ilustração elevada ao plano metódico.⁵⁹ A ilustração inaugura uma maneira de pensar que só pode estabelecer contra o estabelecido, configurando sua essência em oposição ao que existe. A maior culpa desse pensamento é pretender erigir um mundo como deve ser, porque o problema que tem esse mundo como deve ser é que não é. Ainda que Hegel reconheça a necessidade da Revolução Francesa e sua importância histórica, a ilustração apresenta-se a si mesma como terror. A ilustração postulou grandes e belas abstrações, porém perigosas.

53 Hegel sugerirá que com la recuperación sui generis que hace de Grecia supera el formalismo kantiano aunque para percibir esto de manera explícita, hayamos de esperar a la época de Berlén (VALCÁRCEL. *Hegel y la ética*, p. 192).

54 “Aqui, o conceito ainda não é a penetração do pensamento na variedade e na plenitude do ser. Tal penetração é, portanto, somente postulada, e por isso Hegel faz ao estoicismo o reproche que freqüentemente, durante o período de juventude, endereçou ao kantismo.” (HYPPOLITE. *Gênese e estrutura...*, p.196).

55 “O ceticismo é a realização do que o estoicismo era somente o conceito.” (HEGEL. *Fenomenologia...*, v. I, p.137).

56 HEGEL. *Fenomenologia do espírito*, v. I, p. 136-137.

57 HEGEL. *Fenomenologia do espírito*, I, p.136.

58 Entretanto, ver a ilustração em Kant foi obra do idealismo alemão, que baseou-se na *Crítica da Razão Pura* para nutrir esse erro. Fichte, Schelling e Hegel interpretaram Kant como uma ilustração peculiar, diferente das luzes tal como foram vividas na França, mas dando a suas cogitações e propostas a forma de sistemas.

59 HEGEL. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. p.420.

Para Hegel, a grandeza da Revolução Francesa está no fato de ter posto a liberdade como princípio que fundamenta a convivência humana,⁶⁰ e a pobreza desta está na sua concepção estreita de liberdade, reduzida a uma liberdade meramente subjetiva, que na sua opinião é a liberdade do entendimento, do vazio, da autonomia absoluta do eu, que desemboca na fúria da destruição.

Segundo Hegel, querer compreender o Direito, a Ética e o Estado de outra forma que simplesmente assistindo a seu desenvolvimento é pretensioso ou mal-intencionado. Falar o conceito é assistir ao peculiar e imanente desenvolvimento da coisa mesma, e isso só se faz *a posteriori*. Em Kant, compreendemos o mundo moral somente por meio do dever. A consciência moral se identifica *a priori* com o dever, e essa harmonia estende-se à realidade. Hegel acusa a moral kantiana de ser um esforço de harmonização sem futuro, que termina por excluir o mundo. O conceito de dever faz a consciência indiferente a qualquer conteúdo, sendo formal. A consciência moral se comporta somente como pensamento, não como conceito, e sua liberdade é a liberdade do pensamento puro. sua verdade é uma verdade simulada, uma hipocrisia. “O mundo da vida real e o pensamento são diferentes, e por isso a moral (no sentido kantiano do termo) se opõe ao *ethos*, aos costumes existentes.”⁶¹ Para Hegel, a liberdade verdadeira só se efetiva por meio da construção de um mundo positivo, de instituições: A Revolução se mostrou incapaz de produzir uma estrutura estável do mundo, pois permaneceu abstrata, produzindo apenas o terror.

Fugir da necessidade em si do que existe é um erro do entendimento abstrato e, além de uma trivialidade, é um perigo. Quando a filosofia assim praticada instaura um dever-ser, inaugura o caos e a utopia.⁶² Contudo, não é mais

possível, após a Revolução, reconstruir o modelo da antiga *polis* grega. Daí, a superação da concepção individualista de liberdade, explicitando a dimensão institucional, ser enfrentada por Hegel como a grande tarefa de seu tempo.

Na interpretação de Habermas,⁶³ Hegel tanto critica como adere à filosofia da Revolução. Podemos distinguir em suas críticas à Revolução Francesa uma separação da liberdade abstrata: uma, a que alcança a validade positiva na esfera da sociedade civil (o Código de Napoleão) e a outra, a que deseja realizar-se a si mesma (Robespierre). Quanto a esta última, ela incorre na contradição da liberdade absoluta de uma consciência meramente subjetiva, tal como ocorre com o terror jacobino.⁶⁴ Já em Napoleão, Hegel saúda o superador da Revolução, bem como o guardião de uma ordem revolucionária, sendo ele o vitorioso sobre Robespierre e patrono do novo Código Civil. Ainda assim, a subjetividade viva como positiva, petrificada, impessoal, equivale ao domínio da lei que oprime a vida. No entender de Hegel, o direito só perde seu caráter abstrato com a existência do Espírito do povo. A superação dessa esfera que leva o direito privado à validade positiva só é possível com a superação da sociedade burguesa.

Habermas divide os intérpretes de Hegel em três grupos: os conservadores, os liberais e os de esquerda. Para os conservadores, o conteúdo de um determinado direito positivo deve ser conforme com o espírito do povo, com a consciência moral e com os costumes do povo. Os liberais aludem ao fato de Hegel insistir constantemente que toda Constituição deve respeitar o princípio universal da liberdade da Revolução. Já os hegelianos de esquerda põem em evidência a crítica de Hegel à ficção da autonomia privada protegida por meio de um direito externo coercitivo. Esses argumentos concorrentes demonstram a tensão da ambivalente relação de Hegel com a Revolução Francesa. Habermas

60 “O que a revolução traz de novo à história universal é fazer da liberdade o fundamento no qual se alicerça a vida comum dos homens” (OLIVEIRA. A leitura hegeliana da Revolução Francesa. *Síntese*, v. XVII, n. 52, p.74,1991).

61 HYPOLITE. *Introdução à filosofia da história de Hegel*, p. 96.

62 “El fanatismo de la libertad, puesto en manos del pueblo, se tornó en algo espantoso” (HEGEL. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, p. 419).

63 HABERMAS. La crítica de Hegel a la revolucion francesa. In: *Teoría y praxis*, p.123-140.

64 Pöggeler entende que Hegel evidentemente não aprova *l'infamie des robespierristes*, entendida como a vigilância do Estado baseado na opinião e no terror. Por isso ele tenta reunificar legalidade e moralidade (L'éthique dans la philosophie pratique de Hegel. In: *Études hégéliennes*, p.130).

então, pergunta: Uma vez que não há consciência revolucionária, quem seria então responsável pela direção revolucionária que adota a história do mundo para produzir o direito concreto? Hegel procura reintroduzir no nível do Espírito objetivo o Espírito subjetivo do recusado Robespierre⁶⁵. Entretanto, o espírito do mundo não pode ser cognoscível como consciência revolucionária. Em suma, Hegel deseja revolucionar a realidade sem revolucionários. Habermas, demonstrando seu descontentamento à resposta hegeliana, termina perguntando: *Qué época tendrá la fuerza para hacer vigente este derecho y entrar en su posesión?*⁶⁶

4 A CRÍTICA MADURA DE HEGEL AO MORALISMO

A filosofia hegeliana pretende ser a síntese superadora das ilusões da ilustração de Kant e de seus herdeiros. Hegel considera seu trabalho uma síntese para qual a própria história da filosofia converge.⁶⁷ A história da filosofia mostra diversos estágios de desenvolvimento de um só e mesmo todo; a filosofia é pensada assim como sistema (um todo auto-sustentável), um organismo. Todo o sistema hegeliano deve ser entendido como o conhecimento do espírito por si mesmo. A razão converte-se, assim, em Espírito auto-subsistente, fora das condições transcendentais de possibilidade. A razão prática kantiana, ao ser formal, é uma prática vazia, o que é em si mesmo contraditório. Kant chamou de razão prática ao entendimento formal.

65 *Hegel parece haber percibido que su crítica ya no se dirige, como aún sucedía en 1817, contra un subjetivismo sobrepasado por el curso de la historia mundial, sino contra las consecuencias de la misma Revolución que Hegel había festejado...* (HABERMAS. A propósito de los escritos políticos de Hegel. In: *Teoría y praxis*, p.160).

66 HABERMAS. A propósito de los escritos políticos de Hegel. In: *Teoría y praxis*, p.140.

67 "A filosofia que é última segundo o tempo é o resultado de todas as filosofias precedentes e deve, portanto, conter os princípios de todas; se for verdadeiramente uma filosofia, ela é a mais desenvolvida, a mais rica e concreta." (HEGEL. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, p.82)

Em seu ataque a Kant, Hegel procura ultrapassar a cisão entre ser e dever-ser, entendendo ser essa separação o fundamento dos demais dualismos kantianos. Em sua opinião, Kant é formalista⁶⁸ e sua moral é abstrata. O imperativo é uma fórmula sem nenhum conteúdo, um *ápeiron* capaz de receber qualquer qualidade, podendo justificar qualquer aberração moral. Hegel denuncia a hipocrisia da ética kantiana e vê como consequência do formalismo a ausência de contradição, a exclusão da dialética do real, uma vez que o dever pelo dever exclui todo conteúdo prévio.

4.1 Kant nas *Lições sobre a História da Filosofia*

Uma vez que procuro nesse texto compreender como se deu a crítica de Hegel a Kant, julgo interessante analisar como o próprio Hegel interpreta Kant, e dessa interpretação retirar os elementos de sua crítica.⁶⁹ Em suas *Lições sobre a História da Filosofia*, Hegel expõe sua interpretação da obra de Kant de forma clara e resumida.

Hegel entende a filosofia kantiana como a consciência do pensamento em sua subjetividade. Retornando ao ponto de vista de Sócrates, da liberdade do sujeito, Kant coloca o problema do conteúdo num plano mais alto que o dos estóicos. O pensamento se concebe como o todo no todo, e para sua convicção nenhuma autoridade externa vale.⁷⁰ Hegel reconhece que o que há de verdade na filosofia kantiana é o reconhecimento da liberdade. Contudo, a filosofia kantiana faz a essencialidade recair novamente na consciência de si, não sendo capaz de infundir realidade alguma a esta essência.

68 *La moral kantiana es formal porque se deshace falsamente de la cuestión de los contenidos y a cambio nos da sólo una fórmula vacía donde al entender del Hegel maduro caben todas las inmoralidades* (VALCÁRCEL. *El idealismo alemán*, p. 440)

69 Não interpretarei aqui o texto kantiano diretamente. Para as críticas dirigidas à interpretação hegeliana de Kant, ver STAGUENNEC. *Hegel critique de Kant*, p. 338-345.

70 Cf. HEGEL. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, p. 418.

Hegel acusa Kant de, ao pôr fim à metafísica intelectual, ter simplesmente convertido o dogmatismo objetivo em dogmatismo subjetivo, em uma consciência na qual persistem as mesmas determinações finitas do entendimento. A filosofia transcendental de Kant é um sistema de princípios da razão pura que põe o geral e o necessário no entendimento consciente de si, sem ocupar-se dos objetos. A filosofia transcendental põe no pensamento subjetivo, na consciência, as fontes do que pode ser transcendente; assim sendo, desde o começo só consideramos o pensamento dentro de si mesmo. A atividade da sensibilidade *a priori* (tratada por Kant na estética transcendental) consiste em lançar fora o conteúdo, entrando aqui a divisão da subjetividade e da objetividade. O espaço e o tempo, que poderiam aparecer como o objetivo, correspondem ao sentimento subjetivo, tendo a consciência nela mesma o espaço e o tempo. E no entendimento, que recebe os dados da sensibilidade, os pensamentos são limitados, pensamentos do finito. Nas palavras de Hegel, *lo objetivo, lo que debiera ser lo opuesto de este algo subjetivo, es también subjetivo: no forma parte ciertament de mi sentimiento, pero queda encerrado en el círculo de mi propia conciencia*.⁷¹ Sendo assim, a filosofia kantiana recebe o nome de idealismo, pois tudo gira em torno de nossas determinações e não da coisa em si, que é o verdadeiramente objetivo. Em Kant, o sujeito cognoscente não chega à razão, permanecendo consciência de si singular, contraposta ao geral, todo o conhecimento está dentro da subjetividade e, do outro lado, como algo exterior, está a coisa em si.⁷²

Kant classifica a razão como a faculdade de conhecer a partir de princípios, e não por via da intuição. O entendimento pensa o finito, e a razão tem por objeto de seu pensamento o incondicionado. A idéia como produto da razão expressa o incondicionado, o infinito, e, como o infinito não se dá no mundo da percepção sensível, Kant termina condenando o conhecer do infinito. Apesar de o homem buscar sempre o conhecimento do infinito, Kant diz que tal tentati-

71 HEGEL. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, p. 431.

72 Cf. HEGEL. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, p. 432.

va conduz sempre a falsas conclusões (paralogismos) e a contradições (antinomias). Portanto, a razão em Kant não é capaz de dar realidade a suas idéias.

Kant entende o sujeito pensante como o conjunto de todos os fenômenos – o universo. O Eu é o sujeito vazio, transcendental, de nossos pensamentos, que só por meio de seus pensamentos pode ser conhecido. Não podemos predicar dele nenhum ser, pois o pensamento é mera forma. O Eu não pode, portanto, dar ao sujeito nenhuma realidade. Dessa forma, a consciência de si, o Eu, não é a realidade, mas apenas nosso pensamento.

Kant, ao tratar da idéia de Deus, analisa a prova ontológica, que é aquela que parte do conceito absoluto de Deus para dele tirar conclusões quanto ao ser. Filósofos como Anselmo, Descartes e Espinosa, ao fazerem uso dessa prova, admitiram a unidade do ser e do pensamento; Kant, ao contrário, afirma que a este ideal da razão não se pode atribuir nenhuma realidade, não há transição do conceito ao ser. No entender de Hegel, quando a existência não é compreendida, estamos diante de simples percepções sensíveis, sem conceitos.⁷³ Partindo dessa cisão entre ser e pensar, Kant afirma o pensamento abstrato, no qual o intelecto só pode estabelecer ordem nas coisas, mas cuja ordem não é nada, senão algo puramente subjetivo.

Na filosofia kantiana, o prático junta-se necessariamente à inteligência. Passamos, assim, para a filosofia prática kantiana. Kant dá ao homem a consciência absoluta de si mesmo, uma vez que a moral descansa sobre a liberdade. Dessa forma, a consciência de si mesmo é sua própria essência: o homem é visto então como espontaneidade absoluta. Nessas condições, o homem não se submete a nada, a não ser à sua liberdade. Hegel questiona sobre qual seria o conteúdo da lei moral e, novamente, ele aponta para a ausência de todo conteúdo. Como critica Hegel, *la única forma de este principio es, en efecto, la coincidencia consigo mismo, la generalidad; el principio formal de la*

73 Cf. HEGEL. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, p. 441.

*legislación no encuentra [...] determinación alguna, o bien ésta es solamente la abstracción.*⁷⁴ Kant dispõe da forma da identidade (que é a lei do entendimento abstrato) para determinar o conceito do dever. O conteúdo não equivale, pois, ao vigente nas leis do *ethos*. Concluindo, o primeiro postulado da razão prática – a vontade livre – é abstrato. Hegel entende ser esse princípio puramente formal o defeito que adoce a filosofia kantiana-fichteana.⁷⁵

O homem deve ser moral, porém Kant não pensa em um sistema que se realiza. O *ethos* aparece sempre como um mais além, e sobre esse ponto baseia Kant o postulado da imortalidade da alma como o progresso infinito do sujeito em seu *ethos*, posto que o próprio *ethos* é algo imperfeito e tem necessariamente de progredir ao infinito. O terceiro postulado da razão prática é o postulado de Deus. Na idéia do supremo bem, a natureza se ajusta à vontade racional e esta se harmoniza com a virtude. Hegel acusa essa unificação de ser algo além, um pensamento que não ocorre na realidade, mas que simplesmente deve ser. O postulado de Deus, tal como o da imortalidade da alma, limita-se a proclamar o dever-ser abstrato de sua dissolução. Como diz Hegel,

*el postulado mismo es algo perenne, puesto que el bien constituye un más allá con respecto a la naturaleza; la ley de la necesidad y la ley de la libertad son distintas la una de la otra, y se establecen en virtud de este dualismo. [...] Asimismo es necesario establecer la unidad de ambos; pero esta unidad no es nunca real, ya que se presupone siempre la separación de ambos.*⁷⁶

74 HEGEL. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, p. 446.

75 Jalley diz que a leitura hegeliana de Kant é infiel pois nega o fundamento mesmo do kantismo. Para Jalley, *dès lors il peut sembler absurde d'accuser de formalisme l'éthique kantienne puisque le propos de Kant se définit précisément par le formalisme. Mettre en question la légitimité du formalisme, c'est moins critiquer le kantisme que le nier* (Kant, Hegel et l'éthique. In: D'HONDT, Jacques. *Hegel et le Siècle des Lumières*, p. 150). Jalley recusa ainda toda interpretação puramente formal da ética kantiana, tal como a de Hegel.

76 *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, p.448.

Hegel acusa Kant de assumir expressões populares, sendo o seu Deus uma mera crença, uma opinião, algo puramente subjetivo, que não encerra nenhuma verdade em si. A realidade do Deus criador da harmonia é uma realidade carente de consciência. Para Kant não é possível demonstrar a existência de Deus, tratando-se de um postulado. A impossibilidade de provar a existência de Deus coloca um segundo dualismo na sua filosofia. Resumindo: em Kant, o bem absoluto é um dever-ser sem objetividade; para Hegel, a razão é o real, como poder absoluto.

Já em sua terceira crítica, *A Crítica da Faculdade de Julgar*, Kant afirma que, ainda que se abra um abismo entre a zona do conceito da natureza e o da liberdade, como se tratassem de mundos distintos, não cabe dúvida de que o reino da liberdade deve influir sobre o da natureza, ou seja, que o conceito de liberdade deve realizar no mundo sensível o fim proposto por suas leis. A crítica do juízo mostra, ao mesmo tempo, a distinção necessária entre os dois domínios e a exigência de sua síntese. Segundo Kant, entre o entendimento e a razão está o juízo. Entra na filosofia kantiana, assim, a representação do concreto, no qual o conceito geral determina o particular. Entretanto, Hegel entende que Kant só enfoca essas idéias em sua determinação subjetiva. Transcrevo novamente as palavras de Hegel:

*Tal es la contradicción constante de la filosofía kantiana; Kant establece las contraposiciones supremas en su unilateralidad y expresa también la solución de las contradicciones; la razón postula la unidad, con la cual nos encontramos también en el juicio. [...] La riqueza del pensamiento se desarrolla siempre, en Kant, por tanto, sólo bajo una forma subjetiva exclusivamente; toda plenitud, todo contenido, cae dentro del representar, del pensar, del postular.*⁷⁷

77 *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, p. 455.

Hegel resume a filosofia kantiana como uma autocracia da razão subjetiva, que, por ser abstrata e não conhecer, só tem certeza subjetiva, nunca a verdade objetiva.⁷⁸ Hegel, demonstrando seu descontentamento, chega a exclaimar: *Triste época para a verdade, em que desaparece toda metafísica y sólo prevalece una filosofía que no es tal!*⁷⁹ Apesar de todas as suas críticas ferozes, Hegel entende que, historicamente, Kant marca o momento do todo, no qual ele é distinguido e determinado de modo certo, sendo uma boa introdução à filosofia. O defeito de Kant está nos desdobramentos dos momentos da forma absoluta: falta nele o negativo, a compreensão do dever-ser.⁸⁰ Seguindo os passos de Kant, temos duas necessidades: primeiro, entender como os pensamentos particulares são produzidos e justificados pela necessidade da primeira unidade do Eu; e segundo, como o pensamento se expande pelo mundo. A primeira será tentada por Fichte; a segunda, a do conteúdo, por Schelling.

4.2 A crítica a Kant nas demais obras da maturidade

Os pontos centrais da crítica de Hegel a Kant já foram trabalhados; o que pretendo agora é apenas realizar uma pequena exposição de como essas críticas se inserem em seu pensamento maduro.

Na *Ciência da Lógica*, ser e dever-ser são modos da mesma essência ou espírito, são partes necessárias do conceito. Kant teria unido mal (apenas formalmente) o que é um processo. Hegel atribui tal falha à sua miopia ilustrada, por acreditar que o dever-ser está ontologicamente além do ser. O que está além é só a negação do finito posto como real, o mau infinito. Hegel ataca dessa forma a noção de *noumênion* e não admite na moral outro dever-ser que o que

já existe na coisa. Hegel invoca aqui a noção de “alma da coisa”⁸¹, que é a razão encarnada como vida e que está necessariamente além do limite e o supera.

Na *Ciência da Lógica*, Hegel afirma que o ser está mediado pelo dever-ser. A razão, o ser, não deixa nada fora, tampouco o dever-ser. A diferença da colocação de Hegel está no fato de o dever ser que o ser admite não conduzir à má-infinitude, pois não se põe além do limite e quer reinventar o universo do problema, mas é o que forma a “alma da coisa”. A má-infinitude era o erro de Kant, uma vez que colocou o reino da liberdade além das determinações empíricas. Desse modo, a liberdade não tinha limites, sendo meramente liberdade negativa.

Para Hegel, se aceitamos a lógica como a ciência do pensamento, teríamos de tomá-la uma ciência puramente formal, sem conter em si mesma a verdade real.⁸² Sendo assim, é inadequado dizer que a lógica realiza a abstração de qualquer conteúdo.⁸³ Para Hegel, a antiga metafísica tinha, a esse respeito, um conceito de pensamento mais elevado, uma vez que o pensamento e a natureza verdadeira das coisas constituíam um só e mesmo conteúdo. Kant deixa algo não fundado e determinado pela autoconsciência pensante: a coisa em si. A *Crítica da Razão Pura*, ao dizer que não podemos conhecer as coisas em si, quer dizer, segundo Hegel, que as formas em si mesmas são algo não verdadeiro: a consciência deve superar esses pontos de vista temerosos e incompletos. Na *Ciência da Lógica*, a realidade de algo só está em seu conceito.

Nos *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel expressa o seu sistema político mais maduro, procurando analisar a realização da liberdade pela mediação do Estado.⁸⁴ O direito é a efetivação institucional da liberdade, ou seja, a liberdade como subjetividade e objetividade, a liberdade concreta. Hegel pro-

78 Cf. HEGEL. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, p. 459.

79 HEGEL. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. p. 459.

80 *La morale kantienne est le principe de toute morale; mais s'il refuse de se dépasser, ce même principe donnera naissance à un formalisme vide* (WEIL. *La morale de Hegel*. In: *Études hégéliennes*, p. 102).

81 Noção parecida com a potência aristotélica e com o *connatus* espinosano.

82 Como diz Otto Pöggeler na introdução da edição portuguesa da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (p. 32), *por lógica Hegel não entende apenas a lógica tradicional, lógica formal ou do entendimento, mas também e sobretudo a metafísica*.

83 HEGEL. *Ciencia de la lógica*, p. 58.

84 Cf. ANDRADE. *De Descartes a Hegel: destino da moral provisória*, p. 58.

cura conceber o Estado como algo de racional em si. Por ser um escrito filosófico, Hegel entende que nada pode ser mais alheio a esse estudo do que a construção de um Estado como deve ser. Como ressalta Hegel, “a missão da filosofia está em conceber o que é, porque o que é, é a razão.”⁸⁵ Em Hegel, a objetividade reivindica os seus direitos.⁸⁶

O percurso realizado por Hegel nos *Princípios da Filosofia do Direito* vão do direito abstrato para a moralidade, terminando na eticidade. A insuficiência do direito abstrato está na falta da universalização, devendo esse nível superior ser buscado na moralidade.⁸⁷ Na moralidade, temos o reconhecimento da liberdade como universal; entretanto, como ressalta Lima Vaz, “o indivíduo está sempre movendo-se em direção à sua autonomia, que ele nunca pode alcançar”.⁸⁸ É exigência da lógica interna que a idéia se determine objetivamente, que ocorra a passagem da moralidade para a eticidade. O aperfeiçoamento moral do indivíduo é um problema que só adquire sentido quando relacionado com a eticidade.⁸⁹ Com Hegel, cai a validade apriorística do imperativo categórico de Kant, devendo-se juntar à forma da máxima moral o conteúdo da ação. Na eticidade, temos a realização do conceito da liberdade, síntese final do processo. Aqui, a liberdade encontra-se em sua forma mais desenvolvida, exigindo efetividade política, tornando-se “mundo” presente nas

85 HEGEL. *Princípios da filosofia do direito*. Prefácio, p. 14.

86 Como coloca Rosenfield, “pensar o possível como algo necessário constitui um risco para a vontade, o risco de afastar-se das coisas e construir, apenas na imaginação um mundo de acordo com as suas intenções” (p.128).

87 Segundo Weber, “isso significa o reconhecimento subjetivo da igualdade e da liberdade como princípios universais” (*Hegel – Liberdade, Estado e história*, p. 79).

88 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Curso ministrado sobre a *Filosofia do Direito de Hegel*, Mestrado de Filosofia. FAFICH, UFMG, apud ANDRADE. *A crítica do direito natural na primeira Filosofia do Direito de Hegel*. p.37.

89 Cf. ROSENFELD. *Política e liberdade em Hegel*, p.122.

instituições sociais.⁹⁰ “Hegel, embora louvando a descoberta da mediação subjetiva, recupera, em seu pensamento, a ética institucional de Aristóteles.”⁹¹ A ética institucional de Hegel, apesar de remontar à política de Aristóteles, pretende adaptar o *ethos* da filosofia política de Aristóteles com a consciência moral.

5 CONCLUSÃO E OBSERVAÇÕES CRÍTICAS

Os idealistas, produtos de uma ilustração que sobrou dos teólogos, produziram variadas secularizações, teologias laicas, que discorreram pelas vias que Kant pôs ao pensamento alemão. Os idealistas posteriores a Kant reagiram às limitações que sua via impunha ao pensamento e à razão, surgindo, a partir daí, as propostas encobertas sob a arquetônica de sistema. Apesar dos excessos, podemos dizer que o idealismo transcendental kantiano foi completado pela reconciliação romântica. Esses novos idealistas eram pensadores político-morais ansiosos em desfazer as ousadias ilustradas em argumentações estáveis e organicistas, dissolvendo a moral em outras coisas, como a História, a Estética e o Estado. Os idealistas preferiram levar a razão além, misturando teoria do conhecimento e filosofia política, com a inigualável ajuda do organicismo espinosista.

Para Hegel, a moral kantiana é melhor que o utilitarismo ou o hedonismo, mas é insuficiente, pois a única segurança que temos de que o interesse prático é

90 Como bem assinalou Popper, no sistema hegeliano só há um verdadeiro indivíduo livre: o Estado. A existência do Estado não depende nem se fundamenta na harmonização das conveniências dos indivíduos, e assim ocorre também com a ética, que é sua trama viva. O Estado é garante da objetividade e da subjetividade porque só ele é a idéia da liberdade como realmente existente, e não reconhecer isso, de acordo com Hegel, seria retornar ao moralismo. Para Popper, Hegel quer nos convencer que nossa salvação reside no Estado totalitário que anula os paradoxos morais do indivíduo. Popper quer provar que Hegel não se refere a nenhum estado ideal, mas à Prússia de sua época. Ele chega a acusar Hegel pelo surgimento das idéias que impulsionaram o fascismo.

91 OLIVEIRA. A leitura hegeliana da Revolução Francesa. *Síntese*, v. XVII, n. 52, p. 77, 1991.

razão, e não interesse *tout court*, é a universalidade do imperativo. Já a ilustração foi ainda pior, pois declarou-se auto-subsistente em sua parcialidade e pretendeu fazer do sujeito juiz da História, da Sociedade e do Estado, capaz de ultrapassar qualquer determinação. Apesar de entender pertinente as críticas que Hegel dirige a Kant, não vejo em sua filosofia uma superação de Kant. Mesmo sendo esse o intuito de sua filosofia, a meu ver, Hegel não conseguiu chegar à resposta que almejava e que supôs ter alcançado. Asveld, emitindo sua opinião a respeito da filosofia hegeliana, também manifesta a mesma insatisfação:

*Quant à Hegel, il nous a donné une très bonne méthode de pensée. Mais lorsqu'il s'est agit de concilier les oppositions suprêmes, il a en réalité sacrifié un des termes: le ciel fut sacrifié à la terre, la personnalité divine à l'autonomie humaine, la transcendance à l'immanence. A nous de sublimer les oppositions mieux que ne l'a fait Hegel, en sauvegardant mieux que lui l'intégrité des termes en présence.*⁹²

Para Ricoeur, o que realmente é inadmissível em Hegel é sua tese do espírito objetivo e seu corolário, a tese do Estado erigido em instância superior dotada do saber de si. Ricoeur não concorda com Hegel quando ele se insurge contra a consciência moral, no momento em que essa consciência se erige em tribunal supremo na ignorância arrogante da eticidade em que se encarna o espírito de um povo. Na ótica de Ricoeur, quando o espírito de um povo é perverso, como no totalitarismo, e alimenta uma *Sittlichkeit* homicida, é a bela alma (a consciência moral) que testemunha contra o herói da ação, tendo um valor de aviso. Assim, diz Ricoeur que “a melhor maneira de desmistificar o Estado hegeliano [...] é interrogar a própria prática política e examinar as formas específicas que reveste aí o trágico da ação.”⁹³

92 ASVELD *La pensée religieuse du jeune Hegel: liberté et aliénation*, p. 235.

93 RICOEUR. *O si-mesmo como um outro*, p. 300.

A transição do indivíduo para o espírito é, sem dúvida, um dos pontos mais obscuros da filosofia de Hegel. Na *Filosofia do Direito*, como salienta Eduardo Luft, “o homem se diviniza e ganha um poder superior a ele mesmo, é conduzido por esse Deus que ele próprio forjou”.⁹⁴ Esse Deus é o Estado. Sendo a intenção de Hegel realizar a conciliação da substância de Espinosa com o sujeito livre de Kant, Luft observa nesse ponto uma falha no sistema hegeliano:

“O filósofo alemão pende mais para o lado de Espinosa, desprezando a amplitude especulativa que o conceito de liberdade apresentava a Kant. Falta em Hegel um tratamento positivo do livre-arbítrio...”⁹⁵

Quanto à superação das contradições kantianas, que o próprio Hegel abordou, penso que ele se empolgou demais com a elaboração do seu sistema e não percebeu que caía nas mesmas armadilhas que apontou. Há duas questões propostas por Manfredo de Oliveira⁹⁶ que entendo serem bastante pertinentes para pensarmos a filosofia de Hegel:

a) A tradução da sociabilidade por institucionalidade não faz Hegel, de fato, para além de seu discurso, retornar a uma substancialidade para além das vontades dos indivíduos?

b) Como pensar a sociabilidade de tal maneira que ela não se manifeste como destruidora das liberdades individuais, mas antes como um espaço possibilitador de sua efetivação?

Ao procurar responder a essas questões, Manfredo de Oliveira conclui que Hegel padece da mesma tensão que marcou o pensamento de Dilthey, ou seja, percebeu a insuficiência da filosofia da subjetividade, mas não foi capaz de

94 LUFT. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*, p. 171.

95 LUFT. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*, p. 180.

96 OLIVEIRA. A leitura hegeliana da Revolução Francesa. *Síntese*, v. XVII, n. 52, p. 84, 1991.

articular um novo paradigma de forma clara. Hegel não conseguiu explicitar uma postura além da filosofia da objetividade.⁹⁷

Dentre todos os críticos de Hegel, penso que nenhum foi tão feroz quanto Popper, para quem o hegelianismo representa a pior de todas as teorias filosóficas absurdas e incríveis.⁹⁸ Hegel e seus discípulos propuseram, no seu entender, uma teoria dialética que exagera seu significado e que é perigosamente enganosa, e enumera como o maior perigo dessa confusão o fato de que leva as pessoas a argumentarem dogmaticamente.

Ainda que não concorde com o radicalismo de Popper, entendo que todas as críticas apresentadas até aqui foram pertinentes. Mas quem, a meu ver, melhor aponta as deficiências de Hegel é Cirne-Lima. Para o professor gaúcho, a grande questão é como se faz a passagem do particular para o universal, e vice-versa.⁹⁹ Como já salientei anteriormente, ao discorrer sobre o jovem Hegel, a necessidade de superar o dualismo do universal e do particular é o ponto central da crítica hegeliana a Kant. Na filosofia kantiana, a passagem do imperativo categórico, vazio de conteúdo, para as máximas morais é um salto. A insatisfação da resposta kantiana é que constitui a grande objeção de Hegel a Kant. Então, qual é a resposta hegeliana? Seria ela viável?

Hegel pretende a superação dessa contradição pela inclusão do finito, do particular, do contingente, como um momento do todo, como uma característica típica do Absoluto. O sistema de Hegel, entretanto, não fica coerente. Braveja Cirne-Lima: “Um ser necessário que não é necessário? Isso não é uma gigantes-

ca bobagem?”¹⁰⁰ Como é possível conciliar a substância de Espinosa com o Eu livre de Kant? É aqui que a crítica de Cirne-Lima me parece bastante acertada. Ele vê o erro de Hegel no seu necessitarismo filosófico. É a razão que escreve a História, e não nós. O dever-ser ético torna-se um ser necessário. Escreve Cirne-Lima:

“Onde ficamos nós? Ora, nós só temos legitimidade enquanto nos deixamos dissolver dentro da Razão Universal. Em Hegel o determinismo filosófico transforma-se num determinismo da história.”¹⁰¹

Ao pretender construir uma lógica, Hegel produz, como Espinosa, uma teia de relações necessárias. Schelling já apontava para o grande erro cometido por Hegel: o escamoteamento da contingência. Depois dele, Kierkegaard, Nietzsche, Rawls, Heidegger, Sartre, Adorno, Popper, Habermas, Apel, todos apontaram para o erro ínsito no necessitarismo. Kant havia percebido o problema, porém, ao postular dois mundos, além de não oferecer nenhuma solução, entrou em um grande atoleiro. Já Hegel, desde o início, pretende construir um sistema monista, de fundo neoplatônico. A necessidade assedia e assalta Hegel, conquistando-lhe o coração e a mente, como aborda Cirne-Lima:

“A contingência absoluta que Hegel põe lá no meio da Lógica da Essência vai sendo corroída pelas bordas, vai sendo dissolvida e termina transformando-se em necessidade absoluta.”¹⁰²

Cirne-Lima pretende sanar as deficiências do sistema hegeliano renovando a tentativa de reconciliar a substância de Espinosa com o Eu livre de Kant. Entretanto, a História não deve ser pensada como uma concatenação inexorável

97 Theunissen e Höhle também captaram essa problemática no pensamento político de Hegel.

98 POPPER. *Conjecturas e refutações: o progresso do conhecimento científico*, p. 350.

99 Várias foram as respostas dadas a essa pergunta ao longo da história do pensamento ocidental.

Aristóteles e Tomás de Aquino valem-se da noção de prudência, uma atitude espiritual de pouca clareza, para solucionar a questão. Habermas e Apel apresentam uma resposta plausível, porém incompleta, pois deslocam o problema, afirmando que os atos de fala são sempre universais, mas concretamente individuais, indicando, assim, que o princípio universal tem que ser exercido sempre junto com o discursivo.

100 CIRNE-LIMA. *Sobre a contradição*, p. 71.

101 CIRNE-LIMA. *Dialética para principiantes*, p. 208-209.

102 CIRNE-LIMA. *Dialética para principiantes*, p. 213.

de necessidades, mas como uma tensão entre aquilo que pode ser e aquilo que deve ser. Devemos pensar a necessidade do ser e da Natureza como um dever-ser, não como um ser necessário. Pensando dessa forma, sua teoria aproxima-se mais do idealismo transcendental de Kant; entretanto, em vez de postular dois mundos, ele procura enfraquecer a necessidade do modelo conceitual afirmando que existe a contingência. Como resume o próprio Cirne-Lima,

“minha proposta consiste em reconstruir de maneira diferente a passagem da contingência absoluta para a necessidade absoluta, pois assim como Hegel a fez, ela é, se não falsa, pelo menos confusa, podendo assim induzir a erro.”¹⁰³

Concluindo minhas observações críticas, o que de fato mais me incomoda no pensamento de Hegel é a sua postura mesma em relação à filosofia e ao ato de filosofar. Não compartilho com sua pretensão de construir uma filosofia como sistema completo, que abarque, inclusive, o contingente. A filosofia hegeliana eleva-se ao estatuto de ciência que sabe tudo. A dialética nunca conduz a isso. Em Hegel, a filosofia abandona o que justifica a própria origem de seu nome: o amor à sabedoria. A meu ver, a filosofia só é possível como sistema aberto. Terminarei com uma afirmação de Cirne-Lima, que se aplica a todos aqueles que queiram tomar o estudo da filosofia a sério:

“A tematização de Hegel do que é a dialética como método só é compreensível para quem já entendeu tudo e não é, assim, o melhor caminho a ser trilhado por quem, como nós aqui, queremos começar a compreender.”¹⁰⁴

103 CIRNE-LIMA. *Sobre a contradição*, p. 100.

104 CIRNE-LIMA. *Sobre a contradição*, p. 69.

6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Sônia Maria Viegas. A crítica do direito natural na primeira filosofia do direito de Hegel. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. XXIII, n. 70, 1977.

_____. De Descartes a Hegel: destino da moral provisória. *Síntese*, v. IV, n.10, 1977.

ASVELD, Paul. *La pensée religieuse du jeune Hegel: liberté et aliénation*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1953.

BOURGEOIS, Bernard. *Hegel à Francfort: ou Judaïsme – Christianisme – Hégélianisme*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1970.

CIRNE-LIMA, Carlos. V. *Sobre a contradição*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

_____. *Dialética para principiantes*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

DILTHEY, Wilhelm. *Hegel y el idealismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1956.

GREGOIRE, Franz. *Etudes hégéliennes: les points capitaux du système*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1958.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría y praxis: Estudios de filosofía social*. Trad. Salvador Más Torres. Madrid: Tecnos, 1990. (Tradução de: *Theorie und Praxis*.)

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino. 2.ed., Lisboa: Martins Fontes, 1976. (Tradução de: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.)

_____. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em epítome. *Tradução por Artur Morão*. Lisboa: Edições 70, 1969, v. I. (Tradução de: *Zyklus der Philosophischen Wissenschaften*.)

_____. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992. (Tradução de: *Phänomenologie des Geistes*.)

- _____. *Ciencia de la lógica*. Tradução por Augusta e Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Hachette, 1948. Tradução de: Wissenschaft der logik.
- _____. *Système de la vie éthique*. Trad. Jacques Taminiaux. Paris: Payot, 1976. (Tradução de: System der Sittlichkeit.)
- _____. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1955, v.3. (Tradução de: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.)
- _____. *Vie de Jesus*. Trad. D. D. Rosca. Paris: Éditions d'Aujourd'hui, 1976.
- _____. *La positivité de la religion chrétienne*. Paris: PUF, 1983. (Tradução de: Hegels Theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl.)
- _____. *L'ésprit du christianisme et son destin*. Trad. Jacques Martin. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1967. (Tradução de: Hegels Theologische Jugendschriften, der Geist des christentums und sein schicksal.)
- HYPOLITE, Jean. *Introdução à Filosofia da história de Hegel*. Trad. Hamílcar de Garcia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.
- _____. *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- JALLEY, Michèle. Kant, Hegel et l'éthique. In: D'HONDT, Jacques. *Hegel et le siècle des Lumières*. Vendôme: PUF, 1974.
- LLANOS, Alfredo. *El joven Hegel y la fenomenología del espíritu*. In: Valoración de la fenomenología del espíritu. Buenos Aires: Devenir.
- LUFT, Eduardo. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.
- OLIVEIRA, Manfredo A. de. *A leitura hegeliana da Revolução Francesa*. Síntese, v. XVII, n. 52, 1991.
- PEPERZAK, Adrien T.B. *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*. 2. ed. La Haye: Martinus Nijhoff, 1969.

- PÖGGELER, Otto. *L'éthique dans la philosophie pratique de Hegel*. In: *Études hégéliennes*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1985. pp.121-143.
- POPPER, Karl R. *Conjecturas e refutações: o progresso do conhecimento científico*. Tradução por Sérgio Bath. 2. ed., Brasília: UnB, 1982.
- RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991.
- _____. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978.
- _____. *Retorno a Hegel: Jean Hyppolite*. (1955 In: A região dos filósofos: Leituras II. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1996.
- ROSENFELD, Denis. *Política e liberdade em Hegel*. 2. ed., São Paulo: Ática, 1995.
- SALGADO, Joaquim Carlos Salgado. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.
- SANTOS, José Henrique. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993.
- STANGUENNEC, André. *Hegel critique de Kant*. Paris: PUF, 1985.
- VALCÁRCEL, Amelia. *Hegel y la ética: sobre la superación de la "mera moral"*. Barcelona: Anthropos, 1988.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia II: Ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1993.
- _____. *Escritos de filosofia IV: Introdução à ética filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999.
- WAHL, Jean. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris: Rieder, 1929.
- WEBER, Thadeu. *Hegel: Liberdade, Estado e história*. Petrópolis: Vozes, 1993.

WEIL, Eric. La morale de Hegel. In: *Études hégéliennes*. Neuchatel: Éditions de la Bacornière, 1955.

O HOMEM E O PÓS-MODERNO: “BREVE COMENTÁRIO SOBRE O PROCESSO DE DESCONSTRUÇÃO DO CONCEITO DE HOMEM COMO INDIVÍDUO NO FIM DO SÉCULO XX”

Pablo Dutra Martuscelli

E somente sobre esta agora sólida e granítica fundação de ignorância pode o conhecimento se levantar até o infinito – e o desejo pelo conhecimento, numa fundação de um mais poderoso desejo: o desejo à ignorância, ao incerto, ao não verdadeiro.

Friederich Nietzsche. *Além da consciência do bem e do mal.*

Sumário

1. Introdução. 2. Aspectos iniciais. 3. Do conceito de pós-modernidade. 4. Da desconstrução do conceito de indivíduo. 5. A busca por um novo referencial. 6. A morte do homem. 7. Da ética dos direitos humanos. 8. Política – “Ética”? 9. Ideologia. 10. Tecnologia – “Ditadura dos Ciberintelectuais”? 11. Conclusão. 12. Bibliografia.