

Dialética hoje

filosofia sistemática



Organizadores
Eduardo Luft
Rosana Pizzatto



Editora Fundação Fênix

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação: Editora Fundação Fênix
Capa: Editora Fundação Fênix by <https://pt.freeimages.com>

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas e o conteúdo de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Esta obra é licenciada sob uma licença Creative Commons - Atribuição CC BY 4.0, sendo permitida a reprodução parcial ou total desde que mencionada a fonte.

[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Esta obra contou com o fomento do CDEA – Centro de Estudos Europeus e Alemães e da CAPES.



Série Filosofia – 03

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

LUFT, Eduardo; PIZZATTO, Rosana. (Orgs). **Dialética Hoje: Filosofia Sistemática**. Vol 1 [recurso eletrônico] / LUFT, Eduardo; PIZZATTO, Rosana. (Orgs.), Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2019.

210p.

ISBN - 978-65-81110-02-4

DOI: <https://doi.org/10.36592/978-65-81110-02-4>

Disponível em: <https://www.fundarfenix.com.br>

CDD-100

1. Filosofia. 2 Filosofia Sistemática. 3. Dialética. 4 Hegel.
Índice para catálogo sistemático – Filosofia e disciplinas relacionadas – 100

1. Sobre a lei

Eduardo Luft¹

I

A lei²

A filosofia dialética investiga o Direito no contexto de uma ontologia regional³, e sob o pano de fundo de uma ontologia geral que permite iluminar o seu pressuposto incontornável, a liberdade, como já sustentara Hegel⁴. Precisamos, portanto, ter já de início em mente os traços gerais da ontologia dialética para compreender o terreno em que se move a ação jurídica e eticamente significativa.

A ontologia dialética é uma ontologia relacional e processual. Tudo o que existe e pode existir ocorre como um evento instaurado em tramas relacionais processuais ou como um enlaçamento deste tipo. Não há entidades isoladas de outras entidades, nem mesmo essências ou estruturas que permaneçam idênticas e inalteráveis, intocadas pelo devir presente em tudo o que existe, e portanto também no âmbito da ação humana.

Não podendo perder-se no infinito⁵, estas tramas relacionais terminam dobradas sobre si mesmas em processos de autodeterminação, que de todo modo só se determinam ou formam uma identidade própria contrastando-se com outros processos de autodeterminação. A forma mínima do ser é esta coerência dinâmica entre autocoerências dinâmicas ou parte de um processo deste tipo. Na esfera da ação humana, a autodeterminação revela-se como autonomia. Toda ação pressupõe interação, e toda interação pressupõe este jogo

¹ Prof. Dr. (E-mail: eduardo.luft@puccrs.br).

² O presente ensaio segue, em suas linhas gerais, os passos percorridos pela *Filosofia do Direito* de Hegel (sobretudo ao abarcar a tríade Direito abstrato, Moral e Eiticidade), reconstruídos criticamente levando em conta a tarefa de reelaboração do projeto de sistema de filosofia. Às vezes estaremos mais próximos, às vezes mais distantes da intenção original de Hegel, como ficará claro ao leitor no decorrer do texto. As traduções do alemão do autor.

³ Aquela que trata da ação humana ou metacoordenação de ação (ação mediada por conceitos).

⁴ A Filosofia do Direito pressupõe, neste sentido, a *Lógica* hegeliana e seu tratamento lógico-ontológico da liberdade (GW, v.14,1, p.23).

⁵ Toda infinitude é sempre potencial, nunca atual. Poincaré sugerira que a pressuposição de infinitude atual estaria na origem dos paradoxos da teoria de conjuntos (KNEALE, W./KNEALE, M., 1991, p.680).

dinâmico de autonomias potencialmente rivais ou mutuamente enriquecedoras⁶.

Todavia, o conceito de *pessoa* legado pela modernidade parece desmentir este fato. Conceito tão significativo, de todo modo, que poderíamos dizer, sem margem a muita dúvida, que seu emergir⁷ no processo civilizacional significou a abrupta aparição no mundo da *esfera do Direito* propriamente dita. Tudo o que precedeu o advento da pessoa, do ser autônomo ou autolegisador, todos os momentos históricos prévios ligados à presença da lei deveriam ser redescritos mais propriamente como integrando o âmbito do *proto-direito*, da esfera jurídica em fase ainda embrionária ou potencial. Só com a pessoa vemos surgir a liberdade reflexiva, a ação mediada pelo pensamento crítico capaz de pôr em xeque retrospectivamente, de modo radical, as normas e valores dados em certa cultura, ou mesmo em todas as culturas.

O pensamento reflexivo é aquele ato inaugural que, ao ter posto em suspeita e em suspensão todas as conquistas históricas prévias, veio a ser compreendido como o instaurador da modernidade. O sujeito cartesiano duvida de tudo, e somente em si mesmo supõe encontrar a certeza buscada, e no conhecimento de sua existência crê desvelar o fundamento possível do conhecimento de existência do próprio mundo em sua totalidade. Este novo cerne do sistema de filosofia foi conceituado de forma ainda mais precisa por Fichte, em sua *Doutrina da Ciência*. O *eu* fichtiano, autocontido e produtor de si mesmo e do mundo representado (não-eu)⁸, fundamento da certeza de si e da certeza deste mundo, é a pessoa como concebida inicialmente pelos modernos.

A soberania instável

Parece correto afirmar a pessoa como o ponto de partida da Filosofia

⁶ A *Lógica* de Hegel parece ter permanecido refém da estrutura monológica e autorreferencial do Conceito (HÖSLE, 1988, p.271). Proponho, em vez disso, compreender a própria forma mínima da Ideia como a relação dinâmica entre (ao menos duas) autorrelações dinâmicas, coerência entre autocoerências.

⁷ Mesmo que o seu surgimento não tenha ocorrido de uma vez, mas em momentos distintos e cada vez mais significativos no contexto daqueles períodos históricos denominados por Deutsch (2011) de *mini-iluminismos*, consolidados talvez, ou ao menos radicalizados, no iluminismo propriamente dito que caracterizou a época moderna. Tenhamos em mente, por exemplo, o mini-iluminismo que levou ao despertar do pensamento filosófico ocidental na Grécia antiga, sobretudo com o movimento sofista e a origem do convívio democrático.

⁸ “A fonte de toda a realidade é o eu” (FICHTE, FW, v.1, p.134).

do Direito, ou melhor, como o seu pressuposto incontornável, o seu início e também o seu fim. Todavia, este ponto de partida, concebido em seu suposto caráter absoluto ou incondicionado, é na verdade instável e precário. Por um lado, o eu compreende-se como soberano, senhor de si e do mundo dele derivado por atos de autopoção, de acordo com as teses básicas do idealismo subjetivo fichtiano. De outro, ele se encontra constitutivamente ligado a outros sujeitos naquela trama interacional mencionada ao início.

A tese da autossuficiência do eu⁹, de sua soberania absoluta ou incondicional, de sua independência radical da relação com outros, não pode, todavia, ser refutada por argumentos. É realmente muito difícil, ou mesmo inviável, superar o idealismo subjetivo por crítica imanente, e a crítica externa é ainda mais questionável aqui do que em outros contextos do fazer filosófico¹⁰. Hegel proporá um outro caminho, uma via pragmática¹¹ que convida o idealista subjetivo a levar a sério a sua visão de mundo e a sua relação com os outros. Esta estratégia de enfrentamento marcará a dialética do Senhor e do Escravo, e é neste contexto que veremos emergir as duas primeiras leis do Direito.

“Uma verdade não pode perder nada ao ser anotada”, diz Hegel na *Fenomenologia* (GW, v.9, p.64). Em nosso confronto com o idealista, poderíamos sugerir algo parecido: uma verdade não deveria perder nada ao ser vivida. Quais as consequências práticas da tese da soberania do eu, de seu caráter incondicionado? Se absoluto ou incondicionado é apenas o eu, este eu, e nada mais, então todos os demais eventos têm uma existência apenas condicional ou relativa ao próprio eu, são apenas objetos perante o sujeito

⁹ O que Brandom chama de “independência pura” (2019, p.314), destituída daquele tipo de dependência que caracterizaria o *ser responsável perante os outros*, e definiria o conceito de autoridade moral. A autoridade do Senhor seria, portanto, intrinsecamente defectiva.

¹⁰ Para a importância da crítica interna em filosofia, cf. Luft (1995, p.13ss).

¹¹ Note-se que o pragmatismo inerente à *Fenomenologia* hegeliana é um tipo de pragmatismo ontológico, uma teoria da ação desenvolvida sob o pressuposto de uma teoria dialética do Ser, em contraste com o *pragmatismo deontológico* destilado nas recentes releituras analíticas da obra hegeliana (cf. sobretudo Brandom (2019)). O problema crucial do pragmatismo deontológico é operar no vazio, sem o devido esclarecimento de seus pressupostos ontológicos, sendo assim incapaz de explicitar a racionalidade objetiva (diria Hegel) inerente às normas defensáveis por um agente racional. Em suma: normas não são, em si mesmas, boas nem más; o que diferencia a aceitabilidade de algumas normas em detrimento de outras é a noção prévia (ontológica) de bem. Não por nada, Hegel ancora o princípio universal do Direito, a liberdade, na ontologia desenvolvida previamente em sua *Ciência da Lógica*. Ele pode, desse modo, realizar uma apreciação histórica das diversas civilizações e do próprio processo civilizacional sob a referência de uma teoria da liberdade como o bem ético objetivo, o que inexistente no pragmatismo deontológico. A posição de Brandom, e de outros autores que vão nesta direção, é neste sentido mais neokantiana do que neohegeliana.

soberano que os acolhe como meras representações. O eu moderno tem este curioso toque de midas: tudo o que ele toca mostra-se apenas como representação ou fenômeno, é transformado em objeto para o sujeito, o eu soberano que o tem em mira. É assim com esta árvore, que o eu transforma em mesa, com esta fruta que o eu consome, e com este sujeito que o eu... O que ocorre quando o sujeito depara com outro eu? A sua pretensa soberania absoluta é colocada em risco. Se eu sou o único soberano, você não pode ser mais do que súdito, e vice-versa. Esta situação inviável conduz à luta de vida e morte descrita pela *Fenomenologia* hegeliana. Perdendo a luta pela soberania absoluta e vendo-se com a faca no pescoço, literalmente, a consciência subjugada toma a decisão difícil, mas compreensível: aceita perder a liberdade em nome da preservação da vida. Paradoxalmente, todavia, aquele que aparece como vencedor (o Senhor) é, na verdade, o perdedor, e a consciência subjugada encontrar-se-á muito mais próxima da verdadeira liberdade do que a consciência subjugante. Em sua arrogante soberania, o eu é incapaz de encontrar-se livre porque a liberdade propriamente dita supõe reconhecimento intersubjetivo. Só somos livres enquanto nossa liberdade é reconhecida por outros seres livres, e vice-versa. Esta é a correta mensagem hegeliana. Mas por que a consciência escrava estaria mais próxima do encontro desta verdade?

Autores de tradição marxista¹² fazem uma leitura própria deste desfecho: só o escravo é capaz de, via a experiência do trabalho, alcançar a autonomia desejada, enquanto o senhor mostra-se, em sua indolência, destituído dos meios para tanto. Prefiro outra leitura: ao trocar a liberdade pela preservação de sua própria vida, o escravo está realizando o que faltava ao idealista subjetivo (raiz última da figura do Senhor, como vimos), reconhecendo o condicionamento corporal do pensamento livre, transitando da autoconsciência à razão, aceitando-se parte de uma racionalidade objetiva mais abrangente¹³. A liberdade abstrata (meramente pensada) só se torna liberdade concreta (ação livre) ao ser mediada pelas restrições necessárias para sua efetivação. Esta razão não é minha razão subjetiva, mas nossa razão intersubjetiva operando no

¹² Esta parece ser, de todo modo, uma leitura originada mais em autores inseridos, de modo ortodoxo ou não, na tradição marxista (mais propriamente, em Kojève e Marcuse) do que no próprio Marx (cf. ARTHUR, 1983).

¹³ Justamente neste ponto, o idealismo objetivo hegeliano - que, como será mostrado mais tarde, é superado e guardado no idealismo evolutivo - contrasta com o idealismo intersubjetivo do pragmatismo deontológico defendido por Brandom (1998; 2019).

mundo, inserida na razão objetiva que pervade o universo em seu todo. O escravo traz à luz a dimensão objetiva da razão, do *lógico* na terminologia hegeliana. A busca por coerência inerente aos processos de autodeterminação não caracteriza apenas a lógica interna¹⁴ ao pensamento, mas a lógica interna ao corpo, à vida em geral e ao próprio universo. O eu descobre sua lógica íntima como a lógica inerente ao mundo, desvelando a transição do idealismo subjetivo ao objetivo. A autonomia é apenas expressão mais complexa dos processos de autodeterminação que pervadem o todo.

Autonomia recíproca

A autonomia verdadeira é sempre, portanto, autonomia recíproca. Eu não sou livre isoladamente. Nós somos livres uns para os outros, forjando uma rede dinâmica de reconhecimento mútuo. Da autonomia recíproca, desta lei primeiríssima do Direito - *reconhece na outra pessoa o ser autônomo que ela por igual reconhece em ti; concede ao outro o mesmo direito à autopropriedade*¹⁵ que ele concede a ti - brota a esfera do Direito propriamente dita.

Mas a autonomia recíproca é ainda pouco. Deparando-se com outro sujeito, o processo de objetificação encontra o seu limite. E o que dizer de nossa relação com todos os demais eventos? Ora, nenhum limite, nenhuma barreira se interpõe entre o eu e o outro, desde que este outro não seja um outro sujeito. Cada eu encontra o mundo inteiro à sua disposição, com exceção dos outros eus - é o que mostra nossa reconstrução do Direito até aqui. Mas os recursos são escassos, e logo duas ou mais egoidades voltarão a rivalizar, dois ou mais desejos incidirão sobre um mesmo objeto, e a guerra entre as vontades, já encenada na dialética do Senhor e do Escravo, revelará mais uma vez a sua face perturbadora.

A segunda lei do Direito diz que todo recurso escasso só pode transformar-se em propriedade, e não mera posse, pela mediação de um contrato. Só o acordo mútuo explícito tem este poder. *Só a lei consentida é*

¹⁴ Que Hegel denomina “Conceito”, e este artigo denomina “Ideia da Coerência”.

¹⁵ Para o direito de autopropriedade, cf. Locke (PW, p.274).

justa. Assim emerge o direito de propriedade. E aqui encerra nossa primeira seção, esgotando o âmbito do que Hegel denominava o *direito abstrato*.

Há duas faltas cruciais ou *contradições-por-insuficiência*¹⁶, todavia, no direito abstrato: a) não basta a lei estar no papel, ela precisa ser assimilada, quer dizer, interiorizada e maturada na consciência de quem a segue; b) contratos são precários enquanto isentos de aplicação eficaz, ou seja, eles precisam estar amparados em instituições partilhadas intersubjetivamente e se concretizar nas teias da interação humana. O direito abstrato precisa ser interiorizado na moralidade, e esta precisa ser concretizada na moralidade objetiva ou eticidade.

O ocultamento da lei

Mas por que a lei precisa ser interiorizada? Isto não estava claro na época em que Hegel escrevia a sua *Filosofia do Direito*¹⁷. Kant, por exemplo, supunha¹⁸ característica diferenciadora do Direito em relação à Moral justamente a desconsideração do motivo interno do agente no cumprimento da lei, não vendo neste fato déficit algum. Direito e Moral eram concebidos por Kant como esferas independentes, ou mesmo opostos excludentes: se para o Direito vale a coerção externa¹⁹, à Moral vale a coerção interna; se ao primeiro cabe a liberdade negativa, à segunda cabe a liberdade positiva; se o princípio da moral é o imperativo categórico (princípio de universalização), o princípio do Direito é aquele que garante a coexistência pacífica entre agentes livres.

O dialético, todavia, não costuma conviver bem com oposições excludentes. Onde Kant via opostos inconciliáveis, Hegel vislumbrava uma oposição entre complementares ou correlativos. Não há Direito sem Moral, nem Moral sem Direito. Quanto mais distante o Direito da Moral, e vice-versa, mais aporéticos ambos se tornam. A Moral sem Direito torna-se ineficaz e desvinculada das nuances da complexa realidade da ação humana. O Direito

¹⁶ Sobre o conceito de “contradição-por-insuficiência”, cf. Luft (1995, p.83ss).

¹⁷ A ser publicada em 1820.

¹⁸ A *Metafísica dos Costumes* de Kant é de 1797.

¹⁹ “O Direito estrito também pode ser representado como a possibilidade de uma coerção recíproca plenamente conforme à liberdade de cada um segundo leis universais” (KANT, AA, v.6, p.232). O Direito, portanto, diz respeito à coerção externa de uma agente sobre outro, e vice-versa, segundo leis universais, enquanto a Moral diz respeito à coerção interna do agente moral sobre si mesmo, enquanto ser racional autônomo (autolegisador).

sem a Moral torna-se opaco e opressivo. Quanto mais distante da assimilação íntima pelo sujeito, mais a lei se torna enigmática, e mais perde em legitimidade.

Este tipo de relação conflitiva com a Moral é, todavia, característica predominante no Direito na modernidade. Ao tematizar a relação entre Direito e Moral como oposição excludente, Kant está não apenas explicitando sua própria concepção de uma Metafísica dos Costumes relida transcendentalmente, mas “apreendendo o seu tempo em pensamentos” (HEGEL, GW, v.14,1, p.15), explicitando conceitualmente os pressupostos inerentes à cultura de sua época.

Quanto mais se destaca do vigor das tradições, e mais se cristaliza como aparato de um Estado burocrático e centralizado, mais o Direito se torna *abstrato*, separado das consciências. A lei está aí para ser cumprida, mas precisa antes ser compreendida. Em sua separação extrema das consciências, no entanto, a lei se oculta aos olhos de quem é por ela afetado.

Diante da lei está um guardião. Ao guardião vem um homem do campo e pede para entrar na lei. Mas o guardião diz que não pode permitir-lhe a entrada agora. O homem reflete e pergunta se poderia entrar mais tarde. ‘É possível’, diz o porteiro, ‘mas não agora’. Já que a porta para a lei permanece aberta como sempre, e o guardião afastou-se para o lado, o homem se inclina para, através do portal, vislumbrar o interior. Ao notar tudo isto, o guardião ri, e diz: ‘Se te interessa tanto, tenta entrar, apesar da minha proibição. Mas vê bem: sou poderoso. E sou o menos imponente dos guardiões. De sala em sala, verás outros guardiões, um mais poderoso que o outro. A mera vista do terceiro me é intolerável’. O homem do campo não esperava tantas dificuldades; a lei deve ser sempre acessível a todos, pensa, mas ao olhar melhor o guardião em seu casaco de pele, seu grande nariz pontudo, a longa, fina e negra barba tártara, decide que o melhor é aguardar, até receber a permissão para a entrada (KAFKA, SW, p.853).

Aguardar, aguardar. O homem do campo kafkiano aguardará até à morte por uma esguelha capaz de iluminar o enigma da lei, diante do portal aberto apenas para ele.

Fora a escuridão impenetrável do interior, resta de visível apenas a força da lei. Desta força todos estão conscientes. Isto todos sentem em seus corpos. Mas uma lei que é mera força bruta não pode ser senão odiada com todas as forças. Este o preço a pagar pela *abstração* da Lei, sua fuga para fora das consciências, seu exílio na pátria de ninguém. No extremo deste afastamento,

poderíamos dizer com Hegel, os opostos Moral (e sua morada nas consciências) e Direito (e seu poder sobre os corpos) não apenas se excluem, mas se *invertem*.

A inversão dos mundos

O *mundo invertido* é um tema recorrente na obra hegeliana, mas um tema imensamente árduo para o intérprete²⁰. É peça-chave do capítulo sobre “força e entendimento” na *Fenomenologia do Espírito* e reaparecerá em parte decisiva da *Lógica* no capítulo denominado “o fenômeno”, na seção homônima. Trata-se da dialética entre os mundos sensível e suprassensível. Buscando reduzir a complexidade do mundo à trivialidade da essência do mundo, o racionalismo ingênuo (que opera, na terminologia hegeliana, sob a *lógica do entendimento*) busca expurgar as leis naturais, em sua suposta perfeição e imutabilidade, do instável, báquico reino fenomênico, como o platonismo tentou livrar as ideias de suas contrapartes instáveis no mundo material. No extremo de sua oposição, todavia, ambos os mundos não apenas se afastam e se estranham infinitamente, mas reverterem um no outro: “O que no ser-ai fenomênico é algo mau, uma infelicidade etc., é *em si e para si* algo bom, uma felicidade” (HEGEL, GW, v.11, p.351).

Esta estranha transição no texto hegeliano de um discurso metafísico ou ontológico para um discurso preenchido por conceitos axiológicos, “bom”, “mau”, permite lançar luzes sobre o mesmo fenômeno de inversão que pode ser encontrado no âmbito da ética, ou no contexto dos sistemas éticos dilacerados. É o que acontece em algumas regiões do Brasil. Um dia perguntaram a uma menina de uns 12 ou 13 anos quem eram as pessoas boas. Ela logo apontou, faceira, para os meninos que abanavam à distância: “Eles”; “Por quê?”; “Ah, eles trazem remédio quando estamos doentes, ou materiais para escola. E mais, eles nos protegem dos maus”; “E quem são os maus?”; “Aqueles”, diz ela, apontando morro abaixo. Tudo certo, poderíamos dizer, com o senão de que os maus estavam fardados.

A totalidade do mundo ético que perfaz a sociabilidade brasileira racha e se divide entre a percepção dos moradores da(s) favela(s) e a percepção dos demais que se sentem mais próximos da Lei. O bem para uns é o mal para os

²⁰ Cf. o clássico ensaio de Gadamer sobre o tema (1988, p.49ss).

outros, e os mundos éticos se invertem. A consequência extrema deste quadro, como bem sabemos, é a guerra civil.

Em um mundo ético bem realizado, pelo contrário, consciência moral e eficácia jurídica não se estranham, mas se complementam, forjando uma totalidade harmônica. Para tanto, a lei precisa ser interiorizada. O eu precisa iniciar este contramovimento que, afastando-se do vigorar meramente exterior da lei, reencontra o Bem em sua própria consciência íntima.

II

A interiorização da lei

Uma vez sabida como a resolução adequada, ao menos provisoriamente, do conflito potencialmente disruptivo entre vontades livres, a lei própria ao direito abstrato²¹ mostra-se como o que é: condição necessária, mas não suficiente, ao florescimento da liberdade. Seu vigorar meramente exterior precisa ser internalizado. Neste processo de interiorização, o eu passa não apenas a reconhecer a lei como condição para realização de um bem que lhe é caro, identificando-se com ela, mas tem a possibilidade de compreender este bem, a liberdade, como manifestação específica do bem universal, da própria Ideia do Bem. Capaz de reencontrar em sua própria interioridade o bem antes manifesto apenas lá fora, a *pessoa* eleva-se a *sujeito*.

A Ideia do Bem

Neste mergulho para dentro, o Direito abstrato revela-se como um pequeno, modesto campo, comparado ao imenso, aparentemente insondável território da subjetividade. Descortina-se diante do sujeito toda a profundidade e vastidão do mundo interior. O que pode parecer puro recolhimento ou mesmo fuga do mundo, o afundar-se na vacuidade do ego, mostrar-se-á, todavia, como um movimento duplo: a retomada da segunda navegação socrática e o reencontro do tu nas profundidades do eu.

²¹ A lei concebida em seus dois momentos até aqui examinados, o direito recíproco originário de autopropriedade e o direito contratual de propriedade.

O sujeito descobre em si a estrutura lógica do mundo, a Ideia. É o que indicava a dialética do Senhor e do Escravo. Vimos que o ensinamento contido naquele momento da *Fenomenologia*, com a inusitada vitória de quem parecia o perdedor óbvio, o escravo, passava pela descoberta de que o mesmo processo de autodeterminação encontrado no pensamento que pensa a si mesmo mostra-se presente no corpo como um processo auto-organizado e, na verdade, em todos os demais sistemas, inclusive no próprio universo, como sistema de todos os sistemas. A estrutura lógica do pensamento é a estrutura lógica do mundo. A consciência transmuda-se em razão objetiva, e o Idealismo Subjetivo é superado pelo Idealismo Objetivo²².

A tese constituidora do Idealismo Objetivo, a compreensão da identidade estrutural entre pensamento e ser, é o ponto de partida da *Ciência da Lógica*. Hegel concorda com a conquista cartesiana: a emergência da pessoa põe em dúvida todos os pressupostos dogmáticos, mas reconhece como incontornável o próprio ato de pensar. O pensamento que pensa a si mesmo é o início da filosofia. O desacordo com o ponto de partida cartesiano radicalizado por Fichte vem da superação do Idealismo Subjetivo e na reafirmação de uma antiga verdade filosófica: o *lógos*, a razão inerente ao sujeito é a razão objetiva inerente a tudo o que existe. A caminhada para dentro não é apenas uma via de autoconhecimento, mas é, como a segunda navegação socrática, o reencontro da estrutura lógica do mundo, a Ideia, na interioridade do eu.

O pressuposto mínimo para que algo possa ser pensado e, ao mesmo tempo, para que algo possa existir em geral, é o pressuposto mínimo para a determinação de algo como algo, a *coerência*. Só o coerente, só o que está em relação com algo outro, permanece determinado. Desfeita a relação, desfaz-se a determinação, e o ser perde-se no nada. Mas a perda de determinação não implica a queda no vazio. O nada conceituado por Hegel é sempre uma *negação determinada*, uma negação de algo para algo. Incoerências locais são possíveis, mas o pensamento, bem como o ser em sua totalidade, não pode deixar de ser coerente consigo mesmo.

Hegel aventou algo mais: não apenas a coerência ou relação é a marca incontornável do ser e do pensamento, mas a forma mínima da coerência é a

²² Note-se que falta em Hegel a mediação do Idealismo Intersubjetivo, a emergir logo em seguida no presente texto.

relação dinâmica entre (ao menos duas) autorrelações dinâmicas (uma prefiguração da relação entre o eu e o tu a emergir no decorrer de uma certa história evolutiva): a relação recíproca entre ao menos duas substâncias simultaneamente independentes e interdependentes, duas “*efetividades livres* contrapostas” (HEGEL, W, v.11, p.408). Esta forma embrionária de intersubjetividade²³ terminou, todavia, em Hegel, subordinada à lógica monológica do Conceito²⁴, na forma de uma teleologia do incondicionado.

É neste ponto que uma abordagem contemporânea de ontologia dialética precisa discordar de Hegel. A recusa da teleologia do incondicionado, via a crítica interna do sistema hegeliano (LUFT, 1995), deflaciona a ontologia geral, e a vasta esfera categorial com que Hegel buscava apreender a estrutura lógica do mundo, em sua *Lógica*, é revertida na demanda minimalista por coerência. Embora reconhecendo a coerência entre auto-coerências como a exigência mínima para a determinação do pensamento e do ser, há potencialmente infinitos modos da coerência.

Coerência é a unidade de uma multiplicidade ou a multiplicidade de uma unidade. Cada manifestação possível desta dialética do Uno e do Múltiplo é um modo possível da coerência, uma configuração possível inerente ao espaço de possibilidades ou *espaço lógico evolutivo* inaugurado pela Ideia. Na busca por demarcar este espaço de possibilidades encontramos, em um extremo, o domínio máximo do Uno e seus traços constitutivos (identidade, invariância, determinação) sobre o Múltiplo (diferença, variação e subdeterminação) ou a Configuração de Parmênides, e no outro extremo, o seu reverso ou a Configuração de Górgias. Estes extremos coincidem e revertem um no outro na Configuração de Cusanus: o espaço lógico dobra-se sobre si mesmo e manifesta-se fechado para fora, mas aberto para dentro, já que a ele inerem *n* possibilidades não antecipáveis, apenas circundadas pela demanda mínima por coerência.

Desvendando com maior cuidado o espaço lógico, o sujeito descobre por fim a sua assimetria tão característica: o quadrante de Parmênides (onde residem as configurações possíveis em que predomina o Uno sobre o Múltiplo) apresenta configurações mais coerentes com o devir universal do que o instável

²³ Para este ponto, cf. Müller (1993).

²⁴ Como mostra Hösle (1988, p.257).

quadrante de Górgias; os quadrantes inferiores ou quadrantes de Leibniz apresentam configurações mais resilientes, a médio e longo prazos, do que o quadrante de Parmênides. O espaço lógico não é estático, mas dinâmico, com novas possibilidades sendo criadas ou extraídas a todo instante. À Ideia inere o tempo. O Idealismo Objetivo é, em sua verdade, um Idealismo Evolutivo.

Orientando-se para a coerência consigo na relação com outros, por esta teleologia imanente dinâmica que aponta para coerência, ao mesmo tempo em que se abre a suas potencialmente infinitas variações, a Ideia não é apenas Ideia da Coerência, mas Ideia do Bem²⁵. A Ideia orienta-se para autopreservação, mas se abre aos potencialmente infinitos modos da coerência, e justamente neste sentido ela é livre. O sujeito descobre a liberdade como propriedade não apenas da ação humana, mas do universo em seu todo, a liberdade metafísica. A orientação para a coerência entre autocoerências na Ideia é a autodeterminação relacional ou a liberdade em sua face positiva, que manifestar-se-á, na esfera do Direito, como autonomia recíproca. O abrir-se aos potencialmente infinitos modos da coerência é a liberdade em sua face negativa, a desdobrar-se na esfera da ação humana como livre-arbítrio relacional ou independência recíproca.

A expansão do eu

O sujeito desvela em si mesmo o Bem universal. E pode constatar que o Bem não é uma mera projeção sobre o mundo de uma disposição subjetiva. As redes conceituais dinâmicas reveladas pelo pensamento que pensa a si mesmo têm uma face dupla: para dentro, expressam a intimidade do *eu*; para fora, mostram o vínculo constitutivo do eu com o tu²⁶. Pensamento é metacoordenação de ação²⁷: pensando buscamos produzir e preservar a coerência própria às redes conceituais, evitando a sua dissolução na incoerência; metacoordenando ações buscamos produzir e preservar coerência nas redes de interação. Mesmo na intimidade do pensamento, portanto, o eu está sempre em diálogo implícito com o outro.

²⁵ Para a coerência como um dever-ser e princípio do sistema de filosofia, cf. a obra de Cirne Lima (2017). No Idealismo Evolutivo, este dever ser emerge da teleologia imanente e dinâmica que inere a todos os processos sistêmicos.

²⁶ Esta foi uma descoberta decisiva do pensamento contemporâneo, qual seja, a de que o pensamento é linguagem e, portanto, tem desde sempre uma dimensão intersubjetiva (cf. Oliveira, 1996).

²⁷ Na formulação de Maturana (1999, p.168).

Ressituando-se na perspectiva de quem desde sempre toma parte destas redes complexas e concretas de interação humana, e sob o pano de fundo da compreensão renovada da ontologia geral, o sujeito pode reconstruir a sua posição moral no mundo. Sabe que não apenas ele, mas todos os seres auto-organizados possuem valor intrínseco, pois a todos estes seres inere a teleologia imanente e dinâmica que aponta para a produção e reprodução da coerência consigo mesmo no enlaçar-se com o outro. Mas sabe também que o eu difere do mero si²⁸, e o tu do mero outro por *graus de densidade interna do processo de autodeterminação*: quanto maior a densidade interna, quanto mais definida a orientação para a autocoerência, maior o valor intrínseco; embora também perceba que estes graus seguem, para cima e para baixo, em uma escala potencialmente infinita, para muito além de sua visada²⁹ (que graus de densidade o aguardam para muito além da rica interioridade do eu, ou para muito aquém da pobre interioridade do mais singelo si?), reconhecendo, portanto, sua contexto-dependência.

Para reconhecer o bem intrínseco no outro, e não apenas vivenciá-lo em si mesmo, o sujeito precisa expandir a sua perspectiva. São três os momentos da ampliação da consciência moral: a) Reconhecer o outro como possuindo valor extrínseco; b) reconhecer o outro como possuindo valor intrínseco (autocoerência); c) reconhecer o outro como um ser livre, nos dois sentidos da liberdade antes mencionados: reconhecer a capacidade do outro como ser autônomo ou autolegislator (liberdade positiva) e como alguém capaz de explorar outros modos possíveis da coerência (independência ou liberdade negativa).

Com este terceiro momento encerra-se o processo de interiorização do Direito Abstrato.

Somos e não somos o todo

Tudo isto foi descoberto em teoria, mas não temos aqui mais do que possibilidades, meras possibilidades. Mesmo a tese do Idealismo Evolutivo é

²⁸ E um si mais rico interiormente (ou mais denso em seu movimento para a coerência consigo (autocoerência ou integridade)) difere de outro si menos rico, como um cavalo se diferencia de uma bactéria, p.ex.

²⁹ Este ponto só se tornou claro para mim em resposta a objeção feita em aula por Carlos Naconecy, a quem agradeço.

uma alegação enquanto não estiver encarnada como o pressuposto teórico de nossas ações concretas no mundo. Por que, de todas as possibilidades infinitas, a Ideia manifestou-se na forma deste mundo específico que nos cerca? Por que a evolução humana decorreu como decorreu? Por que somos o que somos? O que podemos ser, levando em conta o que de fato somos? O que *devemos* vir a ser?

Diante do Bem universal, a lei interiorizada é ainda uma figura pálida e muito específica, uma de suas manifestações precárias e instáveis. Diante do todo, parecemos um nada, e estremecemos. Somos e não somos o todo. Nesta oscilação abrupta de perspectivas, o sujeito quase desvanece. Tem esperança, mas esperança é pouco. O desespero é o fruto amargo da esperança. A Moral precisará exceder-se e abarcar o mundo *efetivamente*. Ela precisará transcender-se como Ética.

III

A concretização da Lei

Se é verdadeiro o Idealismo Objetivo, a estrutura lógica do pensamento é a estrutura lógica do ser. Se é verdadeiro o Idealismo Evolutivo, a ontologia dialética engendra uma Cosmologia Evolutiva, e a Moral Abstrata é superada por uma Ética Evolutiva. A conexão entre o conteúdo contido na Moral ainda Abstrata, reconstruída agora como momento de uma Ética Evolutiva Universal assentada na Ideia do Bem, e aquele inerente ao mundo ético específico em que brota o sujeito moral, é feita por uma certa trajetória histórica. Um filamento do devir universal que poderia ter sido, de todo modo, inteiramente diferente.

A justiça cósmica

Como o direito abstrato, a moral também mostra-se ao sujeito como apenas um pequeno recorte de uma ética universal evolutiva muito mais vasta. O eu elevou-se a sujeito ao interiorizar a lei. Nas profundezas de sua própria interioridade, ele encontrou a Ideia do Bem, que agora vê refletida como a estrutura lógica do mundo. Em sua lógica íntima, o Pensamento é o Ser, e o Ser é o Pensamento.

Isto foi antecipado pela *Lógica* de Hegel, que tem em seu ápice, como categoria que reúne e integra todas as categorias previamente desdobradas, a Ideia, diferenciada em Ideia da Verdade e Ideia do Bem. *A ontologia é uma ética*. Esta é a reafirmação hegeliana da antiga noção platônica, da hipótese de que a Ideia do Bem é o cerne da ontologia dialética. É também a resposta peculiar, na trilha aberta pelo jovem Schelling, ao dilema característico de nossa época, a crise de autointerpretação do sujeito moderno (LUFT, 2012): como conceber a si mesmo como sujeito livre e orientado por valores em um universo descrito como máquina-determinada pela nova Física? O dialético propõe compreender a natureza em seu todo não sob o modelo da máquina determinada, mas sob o modelo do organismo vivo. O bem inere a tudo o que há porque a coerência é o alvo da teleologia imanente e dinâmica própria aos processos sistêmicos, e tudo o que existe e pode existir é um processo deste tipo ou parte dele.

Fosse o universo constituído por apenas um sistema, haveria apenas um bem (o alvo inerente a este sistema, a sua coerência consigo mesmo), e não haveria conflitos entre bens. Já vimos, todavia, que a forma mínima da coerência é aquela relação dinâmica entre ao menos duas autorrelações dinâmicas. A autocoerência visada pelo movimento de auto-organização de cada si (autorrelação) é o *bem próprio*. A coerência entre autocoerências é o *bem comum*. Enquanto cada sistema visa o *seu* bem próprio, eles divergem entre si; enquanto participam do mesmo movimento para a coerência de um sistema mais abrangente, condição de possibilidade da manifestação e preservação de seus bens próprios, eles convergem. A dialética entre convergência e divergência de bens é a *dinâmica operacional*.

A dinâmica operacional implica a possibilidade de conflito entre bens rivais, seguido do possível alastramento da incoerência, disrupção da unidade sistêmica e conseqüente perda de determinação. Incoerências são, portanto, possibilidades inerentes ao devir universal. Mas incoerências são sempre estados parasitários de um dado movimento para a coerência. Toda perda de determinação na parte implica transformação de determinação em uma totalidade mais abrangente. Bens locais podem se desfazer, mas o bem universalíssimo, a coerência do todo (do universo) reverbera em sempre novas

reconfigurações, em novos mundos possíveis. Esta assimetria originária entre o coerente e o incoerente é a *justiça cósmica*.

Enlaçamentos

Independente da vasta trajetória evolutiva desta configuração de universo ou deste mundo que nos cerca, tema de uma cosmologia evolutiva dialética que excede os marcos deste ensaio (cf. LUFT, 2010), o segundo estágio de manifestação desta complexa relação entre bens potencialmente ou efetivamente divergentes dá-se com a emergência da senciência: a dialética entre simpatia e antipatia ou *dinâmica de afetos*. O terceiro estágio manifesta-se com a emergência do *sapiens*: a dialética entre consenso e dissenso ou *dinâmica discursiva*.

Desta trajetória emerge o eu, o eu faz-se pessoa, e a pessoa, sujeito. O eu diz-se livre, um ser autônomo e independente, mas a sua autonomia só é autonomia na interação com o outro. Este outro, o tu com que se defronta o eu, não é mais agora uma mera potencialidade ínsita no traço relacional da Ideia do Bem (aquela coerência entre auto-coerências dinâmicas), nem aquele com quem dialogo apenas na intimidade do pensamento (moral abstrata), mas este outro sujeito concreto com o qual me encontro efetivamente enlaçado na esfera da ação humana. Deste emaranhado surge o impasse: como posso ser livre, um ser verdadeiramente autônomo ou independente, se minha própria identidade como ser social brota das teias de interdependência características da interação humana? Como posso ser *eu* se estamos todos tão inextricavelmente imersos no *nós*?

Costumes

Como tantos outros pensadores liberais, Kant respondia a este impasse apelando à abstração: o sujeito moral não é o nó em uma rede concreta de interações, mas o átomo social³⁰ postulado para pensar como possíveis a Moral e o Direito. É este átomo social que, como ser racional e autolegisador

³⁰ A disputa entre atomismo e holismo em ontologia social tem suas raízes profundas na dicotomia mais ampla entre Analítica e Dialética (cf. Cirna Lima, OC, v.III, p.103ss).

(autônomo), imporia a si mesmo o Imperativo Categórico como o princípio fundamental da Moral e a lei universal do Direito como garantidora da coexistência dos múltiplos átomos livres ou reciprocamente independentes.

Já vimos, todavia, os impasses desta visão atomista e da conseqüente dicotomia kantiana entre Moral e Direito. Para encontrar a síntese possível entre estes opostos, não mais considerados excludentes, mas complementares, Hegel propõe um novo termo: *Sittlichkeit* ou *eticidade*. *Sitten*, em alemão, vem a ser *costumes*: ao revisitar a origem dos termos ética (do grego *ethos*) e moral (do latim *moralis*), Hegel descobre o ponto cego da Filosofia Prática kantiana, aquilo que escapa ao refinado aparato da filosofia transcendental.

Imagine-se cruzando, apressado, uma alameda em direção ao trabalho. Ao seu lado, uma senhora de idade tropeça e deixa cair a sacola de compras no chão. Você titubeia. “Vou perder o horário. A senhora pode se ajudar sozinha”, pensa. Mas outras pessoas o observam. Você sente a pressão dos outros, e ajuda a senhora. Não há nada na moral kantiana que possa iluminar esta forma de pressão social que o olhar dos outros exerce sobre nós. A moral transcendental, afinal de contas, diz respeito apenas à força interior exercida pelo próprio sujeito sobre si mesmo ao impor-se normas universalizáveis (ou seja, derivadas do imperativo categórico). O Direito transcendental por sua vez fala, sim, de coerção externa, mas a lei jurídica não tem nada a dizer sobre a ajuda a pessoas de idade, o seu âmbito de atuação é muito mais restrito, e nela não encontramos, segundo Kant, a força da convicção interior. Os costumes são aquele terceiro elemento que, curiosamente, supera e guarda os opostos Moral e Direito: da Moral, os costumes preservam o momento característico da *interiorização do bem* - enquanto integrantes de um mesmo ethos, sabemos intimamente que é melhor ajudar a senhora do que desprezar a sua dificuldade, sendo o olhar do outro, neste sentido, apenas um reflexo de nosso próprio olhar; do Direito, eles conservam de todo modo aquela pressão externa, embora sem a força ou a gravidade da lei jurídica.

Mas Hegel não estava apenas se referindo aos costumes. Implícita em sua teoria da eticidade estava a compreensão de que, subjacente à história evolutiva dos costumes, estava a operar uma racionalidade objetiva que excede em muito aquela racionalidade abstrata a que recorre qualquer teórico da Moral, do

Direito ou dos Costumes em sua busca por elucidar como agimos e como devemos agir.

A razão evolutiva

Se o universo não é composto por um sistema, mas por múltiplos sistemas em conflito potencial, então a história natural é ao mesmo tempo a exploração e resolução (ao menos provisória) destes conflitos. Afinal, estamos aqui pensando sobre esta história porque de algum modo ela foi bem sucedida, porque o conflito atual ou potencial entre a miríade de bens próprios, entre os múltiplos movimentos para a autocoerência que convergem e divergem o tempo inteiro na tensão entre sistemas rivais, encontrou de algum modo uma conciliação provisória. O mesmo pode-se falar das interações humanas: enquanto Kant via nos costumes o reino instável e irracional da ação humana empiricamente detectável, a ser superada por uma teoria pura (transcendental) dos costumes, devemos ver neles, pelo contrário, superando e guardando a posição hegeliana, formas sofisticadas de resolução dos conflitos que emergem da interação humana envolvendo as três camadas ontológicas anteriormente mencionadas, as dinâmicas operacional, de afetos e discursiva.

Pense na imensa complexidade que emerge da interação humana. Cada um de nós é filho ou filha, e pode ser pai ou mãe, mas também é estudante ou exerce uma profissão, é vendedor ou comprador, namorado ou namorada, marido ou mulher, tio ou tia, avô ou avó, e por aí vai. E todos estes papéis são exercidos *simultaneamente*, envolvendo o seu elenco próprio de prioridades ou bens, prioridades de todo modo *em devir*, abertas a novas problematizações e adaptações. E esta abertura nem sempre é uma abertura para possibilidades definidas, muitas vezes é o confronto com possibilidades não predefinidas, apenas minimamente circundadas pela demanda por coerência³¹. Em sua complexidade, o mundo é dotado de uma opacidade toda própria.

³¹ Este grau elevado de subdeterminação, incluindo possibilidades não predefinidas (LUFT, 2010, p. 105), é equivalente à noção de “incerteza” em Gigerenzer: “Na linguagem do dia-a-dia fazemos uma distinção entre ‘certeza’ e ‘risco’, mas os termos ‘risco’ e ‘incerteza’ são, na maioria das vezes, usados como sinônimos. Não são. Em um mundo de riscos conhecidos, tudo, incluindo as probabilidades, é conhecido com certeza. Aqui, pensamento estatístico e lógica são suficientes para tomar boas decisões. Em um mundo incerto, nem tudo é conhecido e não se pode calcular a melhor opção” (Gigerenzer, 2014).

Como saber o que é melhor para nós e para os outros em todas estas circunstâncias, em cada diferente contexto e a cada novo instante? Se a cada momento precisássemos tomar uma nova decisão moral *explícita*, conceitualmente mediada, como chegaríamos a um resultado? Na verdade, como o fluir do sangue em nossas veias segue à nossa revelia e, enquanto estamos vivos e saudáveis, corre a nosso favor, o imenso rio dos costumes forja uma ética espontânea e evolutiva que ao mesmo tempo nos acolhe e excede. E, bem ou mal, ela funciona, como funcionam os nossos corpos. A esta segunda natureza, à força viva da racionalidade objetiva inerente aos costumes, Hegel denominava *espírito*.

Costumes não são meros fatos, mas problemas e soluções, mesmo que provisórias, que emergem da teia dinâmica da interação humana. Execute uma ação e a repita todos os dias, como exercitar o corpo na medida adequada (consistente com nossa trajetória evolutiva) ou contrair dívida em demasia. Aos poucos, esta ação se tornará um hábito. Um hábito que, a médio e longo prazo, produz coerência (produz e sustenta os laços que constituem este agente como um agente) em dado contexto, como no primeiro caso, o bem-estar físico, é uma *virtude própria*; pelo contrário, o afundar-se nas dívidas excessivas decorrente da segunda situação é característico de um *vício próprio*. Mas também há vícios e virtudes *comuns*, como a dívida excessiva que destrói as nações, e a poupança que as enriquece. As *virtudes interpessoais*, por fim, são as ações feitas em prol do bem do outro. Se este outro é alguém distante afetivamente de nós, e ainda mais se o ato virtuoso é realizado sem a comumente desejada visibilidade, as virtudes interpessoais são algo tão raro quanto valioso.

A miríade das tradições conhecidas, com todas as suas possíveis estranhezas, resulta do predomínio de nossas virtudes sobre nossos vícios. Não havendo, todavia, contrariamente ao que pretendia Hegel com seu apelo à teleologia do incondicionado, um único modo de resolver incoerências atuais ou potenciais, sendo múltiplos os modos da coerência possíveis, abre-se à ação humana um imenso campo de possibilidades alternativas. A história dos costumes dos povos, esta miríade de tradições, já é, neste sentido, a história da liberdade humana. Mas esta história não é ainda a história da liberdade *pessoal*, assim como o proto-direito não vem a ser o direito propriamente dito.

Ética nômade

A nossa história começa com a ética nômade. Na origem, não éramos apenas uma espécie, mas uma pluralidade de espécies humanas rivais³². Vivíamos em bandos pequenos, de no máximo poucas dezenas de pessoas. A emergência da linguagem abstrata permitirá a metacoordenação de ação de muitas dezenas ou centenas de pessoas, e fará do sapiens a espécie dominante.

O *ethos* nômade é não-hierárquico, livre, enquanto ainda não subordinado à força centralizadora do Estado, vinculante, da perspectiva dos laços intragrupais, e rivalizador nas relações intergrupais. Vivíamos, e até certo ponto vivemos ainda, imersos em uma peculiar dinâmica de afetos: simpatia com os próximos, antipatia com os distantes e potenciais inimigos, sobretudo quando sob a minguada dos escassos recursos naturais. Uma vida, por um aspecto, idílica, na harmonia com o todo da natureza, por outro lado terrificante, imersa como era na violenta lógica da predação. Mesmo muito tempo depois, o eu nômade ainda verá a si mesmo como o lobo, em contraste ao frágil cordeiro de seu rival, o eu assentado ou civilizado, e muitas vezes na história estes egos antagônicos³³ rivalizarão em um mesmo território, como os Tehuelches e os Mapuches na Patagônia, as tribos nórdicas invadindo a Roma civilizada, ou os mongóis dominando a China Han.

A vantagem do sapiens significou também o seu maior desafio. O crescimento populacional garantido pelo sucesso adaptativo expandirá em muito a pressão exercida pela escassez dos recursos naturais. Das três alternativas³⁴ à escassez, a migração, a luta pela conquista de território e a inovação tecnológica pela criação de um novo modo de organização social, a última prevalecerá com o surgimento da revolução agrícola, há cerca de 10 mil anos. O uso produtivo dos recursos naturais em regime de escassez virá com a privatização da terra. A responsabilidade pela geração e cuidados dos rebentos ficará a cargo da família. O eu nômade dará lugar ao eu sedentário, assentado.

³² Para a evolução humana, cf. Harari (2014) e Diamond (2006).

³³ Para esta complexa dinâmica, cf. Rong (2008).

³⁴ Sobre esta reconstrução histórica, cf. Hoppe (2015).

O Cântico e a Lei

O direito privado à terra nasce com o cântico do *patêr* na família antiga³⁵. O eu é um nós, e o nós é a nossa família. O cântico, *nomos*, é a lei, a representação concreta da tradição centenária ou milenar de uma família. O poder é até certo ponto paterno, o pai é o líder da família, mas não se pode esquecer que o *patêr* não é mais do que um representante da tradição familiar, não ainda uma pessoa com toda a sua autonomia própria: o direito de propriedade e, portanto, o poder está na família, não no pai. Na terra em que a família reside estão enterrados os antepassados. As almas dos mortos não estão distantes, mas de certo modo vivem aqui junto de nós, embaixo da terra, e precisam ser homenageadas nos rituais. Esta família está enlaçada, pelos rituais, a seus antepassados e estende a mão àqueles que a sucederão na trajetória futura. A propriedade passa de geração em geração, junto com a transmissão da religião. No cântico estão integrados, indissociáveis, o Direito, a Religião e a Ética.

As famílias unem-se em fratrias, as fratrias, em tribos, e as tribos juntarão forças forjando as cidades. Nascem as aristocracias de sangue, talvez a forma de poder político mais arraigada na história das civilizações (o que não é necessariamente um elogio).

Da ordem à organização

Aristocracias são caracterizadas por um regime de *ordem*: as redes de interação humanas são centralizadas e hierarquizadas. O poder emana de um centro: no caso das aristocracias de sangue, da família ou das famílias que comandam a sociedade. O comando vem de cima e se propaga para baixo: os comportamentos dos súditos reverberam um *mesmo* modo de agir e pensar, aquele demandado de cima (a identidade predomina sobre a diferença); os súditos agem assim hoje, e agirão do mesmo modo amanhã, uma vez permanecendo o mesmo comando (a invariância predomina sobre a variação); as ações partilhadas por todos sob o mesmo comando se destacam no tecido social e se cristalizam com uma identidade própria, um certo modo da

³⁵ Sobre este ponto, cf. Coulanges (2009).

coerência, a distinguir esta de outras sociedades atuais ou possíveis (a determinação predomina sobre a subdeterminação). Em terminologia neoplatônica: em um regime de ordem, o Uno predomina sobre o Múltiplo, e a sociedade que daí emerge tem as características típicas de modos da coerência próprios ao quadrante de Parmênides no espaço lógico evolutivo.

Estas sociedades são tipificadas como sociedades fechadas³⁶, mas é bom não esquecer que “fechamento” e “abertura” vêm em graus. Até certo ponto, a transferência de parte importante do poder da família para o Estado, com a gênese das cidades, significa uma deflação da lei: o comando é central, a sociedade é hierarquizada, mas a identidade de comando que emana de cima preserva a diferença introduzida pela presença das múltiplas famílias. A autonomia da família regente é de certo modo espelhada na autonomia, mesmo que parcial, das famílias regidas. Este é o vínculo simbólico que dá certa legitimidade ao poder nas aristocracias de sangue. De todo modo, a lei que emana de cima (a lei político-estatal) e as múltiplas leis que florescem por baixo (cada lei que emana de cada família) rivalizam, em um tenso jogo dialético. Se dentro da família o cântico liderado pelo pai é oniabrangente, no corpo político o cântico da família regente tem fissuras ou limites. O poder político tem aberturas, a voz de comando nunca elimina as vozes múltiplas sob comando. Enquanto o poder de cada família não for neutralizado pelo comando central, enquanto esta multiplicidade de vozes não for absorvida em um único cântico onipresente, a aristocracia de sangue ainda não se desfez em autocracia.

A Ágora

Um grau ainda maior de deflação da lei dá-se quando, da fenda que se abre entre o poder privado que emana de cima (o poder aristocrático regente) e os poderes privados que brotam de baixo (das múltiplas famílias) emerge a *Ágora*, o *espaço público*. Da exploração deste espaço virá uma nova forma de poder partilhado, o poder como (auto-)organização, não como ordem. No âmbito do espaço lógico evolutivo, ir da *ordem* à *organização* significa sair do quadrante de Parmênides em direção aos quadrantes de Leibniz, deixar para trás o domínio do Uno sobre o Múltiplo em direção a uma relação mais

³⁶ Na terminologia de Popper (1966).

equilibrada entre ambos. Ou, dito de outra forma, iniciar processos de descentralização do poder.

Pela Ágora circularão os Sofistas e, seguindo os seus passos, Sócrates, a figura arquetípica da vida reflexiva. De todo modo, da ambiguidade de Sócrates, com os pés na Ágora e a cabeça até certo ponto em Esparta³⁷, nascerão as tensões do pensamento platônico, que de um lado faz coroar a liberdade humana na letra mesma de sua escrita, a forma literária do diálogo, mas, por outro lado, desenvolve um projeto político que, se pensarmos nas liberdades pessoais, regride da democracia não à aristocracia de sangue, mas à forma ainda mais centralizada e autoritária da aristocracia de sábios por ele pensada, ao dissolver o poder diverso das múltiplas famílias na unidade do poder estatal³⁸.

A lei efetiva

Da livre-interação entre agentes sociais na Ágora emerge o diálogo, e do poder crítico-reflexivo do diálogo emergem as pessoas em seu emaranhado. Em nossa reconstrução crítica da história da liberdade, a lei primeira do Direito propriamente dito só se efetiva, de todo modo, muito depois, com a abolição da escravidão³⁹, enquanto a segunda lei do Direito, o direito de propriedade pessoal, dependerá da superação da ética antiga, centrada ainda, como vimos, no direito de propriedade familiar. O poder depois descera até as pessoas, agora concebidas, em mútuo reconhecimento, como sujeitos políticos (liberdade política) e econômicos (liberdade econômica).

A emergência das pessoas ao mesmo tempo perturba e enriquece nossa relação com as tradições. As soluções provisórias que resultam do processo espontâneo de tentativa e erro de milhares, milhões de ações e interações no decorrer de uma certa trajetória evolutiva forjam os costumes. Mas estes não são imutáveis, nem sacrossantos, podendo e mesmo devendo (por razões adaptativas) ser criticados e aprimorados.

A presença da reflexão não abole a força espontânea dos costumes, nem a presença massiva dos costumes impede ou cancela a força da reflexão. Os costumes ainda vigentes desoneram o que seria uma carga excessiva lançada

³⁷ Sobre este ponto, cf. Stone (1989).

³⁸ Cf. sobretudo o livro VIII da República (Platão, SW, v.V).

³⁹ A sociedade grega, como sabemos, era massivamente permeada pela escravidão.

sobre a frágil teia do discurso reflexivo (sobretudo se está à procura do improvável consenso habermasiano⁴⁰). A presença da dinâmica discursiva, radicalizada e aprofundada pelo giro inerente à emergência da pessoa, revitaliza uma tradição que pode se ver à beira da morte.

O bem político

A liberdade pessoal dependeu e depende de condições muito restritas para seu aparecimento e consolidação. Uma filosofia do direito tem por tarefa central a reconstrução crítica de nossas tradições⁴¹, à procura das instituições que tornaram possível a emergência daquelas formas de vida em comum que fizeram emergir o *bem político*, a efetivação da autonomia recíproca: quando dois ou mais movimentos que se abrem aos múltiplos modos possíveis da coerência consigo mesmo florescem (liberdades pessoais) e promovem a coerência na rede de interações que os sustenta (sociedades livres).

Sociedades livres são aquelas que reforçam os laços sociais *ao mesmo tempo* em que fazem florescer as individualidades, permitindo o crescimento diretamente proporcional de sociabilidade e individualidade. Elas aparecem quando a exploração dos quadrantes de Leibniz, via o processo de descentralização política e econômica, mostra-se viável e engendra instituições garantidoras da liberdade. Uma vez descobertas e explicitadas estas instituições, é preciso reforçá-las ou aprimorá-las na direção da realização do bem político.

A um modelo possível⁴² de sociedade livre corresponde uma Teoria Deflacionária do Direito⁴³, em que a lei universal⁴⁴ é concebida como a condição mínima, não máxima para a efetivação das liberdades, dando proteção e salvaguarda para a normatização subsequente que brota de comunidades autônomas e pessoas livres. A deflação do Direito decorre do reconhecimento de que a esfera de abrangência da lei é restrita, um pequeno segmento da vasta esfera da ética, como vimos no tratamento do processo de interiorização da lei.

⁴⁰ Para a ética do discurso, cf. Habermas (1996).

⁴¹ Cf. Luft/Pizzatto (2018, p.561ss).

⁴² Amparado na reconstrução crítica da história das instituições favoráveis à liberdade.

⁴³ Trata-se de uma contrapartida da ontologia dialética deflacionária (LUFT, 2010) resultante da crítica interna ao sistema de Hegel. O desenvolvimento desta Teoria Deflacionária do Direito fica para um projeto futuro. Cf. tb. LUFT/PIZZATTO (2018, p.564ss).

⁴⁴ Ou as duas leis primeiras do Direito já mencionadas, o direito à autopropriedade e o direito (consentido) de propriedade.

A diferença crucial entre Ética e Direito é que apenas no segundo caso aceitamos o uso da força para realização de um certo bem, o maior dos bens, a liberdade. O recurso ao Direito é incontornável, mas sempre tem sua gravidade. O apelo à lei deve, portanto, ser ponderado e a esfera de sua aplicação deve sempre manter-se restrita, longe da banalização generalizada vista no mundo contemporâneo, quando a pseudo-legitimidade democrática de formas de governança altamente centralizadas desfaz a lei na legislação⁴⁵.

A lei efetiva é a política justa. Convém lembrar, de todo modo, que produzir e sustentar as formas mais elevadas do bem político têm seus custos, e não é, nunca foi tarefa fácil. O bom pode estar razoavelmente disseminado no mundo, e é até certo ponto algo comum. O melhor é raro.

Referências

ARTHUR, C. Hegel's Master-Slave Dialectic and a Myth of Marxology. **New Left Review**, p. 67–75, 1983.

BRANDOM, R. **Making It Explicit. Reasoning, Representing, & Discursive Commitment**. Cambridge/London: Harvard University Press, 1998.

_____. **A Spirit of Trust. A Reading of Hegel's Phenomenology**. Cambridge/London: Harvard University Press, 2019.

CIRNE LIMA, C. **Obra completa [OC]**. Porto Alegre: Escritos, 2017.

COULANGES, F. de. **La Cité Antique. Étude sur le Culte, le Droit, les Institutions de la Grèce et de Rome**. New York: Cambridge University Press, 2009.

DEUTSCH, David. **The Beginning of Infinity**. New York: Penguin Books, 2011.

DIAMOND, J. **The Third Chimpanzee. The Evolution and Future of the Human Animal**. New York: Harper Perennial, 2006.

FICHTE, J. G. **Fichtes Werke [FW]**. Berlin: Walter de Gruyter, 1971. 11v.
GADAMER, H.-G. **La Dialéctica de Hegel. Cinco Ensayos Hermenéuticos**. Madrid: Cátedra, 1988.

GIGERENZER, G. **Risk Savvy. How to Make Good Decisions**. New York: Viking Press, 2014.

⁴⁵ Sobre esta deterioração, cf. LEONI (1972).

HABERMAS, J. **Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln**. 6. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

HARARI, Y. N. **Sapiens. A Brief History of Humankind**. London: Harvill Secker, 2014.

HEGEL, G. W. F. **Gesammelte Werke [GW]**. Hamburg: Meiner, 1968.

HOPPE, H.-H. **A Short History of Man. Progress and Decline. An Austro-Libertarian Reconstruction**. Auburn: Mises Institute, 2015.

HÖSLE, V. **Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität**. Hamburg: Meiner, 1988.

KAFKA, F. **Sämtliche Werke [SW]**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.

KANT, I. **Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe [AA])**. Berlin: Walter de Gruyter, 1900.

LEONI, Bruno. **Freedom and the Law**. Los Angeles: Nash Publishing, 1972.

LOCKE, J. **Political Writings [PW]**. London: Penguin Books, 1993.

LUFT, E. Subjetividade e natureza. In: UTZ, Konrad; BAVARESCO, Agemir; KONZEN, Paulo Roberto (Orgs.). **Sujeito e liberdade: investigações a partir do idealismo alemão**. Porto Alegre: Edipucrs, 2012, p. 205–219.

_____. Ontologia deflacionária e ética Objetiva. **Veritas**, v. 55, n. 1, p. 52–120, 2010.

_____. **Sobre a Coerência do Mundo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. **Para uma crítica interna ao sistema de Hegel**. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.

LUFT, E.; PIZZATTO, R. Concretude e virtualidade. Nossas liberdades na era da internet. **Veritas**, v. 63, n. 2, p. 544–574, 2018.

MATURANA, H. R. **A Ontologia da Realidade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

MÜLLER, M. L. A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade. **Analytica**, v. 1, n. 1, p. 77–141, 1993.

KNEALE, William; KNEALE, Martha. **O Desenvolvimento da Lógica**. Trad. M. S. Lourenço. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

OLIVEIRA, M. A. de. **Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea**. São Paulo: Loyola, 1996.

PLATON. **Sämtliche Werke [SW]**. Frankfurt am Main/ Leipzig: Insel, 1991. 10v.

POPPER, K. **The Open Society and Its Enemies**. 5. ed. London/New York: Routledge, 1966.

RONG, Jiang. **Wolf Totem**. New York: Penguin Press, 2008.

STONE, I. F. **The Trial of Socrates**. New York: Anchor Books, 1989.