

---

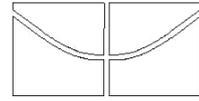
**Universidade de Brasília**  
**Faculdade de Direito**

## **Quid jus?**

Investigação sobre o a-fundamento ideológico da filosofia moderna do direito

Lucas Camarotti de Barros

**Brasília**  
**2013**



---

**Universidade de Brasília**  
**Faculdade de Direito**

**Quid jus?**

Investigação sobre o a-fundamento ideológico da filosofia moderna do direito

Lucas Camarotti de Barros

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do título de Mestre em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília (UnB), Linha de Pesquisa 2 – Constituição e democracia. Sob orientação do Prof. Dr. Miroslav Milovic.

**Brasília**

**2013**

*À Lala Tê*

## Agradecimentos

A Rafa Marroquim, Pedro Holanda, Antônio Netto e Mateus Samico, meus irmãos, com quem tudo começou lá no alto da Sé de Olinda, há mais de dez anos.

A Ivo Sabido e Juliana Branca, meus queridos inesquecíveis.

A Leonardo Almeida, Hermano Callou, João Telésforo e a turma do B&D, Pablo Holmes, Betinho Góes, Diego Diehl, Gladstone Leonel Jr., Layla Cesar, Marisco Mena e seus comparsas, Pedro Bonner e o André Rimador, amigos que muito admiro e com quem tive o privilégio de me confessar teoricamente.

A Cláudia Paiva, pela rara generosidade que deixa os mineiros em alta conta!

A Julia Oliveira, *oui!*, sem tu eu não chegava aqui!

A Pedro Feitoza, com quem tenho a alegria de conviver e cuja perspicácia esteve sempre presente para que eu melhorasse meus argumentos.

A meu primo-tio Elzo de Barros e sua esposa Carol, que me cederam o sofá onde morei nos primeiros meses em Brasília, além de serem apoio e carinho de primeira hora.

A Laryssa Teles, por tantos motivos... Mas acima de tudo pelo *amor*, pela parceria irrestrita e por ter me mostrado como a questão dos *animais*, em simplesmente sendo questão, é capaz de estremecer quaisquer antropocentrismos.

À memória de meu pai, Eduardo Barros.

A minha irmã Gabriela, que sempre e incondicionalmente está comigo.

A minha mãe, Verônica, em quem descobri coragem pra viver de verdade e perseguir o impossível.

*Quando algo acontece conosco, quando a novidade nos pega pelo pescoço, então chega de cálculo e chega de jogo – é hora de ser sério.*

*(Q. Meillassoux, Após a finitude)*

*Somos criaturas da matéria. E deveríamos aprender a conviver com esse fato.*

*(P. M. Churchland, Matéria e consciência)*

*– Essa lei eu não conheço – disse K.*

*– Tanto pior para o senhor – disse o guarda.*

*– Ela só existe nas suas cabeças – disse K., querendo de alguma maneira se infiltrar nos pensamentos dos guardas, revertê-los em seu favor ou neles se instalar.*

*Mas o guarda, num tom de rejeição, disse apenas:*

*– o senhor irá senti-la.*

*(F. Kafka, O processo)*

## Resumo

Este escrito é uma investigação inicial sobre os pressupostos filosóficos idealistas do direito moderno como um todo, e sobre seu processo de a-fundamento em vista dos desafios que se assomam nos horizontes da contemporaneidade. Pensar a filosofia moderna (enquanto filosofia e jusfilosofia) como uma totalidade é algo que será elaborado a partir do que aconteceu ao pensamento após a revolução transcendental kantiana e sua radicalização no idealismo dialético hegeliano. Partindo de Hegel, sobretudo da compreensão da 'realidade humana' como 'astuta' Ideia divina, procurar-se-á tecer a linha de continuidade que desemboca na filosofia do século XX, não apesar, mas precisamente *através* da fragmentação do idealismo e sua estruturação paradoxal possível-impossível. Buscaremos então expor o básico sobre a moderna *questão do fundamento*, para então pensar, de um lado, a *heteronomia* enquanto ideologia jurídica da modernidade, e de outro a *autonomia* enquanto objeto frustrado do pensamento de Marx – mas que precisará ser repensado. Finalmente, tendo em conta as insinuações ontológicas materialistas que serão destiladas ao longo do trabalho, os desafios que evidenciam as limitações da filosofia e jusfilosofia moderna serão esclarecidos como a *questão da natureza*.

Palavras-chave: filosofia do direito, idealismo, materialismo, natureza.

---

## Abstract

This writing is an initial investigation into the idealistic philosophical presuppositions of modern law as a whole, and its process of abgrounding in face of the challenges that loom on the horizons of contemporaneity. To think modern philosophy (as philosophy and law philosophy) as a whole is something that will be drawn from the thought of what happened in philosophy after Kantian transcendental revolution and its radicalization in the Hegelian dialectic idealism. Beginning with Hegel, especially with the understanding of 'human reality' as 'cunning' Divine Idea, we will seek to underline the thread of continuity that leads to the philosophy of the twentieth century, not despite but precisely through the fragmentation of idealism and its possible-impossible paradoxical structure. Then we will try to put some light on the modern *question of ground*, and then think, on the one hand, *heteronomy* as the ideology of modern law and on the other hand *autonomy* as the frustrated object of Marx's thought – but that will need to be rethought. Finally, taking into account the ontological materialist insinuations that are distilled throughout the work, the challenges that highlight the limitations of philosophy and modern law philosophy will be clarified as the *question of nature*.

Key-word: law philosophy, idealism, materialism, nature.

- 0.** Nota introdutória – 8
- 1.** Considerações iniciais sobre a jusfilosofia contemporânea – 15
- 2.** De Kant a Hegel – 24
- 3.** O moderno como a ‘verdade’ do contemporâneo – 31
- 4.** O contemporâneo como a ‘verdade’ do moderno – 47
- 5.** O fundamento do a-fundamento – 62
- 6.** Heteronomia: sobre a ideo-logia jurídica – 69
- 7.** Marx, os limites da autonomia moderna e algumas insinuações materialistas não-modernas – 80
- 8.** Breve diagnóstico de tempo – 97
- 9.** Conclusão – 105
- 10.** Referências – 108

## 0. Nota introdutória

Esta dissertação é o começo de um projeto maior, que chamaremos de *ontologia materialista* (ou *fisicalista*) e *filosofia materialista do direito*. Em vista da complexidade da questão, decidimos não começar diretamente pela apresentação do projeto como um todo, mas, em lhe preparando o terreno, pela explicitação da posição contrária – o idealismo de pretensões ontológicas e a filosofia idealista do direito moderno. O motivo é simples: antes de pensarmos uma ontologia não assimilável pelo pensamento moderno, precisamos compreender o porquê da urgência de considerá-la. Esse é propriamente o objeto do presente trabalho inicial.

Nesta nota introdutória, forneceremos primeiramente um mínimo de esclarecimento sobre o que é a questão ontológica em termos materialistas. Este esclarecimento básico, juntamente às insinuações que destilaremos ao longo do texto, servirão como ponto de contraste para que possamos pensar o idealismo moderno em suas implicações fundamentais. Na sequência, introduziremos resumidamente a dissertação, que é, ela mesma, uma introdução estendida ao projeto de ontologia e filosofia do direito que nos esforçamos em desenvolver.

\*

O projeto como um todo – direi em primeira pessoa – me acometeu ao final do primeiro ano do mestrado, durante uma leitura da primeira seção da *Ciência da Lógica* de Hegel, “Com o que deve ser feito o início da ciência?”<sup>1</sup> O que me pareceu claro – embora fosse necessário um ano para conseguir chegar a termos básicos com isto – pode ser dito muito simplesmente: havendo pensado e abordado a dialética hegeliana como uma chave única para pensar a filosofia moderna enquanto totalidade idealista (como buscarei evidenciar nesta dissertação), não foi sem espanto que me pareceu evidente que *toda* a Lógica da modernidade, considerando que há uma, depende de uma exclusiva *decisão hipotética*: o início do pensamento pelo *abstrato*, o que, no mesmo movimento, deixou ver a hipótese excluída: o início pela pura *materialidade*.

Entre os tantos raciocínios filosóficos geniais formulados por Hegel, está este: ao final, quando compreendemos a totalidade da verdade em movimento, chegamos

---

<sup>1</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Science de la logique*. Première Partie: Logique objective. Premier tome: *La Doctrine de l'Être* (Version de 1832). Paris: Éditions Kimé, 2007a, pp. 49-61.

precisamente ao início. A filosofia, como a realidade, é *circular automovimentação*, e a premissa é óbvia: não importa que espécies de argumentos e objetos estejamos elaborando em nosso *viver pensando* – Descartes já nos mostrara, nas *Meditações*, que vivemos pensando –, toda a questão, descobrimos ao final, reside em *onde* começamos a pensar – pois *é aí que pensaremos em todo o percurso*. Hegel, todavia, não poderia pensar o início como a posição de simples hipótese unilateral, é dizer, não poderia admitir que decidiu por uma hipótese em face da exclusão de outra – ou a Ideia, o todo divino, não seria *incondicional*. Aqui reside propriamente a *decisão* pela dialética da contradição: o início não poderia ceder ao princípio da identidade e à condição de não-contradição, isto é, não pode ser *ou* uma coisa, *ou* outra. O motivo básico de Hegel, em nossa leitura, é a necessidade de *não equivaler o espírito à natureza*: o pensamento *não* pode em hipótese alguma ser *puramente* material, ou seja, ser unicamente *um cérebro despossuído de espiritualidade e cujo conteúdo, não importa quão mais complexo, em nada difere ontologicamente (i.e. no ser físico) de qualquer outra coisa na natureza* – pois isto não confere ao ‘humano’<sup>2</sup> status ontológico privilegiado, como pressupõe o idealismo. Diante disto, o truque hegeliano é que, quando afirmamos a incondicionalidade da contradição, não estacionamos em um não-resolvido, senão *já* decidimos pelo idealismo *em forma dialética*. No que diz respeito às coordenadas intelectuais que sustentam a modernidade, como veremos, este motivo é compreensível: do Eu ao Estado – ou ainda, como aprendemos com os psicanalistas, do Eu cindido à Lei inconsistente –, a vida moderna não se passa simplesmente no mundo físico, mas em uma ‘realidade’ do pensamento da qual apenas os ‘humanos’ são *parte e todo* – uma ‘realidade’ *metafísica*, esta que não é objeto da ciência ou ciências da natureza, mas, desde o século XIX, das ciências do espírito. No cenário filosófico moderno, finalmente articulado no século XX através do primado da linguagem, se a própria noção de realidade não aparece sem que seja *já* relacionada ao espírito – ou sujeito (J. Lacan), Eu transcendental (E. Husserl), *Dasein* (M. Heidegger), espectro (Derrida) etc. –, a hipótese de uma *realidade puramente material do início ao fim, automovimentação física* na qual o espírito, junto ao seu ‘mundo’ imaterial, *sequer existe*, é um absoluto e insustentável contra-senso, deixado no máximo como um pressuposto metodológico do entendimento científico.

---

<sup>2</sup> **Nota de convenção:** as aspas simples serão utilizadas durante todo o trabalho para reforçar o caráter não-físico/metafísico de objetos, eventos ou processos. Este recurso, que em algum momento pode parecer insistente, será um esforço de resistência constante contra a naturalização do que não é natural. No caso de ‘humano’, por exemplo, indicam que não se trata de uma noção meramente biológica.

Nas últimas décadas e especialmente nos últimos anos, todavia, uma espécie de ânimo renovado tem movimentado, por diferentes motivos, posições teóricas adversas a predicções existenciais básicas da modernidade. Dentre tais, destacamos dois núcleos de discussão: o *materialismo especulativo* de Q. Meillassoux, enquanto atrelado à discussão maior da *viragem ontológica* na filosofia chamada continental<sup>3</sup>, e a *neurofilosofia* ou *ciência cognitiva* de teóricos como os Churchlands (Paul e Patricia) e T. Metzinger, que consideramos tendo em vista o cenário maior da discussão sobre *fisicalismo ontológico*.<sup>4</sup> Em Meillassoux encontramos uma excepcional argumentação que busca pôr em xeque pressuposições indispensáveis à filosofia após Kant, com vistas à fundamentação filosófica do conhecimento da realidade material *independente* do pensamento.<sup>5</sup> Nas elaborações neurofilosóficas, encontramos surpreendentes teorias que afirmam a *inexistência do Eu* (ou *Self*) enquanto tal, que se torna uma espécie de auto-vestimenta funcional confeccionada pelo cérebro para si mesmo. Cada um desses pensadores obviamente persegue perspectivas e objetivos teóricos distintos, mas em cada um descobrimos bons motivos para questionar algumas incondicionalidades modernas, da *impossibilidade de conhecer o mundo em si* à *irreducibilidade do Eu*. Em todo caso, *falta sempre algo*: em Meillassoux, a compreensão da plena existência da realidade material independente do pensamento não retorna sobre si, isto é, o filósofo insiste em demarcar a não-identidade entre pensamento e realidade. Nos cientistas cognitivos que afirmam a identidade entre pensamento e realidade, a inexistência do Eu

---

<sup>3</sup> Meillassoux é um dos primeiros filósofos a elaborar um genuíno princípio de ruptura em relação à filosofia dos últimos dois séculos, que o autor pensa sob o pano de fundo do transcendentalismo kantiano. Seu trabalho é certamente uma peça imprescindível ao que vem se chamando viragem ontológica, nomeação vaga (não poderia não ser) sob a qual encontramos, neste início de século XXI, uma série de pensadores (Manuel DeLanda, Ray Brassier, Graham Harman, Iain Hamilton Grant, Tristan Garcia, entre outros) voltados a uma renovação da ontologia, do materialismo ou do realismo em oposição (maior ou menor em cada caso) às viragens linguísticas do século XX. Cf. HARMAN, Graham; SRNICEK, Nick; BRYANT, Levi. *The speculative turn: continental materialism and realism*. Melbourne: Re.press, 2011. Também a revista *Collapse III*. Falmouth: Urbanomic, November 2007, em que constam as apresentações da conferência Realismo Especulativo (Universidade de Londres, Colégio Goldsmiths, 2007) em que participaram Meillassoux, Brassier, Harman e Grant.

<sup>4</sup> Paul M. Churchland, Patricia S. Churchland e Thomas Metzinger estão entre os vários teóricos não-continentais que vêm extraindo consequências filosóficas do desenvolvimento da neurociência nas últimas décadas, sobretudo quanto à relação mente/cérebro. Entre mais, cf. CHURCHLAND, Paul M.; CHURCHLAND, Patricia S. *On the contrary*. Critical essays 1987-1997. Massachusetts: The MIT Press, 1998; METZINGER, Thomas. *Being no one: the self-model theory of subjectivity*. Massachusetts, London: The MIT Press, 2003. Sobre as discussões a respeito de um fisicalismo ontológico, cf. GILLET, Carl; LOEWER, Barry (Eds.). *Physicalism and its discontents*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001; POLAND, Jeffrey. *Physicalism*. The philosophical foundations. Oxford: Clarendon Press, 1994; HELLMAN, Geoffrey Paul; THOMPSON, Frank Wilson. Physicalism: ontology, determination, and reduction. *The Journal of Philosophy*, vol. 72, n. 17, 1975, pp. 551-564.

<sup>5</sup> MEILLASSOUX, Quentin. *After finitude: an essay on the Necessity of Contingency*. Great Britain: Continuum, 2008.

ideal não é ontologicamente implicada ao problema das idealidades ou imaterialidades correlatas ao Eu: a sociedade, o Estado e o plano existencial metafísico como um todo.

Consideremos basicamente a posição materialista ou fisicalista: – *tudo o que existe é unicamente físico ou composto de elementos unicamente físicos*. Deixada como está, no entanto, tal proposição não vai além do âmbito do entendimento científico, tornando-se questão exclusiva das discussões em volta da ciência da física e de uma neurofilosofia cuja via de entrada nas chamadas questões sociais é no mais das vezes limitada a atualizações do darwinismo que naturalizam as imaterialidades do ‘mundo’ moderno. Assim, não é apenas *cientificamente* que a posição materialista nos interessa. Pois questionemos: *mas o que é o físico?* Esta questão remete diretamente ao dilema, aparentemente devido a Carl G. Hempel, usado geralmente como contra-argumento ao fisicalismo, mas que poderia dirigir-se igualmente às pretensões do materialismo neurocientífico:

[A] física atual é certamente incompleta, assim como imprecisa. Isto põe um dilema: ou princípios fisicalistas são baseados na física atual, caso em que há todas as razões para pensar que são falsos; ou então não são, caso em que são, na melhor das hipóteses, de difícil interpretação, uma vez que se baseiam em uma “física” que não existe – e ainda assim nos falta qualquer critério geral de objeto, propriedade ou lei físicos enquadrados independentemente da teoria física existente.<sup>6</sup>

De nossa parte, o que importa fundamentalmente *não é pensar a matéria que pensa* (em terceira pessoa – posição científica), senão *pensar enquanto a matéria que pensa* (em primeira pessoa – posição filosófica). Não estamos, assim, à *espera* de quaisquer respostas científico-materialistas definitivas: elas podem nunca ser provadas ou mesmo adequadamente formuladas, e em todo caso a questão filosófica, enquanto questão do início do pensamento, *permanece* – ou materialismo, ou idealismo. Ficamos dessa forma com uma questão puramente ontológica, não subsumível ao atual estado da ciência da física ou do cérebro – *ainda que por óbvio lhe subscrevamos o entendimento*, uma vez que aponta para o que pensamos ser o caso –; pois se perguntamos: como poderíamos afirmar a pura fisicalidade da realidade?, o que se trata de observar é que *muito menos dispomos de condições ou informações para afirmar a metafisicalidade da*

---

<sup>6</sup> Geoffrey Hellman, citado em MELNYK, Andrew. How to keep the ‘physical’ in physicalism. *The Journal of Philosophy*, vol. 94, n. 12, 1997, p. 623.

*realidade*, e não obstante pressupomos a ‘existência’ da metafísica.<sup>7</sup> Podemos colocar a questão ontológica nos termos em que L. Wittgenstein formulou o problema do ‘místico’ no *Tractatus*: não *como* as coisas estão no mundo, mas antes *que* existe o mundo.<sup>8</sup> Do mesmo modo: não *como* sou material (ciência), mas *que* sou (filosofia). O que há de mais radical na questão das hipóteses ontológicas é que em todo caso não entendemos *definitivamente* o *como*, e no entanto não podemos viver sem um (início) *que*. Ou seja, *já* assumimos uma das hipóteses, e essa assunção corresponde ao que sustenta filosoficamente nossa atual – moderna – *forma de coexistência*. Dessa forma, a ciência da física ou do cérebro certamente pode nos trazer esclarecimentos importantes e argumentos próximos à refutação do idealismo, mas de nossa perspectiva permanecemos situados no âmbito geral das questões filosóficas ditas continentais, isto é, relacionadas ao *problema do fundamento*, que os filósofos ditos analíticos, na renovação da tradição empirista à virada do século XX, tomaram por irresolúvel falso problema.

Sabemos então da atual incompletude da ciência ou ciências da natureza, de modo que a questão, no fundamental, permanece em aberto: não há qualquer coisa como uma prova definitiva de nossa pura materialidade e da materialidade do mundo, *assim como não há* – e muito menos, como dissemos – *do contrário*. Em última análise, desde uma perspectiva filosófica talvez seja até melhor assim: já temos à nossa disposição o idealismo da totalidade (enquanto uma das possibilidades), então podemos plenamente formular a outra hipótese, o materialismo da totalidade, e ainda assim *não* tratar a questão como devendo ser unilateralmente *imposta*, mesmo que a *hipótese materialista* seja incomparavelmente mais provável. Entre uma e outra possibilidade uma das duas é necessária, e assim cabe unicamente ao pensador – já que não é o caso chantageá-lo com um “aquí está a prova definitiva!” – o que pensar com a questão. Nesse sentido,

---

<sup>7</sup> Este ‘muito menos’ procura indicar que, mesmo não dispondo de evidências científicas definitivas, o materialismo pode nos explicar boa parte de nosso funcionamento cerebral, assim como boa parte do funcionamento do universo físico, enquanto o idealismo nada pode nos dizer de teoricamente concreto sobre a constituição não-puramente-material do cérebro ou do universo, senão simplesmente assumi-la. No que diz respeito ao cérebro-pensamento, diz P. M. Churchland: “[s]e realmente existe uma entidade distinta, na qual o raciocínio, as emoções e a consciência têm lugar, e se essa entidade depende do cérebro unicamente para as experiências sensoriais, como entrada de dados, e para execuções da vontade, como saída, *então seria de esperar que a razão, a emoção e a consciência fossem relativamente invulneráveis ao controle direto ou às patologias resultantes da manipulação ou de danos no cérebro*. Mas, de fato, é exatamente o oposto que ocorre. O álcool, os narcóticos ou a degeneração senil de tecidos nervosos danificam, incapacitam ou mesmo destroem a capacidade de pensamento racional de uma pessoa.” CHURCHLAND, Paul M. *Matéria e consciência: uma introdução contemporânea à filosofia da mente*. São Paulo: Editora UNESP, 2004, p. 45. Grifos do autor.

<sup>8</sup> *Tractatus*, 6.44.

*não precisamos aceitar sequer que o ônus da prova da realidade em que vivemos seja dos materialistas, ou ainda que sua hipótese, considerada ontologicamente, seja ‘reducionista’; pois uma ‘redução’ pressupõe um começar de ‘fora’, precisamente o que não é o caso nos termos de um início pela materialidade. E finalmente, sequer a afirmação de que cabe a cada pensador o que pensar é uma afirmação relativista ou profissão semelhante: há apenas uma resposta.*

É aqui mesmo que reside o convite para fazer da hipótese materialista uma hipótese realmente ontológica, ao ponto de *não aceitar a incondicionalidade dialética afirmada por Hegel*. Assumamos o princípio da não-contradição e deparemo-nos ao seguinte: *ou* somos mais que pura composição física, e então, como procuraremos mostrar nesta dissertação, a filosofia moderna contemporânea encontrou sua limitação intransponível – estamos destinados a não saber o que é o Estado, o espírito ou qualquer ‘coisa’ metafísica (incluindo obviamente o Deus, nome próprio da Ideia), senão a fragmentá-los indefinidamente –, *ou* somos unicamente *seres da natureza, em nada ontologicamente diversos ou mais importantes do que qualquer outra coisa fisicamente existente, da matéria “morta” aos animais.*<sup>9</sup> Pois mesmo na eventualidade de pensarmos ter atingido a compleição das ciências da natureza – o que em todo caso não deixaria de ser ultimamente uma hipótese, pois tal eventualidade poderia basear-se apenas em si mesma, ao modo de uma auto-confirmação –, ainda teríamos de *enfrentar* a questão filosófica de *ser natureza, de pensar enquanto natureza*, posto que justamente não se trata meramente de uma proposição do entendimento, mas de filosofia enquanto *imersão* naquilo em que se compreende: o pensamento de *que* a realidade é equivalente à fisicalidade precisa ser levado ao ponto do pensar *enquanto compreendendo-se fisicalidade que pensa*. A partir de uma ontológica hipótese materialista, quando já aprendemos com Descartes que o *Ego cogito* é a base da metafísica moderna<sup>10</sup>, toda a idealidade correlata à ideia do Eu compartilha de seu status: a *inexistência*. Esta inexistência, porém, não é *realmente* inexistência: é a existência de quaisquer entes metafísicos enquanto *puros pensamentos* materiais de corpos pensantes *no* e *enquanto* mundo físico. Desde uma perspectiva materialista, assim, encontramos lugar para o

---

<sup>9</sup> Como coloca P. M. Churchland, “o aspecto relevante da história-padrão da evolução está em que a espécie humana e todas as suas características são o resultado exclusivamente físico de um processo puramente físico.” CHURCHLAND, 2004, p. 47.

<sup>10</sup> DESCARTES, René. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 2004. Se seguirmos a sequência das três primeiras meditações – dúvida hiperbólica > Eu > Deus –, percebemos que é a partir do Eu que o ‘mundo’ metafísico se deixa conhecer e confirmar, ainda que o Deus-Ideia, enquanto causa primeira, venha a ser pensado na sequência como anterior ao Eu.

Deus, o Estado e o Eu: puros pensamentos na realidade, que podemos *plenamente pensar* (pois é disto mesmo que se trata: pensamentos), mas disto não se infere que tais ideias se antecipem à realidade que somos – e que são todas as coisas do universo. Podemos plenamente pensá-las, assim, a partir de uma realidade que *de início* compreendemos autônoma em existir.

Em outras palavras, toda a questão se encontra em formular a *necessidade de uma destas possibilidades, a idealista ou a materialista* – pois, uma vez assumido enquanto ontológico o princípio da identidade, *o que é, é, mesmo que as investigações da natureza não cheguem jamais a um resultado que pensemos último*. Isto é, não “passaríamos a ser” unicamente natureza a partir de uma eventual teoria definitiva de *como* somos, como se não fôssemos antes. De qualquer forma, uma das hipóteses é *eternamente* verdadeira. Com isto, o que nos importa não é algo como derrubar a hipótese idealista ou forçá-la como definitivamente não sendo o caso, mas antes evidenciá-la *enquanto hipótese e pensar suas consequências*, a fim de provocar, no mesmo gesto, a possibilidade que, em não se pretendendo simplesmente hipotético, o idealismo não admite ser possível. Mais uma vez: ou a realidade material guarda consigo um duplo metafísico ao qual se subsume e no qual encontraria sua ‘verdade’, ou a natureza é, sempre foi e sempre será a totalidade do que existiu, existe ou pode existir.<sup>11</sup> Uma ontologia materialista, dessa forma, é uma *filosofia da natureza*.

Essa rápida indicação da posição materialista, nada obstante, ficará como pano de fundo nesta dissertação. O que nos propomos aqui, como dissemos, é a explicitação e a análise do pano de fundo idealista da própria modernidade, especialmente no que diz respeito à filosofia do direito. Procuramos organizar a dissertação como uma argumentação sequenciada: primeiramente, tratar-se-á de expor um panorama capaz de caracterizar como a jusfilosofia contemporânea pensa *o que é* o direito, qual a história filosófica moderna desse ser, da revolução transcendental kantiana, passando por Hegel, ao pensamento filosófico/jusfilosófico contemporâneo, em que esperamos deixar claro que o ser contemporâneo do direito é nada mais que a atualização do direito moderno pensado por Hegel (capítulos 1, 2, 3 e 4); em seguida, questionaremos com que fundamento a *pressuposição* desse ser moderno do direito é silenciosamente assumida

---

<sup>11</sup> Com isto, traçamos oposição não apenas a um idealismo de ‘início’, mas igualmente às posições emergentistas, a saber, aquelas para as quais, em determinadas condições de complexidade material, entidades de segunda ordem pode vir a existir. O emergentismo pode ser facilmente recuperado pelo idealismo dialético.

(capítulo 5) e de que forma podemos compreendê-la contemporaneamente como configurando uma *ideologia jurídica* (capítulo 6). Buscaremos igualmente investigar a tentativa dialético-materialista de K. Marx de encontrar uma ‘passagem’ para ‘além’ das condições sistemático-metafísicas modernas, tendo em conta assim as limitações de um materialismo *dialético* e apontando para a importância de repensar as bases da *crítica da ideologia* (capítulo 7). Finalmente, com o breve diagnóstico de tempo (capítulo 8), será vez de evidenciar o *porquê* de todo o projeto filosófico moderno estar, por seu destino intrínseco, rumo a um perigoso fim: o *confronto à natureza*, que certamente deixará clara a insustentabilidade teórica e prática do pensamento moderno como um todo.

## 1. Considerações iniciais sobre a jusfilosofia contemporânea

A questão clássica do direito – a ontológica *quid jus?*, o que é o direito? – é de engenhosa atualidade. Geralmente pincelada no início de quaisquer manuais recentes de introdução ou filosofia do direito, sua elaboração passa invariavelmente pela constatação do caráter ‘polissêmico’, ‘interpretativo’, ‘valorativo’, ‘cultural’ ou ‘histórico’ etc. que lhe seria intrínseco. Diz-se de hábito que o direito “é muito difícil de ser definido com rigor”<sup>12</sup>, ou que “a tarefa de definir ontologicamente o direito resulta sempre frustrada, ante a complexidade do fenômeno jurídico, devido à impossibilidade de se conseguir um conceito universalmente aceito”<sup>13</sup>. Não obstante, mais do que mero adorno ou platitude manualesca o que está em questão aqui é a estabilização em torno de um contemporâneo “senso comum teórico”<sup>14</sup>, para o qual há “uma pluralidade de conceitos de direito, afirmando todos eles algo correto (sob o respectivo ponto de vista), mas não compreendendo nenhum deles a totalidade do direito”<sup>15</sup>, perda de início na

---

<sup>12</sup> FERRAZ Jr., Tércio Sampaio. *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação*. São Paulo: Atlas, 2003, p. 10.

<sup>13</sup> DINIZ, Maria Helena. *Compêndio de introdução à ciência do direito*. São Paulo: Saraiva, 2006, p. 240.

<sup>14</sup> A expressão é de L. A. Warat, mas sua utilização aqui não é waratiana. Enquanto Warat se preocupa em demonstrar que “o saber jurídico aposta na racionalidade para garantir o poder, incrementar a organização hierarquizada do espaço social e regular, veladamente, o imaginário jurídico-político de nossa experiência cotidiana”, tratar-se-á aqui, como se verá, de afirmar que é antes a aposta na própria indeterminação da racionalidade o que garante ultimamente o domínio ideológico do direito moderno na contemporaneidade. WARAT, Luis Alberto. *Introdução geral ao direito 2*. Porto Alegre: Sérgio Fabris, 2002, p. 58.

<sup>15</sup> KAUFMANN, Arthur. *Filosofia do direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, p. 18.

“ambiguidade essencial de seu conceito”<sup>16</sup>. A lei “nunca é ‘em-si-mesma’, nunca é ‘ela mesma’, porque somente se apresenta/aparece para nós mediante sua simbolização”<sup>17</sup>, ou porque o direito é “um objeto histórico variável socialmente e variável também a depender da visão filosófica”<sup>18</sup>, ou porque “ele é fundado, construído sobre camadas textuais interpretáveis e transformáveis”<sup>19</sup> ou finalmente porque “seu fundamento último por definição não é fundado”<sup>20</sup>.

De maneira geral, quando lidamos hoje com a interrogação do *quid jus* não é difícil observar o lugar-comum segundo o qual “nada de suficientemente conciso, suscetível de ser reconhecido como uma definição” poderia dar-lhe “resposta satisfatória”<sup>21</sup> – esta incerteza, própria a um discurso generalizado de *finitude ou limitação do conhecimento*, é o que caracteriza filosoficamente o estatuto contemporâneo da lei. A facilidade com que é feita uma afirmação como esta de H. Hart se deixa ver, por exemplo, na diferença entre o jurista do século XIX, que segundo Kant ainda buscava uma definição para o conceito de direito<sup>22</sup>, e o jurista atual, que “não [mais] se pergunta o que é o direito, nem sob que circunstâncias, com que extensão e de que modo existe o conhecimento jurídico”<sup>23</sup>. Todavia, trata-se aí menos de silêncio propriamente dito do que da estabilização em torno de um estado geral de “dissolução dos sinalizadores de certeza”<sup>24</sup>, expresso em vários âmbitos do pensamento e caracterizado, em seu cerne filosófico, pela hegemonia das viragens linguísticas

---

<sup>16</sup> GOYARD-FABRE, Simone. *Os fundamentos da ordem jurídica*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. XVIII.

<sup>17</sup> STRECK, Lenio. *Hermenêutica jurídica e(m) crise*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007, p. 244.

<sup>18</sup> MASCARO, Alysson Leandro. *Filosofia do direito*. São Paulo: Atlas, 2010, p. 11.

<sup>19</sup> DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, p. 26.

<sup>20</sup> DERRIDA, 2007, p. 26

<sup>21</sup> HART, Herbert. *O conceito de direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, p. 21.

<sup>22</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Ícone, 2007, p. 465.

<sup>23</sup> KAUFMANN, 2004, p. 18. Nas ocasiões em que o jurista de fato se questiona sobre o ser do direito, o resultado não chaga a lugar algum (este é o ponto). Em 1989 a revista francesa *Droits* (de filosofia e teoria do direito), na expectativa de concorrer para um esclarecimento, empenhou-se em reunir cerca de cinquenta juristas para que expusessem suas concepções do direito. A única coisa que ficou clara, contudo, é que a diversidade de concepções não se deixaria esclarecer em determinado. A declaração de G. Vedel é particularmente interessante: “Há semanas e mesmo meses ‘seco’ laboriosamente a questão, ainda assim aparentemente inocente [...]: ‘O que é o direito?’”. Este estado já pouco glorioso é agravado por um sentimento de vergonha. Ouvi minha primeira lição de direito há mais de sessenta anos; dei meu primeiro curso há mais de cinquenta; não parei de trabalhar como jurista alternadamente, ou simultaneamente como advogado, como professor, como autor e mesmo como juiz. E no entanto me desconcerto como um estudante de primeiro ano entregando uma folha em branco, tendo falhado no recolhimento de fragmentos que permitissem escapar ao zero.” VEDEL, Georges. Indéfinissable mais présent. *Droits*, 11, 1990, p. 67.

<sup>24</sup> Expressão com a qual C. Lefort refere-se à ‘revolução democrática’ do século XVIII, que no entanto utilizamos aqui em sentido muito mais amplo e próximo ao desfecho intelectual do século XX.

elaboradas ao longo do século XX, que fornecem, sobretudo a partir do pós-guerra, as ferramentas teóricas necessárias à reelaboração da própria jusfilosofia em face da “crise de valores” do ascetismo positivista. Reelaboração que, especialmente movida por uma revitalização principiológica ou democrática do direito, conduz todo o espectro de interrogações fundamentais sobre a lei ao interior mesmo da ordem jurídica, de modo que o ‘direito existente’ vem a ser operado através da própria fragmentação de seu conhecimento.<sup>25</sup> O que nos interessa observar nesse movimento é o sublimial consenso epocal, condicionando as diversas posições teóricas envolvidas nos conflitos contemporâneos de filosofia do direito (os estudos pós-positivistas ou de teoria da argumentação, as teorias da democracia, as tentativas de ontologização da hermenêutica e de transcendentalização da linguagem, as generalizadas suspeições críticas, historicistas ou culturalistas quanto à relação entre normatividade e realidade etc.), sobre a impossibilidade de *realmente* saber o que na lei é seu próprio ser, qual é o direito do direito, ou *qual é o direito que autoriza o próprio ‘direito existente’*. Lidamos, enfim, com um cenário em que os segredos da lei mostram-se finalmente

---

<sup>25</sup> A maior expressão dessa cena é o destino consumado da querela entre jusnaturalismo e juspositivismo, que, se é um “cadáver que não nos cansamos de enterrar” (H. Batiffol, citado em GOYARD-FABRE, 2007, p. 1), assim o é apenas na medida em que, sob a égide dos princípios, o próprio direito historicamente absorve e institucionaliza a milenar polêmica das ideias a seu respeito, desde os conflitos metafísicos/teológicos pré-modernos aos embates e embustes dos primeiros momentos da modernidade sobre o estatuto ‘humano’ da racionalidade e da política. Em outras palavras, o direito em sua elaboração contemporânea é o resultado do processo moderno em que o conflito *sobre* o direito se converte em conflito *sob* (ou *interno a*) um direito já fundado na aporética des-identificação consigo mesmo, também dita sua abertura à interpretação, dessubstancialização metafísica, pluralidade de sentidos etc. Processo, enfim, em que o direito mesmo em sua intangibilidade conceitual vem a estabelecer a regra de sua questão, cujo componente de dúvida – logicamente próprio a todo questionamento – torna-se então, paradoxalmente, *sempre evocativo (daquilo que duvida)*. Explícita, nesse sentido, é certa decisão do Tribunal Constitucional Federal alemão em cuja fundamentação se lê que “[o] direito não é idêntico à totalidade das leis escritas”, posto que “pode existir, sob certas circunstâncias [em nossos termos, exemplarmente contemporâneas], uma excedência de direito, que tem sua fonte no ordenamento jurídico constitucional como um conjunto de sentido e é capaz de operar como corretivo em relação à lei escrita; encontrar essa excedência de direito e concretizá-la em decisões é a tarefa da jurisprudência.” Citado em ALEXY, Robert. *Conceito e validade do direito*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 10. Interessante mencionar a conclusão de R. Alexy, comedida, mas apontada para o cerne do problema: “Quem identifica o direito com a lei escrita, ou seja, quem defende a tese do positivismo legal [embora, segundo o autor, o argumento possa ser facilmente trasladado para outras variedades do positivismo] deve afirmar que, nos casos duvidosos, a decisão é determinada por fatores extrajurídicos. Totalmente diversa é a compreensão do não positivista. Como não identifica o direito com a lei, para ele, a decisão também pode ser determinada pelo direito, se a lei não a estipular de modo coercitivo.” (ALEXY, 2009, pp. 11-12) O que permanece aquém do contemporâneo em Alexy e geralmente em jusfilósofos próximos às teorias da argumentação, muito embora o sejam (contemporâneos), é a não compreensão de que a não-coincidência do direito consigo mesmo não se deve apenas aos ‘casos duvidosos’ (*hard cases*, onde simplesmente é mais evidente), mas a todo exercício de juridicidade: o direito é duvidoso como tal, em seu ser. Nesse sentido, não é preciso separar direito e lei, posto que a separação, no limite da contemporaneidade, é imanente ao próprio direito. É sobretudo quando é *easy* decidir, quando o trabalho da lei parece fazer-se automaticamente, que o ‘fenômeno jurídico’ é mais ‘misterioso’.

segredo para os próprios juristas, e como segredos são em sua própria forma, como esperamos mostrar, funcionalizados.<sup>26</sup>

O engenho da questão, na maneira em que é correntemente formulada, remete de maneira talvez inesperada àquela que pode ser pensada como a maior obra de fenomenologia jurídica da modernidade, *O Processo*<sup>27</sup>, de F. Kafka: consiste em *naturalizar ou normalizar uma espécie de não-saber original do direito que se confunde a seu próprio 'fenômeno'*. Para que possamos situar a profunda atualidade desta obra, é preciso esclarecer inicialmente um dos pontos centrais de nosso trabalho, ao qual voltaremos em detalhe na sequência: o que estamos chamando aqui de contemporâneo não é um pós-moderno, um desvio, uma deturpação, um simulacro ou escape ao *moderno*, mas o termo mesmo de sua *consumação* histórico-filosófica. Em termo: *o contemporâneo é o moderno*, não apenas porque é o desenvolvimento ou a figura atual de sua própria lógica, mas porque a contemporaneidade é sua *forma acabada*, é dizer, porque o 'epocal' do presente é a expressão-limite do que é fundamental na época moderna *como um todo*. Assim, do mesmo modo, *o direito contemporâneo é o direito moderno*, tanto porque é o direito moderno atualmente, quanto porque é o direito moderno em sua forma filosoficamente consumada. A partir desta perspectiva, *O Processo* deixa ler uma radicalidade inaudita, ao menos em relação aos comentários habituais. Por um lado, parece-nos claro que o escrito de Kafka pode ser compreendido como uma antecipação de desastrosas situações limite do século XX: o hermetismo burocrático e opressor do assustador tribunal kafkiano é geralmente tido como uma visão antecipadora do processo de sujeição do homem na experiência do fascismo, nazismo e stalinismo, leitura que, em sentido amplo, certamente corroboramos. Por outro lado, o enigma maior da desventura de Joseph K., na medida contemporânea – ou propriamente moderna – de sua modernidade, não diz somente

---

<sup>26</sup> A estrutura desta condição – que o segredo do Outro seja segredo também para o Outro – é ponto básico da teoria psicanalítica lacaniana, mas a encontramos antes nas especulações hegelianas sobre a arte egípcia: “O Egito é o país dos símbolos, o país que atribui a si a tarefa espiritual de auto-decifração do espírito, sem realmente atingir a decifração. Os problemas permanecem sem solução, e a solução que nós podemos fornecer consiste assim apenas em interpretar os enigmas da arte egípcia e seus trabalhos simbólicos como problemas que permanecem indecifrados pelos próprios egípcios”. HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Aesthetics. Lectures on fine art*. Oxford: Calendon Press, 1975, p. 354. Forçando a analogia, poderíamos até pensar a dogmática jurídica contemporânea como uma ‘enigmática jurídica’, e o jusfilósofo ou o jurista precisamente como o operador do segredo da ‘pirâmide do direito’, que os positivistas, ignorando (com a simplicidade da *Grundnorm*) o problema de ninguém saber realmente como foi construída, tomavam por transparente e certa demais.

<sup>27</sup> KAFKA, Franz. *O Processo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. Não ousaremos aqui apresentar um resumo da obra, senão apenas dizer que narra o destino inglório de um personagem (Joseph K.) processado sem que saiba do que é acusado, quem o acusou e como se dá seu processo.

respeito a uma situação de deficiência ôntica da lei, de negação contextual de direitos que atualmente são considerados básicos (ainda que seja o caso), mas a uma obscuridade (que se passa por) irreduzível e fundamental ao direito como tal, ao ponto em que a ‘democratização’ da lei não a dissolve, senão a reforça ou a deixa ver como puro problema ontológico.

Se tomarmos a parábola Diante da lei<sup>28</sup> em atenção ao presente histórico, este problema pode ser pensado: hoje, abre-se a “porta da lei” e ainda assim o camponês não a descobrirá realmente em lugar algum. Institucionaliza-se ou ‘incorpora-se’ ao sistema jurídico a promessa da contemplação plena de direitos, mas de modo algum o ‘tê-los’ se equivalerá a conhecer realmente o que são. A publicidade e a acessibilidade dos processos estatais de elaboração normativa são garantidas, contudo referentes a uma normatividade cuja verdadeira gênese filosófica permanece desconhecida. O juiz atento às aporias da decisão surge pessoalizado, porém justamente distinguindo entre seu pensamento e a ‘coisa mesma’ da lei, que permanece em si incognoscível, de maneira que a ‘coisa mesma’ mostra-se a própria distância ou o intervalo entre ela e seu pensamento; ou o julgador surge próximo, mas apenas enquanto essa proximidade indica uma distância ou desencontro incontornável em relação ao bojo existencial do direito no interior do qual se encontram julgadores e julgados; ou surge ainda cômico das múltiplas facetas de cada ‘caso’ que aprecia, entretanto precisamente a partir da preservação estrutural de uma ficção de universalidade que é então sempre desmontada e remontada em novos arranjos situacionais. Será incentivada ao camponês a elaboração e a defesa em lei de sua específica concepção do direito, entretanto enquanto simples fragmento de uma juridicidade eternamente fugidia, isto é, sob a condição de uma interrogação de fundo que é o direito mesmo em sua incognoscibilidade ou irreduzibilidade significativa.

Esta possibilidade de compreensão já é entrevista na própria parábola, quando o porteiro que guarda a porta da lei afirma que atrás da primeira existem outras portas, com outros porteiros cada vez mais fortes, ou seja, se hoje o camponês é convidado, pelo discurso constitucionalista principiológico, a levantar de seu banquinho e ter ‘acesso ao direito’, a cada nova antessala do domínio da lei (destinada especificamente

---

<sup>28</sup> KAFKA, 1997, p. 261-3. A parábola (no original, *Vor dem Gesetz*) também foi publicada separadamente d’*O Processo*, mas aqui parece-nos ganhar em profundidade e implicação.

para este ‘acesso’<sup>29</sup>, ao modo de uma ‘interpretação’) o ‘mistério ontológico’ do tribunal torna-se mais intangível, mais incompreensível, ainda que, obviamente, (muito) mais facilmente tragável. Estranha situação em que o ‘acesso ao direito’ depende inexoravelmente da abdicação do conhecimento de seu ser enquanto direito, da aceitação ou convicção primeira de sua ideia mesma enquanto intransponível e indecifrável.

Em seu texto sobre a parábola, J. Derrida, com o senso de leitura e o talento para formulação de paradoxos que lhe é típico (talento ao qual sem dúvida recorreremos), não deixa de encontrar nesta aporia a ‘condição de im-possibilidade’ da lei, possível *qua* impossível: uma lei “que *não está lá, mas que existe*.”<sup>30</sup> De nossa perspectiva esta ausência pode ser pensada, no ambiente contemporâneo, de duas maneiras (relacionadas entre si): *física* e *metafísica*. Começemos por traçar uma distinção ou elaboração *mínima* que, se atualmente, em seus termos, não nos traz à evidência o ser do direito, informa-nos qualquer coisa de seu enigmático ‘gênero’: na medida em que pode ser pensado, o direito necessariamente *não é um objeto material*, ou seja, *não se confunde com qualquer coisa, condição ou eventualidade do mundo puramente físico*. Ontologicamente, uma norma jurídica de modo algum se equivale *a* ou se baseia *em* qualquer constante observável ou compreensível na realidade natural/física/material (estes termos serão aqui intercambiáveis), de maneira que todo o sistema ‘inconsistente’ de ‘efetividade jurídica’ dá-se em plano que não se identifica à dimensão de efetividade estudada pelas ciências da natureza (química, física, biologia, geociências etc.). Esta observação, como se verá, é imprescindível ao nosso trabalho. Independente da querela entre jusnaturalismo e juspositivismo em todas as suas composições ideais (natureza ou convenção, ser ou dever-ser etc.), finalmente subsumidas sob o inapreensível ‘direito existente’ da contemporaneidade moderna, a ‘existência’ deste impossível objeto é dissociada do que se possa pensar pelo plano da existência

---

<sup>29</sup> “Aqui ninguém mais podia ser admitido, pois esta entrada estava destinada só a você. Agora vou embora e fecho-a”. KAFKA, 1997, p. 263. O próprio sacerdote não deixa de lembrar que “[a] compreensão correta de uma coisa e a má compreensão dessa mesma coisa não se excluem completamente”(p. 265), algo muito mais próximo à atual noção de ‘interpretação’ do que da relação a um ‘poder’ onipotente engolidor do indivíduo.

<sup>30</sup> DERRIDA, Jacques. Before the Law. In: ATTRIDGE, Derek (Ed.). *Acts of Literature*. London: Routledge, 1992, p. 205. Grifo do autor.

material.<sup>31</sup> Isto foi exemplarmente exposto pelo jusfilósofo P. Amselek, quando afirma que

a não-objetividade [do direito], em primeiro lugar, relaciona-se diretamente à natureza de ferramentas mentais das regras jurídicas, como geralmente de toda regulamentação. Trata-se de conteúdos de pensamento, de coisas puramente inteligíveis que representamos em nosso espírito mas que nele restam imanentes, que *não têm realidade a não ser no interior de nossos circuitos mentais*; é unicamente nesse contexto que se desdobra, através de operações *puramente intelectuais*, sua utilização. Mesmo se esta utilização determina nossos comportamentos exteriores, as regras elas mesmas não fazem parte do mundo exterior, do mundo das coisas sensíveis que podemos olhar, tocar com os dedos. Elas fazem unicamente parte deste que Karl Popper chama de Mundo 3, é dizer, o mundo dos *produtos do espírito*. Não se pode ter à mão uma regra jurídica, ou passá-la de mão a mão, como se pode fazer com um objeto do mundo sensível.<sup>32</sup>

Do alto de sua contemporaneidade, a excelência deste trecho deve-se não apenas à sobriedade de sua constatação ou ao seu intrigante caráter quase investigativo, mas à maneira com que esta sobriedade consegue revelar com simplicidade o que há de profundamente ébrio na autoconcepção da experiência normativa do pensador educado nos termos da modernidade filosófica: se o direito em todas as suas manifestações possíveis não existe *de fato* no mundo físico, qualquer apontamento para sua ‘realidade’ – por *qualquer* pensador relacionado a esta ‘realidade’ em sua existência pensante, não apenas o filósofo e o jurista – é uma referência ‘*espiritual*’, isto é, diferente de tudo o que podemos encontrar sensivelmente ao nosso redor. O que nos interessa nesta observação é que, confrontado à distinção que lhe é implícita – embora seja o caso de “(des)qualificar” esta distinção, como faremos na sequência –, o pensador contemporâneo do direito precisa admitir:

1. A ‘existência’ de ‘outra’ esfera ou âmbito de efetividade além da realidade materialmente efetiva;

---

<sup>31</sup> A ‘natureza’ do jusnaturalismo, ‘natureza divina’ ou ‘natureza humana’, em nada se confunde à natureza que vem à luz com o advento da ciência moderna, realidade da qual o filósofo está, pelo menos desde a ‘revolução transcendental’ elaborada por Kant ao final do século XVIII, certo de não derivar qualquer *nomos*. Pelo contrário, e este é o ponto, esta impossibilidade de derivação é precisamente o que desliga a ‘objetividade’ do direito do âmbito puramente físico, garantindo-lhe um terreno *suis generis*, o plano de uma ‘existência’ (histórica, cultural, linguística etc.) problemáticamente ideal. S. Goyard-Fabre conta-nos do direito que é “uma idealidade *problemática*, isto é, uma obra por ser continuada e recomeçada sempre, por um lado, jamais perdendo de vista as exigências intrínsecas que a animam e, por outro, ajustando-se às realidades mutáveis do mundo vivido.” Grifo da autora. GOYARD-FABRE, 2007, p. XIV. Podemos aqui mais uma vez remeter à parábola kafkiana, mais precisamente à opinião, apresentada pelo sacerdote, de que, diante da lei, “[n]ão é preciso considerar tudo como verdade, é preciso apenas considerá-lo necessário.” KAFKA, 1997, p. 269.

<sup>32</sup> AMSELEK, Paul. *La teneur indélicate du droit*, p. 4. Texto apresentado por ocasião do Colóquio *Le doute et le droit* (Paris, 1991). Disponível em: <http://paul-amselek.com/travaux-philo-droit.php>. Acesso em 03 de dezembro de 2012. Grifos do autor.

2. Que este ‘outro’ âmbito de efetividade, domínio experienciado a partir do que Amselek chama de ‘interior’ (à diferença da ‘exterioridade’ da realidade material), é ‘onde’ (o ‘mundo’, o plano de existência) tem lugar toda a nossa experiência de relação ao que quer que seja o direito.

Se insistirmos com Amselek que “não se pode ter à mão uma regra jurídica”, um modesto experimento de pensamento pode explicitar melhor o que o próprio jusfilósofo chama de “estranha realidade”<sup>33</sup> do direito. É preciso apenas que tenhamos em nossas mãos um código jurídico qualquer – ou ainda melhor, um *Vade mecum* – e façamos a seguinte pergunta: *o que se encontra aqui?* Sabemos, por um lado, da coisa ou objeto material, digamos simplesmente folhas e tinta, ou mais especificamente a elementaridade físico-química que estes nomes indicam.<sup>34</sup> Por outro lado, *não é exatamente isto o que se ‘interpreta’ juridicamente*, de maneira que podemos qualificar a pergunta: o que ‘mais’ ou ‘além’ da pura fisicalidade? Com efeito, o que se trata de destacar é que todo o elenco de conflitos ideais, o conjunto de divergências que marcam a filosofia do direito a respeito deste ‘a mais’ se pautará, em primeiro lugar, pela própria assunção de que existe algo ‘a mais’, posto que o próprio ‘texto da regra’ não é a marca física da tinta sobre o papel, senão *já* uma elaboração intelectualmente ‘atrelada’ à marca física, de modo que a própria dissonância entre texto e norma, central ao pensador atual do direito, se mostra inexoravelmente um assunto do espírito. Façamos logicamente quaisquer variações exemplificativas desta mesma distinção original entre materialidade e idealidade:

- Se entregarmos nosso *Vade mecum* a um químico e pedirmos que enumere cientificamente (ou seja, de acordo com seu conhecimento da realidade material) seus elementos, certamente o ‘texto’ não será um deles, ou mesmo sua soma;

---

<sup>33</sup> AMSELEK, 1991, p. 3.

<sup>34</sup> Este ‘saber’ pode ser apontado na medida em que o filósofo contemporâneo não é propriamente um idealista absoluto, é dizer, não duvida inteiramente, como o fez George Berkeley ao início do século XVIII, da existência fática da coisa material ‘exterior’ ao pensamento, senão precisamente da possibilidade de seu conhecimento ou enunciação plena, como se independente do ‘problema da linguagem’.

- Se um processo ‘institucional’ qualquer (processo que, como diz em cuidadosas aspas Tércio Sampaio Ferraz Jr., tem um quê de “mágica”<sup>35</sup>) retira a validade de uma série de normas ‘contidas’ na coisa que temos em mãos, não é qualquer elemento material que será retirado;
- Se o código se encontra ainda em ‘vigência histórica’ e, no entanto, o tempo físico se encarrega de apagar do papel a marca do que pensamos por sua letra, isto em nada afetará a ‘validade’ mesma da normatividade ali ‘presente’.

Mas também dissemos, acima, que se trata com o direito de uma ausência *metafísica*. Esta ‘existência espiritual’ é portanto de singular estatuto, no que cabe, como prometemos, “(des)qualificá-la”: tampouco é uma presença metafísica à maneira clássica, como uma essência ou substância auto-idêntica, fechada sobre si, excedente em relação às controvérsias de seu pensamento. Pois que se constate, como faz Amselek, que ao menos imediatamente não se dispõe sensivelmente (como as folhas e a tinta de um *Vade mecum*), isto *não* significa para o contemporâneo que se trate de uma transcendência absoluta: a ideia do direito não é auto-evidente, não é uma intuição intelectual pura ou objeto de uma revelação transcendente. O plano existencial ‘outro’ do direito mostra-se assim indefinido, conflitivo, irredutível tanto à transcendência ou metafisicalidade pura quanto à materialidade ou fisicalidade pura, ao que de sua espiritualidade podemos dizer precisamente o que Derrida busca expressar com sua noção de *espectro*<sup>36</sup>: um indizível entre-lugar entre o corpo pleno e o espírito pleno, nem totalmente um, nem totalmente outro, e não obstante um e outro, ‘contaminados’ entre si.<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> FERRAZ Jr, 2003, p. 199.

<sup>36</sup> Cf. especialmente DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

<sup>37</sup> Encontramos aqui mais uma vez, por fim, a própria medida em que a jusfilosofia atual é ‘mais’ moderna que o positivismo do século XX: enquanto H. Kelsen buscava ainda em sua *Teoria geral das normas* insistir no “insolúvel dualismo de ser e dever-ser” (muito embora pretendesse com isto um dualismo ‘lógico’, não classicamente metafísico), tentativa de garantir a cientificidade da “ciência do direito” através da demarcação positiva de seu objeto, o que importa ao contemporâneo não é saber distintamente, mas saber *indistintamente* que o direito não se funda na realidade material, condição que o frustra enquanto objeto de uma deontologia pura. Sobre o dualismo lógico kelseniano, cf. KELSEN, Hans. *Teoria geral das normas*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 1986, p. 70 ss. Não deixemos de anotar que, nesta obra tardia, Kelsen revisa a noção de ‘norma fundamental’ (*Grundnorm*) ao ponto de concluir tratar-se não de uma hipótese, como nos tempos da *Teoria pura do direito*, mas de “pura ou ‘verdadeira’ ficção, (...) que é caracterizada pelo fato de que ela não somente contradiz a realidade, como também é contraditória em si mesma.” KELSEN, 1986, p. 328. Seguindo H. Vaihinger,

## 2. De Kant a Hegel

A problemática idealidade da lei pode ser endereçada se insistirmos na não-identidade de seu âmbito de ‘efetividade’ tanto à realidade puramente física dos corpos plenos quanto à idealidade puramente metafísica dos espíritos plenos. Para que possamos pensar este enigmático terreno desde onde se ergue e atua efetivamente a autoridade, o ser-direito do direito, comecemos por questionar sua história filosófica: é este ‘a-fundamento’ ou ‘fundamento sem fundamento’ da autoridade uma invenção da contemporaneidade *enquanto contemporaneidade*? É a noção de um distanciamento teórico em relação ao pensamento metafísico moderno? É, enfim, algo de natureza diversa do percurso de modernização da filosofia desde o século XVII de Descartes e Pascal ao século XIX do idealismo alemão? *Certamente que não*: o atual ‘direito existente’, em sua intangibilidade intelectual, é a metafísica (porquanto maiúscula) *Ideia moderna do direito*, ou o que é o mesmo, é o *direito da Ideia moderna*, a *mesma* que encontrou na dialética de Hegel, no trilho da revolução transcendental kantiana, o ponto alto de sua tangência intelectual – mas que precisou esperar a filosofia do século XX para mostrar, através de estratégias de reflexividade próprias da *modernidade enquanto contemporaneidade*, toda a sua paradoxal engenhosidade e capacidade de sobrevivência.

Recobremos o que dissemos a respeito do contemporâneo: é o moderno *modernizado*, consumado em sua modernidade, levado ao seu limite de auto-sustentação. Com isto, buscamos elaborar um duplo movimento de inspiração dialética que nos permite pensar ao mesmo tempo o *moderno como a ‘verdade’ do contemporâneo* – a problemática idealidade contemporânea é a ‘sobrevivência’ da Ideia metafísica moderna, *não apesar, mas através* da assunção de sua não-totalidade ou impossibilidade como tal, e assim a atualidade de modo algum é ‘pós-metafísica’ – e ao mesmo tempo o *contemporâneo como a ‘verdade’ do moderno* – a ‘realização’ histórico-filosófica da modernidade não é o momento em que sua Ideia de ‘mundo’ pensa fundar-se ontologicamente soberana sobre si, como elaborou Hegel ao início do

---

autor da “filosofia do como se”, toma-a (a ‘norma fundamental’, *Grundnorm*) como “um recurso do pensamento, do qual se serve se não se pode alcançar o fim do pensamento com o material existente.” (p. 329). Kelsen dá aqui um excelente exemplo de contemporaneidade, embora todavia não chegue ao ponto de crer demolidas – diante do assumido caráter fictício e contraditório da ‘norma fundamental’ – suas pretensões científicas.

século XIX, mas justamente o momento atual, explicitado pelo pensamento do século XX, em que finalmente *a-fundar-se* sobre si é a única maneira de a Ideia não desistir de si mesma e proteger-se intelectualmente contra sua própria decadência. Em outras palavras, tanto a modernidade é contemporânea (apenas agora, na fragmentação irreconciliável de seu pensamento, na indefinição de princípio que é esgotamento filosófico, a modernidade encontra no cerne do irrealizável sua única ‘realização’ *possível*) quanto a contemporaneidade é moderna (não lidamos com outra coisa senão a ‘coisa mesma’ que Hegel acertou em compreender de forma *assumidamente* metafísica, embora tenha se enganado sobre a segurança intelectual de sua autofundação).

Para chegarmos a Hegel e em seguida ao contemporâneo, partamos de Kant e lembremos que, pelo menos desde a *Crítica da razão pura*<sup>38</sup> e sua tentativa de reelaborar o pensamento metafísico em um *standard* não-clássico – i.e. cindido, pela intransponível finitude de suas condições especulativas, em relação a qualquer “ser primeiro distinto do mundo”<sup>39</sup> –, a noção de metafísica *não* está mais relacionada a uma dimensão de objetividade separada do ‘sujeito’: pensada como ciência das coisas em si (enquanto objetos puramente ideais), a partir da revolução transcendental a metafísica é estritamente impossível. A filosofia kantiana, sabemos, é o nome de um momento primo na história da filosofia, inaugurado pela primeira *Crítica* nos anos 80 do século XVIII; momento de explicitação do desencontro entre as elaborações científicas de conhecimento – da geometria euclidiana à física newtoniana – e as elaborações filosóficas da tradição metafísica, até Descartes e Leibniz, ainda aventuradas na busca das provas ontológicas da ‘existência’ do Deus. Quanto à ciência, este desencontro, Kant compreende, se deixa ver na passagem de uma filosofia da natureza de fundo aristotélico, espécie de empirismo especulativo tateante, a uma ciência que na sequência do renascimento encontra-se à elaboração matemática, ao experimento e à demonstração racional. Passagem que mais tarde A. Koyré pensará como do “mundo do ‘mais-ou-menos’ ao universo da precisão”<sup>40</sup>. Do outro lado, quanto à metafísica, a conclusão kantiana é tremenda e incontornável: “em razão de seu pequeno progresso e

---

<sup>38</sup> KANT, 2007.

<sup>39</sup> KANT, 2007, p. 317.

<sup>40</sup> KOYRÉ, Alexandre. *Estudos da história do pensamento filosófico*. Rio de Janeiro: Forense, 2011, pp. 351-372.

da distância em relação à sua principal finalidade, pode-se dizer que toda ela tem sido vã, e com isso também se explica a incerteza de sua possibilidade e existência.”<sup>41</sup>

Mas a filosofia de Kant é *também* o nome de uma decisão teórica diante do momento diagnosticado. Enquanto o pensamento científico, na passagem à matematização da ciência da física, começa a debruçar-se de fato e com exímia coerência – à contramão do Verbo e da doutrina de escola – na realidade material existente, a ciência da metafísica que chega ao final do século XVIII ainda tropeça nas ‘antinomias da razão pura’ entre o dogmatismo e o ceticismo. A situação é grave e delicada para o pensamento, e nada desta gravidade ou delicadeza escapa a Kant. Pois o que fazer com a metafísica? O que fazer quando a tradição filosófica ocidental, dois milênios após a sagração da realidade filosófica como Ideia – e desde então a busca de tantos pensadores pela sua inteligibilidade –, depara-se, movida por seu impulso mais genuíno de conhecimento, a uma realidade completamente indiferente e impenetrável pelo conceito? Ainda que o próprio Newton encontre motivos, em sua filosofia da natureza, para o Deus criador e o movimento mecânico dos corpos, Kant dá-se conta das consequências do êxito científico e conclui, de um modo que ele mesmo pensa revolucionário, pela impossibilidade da metafísica clássica: nenhum elo direto pode ser conhecido entre o terreno físico dos objetos que nomeia ‘sensíveis’ (‘fenômenos’ de materialidade heterogênea que aparecem dados à ‘intuição sensível’ da experiência) e o terreno metafísico dos objetos ideais-especulativos da filosofia tradicional (‘númenos’, as coisas em si mesmas, pretensamente endereçáveis pelo pensamento pré-transcendental através da ‘intuição intelectual’, independentemente da experiência). A postulação do transcendental, como tentativa de solucionar os impasses antinômicos da Ideia transcendente e seus cétricos modernos (sobretudo D. Hume), não aponta portanto para o que ultrapassa a experiência no mundo sensível da materialidade ‘fenomenal’, mas para aquilo – a forma vazia do ‘sujeito’ – que possibilitaria o conhecimento da experiência enquanto tal. As ideias fundamentais de ‘alma’, ‘mundo’ e ‘Deus’, por definição, não são conhecíveis em si pelos radares da razão pura.

E *por que* Kant decide de tal forma? – esta é a questão que nos interessa. Ora, se considerarmos o êxito da atividade científica e levarmos teoricamente esta situação às suas condições básicas, restam somente aqui duas posições: *ou* o mundo físico é tudo o que existe; e assim, conseqüentemente, o ‘mundo’ metafísico *não existe*, possibilidade

---

<sup>41</sup> KANT, 2007, p. 15.

que na modernidade filosófica como um todo *não é uma possibilidade*, pois além do motivo kantiano básico – o conhecimento da existência ou da inexistência da Ideia metafísica pressupõe ir além do que Kant pensa por experiência –, um monismo fisicalista aparentemente nada teria a dizer do pensamento enquanto espírito, que, *como tal*, não habita *exatamente* o mesmo terreno da plena corporeidade, da pura materialidade. Ou o ‘mundo’ metafísico *escapa* (o que é importante: *em nome da própria razão*, como Kant a pensa em função de sua concepção do entendimento) para ‘fora’ do alcance da razão teórica – mas neste escape *permanece* fundamental e “indiretamente” efetivo, na *conexão entre limitação teórica e regulação moral* que baseia a razão prática. A “saída” elaborada por Kant – evidentemente, a segunda posição – pode ser compreendida em seus motivos se tomarmos nota de duas observações.

*De um lado*, até o final do século XVIII a natureza física, como totalidade, é pensada de uma maneira inadequadamente determinista e simplista, como retroativamente ficou claro com os desenvolvimentos posteriores das ciências em áreas ou dimensões antes impenetradas ou inimagináveis em sua complexidade. Exemplos maiores, mas longe de serem os únicos relevantes, são o mundo quântico ou subatômico estudado desde o início do século XX, no qual as condições de causalidade podem comportar fatores de irredução, imprevisibilidade e probabilidade, ou o funcionamento do cérebro, que os avanços da neurociência especialmente na segunda metade do século XX têm evidenciado exponencialmente mais “sofisticado” do que se supunha mais de dois séculos atrás, ou mesmo a teoria da evolução e a problematização do lugar biológico do humano na natureza, a partir do século XIX. No momento histórico da elaboração kantiana, é obviamente compreensível que pareça justificado ou até mesmo incontornável o estabelecimento da oposição entre o sujeito da ‘liberdade’ e uma realidade linearmente previsível e “decidida” de antemão em sua necessidade determinada, não somente porque o próprio Descartes já capinara o terreno para tanto com o dualismo entre *res cogitans* e *res extensa*, mas pela vivacidade metafísica do espírito moderno do século XVIII, que desemboca na revolução de 1789.<sup>42</sup> Pois, *de outro lado*, este é o momento da ‘institucionalização’ da liberdade na forma do Estado de direito, é o momento histórico do ‘homem’ enquanto espírito (reforcemos: ‘homem’

---

<sup>42</sup> No *Conflito das faculdades*, Kant dirá da revolução ser a ‘causa moral’ do *direito* – a constituição civil – e do *fim*, enquanto *ideal* republicano aberto ao próprio desenvolvimento. KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*. Covilhã: Lusofia:press, 2008, p. 105-106.

ou ‘humano’ *metafísico*, daí as aspas, não enquanto corpo físico/biológico, que pertence ao reino “baixo” da necessidade natural determinada), e não haveria filosofia moderna possível, não haveria significado ou verdade alguma na conquista sublime ou sublimada do Ocidente moderno, se tal evento não fosse absolutamente real em alguma medida de sentido, se não tivesse um terreno de realidade próprio, um plano existencial distinto da pura fisicalidade que é matéria do conhecer científico, que é matéria dos corpos da natureza. Um ‘outro’ plano, elaborado pela face metafísica do Esclarecimento físico – mesmo que para ser, na sequência moderna, fragmentado, multiplicado, diferenciado, relativizado.

Em última análise, encontramos na decisão kantiana uma grandiosa versão do que o psicanalista J. Lacan chamará de “fator letal”<sup>43</sup>, *condição* para a “entrada” na Ideia moderna (em termos lacanianos, o ‘grande Outro’) cujo exemplo não poderia ser mais claro ao habitante da cidade contemporânea: “a bolsa ou a vida!” – se escolho a bolsa, perco a vida; se escolho a vida, perco a bolsa. Analogamente, diante da charada filosófica trazida colateralmente pela revolução científica, *se fico com a pura física, perco a metafísica*, e com ela vão-se todas as referências ideais capazes de impulsionar significações à ‘realidade humana’, é dizer, capazes de orientar a existência ou coexistência do ‘homem’ – por isto mesmo, trata-se de algo necessariamente impossível, do ponto de vista da Ideia moderna; *se fico com a metafísica, perco o “acesso” à realidade*, mas – e aqui reside a inteligência do transcendental – garanto a sustentação ‘simbólica’ (ou em termos kantianos, ideal) da coexistência: a Lei moral, fundada na finitude ou falência do conhecimento especulativo, única instância capaz, pensa Kant, de segurar os laços invisíveis da normatividade nos tempos modernos por vir.<sup>44</sup> É dessa maneira que, ao reestabelecer as ‘condições de possibilidade’ da metafísica nos termos da própria incognoscibilidade de sua ‘coisa mesma’, incognoscibilidade equivalente à cisão relacional entre sujeito e objeto, o criticismo

---

<sup>43</sup> LACAN, Jacques. *Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2012, p. 206 ss.

<sup>44</sup> Na primeira *Crítica*, após o elogio ao idealismo da *República* de Platão e o esclarecimento da posição transcendental diante da Ideia – “Apesar de jamais poder acontecer, a ideia, entretanto, é tão justa que usa esse *maximum* como arquétipo e nele se baseia para aproximar cada vez mais a constituição legal dos homens da maior perfeição possível” –, Kant abre caminho para o trabalho de “nivelar e preparar o terreno para erigir o majestoso edifício da moral, terreno onde se encontra toda espécie de buracos de toupeira que a razão, em busca de tesouros, cavou sem proveito algum, apesar de suas boas intenções e que ameaçam a solidez do edifício a ser construído.” KANT, 2007, pp. 219-220. Este nivelamento será posteriormente desenvolvido, na segunda *Crítica*, a da razão prática, a partir das máximas categóricas.

transcendental abre as portas para a filosofia propriamente moderna, de Hegel à contemporaneidade.

O pensamento hegeliano se deixa compreender na maneira com que consegue dar um “giro completo” na metafísica clássica, após a saída elaborada por Kant para sustentar a Ideia no “fio de navalha” da impossibilidade de conhecimento ontológico. Se Kant, como um Prometeu ao contrário, preserva a sustentação da Ideia ao furtar sua luz das potências cognitivas do pensamento, Hegel – como na descrição do poeta H. Heine<sup>45</sup> – aproveita a sombra, a ‘noite do mundo’, para pensar nas lacunas da “velha metafísica” uma idealidade renovada. A cisão sujeito-objeto é reencontrada ao ‘absoluto’ infinito da Ideia através da ‘ontologização’ da contradição, é dizer, através da localização da cisão na ‘coisa mesma’ da realidade, como seu desencontro *constitutivo* – sujeito e objeto vem a reunir-se na própria diferença, ou, como diz Hegel, se livram da “oposição da consciência”<sup>46</sup> operante na subjetividade transcendental. Como se enxergássemos melhor no escuro (à imagem da coruja de Minerva aludida no Prefácio da *Filosofia do direito*<sup>47</sup>), o idealismo dialético faz da ‘obscuridade ontológica’ das coisas em si – “preço a pagar” pela manutenção da economia entre o pensar e a Ideia, na medida em que a realidade não pode se esgotar na coisa sensível (como dissemos, isto *não faz sentido* desde a perspectiva do ‘espírito livre’) – o próprio fundamento desde onde parte seu saber, ao ponto de lhe permitir uma completa reviravolta em relação à concepção clássica da Ideia, referida ao “ser distinto do mundo”, transcendente aos passeios especulativos do próprio pensamento que o idealiza. Em Hegel, tais passeios especulativos ou caminhos da ‘consciência’, em sua finitude, são o movimento infinito da Ideia mesma, que assim não é ‘coisa além’ de suas concepções contraditórias, mas o descompasso que as encompassa e que elas mesmas ‘são’ cada uma em seu passo, o termo em que reflexivamente se identificam e que, pensa Hegel, é o termo do conhecimento filosófico. Com este gesto o espírito da modernidade, ‘resultado’ do processo histórico do Ocidente, exhibe finalmente uma metafísica *toda sua* que não

---

<sup>45</sup> Os versos de Heine (poeta alemão contemporâneo de Hegel), no inglês (trad. H Draper): “Life and the world’s too fragmented for me! / A German professor can give me the key. / He puts life in order with skill magisterial, / Builds a rational system for better or worse; / With nightcap and dressing-gown scraps for material / He chinks up the holes in the universe.” Tais versos parecem remeter, pela referência às vestimentas caseiras, ao famoso retrato de Hegel pintado por L. Seibers em 1828. HEINE, Heinrich. *The complete poems of Heinrich Heine: a modern english version*. Boston: Suhrkamp/Insel, 1982, p. 99.

<sup>46</sup> HEGEL, 2007, p. 26.

<sup>47</sup> “A coruja de Minerva somente começa seu voo com a irrupção do crepúsculo.” HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010, p. 44.

apenas se distingue, mas subsume como um lance de escada, desde a ‘verdade’ de seu presente triunfal, o que lhe é – ou o que esta metafísica retroativamente pensa – histórico-filosoficamente ‘anterior’.

Hegel não poderia estar mais de acordo com Kant quanto este elabora a lacuna entre o espírito livre e a natureza, seja esta a ‘realidade’ metafísica tal como especulada pelos filósofos clássicos (o que permite a Hegel pensar a contradição própria à Ideia), seja a realidade material estudada especialmente a partir da revolução científica, ainda que Kant o faça em razão do *entendimento* mesmo (o que permite a Hegel insistir na ‘realidade’ inerradicável do espírito, que não se confunde à pura materialidade). Mas isto, para Hegel, é apenas um momento da autofundação filosófica da Ideia moderna: para que a liberdade se faça ‘concreta’ enquanto conceito é preciso superar a contradição a partir da própria contradição, é preciso elevar a contradição à dignidade ideal da coisa em si. Na dialética, a defesa kantiana da liberdade aparece como inefetiva em seu formalismo abstraído ou distante do objeto como tal, decorrente, diz Hegel, do “temor diante do objeto”, que faz restar “um obstáculo infinito enquanto um além”<sup>48</sup>. Enquanto a filosofia pautar-se pela incapacidade de superar a lacuna que a separa da objetividade ideal, ou em outras palavras, enquanto permanecer nos limites de uma subjetividade que circula apenas em volta de si mesma, não poderá reconciliar o ‘espírito subjetivo’ àquilo *dele* que ele mesmo põe para ‘fora’ enquanto ‘mundo ético’ – a Ideia do direito, ‘substância social’, ‘espírito objetivo’, os conteúdos de pensamento ‘exteriorizados’ na forma da liberdade e tornados efetivos na vida metafísica (a vida mediada ou mediatizada na ‘realidade humana’ que se faz divina enquanto manifestação própria da Ideia, não a vida imediata da realidade material dos corpos, que é subsumida àquela enquanto natureza). A ‘ontologização’ desta distância, o reencontro ao ‘absoluto’ após (e ao mesmo tempo *na*) separação enquanto atravessamento ou suprassunção (*Aufhebung*) da contradição entre o subjetivo e o objetivo, enquanto reunião filosófica da realidade ao seu conceito metafísico, é a “complementação” do gesto kantiano e o advir, para Hegel, da Ideia em sua modernidade. A ‘coisa mesma’ da liberdade não é simplesmente uma condição *a priori* para o Estado de direito: é o ‘direito existente’, o que se fez historicamente ‘positivo’ e ‘efetivo’ com a conquista revolucionária do Ocidente moderno e sua sequência no início do século XIX.

---

<sup>48</sup> HEGEL, 2007, p. 28.

### 3. O moderno como a ‘verdade’ do contemporâneo

Mergulhemos mais a fundo em Hegel, para que possamos, na sequência, pensar com clareza a passagem do moderno enquanto moderno, que tem no idealismo dialético sua mais refinada e mesmo grandiosa elaboração, ao contemporâneo enquanto moderno, ou, o que é reflexivamente o mesmo, ao moderno enquanto contemporâneo, que nos mostrará, em um sentido contra-intuitivamente hegeliano, o desdobramento da metafísica para além de Hegel.

Hegel, como dirá J. Habermas, “não é o primeiro filósofo da modernidade, mas o primeiro para o qual a modernidade se tornou um problema. Em sua teoria, torna-se visível pela primeira vez a constelação conceitual entre modernidade, consciência de tempo e racionalidade.”<sup>49</sup> A reunião conceitual desta constelação, no entanto, não aparece imediatamente ou espontaneamente ao sujeito moderno, engendrado nas relações unilaterais da ‘sociedade’ burguesa, ou o do mesmo modo, afastado da Ideia universal em sua substancialidade espiritual ‘objetiva’. Se Kant, como vimos, traz a filosofia à esfera do subjetivo e elabora aí o fundamento da prática moral, é apenas para encerrá-la em sua finitude. Do mesmo modo, se vincula o tempo à subjetividade, não chega a pensar a ‘razão’ como um ‘fato histórico’.<sup>50</sup> Para que o moderno unifique-se à sua própria liberdade, para que não a ponha em risco e não se dilacere no egoísmo unilateral, perdido de si mesmo, é preciso *retrospectivamente* recuperar a ‘história mundial’ como um caminho finalístico, um *desdobramento* ou automovimento da própria Ideia que até então não houvera sido totalmente percorrido por ela mesma (através de seus pensadores/idealizadores) – até o presente histórico do ‘espírito do mundo’. Nesta apropriação das histórias passadas como percurso único da ‘consciência’ da liberdade, o clássico não inspira mais um reino distante em um passado pleno, mas o tempo de uma incompletude que apenas no presente dos “novos tempos” pode compreender-se como tal e ‘resolver-se’ em sua compleição metafísica.

Se a filosofia grega foi capaz de pensar a Ideia, esta todavia permaneceu excedendo suas próprias concepções: os antigos, pensa Hegel, a deixaram longe de um

---

<sup>49</sup> HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 62.

<sup>50</sup> MILOVIC, Miroslav. *Comunidade da diferença*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; Ijuí, RS: Unijuí, 2004, p. 17. Também ARANTES, Paulo: *Hegel: a ordem do tempo*. São Paulo: Hucitec / Polis, 2000, p. 309: “Para Kant, Razão e História só se entrecruzam muito raramente.”

princípio de interioridade no qual ela pudesse dialeticamente refletir-se, de maneira que o sujeito permaneceu velado para si mesmo, e assim a própria Ideia (permaneceu velada) de si mesma.<sup>51</sup> Em outras palavras, os antigos ainda não haviam ‘humanizado’ a transcendência, ainda não tinham visto nela mesma o próprio ‘homem’.<sup>52</sup> Apenas com o Deus cristão, que se fez ‘homem’ para que o ‘homem’ o conhecesse e com ele – por meio de uma auto-negação<sup>53</sup> – se identificasse, a dialética entre o espírito subjetivo e a Ideia absoluta pôs a mover ‘efetivamente’ o pensamento. “O desenvolvimento do espírito pensante só *começou* com esta revelação da essência divina”<sup>54</sup>, e não é por outro motivo que, dezesseis séculos depois – não esqueçamos que, para o ‘espírito do mundo’, “mil anos são como um dia”<sup>55</sup> – Hegel percebe na Reforma (século XVI), na abertura reflexiva à Ideia através da solidão da subjetividade, um momento chave para o desdobrar do espírito. No âmbito propriamente filosófico, o advento do *Ego cogito* em Descartes e em seguida sua passagem e ‘esvaziamento’ no sujeito de Kant selam a auto-relação do espírito consigo mesmo como condição para a referência intelectual à Ideia (em Descartes ontológica, em Kant – através da crítica do dogmatismo – reguladora). Mas isto, como dito, ainda não é suficiente. Se a modernidade descobriu a individualidade que supostamente houvera escapado à sabedoria grega, o Deus da subjetividade ainda é abstrato se sua obra não se compreende refletida no ‘mundo’, ‘posta’ na ‘realidade’ (como um segundo plano existencial ou uma segunda dimensão de objetividade, que suprassume, isto é, nega, conserva e eleva a objetividade material), e dessa maneira aquilo mesmo que o espírito clássico houvera compreendido – se não a

---

<sup>51</sup> “A infinita exigência da subjetividade, da autonomia do espírito em si, era ainda estranha aos atenienses. O homem ainda não retornara a si como nos nossos tempos. Era certamente sujeito, mas ainda não se estabelecera como tal; sabia-se apenas na unidade essencialmente ética com o seu mundo, nos seus deveres perante o Estado. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à história da filosofia*. São Paulo: Rideel, 2005, pp. 110-111.

<sup>52</sup> Por isso que “o Estado grego não é ainda senão o Estado *imediato*: nele, a relação dos cidadãos e de sua cidade, a unidade da unidade e da diferença ainda não se mediatizou pelo desenvolvimento de seus momentos, por sua expansão no elemento da diferença. Essa unidade tem fora dela seu Outro possível, e por isso seu destino é o Estado cristão-moderno, no qual a diferença recebe seu direito com a proclamação do valor infinito da particularidade humana.” BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*. São Leopoldo: Editora da UNISINOS, 2000, p. 94.

<sup>53</sup> Hegel cita Lucas, IX, 23, quando diz Cristo: “Se alguém quer me seguir, negue-se a *si mesmo*.” HEGEL, 2005, p. 68.

<sup>54</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. São Paulo: Centauro, 2001, p. 58. G. Lebrun dirá que a Encarnação “esboçava uma significação do divino que a Grécia não havia entrevisto. Ousar dizer ‘Ele era Deus e *também* aquele homem’ é deixar adivinhar que o Finito não é tão opaco que não possa acolher o Infinito, e que é possível outra relação entre o homem e Deus que não a contemplação, relação imaginativa, que os deixa cada qual em seu lugar.” LEBRUN, Gérard. *A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. São Paulo: Editora da UNESP, 2006, p. 33.

<sup>55</sup> HEGEL, 2005, p. 49.

individualidade, o ‘todo ético’ e o dever perante a Lei enquanto Estado – pode terminar por perder-se. Assim, a passagem pela revolução do final do século XVIII e pela ‘estabilização’ em torno do Estado de direito no início do século XIX se mostra a Hegel como a grande oportunidade de ‘elevação’ do espírito subjetivo à Ideia, na medida em que a Lei moderna – que já incorporou a noção cristã de ‘comunidade universal’<sup>56</sup> – é o lugar do encontro entre o indivíduo e a comunidade espiritual. A Ideia moderna do direito é, pois, a reconciliação entre o espírito e *seu* ‘mundo’, aquele que *ele, pelo e no* pensar, põe ‘objetivamente’ para ‘fora’ de sua subjetividade na forma da idealidade ‘positiva’. Nesta reconciliação entre o sujeito e o objeto-direito em nome da liberdade, quando o sujeito assume o ‘objeto’ que ele mesmo idealiza e estabelece ‘livremente’, a Ideia se ‘realiza’ em absoluto, depois do percurso de milênios desde si mesma, em si mesma, para si mesma.

Lido nestes termos, hoje – e certamente em seu próprio momento histórico, quando não lhe faltaram opositores – Hegel parece retrógrado, ultrapassado. Em parte, como veremos – na medida em que a lógica moderna apenas se ‘realiza’ na contemporaneidade, isto é, enquanto o moderno é o contemporâneo – é. Mas em parte – na medida em que o contemporâneo é o moderno – não. É fácil acusar no idealismo hegeliano um religioso “desvio para o alto”, ou uma típica fantasia própria à figura do filósofo (que Hegel aliás encarna como nenhum outro nos últimos séculos), ou ainda uma tentativa de conter os impulsos do individualismo burguês liberal em sua (pretensa) relação distanciada do Estado. Mas isto não pode nos cegar à visada de onde reside propriamente o seu gênio filosófico. Aproximando a Lei ao Deus *após* a passagem pela cisão e pela descoberta do indivíduo, Hegel nos permite compreender que *o ‘direito existente’, em sua ‘efetividade’, é em si mesmo* – na medida em que predica-se: ‘*existe*’ – *metafísico*, é a própria Ideia metafísica do direito em sua forma moderna. Se a Lei ‘humana’ não encontra sua legitimidade na pura natureza – nem na indiferença do espaço-tempo físico, nem em um *nomos* qualquer enterrado na *physis* como um tesouro, nem no ‘instinto original’ de um estado natural ou ‘pré-histórico’ –, é porque ela a retira desde o lugar mais alto no ‘mundo’ da divina Ideia ocidental, que vem a ser o ‘homem’, este ser privilegiado que não apenas existe no universo, mas, *qua* Ideia, ‘*cria*’ seu próprio universo, a ‘realidade humana’, *que já é ela mesma transcendente, enquanto ‘mundo’ do espírito, à realidade material, ao mundo físico dos corpos*. Dizendo de

---

<sup>56</sup> Na Carta aos Gálatas, III, 28, Paulo dá o testemunho de tal comunidade ideal: “Já não há judeu nem grego, nem escravo nem livre, nem homem nem mulher, pois todos vós sois um em Cristo Jesus.”

outro modo, Hegel detecta – e *defende* – no pensamento dos modernos o plano existencial *próprio*, o terreno ideal de além-mundo que não é o paraíso detestado por Nietzsche, mas o ‘mundo’ do próprio ‘homem’ enquanto (se pensa) *meta-natureza*.<sup>57</sup> Se o Deus houvera ‘posto’ o ‘homem’ no lugar mais alto da hierarquia universal, *não é através de outro ‘poder’, agora refletido nele mesmo enquanto ‘criador de mundos’* – anotemos: *uma prerrogativa divina* –, que o pensador (pensando) faz ‘*existir objetivamente*’ uma Lei ‘universalmente válida’, que extrai normatividade de si mesma e envolve essencialmente *tudo*, humanos e natureza – ainda que depois (na atualidade) o pensador afirme que esta ‘objetividade’ não pode ser conhecida e a enigmatize novamente, como um Ser divino que finalmente não compreende e estranha seus próprios ‘poderes’. Elaboremos em uma proposição esta sagacidade hegeliana, moderníssima, que os pensadores ‘pós-metafísicos’ não encararão de frente: *a própria ‘realidade humana’ é o ‘mundo da Ideia’, o ‘universo elevado’ que, ‘partindo’ do pensar, ultrapassa e ‘engloba’, em nome de sua liberdade, o universo da pura physis* – não é outra a boa nova de Hegel para os modernos, nunca foi outro o plano sagrado do Ocidente.

Mas que o que é isto – a ‘realidade humana’? No célebre §4 da *Filosofia do direito*, diz Hegel: “O terreno [*Boden*] do direito é, em geral, o *espiritual*, e seu lugar e seu ponto de partida mais precisos são a *vontade*, que é *livre*, de modo que a liberdade constitui sua substância e sua determinação e que o sistema é o mundo do espírito produzido a partir dele mesmo, enquanto uma *segunda natureza*.”<sup>58</sup> A noção de ‘segunda natureza’ é uma noção eminentemente histórica: aponta para a maneira com que o pensador moderno veio a conceber-se distanciado, separado, desde o ‘mundo próprio’ do pensamento metafísico – ‘vivido’ metafisicamente *nos* e *através* dos *costumes* –, em relação a qualquer natureza ‘anterior’ ou ‘primeira’, da pura materialidade aos animais e ao espírito “primitivo” (aquele que ‘ainda’ não abandonou sua relação imediata ao mundo natural). Que o *hábito* se ponha como uma ‘segunda

---

<sup>57</sup> Nietzsche fala, é certo, em um “ascender à natureza”, sobretudo enquanto contraposição à auto-afirmação moderna. Mas nada nisto é uma elaboração de conhecimento derivada de uma compreensão racional da inexistência do Deus, senão de mutação de valores e afirmação da metafísica vitalista da ‘vontade de poder’, em oposição ao ‘mundo’ moderno que o iconoclasta todavia não duvida por um segundo ‘existir aí’ (ainda que como metáfora morta da vida). Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*, ou, Como se filosofa com o martelo. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, pp. 97-8 (“Progresso no meu sentido”).

<sup>58</sup> HEGEL, 2010, p. 56. Grifo nosso. A ‘segunda natureza’ aparece em Pascal como a ‘natureza’ histórica, corrompida, finita, na qual à pura sorte o ‘homem’ estaria lançado, perdido, desorientado – ‘natureza’ sem fiador, sem garantia senão naquilo que reproduz cegamente.

natureza’, isto significa em Hegel que a história chegou às condições de uma ‘normalidade’ – um regime ideal de repetição e necessidade não-natural – em nada relacionada ao que (o moderno) espera da ‘simples’ natureza (para a qual o moderno reserva apenas seus “baixos” impulsos, *não* sua inteligência, que ele mesmo, enquanto pretende-se meta-natureza, clama para si). Antes de Hegel, no século XVII a (originariamente aristotélica) noção já havia sido recuperada por Pascal para dar conta da ‘natureza’ própria do ‘homem’ que viria a chamar-se moderno, em seu descompasso em relação ao que se possa pensar como ‘primeira’ natureza, estado puro, lugar de origem (representado ainda em Pascal como o reino harmônico anterior ao ‘pecado original’); mais precisamente, para nomear o hábito ou costume enquanto sustentação, *sem qualquer garantia natural*, das leis ‘estabelecidas’ ou do que mais tarde se chamará ‘formas de vida’ – e isto como uma *anulação* da ‘primeira natureza’<sup>59</sup>. O ‘homem’ seria por definição um ser perdido na historicidade, mas não simplesmente perdido: *acostumado* ou *habitado* à perda, ‘vivendo’ uma certa ‘normalidade’ apesar disto. Em Pascal, no entanto, a desorientação espiritual ainda não se converteu (‘para si’) no abismo da liberdade: a perda da origem é lamentada, o ‘homem’, apesar de aceitar o ‘fato’ da Queda, ainda não enfrentou totalmente esta perda ou morte do começo e assim não fez o trabalho de luto, ainda pensa seu presente historicizado unicamente como corrupção incontornável. A modernidade propriamente dita, embora esteja aí em plena potência (isto é uma localização retroativa), começa apenas quando esse ‘descompasso antropológico’ passa a responder por si mesmo, quando passa a viver não apesar, mas *a partir* da perda, de maneira que a relação entre a origem ‘pré-histórica’ e o ‘presente histórico’ inteiramente *se inverte*: a perda do ‘estado natural’, o confronto à indeterminação aparece como *necessário* ao caminho do ‘homem’ para sua divina liberdade. Hegelianamente, o que Pascal não percebe é que o início apenas veio a ‘perder-se’ porque, em um sentido radical, a perda, enquanto negatividade, já estaria nele (constitutivamente) inscrita.

O espírito só alcança sua verdade na medida em que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto. Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo – como ao dizer que alguma coisa que é nula ou falsa, liquidamos com ela e passamos a outro assunto. Ao contrário, o espírito só é essa potência enquanto encara

---

<sup>59</sup> PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes: 2001.

diretamente o negativo e se demora junto dele. Esse demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser.<sup>60</sup>

A conversão da desorientação espiritual em liberdade ‘para si’ – que retroativamente permite pensar, naquele momento pascalino do sentimento absoluto de perda, o agito, a negatividade da liberdade ‘em si’ – descobre no presente histórico a possibilidade de redenção em relação a uma ‘origem’ que passa agora a fazer o papel do descompasso (é dizer, do que necessita ‘entrar no passo’). O que era ‘antes’ torna-se então um vazio, uma ausência, o que ainda não havia começado a verdadeiramente ser, na medida em que ‘verdadeiramente ser’, modernamente, é ser ‘livremente’, ou do mesmo modo, na medida em que ‘verdadeiramente ser’, livremente, é ser ‘modernamente’. Como observará S. Žižek sobre a ‘condição humana’ em Kant e Hegel: “É interessante notar como as narrativas filosóficas sobre o ‘nascimento do homem’ são obrigadas a pressupor um momento na (pré)história humana em que (aquilo que se tornará) o homem já não é um mero animal e, simultaneamente, ainda não é um ‘ser de linguagem’, submetido à Lei simbólica; um momento de natureza completamente ‘pervertida’, ‘desnaturalizada’, ‘descontrolada’, que ainda não é cultura.”<sup>61</sup> Assim, no pensamento hegeliano a passagem ao ‘humano’ desde sua anterioridade natural não é propriamente uma Queda, mas uma ‘*elevação*’ metafísica de toda a natureza ao espírito gestado pela história – ou é uma decaída que se compreenderá elevação, uma vez que se torna um seu momento.

A importância de compreendermos a noção de ‘segunda natureza’ em Hegel pode ser justificada no todo do sistema hegeliano: a Ideia do direito aparece *após* a ‘superação’ da natureza, é dizer, a *Filosofia do Espírito* se elabora metodologicamente enquanto sequência da *Filosofia da Natureza*, de modo que a ‘*verdade*’ da *idealidade do direito depende da ‘superação’ espiritual da natureza*.<sup>62</sup> O raciocínio hegeliano neste ponto é crucial, pois deixa clara a vinculação moderna entre direito e metafísica: se admitimos a ‘realidade efetiva’ do ‘direito existente’, ou em outros termos, se

---

<sup>60</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008, p. 44.

<sup>61</sup> ŽIŽEK, Slavoj. A disciplina entre duas liberdades – Loucura e hábito no idealismo alemão. In: ŽIŽEK, Slavoj; GABRIEL, Markus. *Mitologia, loucura e riso: a subjetividade no idealismo alemão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012b, p. 173.

<sup>62</sup> A ciência filosófica hegeliana divide-se sistematicamente (ou seja, em movimento) entre a *Ciência da Lógica* enquanto ‘ciência da Ideia em si e para si’, a *Filosofia da Natureza* enquanto a ‘ciência da Ideia em seu ser-outro’ e a *Filosofia do Espírito* enquanto Ideia que ‘em seu ser-outro retorna a si mesma’. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830*. Volume I: *Ciência da Lógica*. São Paulo: Loyola, 1995a, p. 58.

*realmente* nós, pensadores, dispomos da prerrogativa divina do *fiat mundus* – enquanto predicação existencial-criativa do ‘direito’ e do ‘universo’ metafísico enquanto tal, a ‘realidade humana’ –, é necessário *que o mundo físico se ‘ultrapasse’ a partir de si mesmo*, ou o que é o mesmo, é necessário *que o espírito metafísico venha-a-ser como algo ontologicamente diferente da pura materialidade*, desde a vida material do corpo ao “resto” da natureza.<sup>63</sup> Pois compreendemos que, por definição, o *nomos* não se encontra *fisicamente* na *physis*, o direito não se encontra na natureza imediata, mas no terreno espiritual enquanto *meta-physis* – e assim, Hegel não estremece em pensar, *é preciso responder por sua ‘emergência’, ou seja, é preciso responder por seu ser, pela afirmação de seu (o direito) ‘é’* – desde que esta afirmação tenha ‘lugar’. Seja como for, se a Lei ‘está aí’ na ‘realidade’ sendo-Lei, o moderno – se se propõe a *pensar filosoficamente* o seu direito, o *direito moderno* – precisa iluminar para nós *o que ele mesmo pressupõe existir ‘além’ da realidade material*.

Pois bem, detenhamo-nos rapidamente na elaboração hegeliana da ‘passagem’ da natureza ao espírito, que é, por consequência, a passagem da natureza à ‘segunda natureza’ do direito, o hábito “que tem o conteúdo da liberdade”.<sup>64</sup> Pontuemos *dois* momentos principais: a passagem do inorgânico ao orgânico, à vida sensível pensada como ‘Ideia imediata’ ou ‘alma’; e posteriormente a passagem da vida simples à vida intelectual *própria* ao ‘espírito humano’. O primeiro momento corresponde ao surgimento da vida pensado como oposição à matéria “morta”. A vida, enquanto auto-relação, é a demarcação de um ‘interior’ e um ‘exterior’ de si mesma, com o qual se relaciona, e do qual diferencia-se. Até aqui, no entanto, estamos apenas no âmbito da *sensibilidade*, que ‘ainda’ não *se livrou* da natureza – plano existencial da vida *animal*, que, em permanecendo ‘limitada’ às sensações, à influência da corporeidade, não é capaz de ‘criar’ um ‘universo’ ou plano existencial próprio *para si*. Isto apenas acontece, segundo Hegel, com a passagem propriamente dita à ‘vida metafísica’ do espírito, que já dominou ‘seu’ corpo através do *habituar-se à existência idealizada* e nele introjetou a ideia de si – um Eu –, processo que apenas ocorre ‘efetivamente’ com o advento do moderno *pensamento* (pensado, por óbvio, como ‘mais’ ou ‘além’ que a pura materialidade cerebral e do mundo físico como tal, na trilha do *Ego cogito*

---

<sup>63</sup> Não é por outro motivo que Hegel advertirá, no §2 da *Filosofia do direito*, que “segundo seu devir, o conceito de direito cai fora da ciência do direito; aqui sua dedução é pressuposta e ele tem de ser admitido como *dado*.” HEGEL, 2010, p. 48.

<sup>64</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*: 1830. Volume III: *A Filosofia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1995b, p. 169.

cartesiano, não do que gostaríamos de chamar um *cogito material*). No Eu “se produz um despertar de uma espécie superior à do despertar natural [da vida], ligado ao simples sentir do singular, porque o Eu é o raio que transpassa a alma natural e consome sua naturalidade; por isso no Eu a idealidade da naturalidade, portanto a essência da alma, vem-a-ser para a alma.”<sup>65</sup> Mas o pensar não ‘cria’ apenas um Eu, uma ideia de si que ‘domina’ e unifica-se ao corpo físico; no mesmo movimento, o Eu, enquanto ‘universalidade abstrata’ – é dizer, abstraída do universo natural – ‘cria’ um ‘mundo’ para si, de maneira que o ‘sair’ da natureza corresponde a um ‘entrar’ nas cercanias de uma ‘realidade’ exclusivamente ideal, gestada unicamente pelo devir da história da Ideia e cuja ‘verdade’, assim, é “seu movimento dentro de si mesma”<sup>66</sup>. A ‘realização’ deste processo é assim o momento em que o hábito deixa de ser mera reprodução mecânica/antropológica para conceber-se como a experiência de uma liberdade histórica que sabe de si mesma. O espírito moderno, enquanto culminação do ‘desenvolvimento’ dialético – em uma metáfora, como um marinheiro que, perdido no meio da tormenta, tomando por consumado o desaparecimento do cais, ‘descobre’ no próprio mar-sem-fim a ideal terra firme –, completou assim a perda da realidade imediata (i.e. da realidade não mediada pela idealidade do pensar, ou onde o pensar seria apenas “pressentido”) no momento em que compreendeu-se ‘vivendo’ em primeiro lugar no ‘mundo’ que ele mesmo ‘criou’ para si, e a partir do qual a realidade nela mesma, independente do ‘humano’, já não passa de um delírio idealista – do próprio ‘humano’.<sup>67</sup>

A natureza como tal não chega, na sua autointeriorização, a esse ser-para-si, à consciência dela mesma; o animal, a forma mais acabada dessa interiorização, só apresenta a dialética – carente-de-espírito – do passar de uma sensação singular, que enche toda a sua alma, para outra sensação singular, que também nele domina exclusivamente. Só o homem se eleva, por cima da singularidade da sensação, à universalidade do pensamento, ao saber de si mesmo, ao compreender de sua subjetividade, de seu Eu; em uma palavra, só o homem é o espírito pensante, e por isso – e, na verdade, só por isso – é essencialmente diferente da natureza. O que pertence à natureza, como tal, fica para atrás do espírito; ele tem, certamente, em si mesmo o conteúdo total da natureza; porém as determinações naturais são, no espírito, de uma maneira totalmente outra do que são na natureza externa.<sup>68</sup>

---

<sup>65</sup> HEGEL, 1995b, p. 181. Grifos do autor.

<sup>66</sup> HEGEL, 2008, p. 54.

<sup>67</sup> “[T]odo o agir do espírito é só um compreender de si mesmo, e a meta de toda a ciência verdadeira é que o espírito conheça a si mesmo em tudo o que há no céu e na terra. Para o espírito não existe absolutamente nada que seja totalmente outro.” HEGEL, 1995b, p. 8.

<sup>68</sup> HEGEL, 1995b, p. 22-23.

Diante disto, questionemos: a ‘primeira’ natureza *desapareceu* com o advento ‘ontológico’ de uma ‘segunda’? Que o espírito ‘viva’ *em* ou *enquanto* sua própria história (i.e. ‘viva’ metafisicamente/idealmente), isto significa que não vive mais fisicamente? Ao nos fazermos estas perguntas, ganhamos um senso de evidência em relação à pretendida imanência da metafísica hegeliana – e moderna. Isto significa, então, que o espírito existe em dois planos *distintos* ao mesmo tempo? Também *não*, e aqui encontramos mais uma vez a sagacidade da “posição especulativa”<sup>69</sup> hegeliana: o idealismo dialético em sua relação tanto ao *dualismo*, quanto aos *monismos* do *espiritualismo* puro e simples e do *materialismo*. Antes de tudo, a dialética de Hegel é um grande projeto de superação do *dualismo entre pensamento e realidade* presente sobremaneira em Descartes (*cogito* e extensão) e Kant (sujeito e objeto). Em última análise, as saídas são poucas: idealismo puro (enquanto espiritualismo unilateral com pretensão absoluta, posição já refutada pelo criticismo kantiano e contra a qual, diz Hegel, “é preciso apenas tocar a matéria para experimentar a resistência. É insensato negar a realidade da matéria”<sup>70</sup>), materialismo puro (o que parece, a Hegel – no caso, quanto ao materialismo francês do século XVIII – igualmente uma posição unilateral com pretensão absoluta, mas teoricamente “preferível”<sup>71</sup> em relação ao espiritualismo), ou uma *conciliação dialética da diferença* (posição hegeliana e posteriormente contemporânea, não obstante atualizada). Como Hegel pensa a conciliação dialética da diferença entre o espírito e a natureza, entre o pensamento metafísico e a realidade física? A engenharia dialética, diante de uma oposição reflexiva, segue sempre o mesmo procedimento: a diferença precisa ser compreendida, enquanto tal, em *um dos lados*,

---

<sup>69</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on the Philosophy of Spirit* (1827-8). Oxford: Oxford University Press, 2007b, p. 68.

<sup>70</sup> HEGEL, 2007b, p. 69.

<sup>71</sup> HEGEL, 2007b, p. 69. De um lado, a preferência pelo materialismo em relação ao espiritualismo relaciona-se ao diagnóstico kantiano sobre o êxito do entendimento (ciência da natureza) – ao início do século XIX, nenhuma filosofia do conhecimento simplesmente negará a legitimidade teórica científica. De outro lado, entretanto, no que se relaciona aos problemas teóricos da ‘segunda natureza’, o entendimento, deixando consigo, não escapa a uma ‘naturalização’ que não tem nada de científica: *se* o direito (Estado, instituições etc.) ‘existe’, não é mais nem menos do que uma *idealidade*; *se* tem fundamento (ou mesmo um ‘a-fundamento’, como na contemporaneidade), isto nada tem de objetivo (sem aspas) ou natural, e assim *não é objeto da ciência positiva*. Como dissemos a respeito do dilema e da decisão kantiana, um monismo materialista (ou diríamos hoje fisicalista), pensa Hegel, não seria capaz de endereçar filosoficamente a complexidade do ‘espírito livre’, a obscuridade teórica do ‘mundo de dentro’ da Ideia, e é precisamente aqui que reside a importância do idealismo alemão – da revolução transcendental e sua sequência em Hegel – para a nossa elaboração histórico-filosófica do pensador moderno: o que os idealistas alemães compreenderão melhor do que os materialistas franceses, diante da revolução política e da consequente necessidade de autocompreensão e autofundação histórica da modernidade, é que o Estado, as instituições e a cultura moderna são um problema *metafísico* – a revolução política é, antes de tudo, uma *revolução metafísica*, e como tal passou-se antes na cabeça dos ‘homens’ do que propriamente em seus corpos ou no aço da guilhotina.

neste caso o espírito. É assim que Hegel ‘resolve’ a oposição: no advento do espírito – enquanto ‘retorno a si’ da Ideia que se ‘exteriorizou’ na natureza, do Deus que se fez pura extensão ‘fora’ de si –, a natureza ‘passa’ sua verdade ao espírito, que vem a ‘ter em si’ seu “conteúdo total”, ou em outros termos, que ao negá-la, a ‘realiza’ no ‘interior’ da ‘segunda natureza’. Pensar a natureza como um delírio do próprio ‘humano’ não é portanto a afirmação de que simplesmente não existe uma realidade material, mas a afirmação, mais sofisticada, de que esta existência não pode ser pensada senão através da meta-existência ou essencialidade ‘humana’, ou ainda mais profundamente, de que à existência da natureza, em si mesma, *falta* o espírito; e na medida em que o espírito ‘veio a ser’, a natureza *nele* se ‘realiza’ como suporte material de sua vontade divina.

É por isto que o espírito não existe em dois lugares ao mesmo tempo: o “terreno do direito” ao qual Hegel refere-se – ressaltemos: uma noção *espacial*, além de temporal (histórica) – é a própria realidade material ‘elevada’ à ‘realidade humana’. Em outros termos, *podemos compreender o terreno historicamente ‘constituído’ do direito moderno como o espaço-tempo metafísico da ‘segunda natureza’ que ‘tem em si’ subsumido o espaço-tempo físico da ‘primeira’*. Não é outro o ‘fundamento’ da ‘propriedade’ enquanto tal, a natureza apropriada, tornada *própria* – o que Hegel pensa como sua ‘verdade’ – pelo ‘homem’. Desenvolvamos. Em Hegel a noção de espaço físico, enquanto natureza, é a Ideia no seu elemento fora-de-si ou ‘externo’ (não simplesmente no sentido de ser ‘fora’ do espírito, o ‘dentro’ da Ideia, mas de ser ‘fora’ de si mesma), assim como a noção temporal do ‘homem no estado natural’ (chamemo-lhe ser-humano-natural, sem esquecer que modernamente isto é uma contradição) aponta para o espírito fora-de-si, que ‘ainda’ não entrou no automovimento histórico da Ideia. Assim, tanto a natureza quanto o ser-humano-natural, tomados por si, estão ‘fora’ do espaço-tempo metafísico – como tais ‘exterioridades’ em relação ao espírito moderno, o simples advento deste último os distancia de qualquer verdade que por ele (ou a ele) não *passa*. Em última análise, em Hegel, a natureza e o ser-humano-natural são *uma mesma coisa*, pelo que basta pensar a conclusão hegeliana sobre o ser-humano-natural na África: “lá seu espírito está totalmente dormitando, permanece submerso dentro de si, não faz nenhum progresso; e corresponde, assim, à massa compacta, *indiferenciada* da terra africana.”<sup>72</sup>

---

<sup>72</sup> HEGEL, 1995b, p. 58. Grifo do autor.

Se considerarmos esta correspondência – *o ser-humano-natural é o seu lugar* –, um exemplo, até certo ponto estranho a Hegel, mas próximo a nós, pode nos esclarecer a apropriação espaço-temporal ‘realizada’ pelo espírito moderno, um exemplo aliás crucial por apontar para uma situação que acompanha *toda* a modernidade, do momento em que sequer tinha despertado conceitualmente *até hoje*: a situação existencial dos ‘índios brasileiros’, desde o privilegiado ponto de vista da Ideia moderna. Pensemos no ser-humano-natural que, *a completo despeito de ‘saber’ ou não*, não apenas existe em um lugar físico *já* ‘tomado’ ou subsumido idealmente como ‘lugar’ metafísico (o ‘território nacional’) pelo que atualmente é o ‘Estado brasileiro’, assim como ele mesmo, enquanto sendo seu lugar, *já* é em qualquer medida ‘brasileiro’, ainda que jamais tenha sido surpreendido por um espírito bandeirante, ainda que jamais tenha sequer pensado nisto de algum modo (e viva sua própria experiência intelectual – que para Hegel, claro, nada teria, ou pelo menos não ‘ainda’, de ‘realmente’ intelectual). É precisamente isto o que faz a Ideia através de seu ser privilegiado, o ‘espírito humano’: *chega depois e, quando chega, torna-se um ‘antes’, como se sempre tivesse sido*. Um ‘índio brasileiro’ pode estar neste momento em um lugar jamais pisado pelos pés de um ‘homem’ moderno, mas o seu lugar já é um ‘lugar’ – seu terreno já é do espírito, sua física já é metafísica. O ser-humano-natural enquanto *ser-espaço* pensa *ao nível da natureza*, mas este nível, a partir da modernidade, já foi ‘elevado’ *ao*, e assim ‘apropriado’ *pelo* patamar meta-natural do ‘espírito livre’, que ‘veio’ para opor-se à natureza e sacrificá-la à Ideia.

Esta situação nos deixa perceber o ‘estabelecido’ desnível entre física e metafísica – no qual a primeira tem sua ‘verdade’ na segunda – operante na autofundação do direito moderno. Ainda mais, através dela conseguimos pensar quão pleno de modernidade Hegel estava ao afirmar sem titubeio o “*direito de apropriação* absoluto do homem sobre todas as coisas.”<sup>73</sup> Se o simples ‘vir-a-ser’ do espírito enquanto advento da ‘segunda natureza’ é por si uma ‘superação’ ontológica da realidade material, resta ao pensador reconhecer-se nesse processo de sobreposição cuja ‘objetividade’ é a Ideia do direito, expressa na ‘humanidade livre’ como uma totalidade que passa a ‘conter em si’ a ‘primeira’ natureza. A realidade não aparece então como autônoma em sua indiferença ou como um desconhecido, uma intangível coisa em si; muito pelo contrário, diz Hegel,

---

<sup>73</sup> HEGEL, 2010, p. 85. Grifo do autor.

Aquela pretensa filosofia que atribui às coisas singulares imediatas, ao impessoal, realidade no sentido de autonomia e verdadeiro ser para si dentro de si, assim como aquela que garante que o espírito não pode conhecer e saber a verdade, o que a coisa é *em si*, é imediatamente refutada pela vontade livre frente a essas coisas. Se para a consciência, para o intuir e para o representar as pretensas *coisas-externas* tem a aparência da autonomia, a vontade livre, ao contrário, é o idealismo, a verdade de tal efetividade.<sup>74</sup>

A dialética compreende a *verve* do idealismo moderno. A filosofia, pontua Hegel na *Lógica da Enciclopédia*, “nada estabelece de novo; o que apresentamos aqui por meio de nossa reflexão é já prejulgamento imediato de cada um.”<sup>75</sup> A natureza (‘coisas-externas’) não é simplesmente acolhida como um dado, posto que a “convicção de todos os tempos” é de que “só por meio da reelaboração do imediato efetuada pela reflexão o substancial é alcançado.”<sup>76</sup> Se a descoberta kantiana da separação entre sujeito e objeto cumpre, para Hegel, um papel no desenvolvimento histórico do espírito filosófico, a estagnação na cisão não anda a par com a simples manifestação da vontade, que já experimenta o ‘conhecimento’ das coisas em si por meio de sua ‘apropriação’. O em-si da natureza, resultante da suprassunção, é o ‘posto’ pelo pensamento enquanto pôr de si mesmo. A ‘propriedade’ é antes de tudo o resultado de uma atividade ‘criativa’ – o Eu (que, não esqueçamos, é moderno) quer o terreno natural e nesse querer divino o *nega* (toma-o, a partir de si, por não-verdadeiro), conserva (toda a materialidade permanece ali) e eleva (o que permanece ali *já* foi ‘transformado’ em terreno espiritual). “A pessoa tem o direito de colocar sua vontade em cada Coisa, que se torna por isso a *minha* e recebe minha vontade por seu fim substancial, que ela em si mesma não tem, por sua determinação e por sua alma.”<sup>77</sup> A realidade material, desse modo, ‘transforma-se’ em uma espécie de *container* espiritual, suporte físico da Ideia metafísica, de modo a aparecer para o espírito como parte da ‘realidade humana’: não é outro o motivo ontológico do ‘*sistema das necessidades*’, que não esqueçamos, são carências ou faltas eminentemente espirituais, ao ponto em que mesmo as necessidades físicas são revestidas de idealidade.<sup>78</sup> Mas – perguntemos – *por que o espírito precisa desse suporte?* Por que não simplesmente sumir consigo mesmo em vez de suprassumir a realidade? Porque o ‘homem’, mesmo se ‘elevando’ ao andar de cima, *continua pisando*

---

<sup>74</sup> HEGEL, 2010, p. 85. Grifo do autor.

<sup>75</sup> HEGEL, 1995a, p. 76.

<sup>76</sup> HEGEL, 1995a, p. 76.

<sup>77</sup> HEGEL, 2010, p. 85. Grifo do autor.

<sup>78</sup> HEGEL, 2010, pp. 193 ss.

*o térreo*, na medida em que o andar de cima é *ideal*. O espírito, como não consegue completar-se unilateralmente consigo, apenas se auto-relaciona a partir da subsunção da natureza à vontade. A ‘segunda natureza’ não é realmente um outro lugar, mas um fazer daqui, da fisicalidade desprovida de sentido, um ‘lugar’ de significação, orientação, normatização etc. Dessa maneira, a liberdade não é um signo da transcendência absoluta, o espírito não saiu totalmente de seu corpo e do mundo físico, mas apenas o suficiente (o *pensamento* enquanto Eu, ‘mais’ que o corpo) para deles se ‘apropriar’ – fez o reino da Ideia *na Terra*, ou em outras palavras, ‘objetivou’ a Lei na forma da *história eterna* – o tempo físico já é histórico – do *terreno posto* – o espaço físico já é espiritual: eis a modernidade ou ‘realidade humana’ no elemento dogmático de ‘seu’ espaço-tempo.<sup>79</sup>

Uma experiência de pensamento muito simples pode nos ajudar a pensar esta ‘realidade’. Suponhamos estar caminhando em um lugar ermo, absortos naquilo, o que quer que seja, que observamos. Agora suponhamos que, de qualquer maneira, descobrimos estar na ‘propriedade’ de alguém (mais precisamente, de uma ‘pessoa’ segundo os critérios hegelianos/modernos, que é quem ‘tem’ o direito). O que acontece nesta tomada de ‘consciência’? O que se ‘acrescenta’ ao puro lugar físico? Um previsível contra-argumento moderno a este exemplo consistiria em afirmar por pressuposto que, em nossa caminhada distraída, *já* estaríamos idealizando o lugar físico enquanto ‘lugar’ metafísico, de modo que nada se ‘acrescentaria’ de diverso no pensar com a ‘descoberta’ da ‘propriedade’. Mas ora, isto apenas expõe melhor precisamente o que estamos buscando explicitar, o elemento da *antecipação da Ideia em relação à realidade material*: a ‘segunda natureza’, como se vê, ‘existe’ *no* mundo físico, mas *já*

---

<sup>79</sup> P. Arantes chama a história de “esse terreno em que se enraíza tudo o que se dá à nossa experiência” (ARANTES, 2000, p. 183) De nossa perspectiva, não é por outra razão que o exercício da Lei não se faz pela pura intuição intelectual em si (não “desce” ao espírito por uma revelação mística transcendente), mas por uma intuição que volta-se para o ‘exterior’ e subsume a realidade material para fazer-se ‘efetiva’. Em outros termos, para que sua idealidade se faça ‘presente’ enquanto ‘mundo humanamente partilhado’, o direito *necessita* de sua *disposição sensível*, é dizer, precisa de qualquer material (físico) que atue, digamos em termos próprios ao século XX, como ‘significante’, suporte ou remessa para o seu ‘significado’ (ou simplesmente, precisa de corpos para a ‘exteriorização’ e posterior ‘re-interiorização’ de seu espírito, ou ainda em outros termos, que ‘encarne’ a autoridade): necessita das *materialidades* da voz, da escrita, da imagem (o edifício de um tribunal, a toga de um juiz, uma placa informativa, uma peça de propaganda), do gesto (uma expressão corporal), da força (violência física) etc., e isto em vista (do auto-asseguramento) do gozo espiritual moderno que já é ‘apropriação’ da realidade material (i.e. voltada não propriamente para as necessidades físicas, mas para as ‘necessidades espirituais’). Isto nos deixa pensar mais uma vez a estranheza deste ‘terreno universal’ que não se identifica ao terreno físico sobre o qual andamos e somos enquanto corpos e no entanto *o exige para si* (pois não poderia passar sem ele) *exclusivamente* para *excedê-lo*, é dizer, esta idealidade precisa ‘encarnar-se’ na materialidade do mundo sensível e nisto *negá-la* enquanto pura matéria para ‘elevá-la’ ao plano existencial do ideal.

enquanto mundo ‘traduzido’ idealmente/metafisicamente. Por esta razão, não é uma noção dualista. O processo é instantâneo, na medida em que está ‘estabelecido’: mal se acaba de afirmar que o ‘homem’ é parte da natureza e, como se desde sempre, a natureza *já é* subsumida pelo ‘mundo humano’. Neste aspecto, mais uma vez, *o contemporâneo é o moderno*: independentemente da pretensão de ‘saber absoluto’, a realidade que materialmente circunda o espírito, ainda que este espírito ‘venha-a-ser’ atualmente um espectro ou um *Dasein* passivo, não ‘aparece’ senão através de um *distanciamento ou diferenciação entre pensamento* (espírito) e *realidade* (natureza) em que esta desaparece metafisicamente naquele. O contemporâneo, enquanto moderno, é aquele ser que não está diretamente na existência, ou que não consegue pensar o mundo enquanto mundo, mas exclusivamente enquanto mundo enredado no ‘interior’ indeterminado do próprio pensar, isto é, enquanto mundo *no* pensamento idealizador, seja como linguagem, cultura, prejulgamentos etc. – como dirá M. Heidegger, “mundo é sempre mundo *espiritual*.”<sup>80</sup> Há sempre uma impossibilidade, um juízo, uma intencionalidade, uma indefinição, um valor, uma circularidade hermenêutica, uma aporia, um poder, uma fragmentação, uma pré-condição, uma interpretação, um retardo, um preconceito, um interesse, uma ignorância, uma limitação epistemológica ou falência filosófica virtualizada que ‘impedem’ o pensador de compreender-se, racionalmente ou não, em uma realidade original, em um plano existencial que não este *imediatamente* apartado de qualquer início, uma ‘segunda’ imediatidade que *se fez* ‘primeira’ e a partir da qual o que quer que tenha sido a realidade do verdadeiro começo – se é que realmente existiu, pensarão alguns<sup>81</sup> – *não se encontra mais*, ou apenas pode ser (problematicamente) *idealizada* a partir dos embaraços intelectuais da ‘realidade humana’ que historicamente ‘veio-a-ser’. Em Hegel, isto corresponde a um movimento simples: absolutamente convicto da ideia de que o pensamento não é puramente material, o moderno primeiramente pensa que a natureza física ‘desdobrou-se’ no espírito metafísico (o que não é a mesma coisa que um desdobramento física-física<sup>82</sup>), e

---

<sup>80</sup> HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999, p. 71.

<sup>81</sup> A fenomenologia de E. Husserl (e junto com ela, muitos outros pensadores que partiram de seus princípios teóricos) não está longe disto: “A existência de uma natureza *não pode* ser a condição para a existência da consciência, uma vez que a própria natureza termina por ser um correlato da consciência: a natureza apenas *é* enquanto sendo constituída em regulares concatenações de consciência.” HUSSERL, Edmund. *Ideas pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. First Book. London: Kluwer Academic Publishers, 1982, p. 116.

<sup>82</sup> No âmbito da neurofilosofia ou ciência cognitiva atual, pelo menos entre os teóricos estritamente materialistas, o cenário lida com transformações inteiramente imanentes à natureza *mesma*. Sobre os ‘abismos ontológicos’ entre a matéria ‘morta’ e a vida, e entre a vida e o pensamento, diz Paul Churchland que “[e]ssas duas distinções, tão enraizadas em nosso senso comum, trazem em si um certo

então, como esse espírito *continua* na realidade (isto é, não partiu para um plano de puro éter, em prejuízo dos seres-vivos da natureza, *inclusos* humanos em termos biológicos), resta-o voltar-se sobre a natureza física e ‘apropriar-se’ dela a partir de si como ‘resultado’ ideal da coisa mesma. Em outras palavras, primeiro ‘constitui-se’ uma relação ontológica entre antecedente (natureza) e consequente (espírito) – o que pressupõe uma *diferença* ontológica, uma contradição na própria natureza – e em sequência se inverte a ordem dos termos: na medida em que a natureza ‘desdobrou-se’ no espírito ou que a física ‘veio-a-ser’ metafísica ou que a realidade ‘realizou-se’ como idealidade, o mundo ‘virou do avesso’ de uma maneira tão radical que o simples ‘ser-aí’ do pensar é por si uma consumação idealista de *tudo* o que sensivelmente o cerca.

Nestas condições – e aqui reside o que poderíamos chamar despretensiosamente a lição de Hegel sobre a modernidade –, a Ideia do direito não é um sublime “por trás” ou “acima” do ‘direito existente’, mas a própria ‘existência’ do direito enquanto elemento sublime. No que diz respeito à moderna ‘realidade humana’, o chamado hegeliano à religião (claro, cristã e *filosófica*) como base do Estado contém um elemento de

---

grau de compreensão *equivocada*. De fato, nenhuma das distinções corresponde a uma descontinuidade bem definida e intransponível que possamos encontrar na natureza.” CHURCHLAND, 2004, p. 267. Por outro lado, inclusive em atenção às críticas de Hegel ao materialismo científico (que permanecem atuais), não podemos deixar de notar as limitações de uma abordagem não-ontológica no que diz respeito aos problemas da ‘segunda natureza’: de nada adianta conhecer a fisicalidade do pensamento se não compreendermos os pressupostos profundamente *idealistas* da ‘realidade humana’, isto é, se não compreendermos que o ‘mundo’ dos valores e normas baseia-se fundamentalmente (ou a-fundamentalmente) – e mais, de maneira *modernamente inescapável* – em assunções filosoficamente *metafísicas*. Aqui reside, aliás, um problema maior relacionado às tentativas neurofilosóficas de pensar a normatividade ‘humana’ a partir do evolucionismo biológico, o que fica claro no trabalho da outra Churchland, a Patricia. (cf. CHURCHLAND, Patricia S. *Braintrust: what neuroscience tell us about morality*. Princeton: Princeton University Press, 2011) O senso clássico do ‘homem’ como ‘ser social’, recuperado pela pressuposição da ‘cultura’ como uma construção evolutiva, envolve uma série de sutilezas e grosserias metafísicas que podem ser reduzidas a um único ponto: as relações ‘humanas’ resultantes do processo ocidental de modernização se constituem a partir de coordenadas intelectuais ‘sedimentadas’ *idealmente* em *oposição intelectual à natureza*. A sustentação da ‘cultura universal’ moderna e de sua Lei se dá através de determinações de pensamento que, enquanto auto-idealizações, *nada têm de naturais* – como o próprio Paul Churchland nos permite pensar em suas observações sobre os equívocos filosóficos a respeito das passagens na natureza –, e não obstante são tomadas como dados naturais. Esta contradição entre os Churchlands, não obstante, é compreensível: se se dessem conta de que a Lei moderna se constitui intelectualmente a partir das (equivocadas) distinções enraizadas em no senso comum (constituição explicitada magistralmente Hegel em sua reconstrução especulativa da ‘segunda natureza’), não demorariam a localizar na autofundação da autoridade moderna um elemento fundamental de ‘psicologia vulgar’ (*folk psychology*), tão fundamental quanto as fantasias do Eu. Mas é claro que este não é um caminho disponível, pois neste caso os Churchlands estariam se avizinando à intragável *crítica da ideologia*... Mais profundamente, o que isto nos deixa pensar é que a dissociação moderna entre ciência e filosofia não resultou apenas em um prejuízo para as filosofias do século XX, orgulhosamente distantes de qualquer realidade que não seja mediada espiritualmente, mas também para o pensamento orientado pela ciência da natureza, que se mostra continuamente inábil para endereçar teoricamente os problemas fundamentais da ‘realidade humana’.

profunda *coerência 'interna'*, que podemos esclarecer por contraste se lembrarmos a famosa provocação do economista francês F. Bastiat em meados do século XIX:

Eu queria que se criasse um prêmio, não de quinhentos francos, mas de um milhão, com coroa, cruz e fitas para aquele que desse uma definição simples e inteligível desta palavra: o Estado.

Que imenso serviço prestaria à sociedade! O Estado! Que é? Onde está? O que faz? O que deveria fazer?

Tudo o que sabemos é que é um personagem misterioso, e seguramente o mais solicitado, o mais atormentado, o mais atarefado, o mais aconselhado, o mais acusado, o mais invocado e o mais provocado que há no mundo.

(...)

Como é certo, por uma parte, que dirigimos todos ao Estado alguma demanda semelhante e que, por outra parte, está comprovado que o Estado não pode prover a satisfação de uns sem aumentar o trabalho de outros, na espera de outra definição de Estado, creio-me autorizado a dar aqui a minha. Quem sabe se lograrei o prêmio? Aí está: O Estado é a grande ficção através da qual todo o mundo se esforça para viver às custas de todo o mundo.<sup>83</sup>

A resposta hegeliana a este tipo de floreio retórico já havia sido dada, e se a pensarmos com atenção, considerando os pressupostos metafísicos da modernidade, não demoramos a compreender sua *obviedade*: o Estado é *uma Ideia*. O que mais seria? Mas não apenas isto: é uma Ideia ‘posta’ pelo pensamento, na medida em que é ‘criador de mundos’. E mais: a própria ‘sociedade civil’ se assenta sobre assunções puramente espirituais (o que Marx, entre erros ou acertos, explicitará com sua crítica da metafísica da economia política), sem falar na ‘família’ (o que Freud aprofundará com a invenção da psicanálise, na aurora do século XX). Ora, como justificar a inexorável proteção policial e administrativa da ‘propriedade’ e de seu mundo sistemático – sobretudo, no aspecto econômico, no que se relaciona à normatividade hierárquica do trabalho – senão pela ‘verdade’ do Estado? Apelando a um Deus que nada teria a ver com a Lei ‘humana’? Ou a uma moral qualquer? Em seus pressupostos o espírito é, pois, *parte e todo* da ‘realidade humana’. O que Hegel percebe com clareza é que as imaterialidades (ou objetividades ideais) do Deus, do Estado e da sociedade burguesa *são da mesma ‘natureza’* (metafísica), compartilham do mesmo terreno ou plano existencial (o ideal), e não é outro o propósito da *eticidade* (*Sittlichkeit*) senão o de *unificar* estas instâncias ou “graus” de idealidade, que incluem o próprio indivíduo moderno enquanto Eu, ideia ‘livre’ de si e fundação ‘imediate’ da ‘segunda natureza’. Trata-se, com Hegel, de uma

---

<sup>83</sup> BASTIAT, Frédéric. *L'État*. Disponível em: [http://bastiat.org/fr/l\\_Etat.html](http://bastiat.org/fr/l_Etat.html). Acesso em 12 de janeiro de 2013.

espécie de tomada de responsabilidade epocal pelo *todo* dos momentos formativos da Ideia do direito, que encontram no Estado da liberdade, como ‘universal’ que subsumiu totalmente para si o universo natural, a garantia *retroativa* da sociedade, da família e fundamentalmente do Eu que pensa, que é a primeira ‘vitória’ contra a natureza. Nesse sentido, se recobramos as elaborações *supra* sobre a profunda estranheza da Lei, Hegel demonstra uma lucidez cujo ponto reside em ser *estranhamente clara*: é evidente – uma ‘evidência’ atrelada aos pressupostos e predicacões existenciais da modernidade – que a Lei ‘universal’ “não se ouve nem se vê”; mas é somente para o espírito”<sup>84</sup>, pois ‘é’ antes de tudo um *sistema de pensamento metafísico*, um sistema cuja totalidade dos tijolos (objetos ideais) que o erguem é em si *nada mais* que *intelectual* enquanto *determinações* (do pensar), assunções e vontades que em sua elementaridade (mais) própria são *especulativas*, o oposto do que poderíamos pensar como elaborações naturais, e como tais, se não amarradas teoricamente, se não harmonizadas idealmente – o que é importante: no devir da autocontradição – dão-se ao risco da desintegração, do esfacelamento, da decadência espiritual. Finalmente, o que Hegel, no trilha de Kant, nos ajuda a perceber em relação à filosofia moderna é que *a Lei ‘humana’ – e toda a ‘segunda natureza’ – não é de modo algum menos metafísica ou mais ‘concreta’ do que a Ideia de Deus*, de maneira que, enquanto Ideia metafísica – i.e. já que não é no terreno físico que encontra seu chão, senão este é o que subsume para si –, o ‘mundo’ moderno como um todo precisa ser autofundado, precisa estabelecer-se como um ‘segundo chão’, espectral, indefinível ou mesmo a-fundado sobre si como ‘*vem-a-ser*’ contemporaneamente.<sup>85</sup>

#### 4. O contemporâneo como a ‘verdade’ do moderno

Isto não significa, em todo caso, que seja realmente *racional* afirmar, como Hegel faz, o ‘fato’ da existência da Lei divina (enquanto ‘direito existente’), ou mesmo a possibilidade de seu *conhecimento* – é por aqui que passamos ao contemporâneo como a ‘verdade’ do moderno. Para que façamos esta passagem e tiremos dela consequências

---

<sup>84</sup> HEGEL, 1995a, p. 75.

<sup>85</sup> Aqui reside, aliás, o problema teórico dos ateísmos *modernos*, seja do ressentimento filosófico, seja do orgulho do entendimento: nada há de racional ou (ontologicamente) inteligível em pensar simultaneamente a inexistência do Deus e a ‘existência’ da ‘realidade humana’.

interessantes, comecemos lembrando que, após Hegel e seu sistema da totalidade, a filosofia moderna viu-se em profunda crise diante da pretensão de ser não apenas uma *ciência*, mas a ciência no elemento de sua classicamente perquerida compleição filosófica. Isto, contudo, não significa que Hegel tenha sido *refutado*, ou que contra ele tenha sido formulada uma oposição ontológica; na dialética, a própria possibilidade de refutação parece ter sido monstruosamente engolida, para não falar da possibilidade de oposição. Não é em vista de outra dificuldade que M. Foucault dirá do virtual encontro com Hegel logo ali na esquina em que pensador espera desembaraçar-se de sua sombra<sup>86</sup>, ou que Derrida terá o cuidado de situar a *différance* “em um ponto de proximidade *quase* absoluto”<sup>87</sup> em relação à *Aufhebung* hegeliana (apenas no ponto de *frustrar* seu *fechamento* resolutivo), ou ainda que Habermas concluirá seu diagnóstico de tempo da modernidade *não* a partir da afirmação de que Hegel estava *errado* ou de que poderíamos formular a hipótese ontológica de seu erro, mas de que o conceito de razão precisaria ser pensado de um modo “mais modesto”.<sup>88</sup> Esta dificuldade, no que diz respeito à filosofia e suas aventuras na ‘realidade humana’, não é menos que um *sintoma* do pensamento: seja ‘substancialmente’ enfraquecida, fragmentada, intangível, indecifrável etc., a contemporaneidade é a *metafísica moderna* em sua ‘existência’ atual, que se reencontrou ao *finito* (daí o filósofo Q. Meillassoux pensá-la, em seu brilhante *Após a finitude*<sup>89</sup>, enquanto *pós-kantiana*) após a passagem do espírito histórico-filosófico pelo *infinito* hegeliano – daí pensarmos o presente histórico do

---

<sup>86</sup> FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Ed. Loyola, 1996.

<sup>87</sup> DERRIDA, Jacques. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p. 51. Conta-nos Derrida, nesta entrevista de 1971, que “[s]e houvesse uma definição da *différance*, ela seria justamente o limite, a interrupção, a destruição da supressão [*Aufhebung*] hegeliana *onde quer* que ela opere.” DERRIDA, 2001, p. 47. Grifos do autor. Mantenhamos isto em conta.

<sup>88</sup> HABERMAS, 2000.

<sup>89</sup> MEILLASSOUX, 2008. Quentin Meillassoux é um filósofo que diremos *pós-contemporâneo* ou *pós-moderno*, mas estes termos aqui *não* se relacionam ao que habitualmente chama-se “pós-moderno” (que em nossos termos é nada além do próprio moderno em forma atual e consumada), senão precisamente ao contrário: como dissemos na nota introdutória, em seu *Após a finitude* (publicado no original francês em 2006), Meillassoux inaugura o âmbito de um pensamento não mais atrelado à herança do kantismo que ainda domina o século XX. Que o filósofo, no entanto, ganhe aqui o “desagradável” prefixo de *pós* (assim como os outros filósofos da viragem ontológica, por distintas razões que não discutiremos nesta dissertação), isto se deve ao que nele permanece não resolvido, ou ‘resolvido’ de maneira que pensamos *insuficiente*. Ainda que dê um enorme passo em relação ao pensamento moderno (‘passo’ sem o qual, a bem dizer, *talvez o presente trabalho não fosse possível*) ao afirmar com excelentes argumentos a plena existência da realidade material independentemente do pensar, Meillassoux, como dissemos na nota introdutória, continua insistindo na *diferença* entre pensamento e realidade, de maneira que o enfrentamento da filosofia metafísica termina sendo um confronto abstrato, que permanece em silêncio diante do presente histórico enquanto ‘segunda natureza’. Mais precisamente, o filósofo falha em não perceber o pensamento contemporâneo – o correlacionismo forte (cf. próxima nota) – enquanto pensamento metafísico *atualizado*, ou em outras palavras, não leva em consideração que o retorno a Kant é mediado pela relação a Hegel, *que já converteu a metafísica em ‘realidade humana’*. Em todo caso, deixaremos esta discussão para outra oportunidade.

pensamento como *pós-hegeliano*, compreendido aí, como condição para Hegel e a absoluta auto-afirmação moderna, o momento kantiano. Através da noção de *correlacionismo*<sup>90</sup>, Meillassoux consegue exprimir como nenhum outro antes o profundo *idealismo* contemporâneo, em relação ao qual nos cabe apenas ressaltar o aspecto fundamentalmente relacionado à ontologia hegeliana, para que possamos penetrar o correlacionismo no âmbito de seu ‘pôr-se’ como ‘mundo efetivo’, ou seja, não apenas enquanto teoria abstrata.

Para que possamos montar nosso argumento de passagem de Hegel à filosofia contemporânea – uma vez que nossa inspiração reconstrutiva, como dissemos, é hegeliana –, chamemos a metafísica moderna no ponto de sua ‘astúcia’ histórico-teleológica:

A razão [não simplesmente como *entendimento*, mas enquanto ‘posta’ historicamente, L.C.] é tão *astuta* quanto *poderosa*. A astúcia consiste, de modo geral, na atividade mediatizante que, deixando os objetos segundo sua natureza atuar uns sobre os outros, e desgastar-se uns nos outros, contudo, sem se imiscuir nesse processo, [a razão] leva somente *o seu* fim à realização. Nesse sentido, pode-se dizer que a Providência divina se comporta como a astúcia absoluta em relação ao mundo e a seus processos. Deus deixa-fazer aos homens, com suas paixões e interesses particulares, e o que resulta por isso é a

---

<sup>90</sup> Diz Meillassoux: “Por ‘correlação’ entendemos a ideia de acordo com a qual nós apenas temos acesso à correlação entre pensamento e ser, nunca de um termo considerado à parte do outro. (...) Desde Kant, não se descobre o que divide filósofos rivais questionando quem alcançou a verdadeira natureza da substancialidade, mas questionando quem alcançou a mais originária correlação: é o pensador da correlação sujeito-objeto, da correlação noético-noemática, ou da correlação linguagem-referente? A questão não é mais ‘qual é o próprio substrato?’, mas ‘qual é o próprio correlato?’” (MEILLASSOUX, 2008, p. 4, 6.) Neste cenário, Meillassoux nomeia ‘correlacionismo’ um simples raciocínio ou mais propriamente um filosofema implícito nos pressupostos teóricos da filosofia moderna ao menos desde Kant, e que responde precisamente pela versão contemporânea do que vimos, em Hegel, como a ‘conciliação dialética da diferença’: “não existe X sem a dação de X [ao sujeito], assim como não existe teoria de X sem o estabelecimento de X pela própria teoria. Se você fala sobre alguma coisa, fala sobre alguma coisa dada a você, e estabelecida por você. Consequentemente, a frase ‘X é’ significa: X é um correlato do pensamento.” (MEILLASSOUX, Quentin. Presentation by Quentin Meillassoux. *Collapse III*. Falmouth: Urbanomic, November 2007, p. 409.) Em Kant, Meillassoux localiza um ‘correlacionismo fraco’ por ainda admitir teoricamente o lugar do em-si, mesmo que incognoscível, enquanto no pensamento pós-kantiano localiza um ‘correlacionismo forte’, onde sequer a possibilidade de *saber* a incognoscibilidade do em-si resta racionalmente concebível. Desta forma, “[q]ualquer filósofo que reconheça a legitimidade da revolução transcendental – qualquer filósofo que se pense como ‘pós-crítico’ em vez de dogmático – sustentará que é ingênuo pensar que somos capazes de pensar *algo* – mesmo que isto seja a determinação matemática de um objeto – abstraindo do fato de que somos invariavelmente nós que estamos pensando este algo.” (MEILLASSOUX, 2008, p. 4.) Nos termos de G. Harman, esta operação intelectual, denominada por ele ‘filosofia do acesso’, é elaborada com simplicidade: “se tentamos pensar um mundo fora do pensamento humano, então nós o estamos *pensando*, logo não é mais um mundo fora do pensamento humano. Qualquer tentativa de escapar a este círculo está fadada à contradição.” (HARMAN, Graham. *The quadruple object*. Winchester, Washington: Zero Books, 2011, p. 60.) Ou, em vocabulário kantiano: “quando pensamos nos *noumena* convertemo-los em *phenomena*, logo a filosofia pode lidar apenas com o fenomenal.” (HARMAN, 2011, p. 64.)

realização das *suas* intenções, que são outra coisa do que primeiro tratavam de fazer aqueles de que Deus se serve no caso.<sup>91</sup>

Em outras palavras, no ‘mundo’ do espírito a ‘astúcia da razão’ (*List der Vernunft*) é a dinâmica secreta através da qual a ‘realização’ da Ideia é levada a cabo pelos indivíduos *através* ou *por meio* de seus objetivos e propósitos particulares. Pois bem, o que acontece se, *a partir* do *atual* presente histórico-filosófico – considerado enquanto *resultado* do percurso moderno, uma vez que as confrontações a Hegel são internas ao desenrolar da modernidade –, pensamos retroativamente o empreendimento hegeliano? Questionemos então: *e se a Ideia moderna for tão ‘astuta’ que o próprio Hegel foi para ela apenas um momento?* E se a rosa na cruz do presente for uma dávida impossível, que apenas se ‘apresenta’ ou ‘existe’, como formulou Derrida, *se não está lá*, ou seja, no ponto diferido de sua impossibilidade? Ainda mais, e se a impossibilidade for a ‘verdade’ consumada da modernidade, como um avesso que é finalmente a face direita de si, como a única e última que restou para mostrar? E sobretudo: e se, assim, a Ideia for tão, mas tão ‘astuta’ que não apenas usa Hegel para seus fins, mas reflexivamente dá um *looping* no próprio contemporâneo de modo a ‘existir’ absolutamente *enquanto* impossível? Como podemos abordar estas questões?

Para que isto fique claro, antes de tudo foi preciso demonstrar que o contemporâneo, enquanto limitado ao ‘universo’ metafísico da ‘realidade humana’, é dizer, às ideias concebidas ou pré-concebidas em circulação no ‘mundo da vida’ ou no ‘horizonte de significado’ (ainda que percorrendo suas ‘margens’ ou ‘enfraquecendo’ sua certeza de si), é um *pensador metafísico*.<sup>92</sup> As pretensões ‘pós-metafísicas’ ou as

---

<sup>91</sup> HEGEL, 1995a, p. 346.

<sup>92</sup> Um exemplo-limite podemos encontrar em B. de Sousa Santos, em sua defesa de que “todas as ciências são ciências sociais”: “A transformação da natureza num artefacto global, graças à imprudente produção-destruição tecnológica, e a crítica epistemológica do etnocentrismo e androcentrismo da ciência moderna, convergem na conclusão de que a natureza é a segunda natureza da sociedade e que, inversamente, *não há uma natureza humana porque toda a natureza é humana*. Assim sendo, todo o conhecimento científico-natural é científico-social. (...) É como se nos tivéssemos lançado na aventura de conhecer os objetos mais distantes e diferentes de nós próprios, para, uma vez aí chegados, nos descobrirmos *reflectidos como num espelho*.” Sousa Santos chega mesmo a afirmar que “[h]oje é possível ir muito além da mecânica quântica. Enquanto esta *introduziu a consciência no acto do conhecimento*, nós temos hoje de *introduzir no próprio objecto do conhecimento*.” SOUSA SANTOS, Boaventura. *Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática*. São Paulo: Cortez, 2007, pp. 89-90. Grifos nossos. Quanto a esta última afirmação, cada frase merece uma nota: que a mecânica quântica tenha “introduzido a consciência no acto do conhecimento”, podemos simplesmente contradizer, desde uma perspectiva estritamente materialista (ou fisicalista, o que não diferenciamos), que a relação observador-observado *não* precisa de uma ‘mente’ ou um Eu, de um ente diverso do corpo (incluindo evidentemente o cérebro enquanto corpo), mas de um corpo observador; trata-se de uma relação física-física, interna à auto-relação da realidade material, não uma relação metafísica-física, como uma incomensurabilidade entre espírito e natureza. Finalmente, que tenhamos hoje de “introduzir a

‘pós-modernas’ ou ainda as filosofias que pensam encerrar o problema da metafísica simplesmente ignorando-o ou tomando-o por irresolúvel, todas estas, *à revelia* de suas divergências teóricas, compartilham de um *mesmo* pano de fundo de indeterminação ideal ou anterioridade significativa em relação ao que quer que pensemos como mundo ‘exterior’ ao pensamento – (o que buscamos pontuar é que) este pano de fundo é a Ideia moderna em sua atualização contemporânea. A partir daqui, o que precisamos é que o contemporâneo *assuma sua metafísica*, isto é, que o pensemos em vista do que lhe permanece *condição* para que pense o que pensa. Precisamos, por assim dizer, *hegelianizar* nossa elaboração do pensador atual, extrair dele o que ele inominalmente ‘sabe’. Esta posição – digamos, a de um paradoxal ‘Hegel contemporâneo’ – nos permite desenvolver um duplo argumento, que precisa ser pensado com cuidado. *De um lado*, da metafísica transcendental de Kant – quando a especulação filosófica desencontra-se do absoluto clássico, unilateralmente dogmático – à metafísica dialética de Hegel – quando a especulação reencontra-se triunfalmente ao absoluto através da ‘ontologização’ da contradição e da consequente conversão da metafísica em ‘realidade humana’ –, o idealismo alemão elaborou o que diremos ser a (primeira) *auto-afirmação* filosófica do pensamento moderno, o idealismo metafísico moderno como o espírito *assumido para si*, em relação ao qual a contemporaneidade não é outra coisa (pós-etc.), mas uma *auto-negação* ou *auto-fragmentação* – do *mesmo idealismo metafísico*, da mesma *forma* de pensar, do mesmo espírito – que vem a compreender-se finalmente como espectro, como um nem lá (no éter transcendente) nem cá (na realidade material) *situável* precisamente na *indefinição* da elaboração paradoxal do lugar. Para continuarmos com Derrida e com nossa planificação da metafísica, o espectro não é de modo algum menos metafísico do que o espírito hegeliano, senão um espírito que dá sempre um tropeço a mais (nas próprias pernas) logo ali onde seu conhecimento reencontraria a si mesmo, logo ali onde seus pés sagrados tocariam o chão da Terra e suas mãos fincariam *definitivamente* o estandarte da Ideia.

*De outro lado*, esta auto-negação ou tropeço *não* é o evento de uma simples contingência histórico-filosófica, mas de uma contingência que se inscreve enquanto

---

consciência no próprio objeto do conhecimento”, não foi precisamente isto o que Hegel buscou fazer? Vemos aqui, quando a natureza ainda nos reflete “como num espelho”, que a passagem da ‘autoconfiança’ hegeliana à ‘modéstia’ contemporânea não dissolve o ‘velho’ ou recepciona o ‘novo’, senão *atualiza* o narcisismo do ‘humano’ – e com as melhores intenções, não deixemos de ressaltar, pois ao menos o ‘humano’ não é mais aqui propriamente o ‘homem’. Vemos que depois de Copérnico, Darwin e Freud – os frustradores do narcisismo do espírito, na leitura retroativa de Freud –, ainda há o que pensar.

*necessidade* – em um sentido contra-intuitivamente hegeliano, pois desemboca na frustração da reconciliação – interna ao desenrolar histórico da própria Ideia moderna: a contemporaneidade é a modernidade *modernizada*, levada às últimas consequências de sua lógica interna: *o irrealizável da Ideia é sua consumação*, sua única ‘realização’ possível, e nosso contemporâneo hegelianizado *sabe* disto. A ‘astúcia’ reside em que o pensador do século XX não perdeu “por acaso” os sinalizadores de certeza com os quais a modernidade filosófica se afirmou; de outro modo, trata-se, mais do que uma simples auto-negação, da *assunção* (ou logo *auto-afirmação*, logicamente *após* esta auto-negação da auto-afirmação moderna enquanto moderna), posterior ao *haver pensado* ter, do que *jamais se teve*: o espírito sempre foi um espectro, ainda que não soubesse – pois seu crepúsculo não havia chegado, ainda era dia no início do século XIX; foi preciso apenas esperar a modernidade se virar consigo mesma, se desdobrar sobre si, mostrar-se capaz ou não de lidar com suas contradições internas fundamentais – para que ela encontrasse finalmente na própria insuficiência a filosofia de sua eternidade. A Ideia moderna não ‘veio-a-ser’ impossível em tendo sido e não sendo mais, mas na medida em que sempre foi impossível, e (nas coordenadas modernas) sempre será – “até a morte”, como diz Derrida sobre a Lei inapresentável em seu texto sobre *O Processo*.<sup>93</sup> Assim, não apenas o pensador elabora a impossibilidade da metafísica enquanto condição última de sua ‘verdade’, como – se não decidir se calar, como sugeriu Wittgenstein – esta impossibilidade é a derradeira condição de possibilidade da própria Ideia moderna, e mais: do próprio pensamento filosófico, pois não existe, para o pensador contemporâneo, outra possibilidade, *não é possível pensar de outra forma* senão em referência (hermenêutica, desconstrutiva, genealógica, autocrítica etc.) aos autoenganos da tradição ocidental. As elaborações de disseminação, destruição, abertura à significação, nadificação, enfraquecimento, silenciamento, pluralização etc. da metafísica, pensadas em suas pressuposições ontológicas, não são externas ao pensamento metafísico moderno, mas podemos dizer  *muito pelo contrário*: são precisamente a *condição de possibilidade* final da modernidade metafísica, que é, como disse Derrida em diversas ocasiões e como vimos em nossas considerações iniciais sobre a jusfilosofia contemporânea, sua *condição de impossibilidade*.<sup>94</sup>

---

<sup>93</sup> DERRIDA, 1992, p. 204.

<sup>94</sup> Enderecemos nesta nota um ponto que pode ser levantado em nossa compreensão da filosofia contemporânea como pensamento da ‘realidade humana’: é certo que vários teóricos do século XX se pensaram não-humanistas ou anti-humanistas, mas não esqueçamos, por exemplo, que L. Althusser, Lacan ou Foucault tampouco estavam preocupados em pensar *teoricamente* a natureza em sua

Eis a peculiaridade de uma teleologia que não é do *definitivo*, mas do *indefinitivo*: ela persegue seu fim *precisamente* porque, enquanto tal, seu fim é inapresentável desde o ‘interior’ da própria história – a partir do presente espectralizado, *afirmativamente* ‘aberto’ sobre si mesmo (sempre isto: sobre si mesmo), a finalidade apenas se deixa ver no que escapa ao fechamento de seu círculo movente, tanto no que diz respeito ao passado, quanto ao futuro – tanto o que passou jamais foi *plenamente* quanto o porvir jamais chegará ao ponto de resolver-se *completamente* consigo. Trata-se de uma espécie de finalidade-sem-fim, de continua ‘desnaturalização’ que, contando apenas consigo mesma (já que não reside propriamente nem na materialidade da Terra nem no éter do Céu) desenvolve-se ultrapassando-se a si mesma, posto que tem apenas a si como referência e no entanto *nem isto*. Podemos apreender esta automovimentação paradoxal – que *excede* a contradição hegeliana, ou *antecipadamente* a impede de resolver-se, postergando ao infinito sua ‘realização’ –, enquanto ‘consciência histórica’ filosófica, se nos concentrarmos no âmbito fundamental ou a-fundamental da jusfilosofia contemporânea; pois, diferentemente da lógica abstrata, a lógica do direito está por princípio imersa em sua historicidade, de um modo que não se relaciona somente ao ‘objeto’, mas ao próprio ‘sujeito’. Analisemos uma afirmação atualmente habitual diante da questão do *quid jus*, que pode nos fornecer os traços deste moderno *fin* histórico-metafísico. No início de sua *Lógica Jurídica*, diz C. Perelman que,

[d]e fato, em cada época, entre os profissionais e, de modo mais geral, entre os membros de uma mesma sociedade, existe praticamente a este respeito um acordo bastante vasto, embora raras vezes explicitado. Mas basta mudar de meio, de sociedade, de século ou de cultura para que se manifestem claramente divergências, e mesmo divergências fundamentais (...). É impossível responder tais questões [jus-ontológicas, L.C.] sem nos colocarmos no ponto de vista de uma ideia do direito própria de dada sociedade, ou ao menos tacitamente admitida por ela.<sup>95</sup>

---

independência em relação ao ‘humano’ (aliás, muito pelo contrário) ou que Heidegger censurou o humanismo por não haver elevado a *humanitas* do ‘homem’ à altura suficiente (HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o Humanismo*. Lisboa: Guimarães Editores, 1998.), o que se relaciona diretamente à sua afirmação de que “o animal não tem mundo nem ambiente mundano.” (HEIDEGGER, 1999, p. 71.) Mesmo Derrida, que é entre os contemporâneos particularmente sensível à questão dos animais – e inclusive um atento crítico do humanismo da Floresta Negra –, só é capaz de pensá-lo enquanto Outro, ainda que através de um Mesmo (o espírito) problematizado, a-fundado ou aporético (enquanto espectro). De nossa perspectiva, Derrida avança de maneira interessante (e sem dúvida importante) em relação aos embustes modernos habituais sobre os animais, mas permanece atado, mesmo que nos limites de seu descentramento e voltando-se à ‘exterioridade’, à metafísica moderna. DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. São Paulo: Unesp, 2002. Sobre a posição derridiana quanto ao humanismo em Heidegger, cf. especialmente o texto “Os fins do homem”, em DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

<sup>95</sup> PERELMAN, Chaim. *Lógica Jurídica*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 7-8.

À primeira vista, estas palavras podem parecer carentes de contemporaneidade. Pois que seja “impossível responder tais questões sem nos colocarmos no ponto de vista de uma ideia do direito própria de dada sociedade, ou ao menos tacitamente admitida por ela”, isto poderia nos levar a supor uma integridade ou uma aspiração de integridade insustentável à presente – ou espectralmente presente – Ideia do direito. Mas não é o caso. De outro modo, o motivo de Perelman, como das teorias da argumentação em geral, reside precisamente em *não* se tratar disto, senão fazer disto seu próprio objeto: o jusfilósofo não deixa de observar, na sequência, que “[s]e quisermos aprofundar o máximo possível a experiência, seremos obrigados a constatar também que os raciocínios jurídicos são acompanhados por incessantes controvérsias, e isto tanto entre os mais eminentes juristas quanto entre os juízes que atuam nos mais prestigiosos tribunais.”<sup>96</sup> Sem falar, claro, nas incessantes controvérsias dos próprios jusfilósofos, observação que nos permite perceber a ideia do direito “tacitamente admitida” pelo próprio Perelman, enquanto pensador que se compreende nos direcionamentos teóricos da época: não uma Ideia compacta, imediatamente fechada sobre si, mas ao contrário que é *a controvérsia mesma, de si mesma* – desde sempre, para sempre. É aqui que encontramos a ‘consciência histórica’ do jusfilósofo contemporâneo: “mesmo quando as leis são apresentadas como revelações de um ser divino ou quase divino”, está o pensador ‘ciente’ de que os segredos da lei não são segredo não apenas para ele, mas também para os que a ‘apresentavam’ ou ‘revelavam’, isto é, que “sua aplicação jamais deixou de suscitar controvérsias entre os mais qualificados intérpretes”.<sup>97</sup>

Se sobrepusermos esta afirmação ao comentário citado acima sobre as ideias próprias a cada época, não é difícil notar a maneira com que o ‘mistério ontológico’ elaborado pela contemporaneidade – que é o mistério da ‘segunda natureza’ enquanto tal – é *retroativamente* localizado em todas as composições historicamente anteriores do laço normativo. Em última análise, não é em função da atualização do tempo físico, mas pela autorreferência do presente *histórico* que *aparecem como anteriores*, como se uma inominável necessidade interna à Ideia do direito – a da própria fragmentação ou indefinição de princípio, *não* a necessidade linear ou nominável de um sentido, de um percurso ideal definitivo – a movesse até aqui e se fizesse hoje (fragmentadamente) plena. Nessas condições, como dissemos, não se pensa o passado (não deixemos de frisar: *histórico*, enquanto tempo *metafísico*) como se constituído por ideias que foram e

---

<sup>96</sup> PERELMAN, 1998, p. 8.

<sup>97</sup> PERELMAN, 1998, p. 8.

não são mais, mas no limite como ideias que nunca foram completamente, que se moveram sempre através da perturbação provocada pelos avessos da imagem íntegra de si, ou ainda que, aproveitando mais uma vez o talento expressivo de Derrida, foram (‘existiam’) sem ser (não estavam lá). Motivo que nos possibilita pensar tal ‘consciência histórica’, em seu íntimo, como uma atenção à ‘inconsciência histórica’ ou às inconsistências que resistem no fundo de toda ‘sedimentação’ metafísico-temporal. Apenas hoje, quando se a-fundam na própria incompletude, quando se convertem em multiplicidades descentradas, tais ideias encontram-se à sua (ideal e profundamente paradoxal) propriedade. Desse modo a ‘dada sociedade’ contemporânea *tem* uma Ideia e a descobre aonde quer que dirija o olhar, para trás ou para frente – pois que por outro lado seja ‘para sempre’ (além de ‘desde sempre’), trata-se de uma convicção cristalina do pensador atual do direito: a aplicação da Ideia do direito não apenas “jamais deixou de suscitar controvérsias”, como, pensa a época, jamais deixará; o presente da Lei não promete uma apresentação ou revelação por vir, senão, inapreensível que é, promete unicamente a própria promessa – *indefinidamente*.

O contraste entre o moderno e o contemporâneo quanto à jusfilosofia pode ser abordado de maneira interessante a partir de vários outros aspectos interligados. A *Filosofia do direito* de Hegel, enquanto autofundação em Lei dos hábitos idealizados e idealizantes do ‘mundo’ moderno, traz uma série de elementos ou registros teóricos que foram *atualizados*: desde a própria noção metafísica de universalidade à propriedade, ao crime, à família e ao casamento (e à sexualidade), ao sistema das necessidades e do trabalho (economia), à decisão jurídica, à ocupação do ‘lugar do poder’ (enquanto questão da organicidade da ‘segunda natureza’) e mesmo à força do Estado nacional na ‘sociedade mundial’. Não entraremos aqui em cada um destes aspectos, mas o importante a observar é que em todos estes ângulos de abordagem da normatividade moderna o que ocorre é uma (autofundação enquanto) auto-fragmentação ou auto-afundação, que *retém* as noções no ponto de ‘abri-las’ a processos de transformação ‘interna’ cuja única referência é a desreferencialização. Em um contexto mais amplo (ou seja, para além da *Filosofia do direito*), S. Žižek tem recentemente elaborado de maneira interessante algumas destas insuficiências em Hegel, no entanto a partir de uma perspectiva que não é a nossa.<sup>98</sup> Para Žižek o pensamento contemporâneo não compreendeu realmente Hegel, e tais limitações aparecem ao filósofo como uma

---

<sup>98</sup> Cf. ŽIŽEK, Slavoj. *Less than nothing: Hegel and the shadow of materialist dialectics*. London: Verso, 2012, especialmente o capítulo 7, “The limits of Hegel”.

oportunidade para colocar novamente Hegel sobre seus pés. De outro modo, nossa elaboração histórico-filosófica da modernidade não é propriamente hegeliana, mas, mais uma vez, de *inspiração* hegeliana: tratamos de acompanhar a passagem ao contemporâneo como *um processo próprio à Ideia moderna*, incapaz de restaurá-la senão pela assunção de sua frustração última, processo cujo ‘resultado’, formulemos, é o ‘*saber absoluto*’ do *impossível saber absoluto*.<sup>99</sup>

Neste sentido, voltar a Hegel apenas pode significar um recolhimento, a partir do presente histórico, do percurso do pensamento até aqui, compreendendo-o como *necessário* à teodiceia da história filosófica ocidental. Se há um elemento de incompreensão na filosofia contemporânea em relação a Hegel – que diremos simplesmente: *a permanência ‘astuta’ da metafísica moderna* –, não é menos verdade, em um sentido reflexivo, que Hegel tampouco compreendeu o contemporâneo, é dizer, tampouco se deu conta de que a permanência da metafísica exige, no fim da linha, a *auto-indefinição*. Esta afirmação – de que Hegel não compreendeu o futuro da metafísica – certamente parece absurda, tendo em vista que toda a filosofia hegeliana da história está assumidamente voltada para trás, ou seja, que Hegel expressamente *condena* no Prefácio à *Filosofia do direito* a pretensão de antecipar o porvir, aliás com belas palavras: “No que concerne ao indivíduo, cada um é de toda maneira um *filho de seu tempo*; assim a filosofia é também *seu tempo apreendido em pensamento*. É tão insensato presumir que uma filosofia ultrapasse seu mundo presente quanto presumir que um indivíduo salte além de seu tempo, que salte sobre Rhodes.”<sup>100</sup> Mas o que precisamos observar é que aí, neste ponto, reside o *fechamento* da crítica: como disse H. Marcuse em sua leitura da *Filosofia do direito*, “[q]uando a ordem vigente é considerada racional, o idealismo chegou ao fim. (...) O Estado existe, é racional, e nada há a acrescentar.” – o que o filósofo frankfurtiano pensa como uma “renúncia à teoria crítica”.<sup>101</sup> Poderíamos problematizar a conclusão de Marcuse e contra-argumentar hegelianamente (nos termos do Hegel moderno enquanto moderno) que a afirmação de que “o idealismo chegou ao fim” é uma má-compreensão da infinitude da Ideia; mas

---

<sup>99</sup> Não deixemos de observar, para nossa problematização, que no próprio Prefácio a ideia de uma ‘aproximação’ à verdade é relacionada indiretamente por Hegel a uma passagem do apocalipse (III, 15-16): “a verdadeira filosofia conduz a Deus, assim é o mesmo com o Estado. Assim como a razão não se contenta com a aproximação, enquanto esta não é nem fria nem quente e, por isso, vem a ser vomitada (...)” HEGEL, 2010, p. 44.

<sup>100</sup> HEGEL, 2010, p. 43. Grifos do autor.

<sup>101</sup> MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução*. Hegel e o advento da teoria social. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 173.

podemos também aproveitá-la para destacar a partir do *atual* presente histórico, isto é, a partir das coordenadas modernas contemporâneas, o que é problemático na concepção hegeliana do presente. A crítica que a contemporaneidade elaborou não é – especialmente (mas não exclusivamente) por força dos desastres teórico-práticos do próprio marxismo do século XX – de inspiração historicamente transcendente. De outro modo, enquanto crítica *imane*nte à ‘segunda natureza’ moderna, ou seja, sem esperar o desembocar deste ‘mundo’ em um ‘outro mundo’, ela permanece, como queria Hegel, própria ao presente, no entanto com base em sua ‘abertura’ irreconciliável. A virtualidade do dever-ser na contemporaneidade jusfilosófica é *intrínseca* à ‘existência’ do ser-direito enquanto essencialmente fraturado, é o não-fechar-se do presente histórico sobre si, não exatamente o dever-ser que Hegel condena no Prefácio.<sup>102</sup> Existem excelentes tentativas recentes, como a de C. Malabou<sup>103</sup> (e mesmo a de Žižek, com seu Hegel lacaniano do não-*Todo*), que buscam localizar imediatamente em Hegel a chave para sua atualização e aproximação a esta noção de ‘futuro aberto’, de porvir, própria da contemporaneidade moderna, mas de nossa parte, pensamos que isto não pode ser feito, dialeticamente, *sem que Hegel se perca*, isto é, sem que compreendamos o contemporâneo como a ‘verdade’ do moderno.

Onde chegamos então? O próprio Derrida nos oferece uma chave de investigação, quando, mais de três séculos após Pascal – transcorrido o percurso da modernidade filosófica ao presente histórico, cujo ápice é o crepúsculo ou desfecho do século XX –, encontra no cerne do direito o mesmo ‘fundamento místico da autoridade’ que motiva as elaborações pascalinas.<sup>104</sup> Isto é bastante significativo: na última década do século passado Derrida dá-se conta do *mesmo* problema que perturbava Pascal no século XVII, quando a metafísica moderna começava a despontar. Depois de quase quatrocentos anos, e mais: depois de quase quatrocentos anos – a partir do impulso especulativo fornecido pela revolução científica – de busca renovada pelo conhecimento da Ideia, de procura pela auto-sustentação filosófica do ‘mundo’ moderno (que não é a mesma objetividade das ciências da natureza, pontuemos novamente), de elaboração dos grandes ideais, chegamos ao mesmo impasse fundamental. Nos *Três discursos sobre a*

---

<sup>102</sup> Algo que podemos relacionar a Marx, mas com cuidado, uma vez que o ‘outro mundo’ na filosofia marxiana da história apenas se deixa antecipar na negatividade do presente. Cf. MARX, Karl. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011d, p. 30, quando refere-se à alusão hegeliana à fábula do atleta de Rhodes.

<sup>103</sup> Cf. MALABOU, Catherine. *The future of Hegel: plasticity, temporality and dialectic*. London; New York: Routledge, 2005.

<sup>104</sup> DERRIDA, 2007.

*condição dos grandes*<sup>105</sup>, o ‘fundamento místico da autoridade’ moderna, embora aqui não nomeado, aparece no limite de seu paradoxo. De um lado, Pascal afirma bravamente, dirigindo-se aos próprios titulares do ‘poder’, que “Não tendes nenhum direito por vós ou por vossa natureza”, e que “todo o título pelo qual possuíeis vosso bem não é um título de natureza, mas de um estabelecimento humano.” Ao que completa: “Um outro giro de pensamento naqueles que fizeram as leis vos teria tornado pobre; e é somente nesse encontro do acaso que vos fez nascer com a fantasia das leis favoráveis a vosso respeito que vos coloca em posse de todos esses bens.”<sup>106</sup> Por outro lado, contudo, imediatamente dá sequência a tais asserções lembrando não estar a dizer que “eles [esses bens] não vos pertencem legitimamente e que seja permitido a um outro de vos os violar; pois Deus, que delas é o senhor, permitiu às sociedades fazer leis para as partilhar; e quando essas leis são uma vez estabelecidas, é injusto violá-las.”<sup>107</sup> Este cheque assinado em nome do Deus, não obstante, é por si só intrigante: o Deus de Pascal é *absconso* e o advento da ‘segunda natureza’, do ‘homem’ histórico-metafísico, *corresponde* ao seu escamoteamento.

Percebemos com clareza como, no desfecho do século XX, o problema levantado por Pascal permanece prenhe de atualidade, no íntimo da afirmação epocal de uma Lei fundada sobre sua auto-afundação. Se se trata do mesmo problema, não se trata, porém, da mesma visada: como a dialética nos ensinou sobre a lógica da modernidade, esta tomada de ‘consciência’ não é um simples retorno, mas um reecontro entre o fim e o início. Contra Hegel, contudo, um reecontro estremecido, pois no apagar das luzes a conclusão é pela obscuridade incognoscível da Ideia moderna, e Derrida não encontra em Pascal, no despertar pré-hegeliano e pré-revolucionário da metafísica moderna, nada além disto. O verdadeiro início, ‘anterior’ à ‘segunda imediatidade’ da ‘realidade humana’, não é conhecível *sequer* pela ‘racionalidade’ da contradição. Não é por outra razão que o *Força de lei*, em seu contexto e inclusive em sua simplicidade, é um trabalho maior de filosofia moderna do direito. O impasse ‘ontológico’ da Ideia do

---

<sup>105</sup> PASCAL, Blaise. Três discursos sobre a condição dos grandes. *Kalagatos* – Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE Fortaleza, v.2, n.4, Verão 2005, pp. 201-214.

<sup>106</sup> PASCAL, 2005, pp. 208-9.

<sup>107</sup> PASCAL, 2005, p. 209. Pascal prossegue: “É o que vos distingue um pouco daquele homem que possuiria seu reino somente por engano do povo; porque Deus não autorizaria a vossa. Mas o que vos é inteiramente comum a ele é que o direito que tendes ao vosso reino não é nada fundado, não mais que o dele, sobre alguma qualidade e sobre algum mérito que esteja em vós e dele vos torne digno. Vossa alma e vosso corpo são de si mesmos indiferentes à condição de barqueiro ou à de duque; e não há nenhum vínculo natural que os ligue a uma condição de preferência a uma outra.”

direito chega com Derrida ao ponto *modernamente* máximo de contraste entre clareza e obscuridade:

Já que a origem da autoridade, a fundação ou o fundamento, a instauração da lei não podem, por definição, apoiar-se finalmente senão sobre elas mesmas, elas mesmas são uma violência sem fundamento. O que não quer dizer que sejam injustas em si, no sentido de “ilegais” ou “ilegítimas”. Elas não são nem legais nem ilegais em seu momento fundador. Elas excedem a oposição do fundado ao não-fundado, como de todo fundacionismo ou todo antifundacionismo.<sup>108</sup>

Em vista disto, parece que chegamos não apenas a um, mas *ao* beco sem saídas teórico da jusfilosofia: não é possível conhecer o fundamento da Lei – como se estivéssemos diante, digamos trivialmente, de uma *Abgrundnorm*.<sup>109</sup> O hegelianismo atualizado de Derrida, entretanto, não pára na aporia imediata, quer dizer, não se neutraliza diante do paradoxo. “Que o direito seja desconstruível, não é uma infelicidade. Pode-se mesmo encontrar nisso a chance política de todo progresso histórico.”<sup>110</sup> Assim como Hegel faz com a contradição, Derrida localiza no paradoxo (se entendermos o paradoxo como uma contradição irresolúvel) a chance de uma ‘produtividade’, de uma ‘efetividade’, de um idealismo finalmente-sem-fim que permanece movendo sobre si a divina verve ‘criativa’ do pensamento moderno: mas o Deus, ao final, é um *Deus democraticus*, que coincide à multidão dispersa de deuses finitos-infinitos. Lembremos que em seu último escrito, publicado pouco antes de sua morte, em 1831 (*Sobre o Projeto de lei inglês de reforma*), Hegel lamenta, por seu temor ao individualismo liberal, a reforma eleitoral inglesa. “Para ele, o *Projeto de lei*, por um lado, instituirá na Inglaterra a contradição entre os antigos privilégios positivos e o princípio racional da igualdade política dos cidadãos, [mas] por outro lado, define esse princípio racional segundo a irracionalidade do simples entendimento, elaborando um discurso eleitoral censitário que considera *o indivíduo como tal* e não como pertencendo à organização diferenciada da sociedade civil.”, condição que exprime o “caráter inorgânico do conteúdo do *Projeto de lei*”.<sup>111</sup> A preocupação hegeliana maior é diante da crença de que “os novos homens que entram no Parlamento e os representantes da ordem antiga não poderão, em seu conflito, recorrer senão ao povo,

---

<sup>108</sup> DERRIDA, 2007, p. 26.

<sup>109</sup> Referimo-nos ao *Abgrund* heideggeriano e à *Grundnorm* kelseniana.

<sup>110</sup> DERRIDA, 2007, p. 26.

<sup>111</sup> BOURGEOIS, 2000, p. 147.

suscitando assim o perigo da revolução”<sup>112</sup>, algo que para Hegel seria um retrocesso após a Restauração.

Mas essa preocupação de Hegel diante da continuação perigosa da agitação revolucionária que o princípio da subjetividade separada da substância mantém no mundo não destrói, ainda que o tempere um pouco, o otimismo fundamental do filósofo. A oposição da substância e da subjetividade, que a subjetividade obstinada nela mesma dos espíritos finitos contemporâneos não quer e não pode resolver, será resolvida, Hegel tem certeza disso, pelo espírito infinito que opera na história.<sup>113</sup>

Qual o destino deste otimismo, ou ainda dessa resistência diante do espectro democrático? Era preciso esperar mais, o que obviamente era impossível a Hegel, para que este processo conseguisse *pensar-se*. Se, independentemente de todos os propósitos do individualismo para com a Ideia moderna de democracia, pensarmos a filosofia contemporânea como atualização do idealismo dialético, algumas elaborações se destacam, e entre elas especialmente a de C. Lefort, como auto-afundação retroativa do espírito fragmentado. Para Lefort, um dos que melhor soube pensar, ainda que à sua própria revelia, a ‘ontologia’ contemporânea que subjaz à constituição político-jurídica da Ideia moderna, a revolução democrática do século XVIII deve ser entendida não como uma simples afirmação do poder do povo, mas, com a expressão de que já nos servimos, uma “dissolução dos sinalizadores de certeza”, onde o ‘poder’ passa a se vincular a um lugar vazio, impossível de ser ocupado. A ‘substância’ orgânica, assim, se fragmenta em uma miríade de perspectivas, ‘indivíduos desincorporados’ sem traço comum, relacionados ao ‘poder’ unicamente por via de um vazio que não se deixa apropriar. A grande conquista da revolução, desse modo, teria sido o vácuo ao qual deu lugar a cabeça decapitada do rei – que (na leitura lefortiana), desde a Idade Média, como uma decorrência histórica da ambivalência divindade-humanidade do Cristo, era uma espécie de consciência (identificação do *Eu*) do corpo social, da sociedade como corpo em unidade com a cabeça do soberano.<sup>114</sup> Enquanto ‘institucionalização’ de uma *irredutível* indeterminação política – irredutível sobretudo ao *conhecimento filosófico* –, a democracia teria início exatamente ali onde a certeza é finda, no que logo vemos os motivos do temor hegeliano. Isto leva Lefort a pensá-la finalmente como a “experiência

---

<sup>112</sup> BOURGEOIS, 2000, p. 147.

<sup>113</sup> BOURGEOIS, 2000, p. 148.

<sup>114</sup> LEFORT, Claude. *A invenção democrática*. São Paulo: Braziliense, 1983, pp.117-8.

de uma sociedade inapreensível”<sup>115</sup>, ou, dizendo de outro modo, experiência de assunção de uma espécie absoluta de “falha de princípio” que constituiria o princípio mesmo de toda automovimentação de ideias na ‘realidade humana’.

A vantagem de Lefort na formulação da indeterminação moderna é evidente, em tendo acompanhado o desdobramento histórico da ‘segunda natureza’. Nesse sentido, seu retorno especulativo – digamos hegelianizando-o – à revolução política, desde o presente auto-afundado sobre a Ideia democrática, ‘*sabe*’ que a Restauração foi subsumida historicamente pelo desenrolar dos antagonismos internos ao ‘mundo’ do espírito. O ponto dialético aqui, que nos leva para além do temor do Hegel moderno (porque mudam ou se atualizam os pressupostos) consiste em que a elaboração lefortiana dos “indivíduos desincorporados” *não* corresponde ao individualismo dos reclames hegelianos, mas precisamente a um idealismo retroativo (ainda que não ‘côncio’ de si) diante do qual o momento hegeliano (moderno enquanto moderno) já é histórico-dialeticamente *passado*. O contra-golpe hegeliano diante disto, como buscamos pensar, é a simples observação de que a Ideia democrática não é em nada menos metafísica do que a Ideia sobre a qual Hegel especulava, e no entanto o ‘resultado’ deste confronto que caracteriza a época é uma espécie de *auto-frustração hegeliana*, uma vez que o saber que podemos recolher na contemporaneidade enquanto destino da modernidade, isto é, o conhecimento filosófico que um Hegel atualizado poderia elaborar é precisamente – e paradoxalmente – o saber de uma constitutiva impossibilidade de realmente saber sobre si. Uma auto-frustração, no entanto, que quer ser ‘produtiva’, e é precisamente por enxergar aquilo que está no cerne da invenção democrática moderna que Lefort busca confirmar a ideia tocquevilleana de que a democracia se definiria menos por um axioma estático do que por um *processo* que corre através dos séculos da era moderna. Diz-nos A. de Tocqueville que “[a] Revolução realizou de maneira repentina, num movimento convulsivo e doloroso, sem transição, precauções ou deferências, o que, a longo prazo, se caracterizaria, a pouco e pouco, e por si mesmo. Esta foi sua obra.”<sup>116</sup> Nisto, percebemos com clareza o que Hegel perdeu de tempo (metafísico): ‘*aquilo*’ que foi realizado pela revolução política apenas se caracterizaria *a longo prazo e por si mesmo*. Podemos pensar isto como uma espécie de tensão que habita o centro de diversas teorias da democracia: a democracia –

---

<sup>115</sup> LEFORT, 1983, p. 118.

<sup>116</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de. A democracia na América. In: Coleção Os Pensadores, vol. XXIX. São Paulo: Editora Abril, 1973, p. 336.

i.e. aquilo que foi realizado pela revolução política do século XVIII – não se deixa apreender num termo definitivo, condição que apenas lhe deixaria como possível caracterização um curso de consequências, não uma predicação “congelada”; mas para que restemos o núcleo ‘ontológico’ desta tensão, relacionemos isto ao contra-golpe hegeliano e (in)findamos, em resultado, com uma *predicação do impredecível*, conceito do conceito que não acorda consigo mesmo, ‘abertura’ da ‘segunda natureza’ ao ‘seu’ futuro, à sua transformação fragmentadamente contínua, que nos permite pensar o metafísico ‘corpo social’ em sua atualidade.

## 5. O fundamento do a-fundamento

Pois bem, mas não chegamos ainda ao *ponto fundamental* de nossa reconstrução especulativa da Ideia moderna do direito. Novamente Derrida nos oferece uma pista ao relacionar o ‘fundamento místico da autoridade’ a um sentido que, digamos em seu nome, “me arrisco a dizer quase wittgensteiniano.”<sup>117</sup> O momento fundador/inaugural da Lei pode ser pensado em sua estranheza mais profunda se dissermos do direito, em certa medida (não a mesma que tratamos na nota introdutória, pois ali lidávamos propriamente com o materialismo, e aqui com o idealismo), o que Wittgenstein disse a respeito do que há de ‘místico’ no mundo: não *como* as coisas estão (no mundo), mas, em primeiro lugar, *que* existe (o mundo).<sup>118</sup> Nesses termos, a Ideia moderna, o terreno metafísico que se fez início de qualquer pensamento de direito não se relaciona ainda (um ‘não ainda’ que diz respeito a uma anterioridade lógica, não cronológica) ao ‘como’ o direito ‘existe’ (situacionalmente, na mecânica ideal de seus paradoxos), senão que basicamente *é a própria mística Ideia de que isto, o direito, ‘existe’, seja como for pensado* – noção logicamente condicionante de toda e qualquer determinação ou especificação a seu respeito, posto que não se diz ‘como’ (‘existe’ de tal ou qual modo) *sem se presumir, no mesmo pensamento e logo antes, ‘que’*. O místico enquanto ‘mistério ontológico’ ou enigma do direito não é simplesmente o não-saber como tal, o indefinido ou o impronunciável da Lei, mas a (por si mesma) *inexplicável assunção* – gesto intelectual fundador que se passa por constatação imediata – de que isto, esta idealidade que ultimamente não se conhece (senão pelo desconhecimento), não se

---

<sup>117</sup> DERRIDA, 2007, p. 25.

<sup>118</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus*, 6.44.

define (senão pela indefinição) e não se pronuncia (senão com o socorro do paradoxo) ‘*existe*’, em qualquer medida imprecisa ‘é’ constituído de realidade, seja ou venha a ser especificamente pensado não importa ainda como (neste primeiro momento lógico). Este ‘não importa como’ ou ‘seja como for’ da Ideia – *sempre da Ideia*, sempre interno aos horizontes da auto-idealização do pensador – é sua indeterminação como tal, seu processo consumado. Compreendemos, com isto, os motivos da teleologia metafísica do indefinitivo: o pensador moderno – que agora, com um Hegel atualizado, podemos finalmente compreender como *moderno enquanto ‘suprassunção’ da relação entre a modernidade e a contemporaneidade do pensamento* –, no fim das (suas) contas, sabe que não-sabe o que pensar: é necessário o ‘que’ da Lei e sua ‘segunda natureza’, pois *o ontológico não-que da metafísica é (modernamente) impensável*.

Se o ‘mundo’ metafísico do direito moderno *necessita* ‘existir’ – em contraposição a todos os ‘estados de natureza’ que a modernidade pôde ou não idealizar para se auto-afirmar enquanto necessária –, mas ao mesmo tempo se sua ‘substância’, como o moderno veio-a-saber, *é inconcebível pelo próprio pensamento que a pensa*, que a ‘põe’ enquanto ‘mundo efetivo’, *não resta outro fim* à inteligência da época senão a *‘ontologização’ da indefinição* e, mais profundamente, não poderia restar senão *este* fim paradoxal, na medida em que o espírito ou espectro pisa o chão da ‘primeira’ natureza, mas enquanto moderno não se reconhece plenamente nela e continua reclamando para si, como *diferente* da realidade que pode ver com seus olhos e tocar com suas mãos, a joia do pensar, que retira sua ‘realidade’ de si mesmo – enquanto ‘criador de mundos’ – e assim (contra)põe a realidade material em um lugar (pretensamente) ‘exterior’, fora-de-si, que ao final será mesmo incognoscível filosoficamente. Se estivermos atentos a esta operação em seu sempre ‘se fazendo’ na totalidade dos momentos de uma vida pensante, conseguimos – *depois* de passarmos do contemporâneo ao moderno e do moderno ao contemporâneo, e *depois* de compreendermos o resultado desse processo, que é a atualização da Ideia moderna com nosso Hegel contemporâneo – expor a ‘realidade humana’ no *limite teórico de seu limite teórico*, que o contemporâneo como tal não percebe por não se pensar capaz de *conhecê-lo*, e que *mesmo um Hegel atualizado não problematizaria suficientemente* – e é aqui que excedemos, em um milímetro, a modernidade, mas apenas para explicitá-la no *básico*. O problema não é somente que a Lei seja uma auto-imposição *sem fundamento*, mas que esta paradoxal auto-imposição sem fundamento apenas tem

‘lugar’, apenas se deixa visar e indeterminar, porque ao mesmo tempo *o próprio pensador postula sua ‘existência’, é dizer, ‘funda’ o fundamento que se a-funda*, e que como tal, nas próprias palavras de Derrida, “torna possível a desconstrução.”<sup>119</sup> O *ato fundamental* que sustenta a ‘segunda natureza’ e sua Lei, ‘início’ meta-natural da ‘coisa mesma’ (reforcemos novamente: não a coisa mesma da fisicalidade) que é ‘ontologicamente’ capaz de derivar ‘efetividade’ desde si mesma, que é, digamos mais, capaz de ‘inventar’ (não *puramente pensar* enquanto atividade cerebral, mas um pensar que dispõe da prerrogativa do *fiat mundus*, que ‘duplica’ o pedaço de carne do cérebro em espírito/espectro e a partir de si ergue o ‘mundo’ imaterial) uma exclusiva ‘realidade’ para o pensador, da qual apenas os espíritos são parte *e todo*, *este ato*, em última análise, é um *puro ato intelectual*: – ‘**que** existe’, a predicação existencial de toda Ideia, de todo pensamento dotado de ‘realidade’ própria, *condição* (e não *incondição*) teórica para todo o desdobrar-se conceitual. Um ato que de tão paradoxal começa a se desconstruir no *mesmo* instante em que se ‘estabelece’, deixando apenas os traços ou rastros cuja reunião contra-intuitiva pode ser pensada como uma incompletude ‘produtiva’, que se ‘resolve’ consigo mesma no ‘im-preciso’ ponto nodal em que sua auto-resolução é impossível. O que precisamos pensar de básico não é *já* a auto-relação paradoxal, mas o ‘*que*’ puramente hipotético que não é *já* o ‘pôr aí’ da idealidade, mas o que ‘*funda*’ o ‘poder ontológico’ do ‘pôr aí’ da Ideia em automovimento.

Como podemos ter mais clara esta questão? Aqui, apenas encontramos a pista antes do ‘início imediato’ da modernidade (século XVII de Descartes e Pascal). Encontramo-la, mais precisamente, no velho latim do *Doctor Communis* da teologia cristã (século XIII): “(...) *ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen, nom autem quod quid est: quia quaestio quid est, sequitur ad quaestionem an est*”.<sup>120</sup> Ainda que Descartes tenha aberto as vias da modernidade filosófica para além do edifício escolástico, sua metafísica, de onde começa, com o advento *Ego cogito*, a modernidade do pensamento, dá sequência, no debate medieval entre essência e existência, à tradição essencialista, para a qual a pergunta *pelo que é* (*quid est?*) é soberana em relação à pergunta *se é* (*an est?*).<sup>121</sup> A coragem de Santo

---

<sup>119</sup> DERRIDA, 2007, p. 27.

<sup>120</sup> “Para provar que algo existe, deve-se tomar como termo médio não *o que é*, mas *o que significa o nome*, porque a pergunta *o que é* segue a pergunta *se existe*.” AQUINO, Tomás de. *Suma teológica, I*. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 165.

<sup>121</sup> COTTINGHAM, John. *A filosofia de Descartes*. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 86. Esta discussão remonta aos *Analíticos Posteriores*, onde Aristóteles lida com as necessidades específicas de uma demonstração científica. O início da demonstração dedutiva dá-se pela hipótese ontológica, isto é, pela

Tomás em questionar *se* o Deus existe *antes* de questionar *o que é* não é recuperada na modernidade: não é por outro motivo que o Deus teve de ser morto ao final do século XIX, e mesmo morto, a metafísica moderna seguiu incólume; à esta altura, Hegel já havia compreendido e comunicado que *o reino da Ideia passa-se na Terra*. Sejam mais precisos. Não nos interessa ainda aqui, nesta dissertação, pensar *o que é* a inexistência da Ideia, o que isto esclarece filosoficamente em relação a uma ontologia da realidade (deixemos que, por enquanto, tal caminho indique apenas isto: que o não-ser da Ideia é o não-ser da ‘realidade humana’<sup>122</sup>), mas tão somente apontar, através da antecipação do *an est* em relação ao *quid est*, que a ‘realidade’ exclusivamente ‘humana’ *depende* de uma *assunção essencialista da Ideia*, ainda que *para* desconstruí-la, silenciá-la, abri-la à flutuação ideal das interpretações etc., sem a qual a teodiceia histórica, digamos sem aqui problematizar, não passa de uma fantasia retroativa. Em outras palavras, a antecipação do *an est* em relação ao *quid est* nos abre às *hipóteses do que e do não-que*, algo que permaneceu intocado pela dialética hegeliana, como vimos na nota introdutória e quando de suas considerações sobre um monismo materialista, que simplesmente rejeita por concluir que não responderia à complexidade do espírito ‘livre’.

Em Hegel, nada há de mais distante do que a exigência de provar *se* a Ideia existe antes de questionar o que é essencialmente sua ‘existência’, uma vez que a prova ontológica hegeliana é pensada como o próprio processo de ‘desenvolvimento’ e ‘realização’ da Ideia – a história do Ocidente, algo que não poderia ser mera hipótese. A engenhosidade do idealismo dialético, quanto a isto, é um dos pontos altos do pensamento moderno: o sistema hegeliano *começa* pela exposição do puro ‘que’ da Ideia, com a *Ciência da Lógica*, mais precisamente com a *Doutrina do ser*, iniciada, por sua vez, com a questão básica da teoria filosófica: “com o *que* deve ser feito o início da

---

certificação ou pressuposição de que o objeto existe, para daí seguir-se à pergunta pela essência, pelo que é o que é (que existe).

<sup>122</sup> A isto corresponde o que gostaríamos de denominar um ontológico ‘efeito dominó’: *se* a Ideia não existe, com ela são desprovidos de predicado existencial todos os objetos ideais, toda idealidade metafísica. O que ‘sobra’, então? A *totalidade da natureza*, o que apenas pode ser pensado, como dissemos na nota introdutória, por uma *ontologia materialista* e conseqüentemente pela compreensão da *fisicalidade* (e não metafisicalidade) *do cogito*, da *razão à medida do mundo como tal* (e não da Ideia) e do início enquanto *hipótese materialista ontológica*. Deixaremos, não obstante, este trabalho – que, como vimos, precisa envolver filosoficamente certas discussões de neurofilosofia ou ciência cognitiva – para o doutorado, juntamente ao que isto nos permite pensar em relação a uma filosofia do direito que neste momento diremos simplesmente não-moderna. Por enquanto, não há problema – senão, a bem dizer, propósito – em encarar tal caminho como absurdo, uma vez que estamos aqui a investigar o ‘elevado’ ponto de vista da Ideia, e tal absurdo pode nos oferecer atritos esclarecedores.

ciência?”<sup>123</sup> À pergunta inaugural da Lógica, Hegel responde: pelo *ser abstrato*, ou melhor, pelo *saber abstrato* do ser abstrato.<sup>124</sup> Aqui o *todo* se decide, pois no ser abstrato a primeira contradição, entre o *ser* e o *nada* (ou não-ser), está *plantada*, dando origem ao *dever*, noção original que é como um (conceitual) código genético do automovimento contraditório das determinações da Ideia, no longo caminho de ‘concretização’ que passará pela natureza e chegará à filosofia do direito, e então ao ‘espírito absoluto’, acima de tudo enquanto *filosofia*. Hegel já está decidido, no primeiro parágrafo da exposição desta primeira questão, que o início do pensamento não pode ser nem por algo imediato, nem mediado<sup>125</sup>; afinal, é em *não* ceder às exigências desta condição – *ou* um, *ou* outro início, o que quer que se venha a pensar por esses – que se encontra o núcleo da querela hegeliana contra o princípio da identidade ou da não-contradição (enquanto necessários à elaboração racional do conhecimento), que não permitiriam, pensa o filósofo, dar conta da lógica de progressão ideal-acumulativa da metafísica. Antes portanto de qualquer investigação prévia sobre o *se* existe, é a ambiguidade de uma não-resposta o que o interessa. Hegel pontua, é certo, que o início “não pode pressupor nada, é preciso que não seja mediado por nada nem possua um fundamento; ele deve ser antes o fundamento mesmo de toda a ciência”<sup>126</sup>, e assim “o que inicia ainda não *é*; não faz senão avançar ao ser.”<sup>127</sup> Todavia, neste arranjo em que o ser abstrato pretensamente não seria nem pressuposição nem suposição hipotética, a necessidade da contradição está instalada; a única detecção seria então uma marca ainda indistinguível de negatividade, como Hegel postula em seguida: “[a]lém disso, porém, o que inicia já *é* (...). Os opostos, ser e não-ser, estão nele portanto em unificação imediata; ou ele é sua *unidade indistinta*.”<sup>128</sup> Daí concluir: “[a] análise do início daria assim o conceito da unidade do ser e do não ser – ou, em forma refletida, da unidade do ser distinto e do ser indistinto – ou da identidade da identidade e da não-identidade. Poderíamos considerar este conceito como a primeira, a mais pura, a mais abstrata definição do absoluto.”<sup>129</sup>

Para que possamos compreender a habilidosa circularidade da posição dialética, devemos apenas ligar os pontos: a filosofia, *historicamente situada* enquanto *fim*,

---

<sup>123</sup> HEGEL, 2007, p. 49. Grifo nosso.

<sup>124</sup> HEGEL, 2007, p. 52.

<sup>125</sup> HEGEL, 2007, p. 49.

<sup>126</sup> HEGEL, 2007, p. 52.

<sup>127</sup> HEGEL, 2007, p. 56.

<sup>128</sup> HEGEL, 2007, p. 56.

<sup>129</sup> HEGEL, 2007, pp. 56-7.

inescrupulosamente convicta do ‘fato’ da ‘criação’ da / ou ‘elevação’ à ‘realidade humana’, precisa encontrar no início absoluto de todas as coisas a lógica que movimentará a realidade até sua ‘realização’ na modernidade. O fundamento, desse modo, é o encontro do ‘resultado’ no início. Se o filósofo toma o presente histórico – que, não esqueçamos, não é o mesmo que o ser do tempo, mas precisamente sua idealização, subsunção ou avatualização do tempo físico em história metafísica – como um *dado*, então é evidente o que necessita depositar no início: o simples ‘que’, uma confirmação ontológica *mínima*, auto-ratificação quase discreta, ou como quer Hegel, “totalmente forma sem nenhum conteúdo”<sup>130</sup> – que no entanto é tudo o que é preciso para que o presente metafísico legitime a si mesmo como fim. Neste ponto enxergamos com clareza a diferença entre Kant e Hegel quanto ao problema do fundamento do direito: enquanto Kant, depositando na imperatividade *a priori* da subjetividade o terreno da Lei, acusa em sua doutrina do direito a “ameaça ao Estado”<sup>131</sup> de especulações (inclusive históricas) sobre a origem da autoridade voltadas ao questionamento de sua legitimidade presente (especulações, diz, bem dignas de *culpa*<sup>132</sup>), Hegel simplesmente nos conta, em sua exemplar modernidade, que as instituições do direito e do Estado “são necessárias em si e para si, e a forma como elas surgiram e foram introduzidas não é o que se trata na consideração de seu fundamento racional.”<sup>133</sup> O interessante, em Kant, é a necessidade de *proibir* o (que se pensa como) *impossível*, afirmar o dever-não do que não-pode<sup>134</sup>, algo que não faz sentido no idealismo dialético uma vez que a Ideia ‘verdadeiramente’ (ou seja, a partir da ‘verdade’ do automovimento dialético metafísico) *já* está ‘aí’ enquanto ‘mundo’, a perda do começo já se consumou na passagem à ‘segunda natureza’ e pode ser pensada tão somente a partir do ‘resultado’.

Como Kant, o pensador contemporâneo, no que toca às limitações da finitude e sua relação à noção democrática, guardará a todo custo a Ideia contra qualquer pretensão filosófica de investigar seu fundamento: “o exercício do pensamento muda quando o *direito a pensar* é afirmado; é certamente um direito que *não pode ser*

---

<sup>130</sup> HEGEL, 2007, p. 56.

<sup>131</sup> KANT, Immanuel. *Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 143.

<sup>132</sup> KANT, 1991, p. 162.

<sup>133</sup> HEGEL, 2010, p. 212.

<sup>134</sup> Sobre isto, cf. ŽIŽEK, Slavoj. *For they know not what they do: enjoyment as a political factor*. London, New York: Verso, 2008, p. 204 ss.

*definido*, mas que é constantemente estendido a áreas que antes eram proibidas.”<sup>135</sup> Como Hegel, entretanto, o contemporâneo não está para a Ideia como para um inatingível ‘além’, mas no ‘interior’ da Ideia histórica que não coincide consigo mesma, que escapa *infinitamente* de si ‘dentro’ de si, por conta da *própria finitude* constitutiva – sem que possa, dessa maneira, reunir-se completamente consigo mesma, e neste ponto o moderno enquanto moderno já está passado. Por outro lado, no entanto, o contemporâneo enquanto contemporâneo – como pensador-destino da ‘história mundial’ – não percebe que *ele mesmo* ‘põe’ a Ideia metafísica que ‘compreende’ desconstruir-se, fragmentar-se, pluralizar-se etc., a indeterminada presença, idealidade multiplicada, que evidentemente jamais foi um ser-aqui da *physis*, mas presença sem a qual todo trabalho de disseminação, hermenêutica, interpretação ou mesmo crítica, em seus *pressupostos modernos*, perderia completamente o rumo, pois não teria contra ou à diferença *d’o que* constituir-se. Isto, como vimos, uma atualização de Hegel pode resolver através da assunção da inconfessa – ou obliquamente confessa – metafísica contemporânea. Mas ainda *além disto*, contudo, o contemporâneo como tal não percebe *também*, e mais profundamente, que não apenas ele mesmo ‘pôs’ a Ideia paradoxal, como pressupôs o próprio ‘poder ontológico’ de fazê-lo, ignorando a problematização do ‘que’ da metafísica e *condicionando* o pensamento ao ‘fato’ da ‘realidade humana’, é dizer, ao idealismo da modernidade ocidental – mesmo que para confrontá-lo consigo. Formulemos então: *o ato fundamental é a assunção* (enquanto pressuposição ‘inconsciente’) *‘que’ condiciona o ‘existir’ indecível da Ideia.*

Quando nos perguntamos sobre o fundamento enquanto a-fundamento do direito, onde podemos então *localizá-lo*? Não está no passado histórico, pois se reconhece lá ao ‘estabelecê-lo’ (o passado) retroativamente, assim como tampouco está no futuro histórico, pois não é ‘ainda’, enquanto fundamento que condiciona o a-fundamento, a Ideia em automovimentação paradoxal. De outro modo, é tão somente o puro ‘que’ *sempre sendo pensado agora no ser* (para o moderno: idealmente ser) *do pensamento, logo que ‘funda’ intelectualmente a ‘existência’ metafísica disso ‘ai’ que se automovimenta*, disso que não é apenas a Ideia historicamente presente, mas *toda a sua história junto consigo e seu futuro dentro de si, no desvio interminável de si*. Assim, *uma vez ‘que’, logo* o peso metafísico da totalidade da história da aporia ‘ontológica’ do espírito ou espectro se faz ‘presente’, na (ideal) medida em que a modernidade engoliu

---

<sup>135</sup> LEFORT, Claude. *Democracy and political theory*. Cambridge: Polity Press, 1998, p. 180. Grifo nosso.

todas as experiências ‘anteriores’ como ‘pré-modernas’ e as ‘posteriores’ como modernas ao infinito. Se é assim então Hegel foi internamente coerente em começar a *Filosofia do Espírito* pela antropologia da socialização, pela ontogênese do pensador metafísico em sua ‘entrada’ na ‘segunda natureza’ da sociedade e da (sua) Lei: pois em seu momento fundador, *sempre* em cada novo ‘sujeito’, *sempre* em seu pensamento, a Lei não é ‘internalizada’, não vem de ‘fora’ – não está aí fisicamente em lugar algum, como já sabemos, nem se transmite *realmente* em quaisquer micro-ondas imaginárias entre ‘mentes’ –, mas é uma *pura ‘criação’ que antes de tudo se condiciona radicalmente a sê-lo, em cada e por cada pensador da ‘realidade humana’, em cada experiência no ‘mundo’ da Ideia e por cada processo educativo, socializador, humanizador. Em outras palavras, o próprio pensador predica o ser da Lei e no mesmo movimento, então como sujeito, se perde no predicado. Mais uma vez, temos vista do dilema da época na forma que derivamos do doutor Lacan: “a bolsa ou a vida!” – socialização ou morte, direito ou (desde o ponto de vista da Ideia) absurdo, e compreendemos a agonia do motivo democrático em sua busca indefinitiva por auto-redenção.*<sup>136</sup>

## 6. Heteronomia: sobre a ideo-logia jurídica

Percorrido ao menos em termos básicos o caminho ‘dentro de si’ da metafísica moderna e em seguida explicitada sua condição hipotética constitutiva (o que ‘funda’ seu ‘interior’ paradoxal como ‘realidade humana’), sobretudo enquanto se pretende no

---

<sup>136</sup> Mesmo Lacan, em última análise, dotará esta condição de incondicionalidade: mesmo que afirme a inexistência do ‘grande Outro’, esta afirmação jamais deixará de conter um elemento de dubiedade essencial, mesmo estrutural. Quanto a isto, porém, o psicanalista não tinha problemas: não foi, nem se pretendeu filósofo, razão pela qual a cura, a figura do ‘fim de análise’, não é uma figura do conhecimento. Assim, não poderia ser de outro modo: que o ‘grande Outro’ não possua a propriedade de existir, disto não se infere que *realmente* não exista ou que se possa elaborar o saber de que não exista; pois a ‘inexistência’, aqui, não é uma inexistência ontologicamente compreendida, mas uma ‘existência’ faltante consigo. Na medida em que Lacan pensa a socialização como um processo de ‘internalização’ do Outro, o pensador não tem chance de desatar, pelo pensamento filosófico, o nó simbólico-metafísico, e qualquer tentativa de pensar a realidade em sua autonomia em relação à simbolização está fadada à fantasia – porque pensar, para o moderníssimo Lacan, é simbolizar metafisicamente. “O Outro, o Outro como lugar da verdade, é o único lugar, embora irredutível, que podemos dar ao termo *ser divino*, Deus, para chamá-lo por seu nome. Deus é propriamente o lugar onde, se vocês me permitem o jogo, se produz o *deus-ser* – o *deuzer* – o *dizer*. Por um nada, o dizer faz Deus ser. E enquanto se disser alguma coisa, a hipótese Deus estará aí.” LACAN, Jaques. *O seminário, livro 20*: mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985, p. 62. O ‘lugar’ da verdade, como se vê, é para Lacan (necessariamente) o terreno metafísico, ainda que esta ‘verdade’ não se diga Toda (senão não-Toda). Mas afinal, o sujeito da psicanálise é o sujeito moderno.

fim de tudo *anipotética*, incondicional, podemos então compreender como a questão do *quid jus* se encontra no limiar da contemporaneidade moderna, tal qual elaboramos no começo a respeito do senso comum teórico da atual jusfilosofia. Depois de pensarmos com cuidado a ‘astúcia’ da história filosófica moderna, podemos observar com mais profundidade como a pergunta pelo ser do ‘direito existente’, tão embaraçosa em princípio, é tão facilmente endereçável – mas exclusivamente de maneira *dissimulada*, isto é, quando esta elaboração *já está de antemão ‘resolvida’ em sua irresolução*. A dissimulação consiste no mecanismo intelectual que torce a pergunta pelo *quid est* metafísico ao ponto-limite em que sua impossibilidade de resposta ‘*produz*’ o *próprio objeto*, nesse caso a própria Ideia do direito. Dessa maneira, o engenho da forma contemporânea de elaborar o *quid jus* consiste não somente em *hipostasiar a própria pergunta*, que se converte ela mesma no exclusivo objeto possível – como se o direito fosse ultimamente seu próprio ‘enigma’ –, mas em *antecipar o ‘que existe’ do objeto da pergunta à própria pergunta como condição para hipostasiá-la, na medida em que o objeto ‘existe’, mas não está lá*. A indeterminação do ser-Lei da Lei é, nesses termos, uma doutrina generalizada, espécie de velamento operativo que não se identifica a uma posição teórica específica, determinada, mas ao conflito ou cisão filosófica que se pensa próprio do objeto-direito, ao fundo de opacidade ou de pulverização intelectual que o pensamento mesmo, ao interrogar o objeto, antecipa ao pensar. Exímia circularidade: o objeto tem ‘lugar’ por sua própria impossibilidade, ou dela ‘resulta’, e no entanto esta impossibilidade é ela mesma uma consequência do prévio e inominável ‘que’ do objeto, antecipado à pergunta (que ‘in-concluiu’ por sua impossibilidade). O direito, de tal modo, torna-se sua própria interrogação inconsistentemente sistemática, ‘produz-se’ no processo mesmo de sua re-produção interrogativa-evocativa, de maneira que, finalmente, “[n]ão se trata portanto de determinar o objeto-direito em sua existência, mas de indagar de que maneira o pensamento sobre o direito se produz para nós”<sup>137</sup>, como se pensássemos de início em seu ‘interior’ especular.

Nessas condições, através de uma esfumaçada interpenetração entre pensador (espiritual/espectral) e objeto (ideal) pensa-se ‘o que é o direito’ apenas na medida em que – reforçemos – em primeiro lugar e no mesmo gesto, pensa-se não sabê-lo definitivamente: o direito é precisamente ‘ali’ onde não se sabe realmente o que é, onde

---

<sup>137</sup> GOYARD-FABRE, 2007, p. XLIII.

“se mostra rebelde ao aclaramento”<sup>138</sup>, onde escapa à noção e ao mesmo tempo é a própria noção que escapa. Logo não é, como Hegel nos ensinou, um objeto à parte das diversas idealizações que o referenciam, uma Ideia transcendente escondida “por trás” das controvérsias, observando-as e manipulando-as desde fora como o *malin génie* de Descartes, mas a idealidade que é a diversidade mesma de seu pensamento, aquilo que se encontra no próprio desencontro de suas elaborações, a contrariedade original em que minha idealização condiciona-se pela (igualmente) idealização que não é a minha, formando uma dinâmica que consiste, ao nível mais básico de funcionamento (que, não esqueçamos, é consequente ao ‘que’ predicativo-existencial que elaboramos como ato fundamental), em sua própria inconsistência. Nesse cenário, todo e qualquer pensamento a respeito da questão do direito, isto é, diremos por nossa conta, a respeito da *forma da coexistência*, já é, no simples ser-pensamento, absorvido pela flexibilidade espiritual de uma Lei que não funciona de acordo com sua expressão positiva, mas através da conciliação entre sua expressão e a contrariedade expressiva de seu conceito. Uma Lei, logo, que *em todo caso se confirma* – e não estranhemos, em vista disto, que Hegel a tenha tomado por astutamente ‘racional’.

Que Hegel tenha compreendido a lógica intrínseca à modernidade filosófica (o que não é afirmar que compreendeu a realidade mesma, senão a forma moderna de pensá-la), não é por outro motivo que nossa reconstrução histórico-teórica é de inspiração hegeliana. A engenhosidade do idealismo dialético é tamanha que, enquanto máquina metafísica de atualização da Ideia, nos permitiu pensar o próprio momento hegeliano como um momento particular no todo moderno. Na medida em que pensa uma progressão ideal em círculo, não em linha reta, Hegel nos possibilita perceber aquilo que *permanece* na miríade de posições que fecundam o século XX filosófico. Diante disto, explicitemos um ponto que tem acompanhado enquanto premissa nossa elaboração do pensador moderno e seu ‘mundo’: *a sistemática Lógica da Ideia é a ideologia moderna*, no sentido mais estrito – simultaneamente forma e teoria da forma moderna de viver/pensar. Todas as vezes em que até agora neste trabalho referimo-nos com aspas simples à ‘*ontologia*’ moderna, leia-se igualmente *ideologia*, precisamente no ponto em que *não é simplesmente uma Lógica do ser (onto-logia), mas uma Lógica da Ideia do ser (ideo-logia)*. A ideologia não é, nesse sentido, uma ideologia particular, uma crença determinada, mas o próprio pano de fundo que compõe o ‘lugar’ das

---

<sup>138</sup> GOYARD-FABRE, 2007, p. XVIII.

multiplas idealizações teórico-práticas do ‘mundo’ moderno, o pensamento total, ‘fundado’ no próprio ‘que’ da Ideia, que reveste metafisicamente toda a realidade física (em tempo e espaço) ao redor do pensador (incluindo, não esqueçamos, o próprio corpo) em ‘realidade humana’ – mais precisamente, o pensamento metafísico em automovimento, aquele por si mesmo ‘capaz’, como queria Hegel, de “espiritualizar o universal”.<sup>139</sup> Nesses termos, a *ideologia jurídica* moderna – enquanto filosofia idealista pressuposta à filosofia contemporânea do direito – é a Lógica da Ideia do direito enquanto Lógica do direito da Ideia, cuja sistematicidade no fim das contas *consiste em ser inconsistente*. A assunção da inconsistência é a última cartada do pensador que não admite estar a pensar algo inexistente.

O aspecto que nos interessa sobremaneira no idealismo metafísico moderno é sua intrínseca normatividade, sua Lei de ‘re-produção’ ou ‘re-criação’, a forma *aporeticamente silogística* do julgamento. Diferentemente de um juízo dogmático pré-transcendental – cuja ‘legitimidade’ pretende-se deduzida de qualquer noção meta-humana de justiça –, o grande trunfo da crença moderna em si mesma, aquilo mesmo que ‘garante’ a sustentação intelectual de sua paradoxal e nisto profundamente eficiente ‘soberania’ frente a qualquer pensamento, é a *elaboração de um juízo que se sabe centrado na impossibilidade de sua própria plenitude*, e que nesta impossibilidade localiza a Lei que não coincide consigo mesma, que se divide em contrários, que baseia, mesmo inadvertidamente, quaisquer articulações de ideias sobre a coexistência espiritualizada na ‘realidade humana’, ou seja, sobre a *coexistência na realidade material traduzida metafisicamente em coexistência na Ideia moderna*. Temos, com isto, um juízo sempre modulado pela dupla necessidade do constituir e do resistir à constituição da Ideia, de modo que a constituição mesma é a contrariedade paradoxalmente ‘solucionada’ dessa ambivalência ideológica. Toda expectativa de coexistência na realidade, desse modo, apenas pode aspirar legitimidade por seu revestimento ideal-normativo, como se somente coubesse reconhecer-se como tal através do reconhecimento da anterioridade/autoridade da Ideia. Desse modo, o elemento normativo da indeterminação ideológica é uma espécie de operação intelectual estruturada não sobre uma determinada certeza idealizada, mas pela ‘certeza’ do necessário *conflito* do pensar, isto é, do *problema* pressuposto que, (ideo)logicamente antecipado, ‘funda’ a diferença ideal dos pensamentos na ‘realidade humana’. A este

---

<sup>139</sup> HEGEL, 2008, p. 45.

conflito fundante do moderno, daremos o nome de *heteronomia indeterminada*, que diremos expressão finalmente *invertida* da heteronomia *determinada* pré-transcendental, onde a Lei se deriva de uma metafísica pensada como ultimamente cognoscível em termos definitivos.

Para que sigamos, pontuemos com precisão, por nossa responsabilidade, a relação entre *filosofia* e *filosofia do direito*: enquanto a primeira é a ontologia (ou modernamente: ideologia) da *existência*, a segunda é a ontologia (ou ideologia) da *coexistência*, da realidade (ou idealidade) em seu caráter *relacional*. Denominamos heteronomia a noção segundo a qual *a relação é idealmente antecipada pela Lei*, e a heteronomia moderna, como tal, como antecipação da Lei *indeterminada*. Trata-se de uma mediação que se pretende necessária, logo *primeira*, à coexistência, nos termos (como elaboramos) de uma ‘segunda imediatidade’ que se fez ‘primeira’. Podemos pensar melhor a lógica desta mediação se insistirmos em distinguir os dois mencionados tipos de heteronomia, aquele que dissemos pré-transcendental e o propriamente moderno, em sua forma atual enquanto forma moderna consumada (compreendendo aí portanto o percurso de Kant ao contemporâneo, passando por Hegel, enquanto percurso do pensamento moderno). A heteronomia determinada é a antecipação da anterioridade normativa de uma Substância metafísica ou Ser necessário diretamente ‘acessível’ ao pensamento, sendo possível extrair do ‘conhecimento’ intuitivo de sua Ideia, por consequência, um juízo determinado, fixo, unilateral ou não-reflexivo. De outro modo, percorrido o processo histórico-filosófico de indeterminação ideológica, ou seja, exaurido todo resquício ‘ontológico’ de determinação dogmática no centro do ‘poder’ – uma vez que o ‘poder’ ocidental finalmente mostra-se segredo para si mesmo –, a heteronomia moderna, que viemos de pensar durante toda a dissertação, é a imperatividade conjugada ao não-saber último da Lei, derivação sempre ‘criativa’ da aporia cognitiva do direito que, no/pelo pensamento, se precipita *sobre* e se antecipa à coexistência.

É interessante, neste ponto, destacar a diferença (interna à heteronomia moderna) entre a Lei abstrata do positivismo e a Lei propriamente indeterminada: *naquela*, há ainda uma pretensão de transparência objetiva, um formalismo ascético que não resiste à compreensão hegeliana da forma *como* conteúdo, enquanto a operacionalização *desta* é de caráter *afirmativamente* problemático – em certo momento do século XX, “já não

se sabe bem [sequer] o que a palavra (positivismo) designa.”<sup>140</sup> Que a aporética do direito seja explicitada – aqui, vale destacar a importância da tópica jurídica de T. Viehweg<sup>141</sup>, além dos desenvolvimentos da hermenêutica e das filosofias da linguagem –, todavia, isto não significa uma desorientação enquanto tal. A indeterminação da Ideia logo não é um simples não-saber, um niilismo de lei, uma cegueira ou confusão improdutiva; de outro modo, a inteligência da indeterminação consiste precisamente em seu ‘não ser idêntica a si mesma’, em seu ‘fazer-se’ sempre determinadamente, finitamente, especificamente. Observemos mais de perto a conformidade do senso comum teórico contemporâneo em relação a isto. Comentando um colóquio organizado em Paris no final dos anos 80 – intitulado *Controvérsias em torno da ontologia do direito* e envolvendo diversos juristas teóricos –, S. Goyard-Fabre descata que “[a] ontologia parece ser aí uma categoria filosófica de tamanha extensão que nela se encontram tendências tão diversas que chegam a se opor”<sup>142</sup>, comentário ao qual a autora soma as palavras do próprio organizador do evento, P. Amselek, em preâmbulo aos anais: “[e]ntre as mentes não reina nenhum acordo a respeito do ser do direito”; as “divergências de visões são profundas e, ao mesmo tempo, (...) uma paisagem copiosa e confusa.” O ponto decisivo vem na sequência: “[n]o entanto, o balizamento das dissonâncias ontológicas que colorem essa paisagem é instrutivo, ainda que longe de ser sempre convincente.”<sup>143</sup> Estas colocações são interessantes porque, colocando-se no papel de observadores de segunda ordem, os jusfilósofos assumem uma posição paradoxal – exemplarmente moderna – em relação àquilo (ao conteúdo de pensamento) que compõe suas próprias teorias a respeito do direito; sob o risco de fixar uma contradição, não poderiam, claro, pretender que seus pensamentos específicos excedem tal paisagem confusa, de maneira que *apenas resta especificamente pensar pressupondo, no mesmo gesto, a indeterminação do especificamente pensar*. Diante desta exigência, os jusfilósofos, ambos orientados fenomenologicamente, formam uma curiosa complementariedade: enquanto Amselek, como já vimos, chama a atenção para o modo de ser estranho do direito, “tecido puramente ideal” de regras que, “devido ao particularismo mesmo de sua ontologia”, não são “nem existentes, nem observáveis” e então creditadas ao “espírito humano”<sup>144</sup>, Goyard-Fabre traduz essa estranheza na

---

<sup>140</sup> M. Villary, citado em GOYARD-FABRE, 2007, p. 2.

<sup>141</sup> VIEHWEG, Theodor. *Tópica e Jurisprudência*. Brasília: Departamento de Imprensa Nacional, 1979.

<sup>142</sup> GOYARD-FABRE, 2007, p. 206.

<sup>143</sup> GOYARD-FABRE, 2007, p. 206.

<sup>144</sup> GOYARD-FABRE, 2007, p. 227.

defesa da “tarefa infinita” do pensador do direito face ao seu fim último “evidentemente irrealizável.”<sup>145</sup>

Enquanto os positivistas procuravam conter o direito na caixa vazia da *Grundnorm* – até o ponto em que Kelsen admitiu seu caráter puramente fictício<sup>146</sup> –, o pensador contemporâneo da Lei busca, no mais das vezes, encontrar seu ‘lugar’ no paradoxo autorreferencial da própria Constituição, enquanto todo das vontades e ideias diferenciadas da sociedade atual. A Constituição, diz L. Streck, é o “resultado de sua interpretação, uma vez que uma coisa só é (algo, uma coisa) na medida em que é interpretada (porque compreendida como algo).”<sup>147</sup> Além da reformulação das condições do juízo ou decisão jurídica, o principal *outcome* desta transformação na jusfilosofia – enquanto transformação constitucional, remontável ao normativismo de K. Hesse<sup>148</sup>, outro autor, como Viehweg, central no desenlace do pós-guerra em relação ao positivismo – é a unificação contra-intuitivamente hegeliana entre Lei e sociedade, que recupera, nos termos da indeterminação metafísica, o organicismo contraditório almejado prematuramente por Hegel. A partir da principiologização da Ideia do direito e da sacralização dos direitos fundamentais, sobretudo enquanto consumação da “longa polêmica que atravessou os séculos para fixar os alicerces fundamentais do direito”<sup>149</sup> (a querela entre jusnaturalismo e juspositivismo), podemos pensar um claro processo de disseminação ideológica em que, assumida a fluidez e a indefinição última dos princípios da Lei, o direito se torna um jogo de remessas ‘internas’ que se confunde ao corpo idealmente fragmentado da própria ‘realidade humana’ – para deslocar uma noção leibniziana, a Lei torna-se, para si mesma enquanto identificada reflexivamente ao espírito, ‘o melhor dos mundos possíveis’. Nessas circunstâncias contemporâneas, a Ideia do direito, que o pensador já sabe irrealizável, se mostra precisamente no elemento da *promessa* de si mesma, capaz de envolver virtualmente todas as demandas políticas e expectativas de coexistência.

*Por um lado*, quando o ‘fenômeno jurídico’ aparece como direito das promessas democráticas e da segurança contra a barbárie de ditaduras e regimes totalitários, seu

---

<sup>145</sup> GOYARD-FABRE, 2007, p. XIV.

<sup>146</sup> KELSEN, 1986, p. 328

<sup>147</sup> STRECK, 2007, p. 310.

<sup>148</sup> HESSE, Konrad. *A força normativa da constituição*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 1991.

<sup>149</sup> GOYARD-FABRE, 2007, p. 2.

segredo constitutivo não parece precisar ser mexido pelo pensar. Como disse o bom liberal R. Rorty, se dispusermos de

uma política democrática, bem como liberdade artística e literária, você não precisa pensar muito em verdade, conhecimento e *Wissenschaft* [ciência filosófica]. Em vez de pensar no centro da vida humana como sendo a adoração dos deuses, como era antes de Platão, ou como a busca da verdade, como foi por toda a tradição platônica, você pode pensar no centro da vida humana como sendo a política democrática e a arte.<sup>150</sup>

Assim, na medida em que a Lei ‘promete-nos’ e ‘protege-nos’, sua contrapartida necessária – a promessa da proteção de seu segredo, separação entre conhecimento e ‘poder’ constitutiva dessa espécie metafísica ou gênero contemporâneo, o *homo democraticus* – mostra-se virtuosa. Mas isto não é tudo; se é o caso de pensar a modernidade às últimas consequências, é preciso observar que, *por outro lado*, mas *pelos mesmos motivos teóricos*, a virtude é casada ao vício: a promessa, por definição e por princípio, jamais se realiza completamente, a proteção jamais é plena. O irrealizável, nesta perspectiva, *é de fato irrealizável*. Para a ‘consciência’ da inerradicabilidade da divisão, do conflito, do antagonismo, *não é segredo* que o ‘direito existente’ autoriza, normaliza e administra as violências da sociedade – isto é, da ‘segunda natureza’ historicamente ‘presente’ – como as suas próprias violências, sem as quais, a bem dizer, *não seria preciso reclamar-lhe a virtude ou cobrar-lhe a promessa*. É por este outro lado da Ideia do direito que uma leitura filosófica d’*O Processo* de Kafka (ou de sua obra como um todo, o que não nos coube aqui) nos parece tão imprescindível, enquanto elaboração da contemporaneidade de sua modernidade. Mas não só porque permite elaborar a permanência e a atualidade da interrogação fundamental sobre o direito, senão porque, sobretudo, enquanto o não-saber do direito, ‘fundamento sem fundamento’ da ordem jurídica, aparece para o jusfilósofo

---

<sup>150</sup> RORTY, Richard. Para emancipar a nossa cultura. In: SOUZA, José Crisóstomo de (Org.). *Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: Editora UNESP, 2005, p. 89. O neopragmatismo de Rorty é um bom caso de senso comum teórico contemporâneo, sobretudo no que não percebe de seus pressupostos idealistas. Para ele, seu próprio pensamento está em uma linha contrária a qualquer noção de incondicionalidade, metafísica e eternidade, em prol de “algo humano, histórico e contingente”. Temos nisto clara a maneira com que o moderno ao final esconde-se de si mesmo enquanto ser da Ideia ocidental: tudo ocorre como se um pensador de pretensões metafísicas fosse simplesmente aquele que pensa ter certeza sobre as próprias ideias – como se ideias que se fundamentam em (certezas de) incertezas não fossem ou fossem menos metafísicas, ou como se o Ocidente houvesse se redimido do Platão com o qual Rorty o identifica. Outro ponto interessante a destacar neste mesmo texto (“Para emancipar a nossa cultura”, título evidentemente sintomático) é o belo exemplo dado por Rorty de como o moderno (como vimos na nota sobre os Churchlands) consegue extrair humanismo do darwinismo.

contemporâneo como manifestação da liberdade ou como garantia contra a injustiça, *neste* Kafka atualizado o mesmo não-saber aparece como uma espécie de ‘terror ontológico’ (ou mais propriamente, um *terror ideológico*), o pensamento abismado diante da charada da lei em sua forma ‘concreta’: que direito autoriza a autoridade ‘existente’ quando manifesta a opressão que é *interna ao seu funcionamento (inconsistentemente) sistemático*? Dizendo outramente, em que situações atuais uma formulação kafkiana do *quid jus* torna-se urgente?

A partir de uma modernizada perspectiva fenomenológica kafkiana – se assim, sem maiores pretensões, podemos chamá-la – é possível pensar o ‘fenômeno jurídico’ do presente histórico em sua ‘essência terrorífica’ (não ‘terrorista’, para que não embaracemos nossa investigação), qual seja, quando estar ‘diante da lei’ é a experiência de uma desgraça – e não da graça – (do) inominável, não mais de uma brutalidade devida ao nome absoluto, como nas manifestações totalitárias do ‘poder’ metafísico. Em qualquer ‘direito existente’, ressaltando que tratamos das atuais ordens jurídicas democrático-constitucionais, não faltam situações dessa ‘natureza’. Para que tenhamos vista disto – de quando o eternizado “conflito das interpretações” se assemelha a um pesadelo diurno –, pensemos, por exemplo, no ‘caso Pinheirinho’, ocorrido em São José dos Campos, São Paulo, janeiro de 2012. Nas primeiras horas da manhã – que Kafka houvera alertado como “o instante mais perigoso do dia”, que “uma vez superado, sem que a pessoa tenha sido deslocada do seu lugar para um outro, ela pode então passar tranquila o dia inteiro”<sup>151</sup> – uma comunidade inteira despertou deparando-se à ordem de expulsão (mais de seis mil pessoas) do enorme terreno onde viviam, por aquele que na Lei lemos seu ‘proprietário’ – leia-se em ocasião: pela polícia do ‘direito à propriedade’, que é, como nos mostrou Hegel, polícia da Ideia –, em uma ‘ação de reintegração de posse’.<sup>152</sup> O que é ou como aparece o direito nesta situação? Pode-se afirmar, de um

---

<sup>151</sup> KAFKA, 1997, p. 308.

<sup>152</sup> O seguinte relato dá conta do terror jurídico em linhas gerais: “No dia 22 de janeiro de 2012, o Estado de São Paulo foi palco de mais uma operação típica de guerra. Foram mais de 2 mil policiais militares, apoiados pela Guarda Civil Metropolitana de São José dos Campos, tropa de choque, cavalaria, cães, três helicópteros, centenas de viaturas, muitas bombas de gás lacrimogênio, disparos de bala de borracha e — investiga-se — até mesmo o uso de munição letal. O objetivo: cumprir ordem de reintegração de posse de um terreno de 1,3 milhão de metros quadrados, ocupado há 8 anos por aproximadamente 6 mil pessoas, localizado na cidade de São José dos Campos. O resultado: dezenas de pessoas feridas; centenas, incluindo um grande número de crianças e idosos, traumatizadas com tamanha brutalidade; milhares de pessoas desabrigadas e privadas de seus bens materiais; além de relatos, ainda a serem apurados, de casos de violência sexual, desaparecimentos e até mortes. E um terreno vazio, agora cheio de entulho feito do que antes eram lares.” Publicação especial da Comissão de Direitos Humanos do Sindicato dos Advogados de São Paulo – Fevereiro de 2012. Disponível em: <http://www.defensoria.sp.gov.br/>

lado, que a imposição da Lei é neste caso a antípoda da própria Ideia do direito, ou da Ideia no ponto em que democraticamente se modernizou; mas de outro lado, é precisamente esta ambivalência ou não-coincidência da Lei consigo mesma o que ‘é’ a Ideia do direito: aquilo, como dissemos, que em todo caso se confirma, que se expressa essencialmente por opostos, que preenche todo o pensamento e todo o lugar.

Nas semanas seguintes à imposição jurídica, ouviu-se à exaustão a virtuosa afirmação – em favor daqueles que sofreram a Ideia – de que foi o caso, ali, de uma ‘violenta afronta aos direitos humanos’, aos ‘direitos fundamentais’, à ‘dignidade da pessoa humana’ ou elaborações semelhantes. Se considerarmos que o direito diz respeito ao pensamento da coexistência, questionemos o seguinte diante de tais exortações constitucionalistas: *qual a necessidade da mediação pela Ideia?* É dizer, qual a necessidade de recorrer à metafísica jurídica para pensar a violência ocorrida? Por que não poderíamos pensar *diretamente* o problema da imposição da Lei, portanto sem recorrer à sua condição divina? Esta pergunta pode nos esclarecer como a coexistência na realidade é ‘imediatamente’ traduzida em idealidade, tradução cuja premissa é a absoluta impossibilidade de pensar (diretamente) na realidade os termos da violência legalizada e cuja consequência é a estranha condição em que o pensador constitucionalista *consegue tão somente elaborar intelectualmente a violência à própria Ideia* – é o ‘sujeito de direito’ ou a sagrada ‘pessoa humana’ quem sofre *no ‘lugar’* das pessoas, digamos, em carne e osso, no que podemos observar com clareza a duplicidade entre a física dos corpos que pensam na realidade e a metafísica dos sujeitos que idealizam na idealidade. Mas esta duplicidade, por óbvio, não pode sequer ser pensada desde uma perspectiva moderna, na medida em que o pensamento é em si espiritual, é o próprio ‘solo’ da Ideia, e este é precisamente o ponto: a pessoa em carne e osso que vive no terreno físico é *antes* um ‘sujeito’, habitante do terreno metafísico. Assim, o paradoxo está formado: a violência pela Lei encontra sua oposição na própria Lei, e *tudo se passa como se exclusivamente na Ideia – na ‘interpretação’ prenhe de normatividade – a experiência tivesse realidade*. Esta observação não significa que não deveria haver uma organização contra a violência na realidade das relações, ou que não podemos pensar a importância de ‘direitos fundamentais’, ou ainda que ‘direitos humanos’ sejam um algo como um ‘pensamento falso’ por distinto de um ‘pensamento verdadeiro’. De outro modo, o ponto que nos interessa destacar neste momento são as

*condições, limites e consequências* do idealismo moderno enquanto forma de pensar a coexistência, uma vez que o ‘caso Pinheirinho’ não é um evento isolado, mas uma *explicitação das hierarquias sistematicamente intrínsecas à ‘realidade humana’*.

Desde uma perspectiva ontológica materialista, pensemos – sem desenvolver, senão para desdobrar nossa análise do indefinidamente ‘presente’ idealismo – a seguinte elaboração: todas as pessoas em carne e osso pensam *na* e *enquanto a* mesma realidade de todas as coisas realmente (e não idealmente) existentes, a natureza universal enquanto mundo físico (e não metafísico, ‘onde’ há apenas o espírito e o ‘mundo’ já espiritualizado). *Qual o contrário disto, na antecipação ideológica da realidade pela forma da Lei?* É ser um ‘sujeito de direito’ *antes* de puramente ser, é ‘existir’ enquanto espírito *antes* de existir em carne e osso, é idealizar *antes* de *realmente* (i.e. fisicamente) pensar. Ainda mais: é pensar a coexistência ao nível ‘ontologicamente’ *diferente* da idealidade, não ao nível ontologicamente *mesmo* da realidade. E antes então o que penso Eu, que ‘sou’ através da Lei? *Que tenho direito a pensar* – não simplesmente penso enquanto materialidade cerebral no mundo físico, senão penso *porque* tenho o direito a pensar no ‘mundo’ metafísico. Aqui o paradoxo da ‘liberdade’, da autonomia ‘fundada’ na heteronomia da lei, deixa-se perceber em sua estranheza maior. O que precisamos elaborar é a consequência desta autocontraditória ‘cessão’ de realidade à medida ideológica da heteronomia: o ‘ter direitos’ (para o ‘ganho’ heterônomo de autonomia) implica em que a pessoa em carne e osso deixe-se ‘ser’ pelo ‘sujeito de direito’ na expectativa de iluminação pela Lei, ou seja, trata-se de um gesto intelectual em que o pensador, pensando, ‘substitui’ a si mesmo, corpo pensante, pela figura de ‘seu’ *avatar metafísico*, personificação de seu ser no ‘mundo’ da Ideia – pois *autônomo, modernamente, é o espírito*, e a autonomia daqueles que sistematicamente *sofrem* a ‘humanidade’ se perde na virtualidade das promessas que a Lei promete *precisamente* porque não pode cumprir. De maneira estruturalmente análoga à contraposição que levantamos no exemplo sobre o caráter essencialmente metafísico da ‘propriedade’, pode-se redarguir (contra nosso materialismo insinuado), especialmente a partir das metafísicas da linguagem, que *o corpo não pensa*, senão *já* o espírito ou espectro que idealiza (é dizer: ‘interpreta’) em seu ‘lugar’, de maneira que o que chamamos de pensador em carne e osso *não pode* ser ‘descolado’ de seu ser avatalizado, e *muito menos* ainda poderia compreender seu avatar metafísico como um seu puro pensamento de si *enquanto* físico (ou seja, como um pensamento que unicamente *pensa* que se ‘cria’

e *sabe* disto, e que assim compreende permanecer e haver sempre permanecido no plano existencial da pura natureza). Mas esta contraposição, mais uma vez, apenas exhibe melhor o idealismo moderno atualizado, a intensidade da convicção que o pensador contemporâneo tem de que a realidade – lembremos novamente: incluindo seu próprio corpo, ‘posto’ que o excede – não pode em *hipótese alguma* ser plenamente autônoma em relação às suas ‘interpretações’ e aos sobrevoos indeterminados da idealidade exclusivamente ‘humana’. Pois que, como buscamos pontuar, se o moderno contemporaneamente descobre que ‘sua’ razão é impossível<sup>153</sup>, pensa descobrir nisto que nenhuma razão pode ser – a impossibilidade da modernidade predica consigo, com a mesma patronização dos seus momentos de simples auto-afirmação, a impossibilidade do mundo.

## **7. Marx, os limites da autonomia moderna e algumas insinuações materialistas não-modernas**

Em nossa reconstrução histórico-filosófica da modernidade, dissemos que a crítica elaborada pela contemporaneidade não é de inspiração historicamente transcendente, quer dizer, não espera o desembocar deste ‘mundo’ em um ‘outro mundo’ em que a autonomia se livre da heteronomia; e relacionamos a isto os desastres da práxis marxista do século XX. A fim de não confundir a linha de argumentação que vínhamos desenvolvendo, não adentramos neste importante ponto naquele momento. O que se trata de afirmar agora, quanto a isto, é que *a passagem de Hegel ao contemporâneo envolve centralmente a passagem por Marx*. Se quisermos compreender, ao menos em termos filosóficos básicos, o percurso do pensamento à assunção da modernidade como destino intransponível de si mesma, precisamos dar conta de que a via contemporânea se elabora *tendo em vista* o fracasso da via marxiana ou marxista. Mas não apenas isto: para além do resultado tenebroso dos propósitos do marxismo – que não apenas não se ‘realizaram’ enquanto comunismo, mas pior, redundaram em Lei absoluta com o ‘socialismo realmente existente’ do século XX, heteronomia travada na contradição –,

---

<sup>153</sup> Não nos referimos aqui à racionalidade científica, mas ao *discurso* ideológico da racionalidade, desde a meta-compreensão do cientista sobre o entendimento à ‘razão’ espiritual do direito e da metafísica moderna como um todo. Provavelmente o leitor percebeu que não nos referimos em momento algum ao oxímoro “ciência moderna”; pois será preciso, embora não aqui, desatar este implicado e complicado nó que mantém ‘sujeito’ e ‘objeto’ como entidades ontologicamente distintas.

voltaremos propriamente à filosofia de Marx para investigar, desde uma perspectiva ontológica, o núcleo problemático *básico* de sua teoria da modernidade capitalista, onde reside sua relação a Hegel, e no mesmo passo para pensar os pressupostos *teóricos* de sua noção do comunismo, da expectativa de uma *coexistência autônoma em relação à Lei*. Não nos cabe, evidentemente, pretender esgotar quaisquer motivos para a frustração epocal do marxismo, mas, nas coordenadas que viemos elaborando até aqui – especialmente: na questão da relação entre física e metafísica –, alguns pontuamentos podem ser feitos sobre os pressupostos ‘ontológicos’ *modernos* da filosofia *marxiana*; pontuamentos que, assim, podemos estender às suas derivações marxistas, na medida em que estes pressupostos jamais foram questionados a fundo. Uma vez passemos por Marx, poderemos então finalmente chegar ao presente histórico com algumas ferramentas para fazer-lhe um diagnóstico de tempo minimamente capaz de situá-lo.

Pois bem. Em termos gerais, a noção de uma autonomia incompatível com o idealismo moderno apareceu como objeto de uma tradição específica no curso da modernidade, situada, como no colóquio, com “um pé dentro e um pé fora” dos limites épicos de pensamento que a sublinham: a *dialética materialista*. O pensamento dialético da autonomia universal surgiu, em Marx, com a descoberta de uma “química” entre o materialismo comunista do início do século XIX, originalmente elaborado ainda na convulsão intelectual da revolução francesa, e a dialética moderna inaugurada por Hegel, no mesmo período, enquanto ciência filosófica da negatividade, duas heranças que lhe permitem elaborar sua crítica da (metafísica da) economia política. Na alquimia marxiana, esta conjunção volta-se à tentativa de abrir frestas teóricas para uma racionalidade que se pretende concreta, reencontrada à vida material e capaz de fundar sua organização – o ‘comunismo’ – por meio de uma “dissolução do antagonismo do homem com a natureza e com o homem”<sup>154</sup>, que no mesmo passo, pensa Marx, é a *resolução filosófica do conflito entre existência e essência*. Nossa breve investigação da filosofia marxiana se situará em dois tempos: de um lado, diremos, o que marca a esplêndida singularidade desta abordagem, que aparece, no interior da modernidade, como a negatividade do pensamento moderno ‘normal’, é o apontar para a compreensão de que o mundo sem hierarquia sistemática não é um devaneio utópico, mas o *objeto mesmo* da ciência enquanto filosofia. De outro, no entanto, o que marca seu intrínseco problema, que podemos pensar na relação física-metafísica, é a própria maneira

---

<sup>154</sup> MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010a, p. 105.

originariamente dialética, e enquanto tal *moderna*, de endereçar a questão – o que nos leva diretamente à sua relação a Hegel.

Para que nos situemos primeiramente em relação ao confronto entre Marx e Hegel – o *grand finale* do idealismo alemão<sup>155</sup> –, comecemos reforçando que o que está fundamentalmente em questão no empreendimento marxiano contra Hegel é a *possibilidade da ciência filosófica* (ou ciência universal), razão pela qual diremos tratar-se da última grande expressão da milenar – e, para o moderno ‘normal’, absolutamente inconcebível – persecução do *conhecimento filosófico*. Na sequência da dialética hegeliana, Marx é a derradeira expressão da *Wissenschaft* alemã (ou “maneira dialética alemã”<sup>156</sup>), em cuja noção – que o maior a expressar é Hegel – o racionalismo do entendimento é apenas um *momento* no movimento/processo do conhecimento, que se perfaz na totalidade filosófica concreta em que ciência e filosofia reencontram sua unidade fundamental, ou, em termos propriamente idealistas, totalidade em que a natureza reconcilia-se com a essencialidade ‘humana’ ou ‘segunda natureza’. Para compreendermos melhor a especificidade do que está em jogo nesta noção de ciência, que tem seu antecedente nas metafísicas do século XVII (em especial Descartes, Spinoza e Leibniz), é preciso remontar ao já mencionado diagnóstico traçado por Kant no final do século XVIII: “Quanto à metafísica [clássica, que denominamos *determinada*, L.C.], em razão de seu pequeno progresso e da distância em relação à sua principal finalidade, pode-se dizer que toda ela tem sido vã, e com isso também se explica a incerteza de sua possibilidade e existência.”<sup>157</sup> Kant, lembremos, anota esta conclusão tendo como contrapartida o êxito da matemática pura e da ciência da física, disciplinas que, nos conta, “já é provado que são possíveis”<sup>158</sup>. De fato, o próprio Marx nos esclarece que, se pensarmos a sequência à filosofia cartesiana no decorrer do século XVIII francês, é a *física* (não a metafísica especulativa) de Descartes que vem à ordem do dia, no contexto de fortalecimento do materialismo mecanicista.<sup>159</sup> Se observarmos esse contexto considerando o amplo debate de secularização do pensamento imbricado ao processo de dinamização da ‘vida social’, encontramos o cenário europeu em que os alemães se obstinaram a pôr novamente a coruja filosófica ao ar. Quanto a isto, o que

---

<sup>155</sup> Em nossa leitura, por razões que ficarão claras, Marx será pensado como o *último idealista alemão*.

<sup>156</sup> BENSALID, Daniel. *Marx, o intempestivo: grandezas e misérias de uma aventura crítica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999, p. 281 ss.

<sup>157</sup> KANT, 2007, p. 15.

<sup>158</sup> KANT, 2007, p. 15.

<sup>159</sup> MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família*, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes. São Paulo: Boitempo, 2011b., p. 144.

pretendem pensar, em primeiro lugar, é o ponto de obscuridade central à noção abstrata do esclarecimento científico e ao iluminismo político da revolução, o fundo de ignorância intrínseco ao discurso da ciência ‘neutra’ e da universalidade do ‘homem’ meramente abstrato. Não é por outro motivo que, diz Marx, “[a] metafísica do século XVII, derrotada pelo iluminismo francês e, concretamente, pelo materialismo francês no século XVIII, alcançou sua restauração vitoriosa e pletórica na filosofia alemã, especialmente na filosofia alemã especulativa do século XIX”.<sup>160</sup>

Isto não significa que os alemães, de Kant a Marx, passando por Fichte, Schelling e Hegel, tenham buscado promover qualquer espécie de retorno conservador à metafísica clássica, como se a fim de se contrapor ao esclarecimento do entendimento ou a política revolucionária moderna. De outro modo, trata-se de procurar – pensando especialmente em Hegel – ‘elevant’ o entendimento da natureza e a paixão metafísica da ‘realidade humana’ às últimas consequências filosóficas (internas à modernidade), de modo a promover uma reelaboração conceitual da relação (filosófica, não simplesmente abstrata) entre racionalidade e verdade universal, ou verdade do *todo* (em nosso enfoque: unidade reflexiva da física e da metafísica). Em Kant, sabemos, a pretensão de totalidade é o alvo central da crítica, aquilo mesmo que quer deixar para trás; no entanto, é apenas quando Kant pensa e expõe o problema da metafísica clássica de maneira incontornável, centralizando a cisão entre sujeito e objeto, que, no início do século XIX, Hegel pode carregar idealmente esta fratura da subjetividade à própria realidade, elaborando seu status ‘ontológico’ (não mais *apenas* crítico-epistemológico). Na sequência, é apenas quando Hegel expõe como metafísica a metafísica moderna – ou, em outros termos, quando Hegel assume e esclarece a metafísica da ‘vida social’ – que Marx pode elaborar a crítica da Ideia moderna e a especulação sobre o ‘outro mundo’.

Insistamos nisto, que viemos de buscar demonstrar até aqui: Hegel expõe como metafísica a metafísica moderna. De nossa perspectiva a melhor expressão deste empenho hegeliano é a *Filosofia do Direito*, enquanto questão da ‘verdade’ da Lei que traz consigo a subsunção ideológica da natureza. O que o moderno ‘normal’ não percebe é que é *ele mesmo quem pensa isto*, a saber, que o Estado e o direito são *ideias que, de alguma forma, ‘existem’* (não esqueçamos: Hegel faz Ideia do que o moderno

---

<sup>160</sup> MARX; ENGELS, 2011b., p. 144.

prejulga, mesmo que não saiba). Dirá – como o fez Kant – que a pergunta pelo ser da Lei é tão embaraçosa quanto a pergunta pelo que é a verdade, mas *em hipótese alguma* será capaz de pensar a racionalidade da relação na realidade sem recorrer a estas ideias, sem conferir-lhes o fundamento último na própria obscuridade que seu questionamento *ideológico* faz surgir no pensar. A grandeza de Hegel, talvez tenhamos conseguido explicitar, reside numa sensatez inteligentemente básica: o pensamento cotidiano moderno, imerso na vida metafísica mas desencontrado de sua filosofia (moderna), já é um pensamento especulativo, uma idealização. A afirmação do ‘saber absoluto’ encontra lugar apenas *após* o confronto da ‘consciência’ com a negatividade da Ideia *que a própria ‘consciência’*, enquanto moderna, ‘desenterrou’ da realidade, ou seja, Hegel esteve ciente da cisão que leva à indeterminação do pensamento, ao sofrimento da falta de sentido de seu ‘mundo’ de sentido; a questão para o filósofo, no entanto, vai além: o pensar deve se apossar de sua própria situação intelectual, chegar a termos com a própria contradição de sua essência. Enquanto o pensador moderno ‘normal’ *acredita* severamente na ‘realidade’ da Lei, mas não nos aponta o fio a partir de onde podemos conferir razão ao seu pensamento, Hegel desavergonhadamente elabora a ‘verdade’ deste pensar – que a realidade apenas está ‘aí’ sob a mediação da Ideia. A diferença entre Hegel e um constitucionalista contemporâneo, por exemplo, é que, enquanto o constitucionalista vale-se da indeterminação metafísica do pensamento para legitimar o caráter paradoxal da Lei, mas não a assume como metafísica, Hegel mesmo prematuramente *pensa, assume e expõe* esta ontologia paradoxal, em seu movimento ideal de autocontradições, como ‘verdade universal’.

Nossa proximidade à leitura marxiana de Hegel reside no ponto em que Marx não está interessado em confrontar-se ao idealismo dialético como uma “verdade particular” da cabeça hegeliana, como se tudo não passasse de uma opinião grandiloquente e assoberbada. De outro modo, trata-se de compreender que Hegel está *certo* sobre a mentalidade moderna – seu caráter dialético –, mas *errado* em tomá-la pela realidade. Abordado deste ângulo, Hegel torna-se um aliado desavisado a qualquer crítico da modernidade como totalidade, uma vez que nele encontramos a teoria da Ideia moderna “dada de bandeja”, como se diz. Pontuemos novamente: é apenas quando Hegel elabora a Lógica da Ideia do ser enquanto pretensa ciência filosófica (isto é, quando apresenta a modernidade como um todo enquanto teoria da realidade) que na sequência Marx elabora a dialética materialista enquanto *crítica da ideologia*. Numa carta de 1858, ano

de redação dos *Grundrisse*, diz ele que “a economia enquanto ciência no sentido alemão do termo [*im deutschen Sinn*] ainda está por ser feita”<sup>161</sup>, e como sabemos não será outro seu objetivo. Ainda que, quanto aos seus estudos de economia, tenha sido influenciado pelas vestimentas positivistas das ‘ciências inglesas’ (influência que em vários momentos lhe faz parecer um estranho cientista positivo), a maneira com que Marx pensa a cientificidade de sua própria posição só pode ser compreendida no sentido de uma ciência capaz de abarcar o conhecimento positivo do entendimento e o conhecimento negativo da filosofia crítica, e não é por outra razão que, contra o “erro de Ricardo” e dos “economistas vulgares” em tomar como dadas as categorias econômicas, impedindo a compreensão dos ‘fenômenos’ que contradizem as ‘leis do valor’, aponta para a necessidade de pensar uma “ciência antes da ciência”<sup>162</sup>, que possa compreender a interface entre leis e contradições econômicas. Mais de vinte anos antes da publicação d’*O Capital*<sup>163</sup>, Marx já indicava, embora ainda em termos genéricos e situados no contexto de uma disputa contra Proudhon, a engenhosa maneira com que a aproximação (crítica) à Lógica hegeliana lhe permitiu explicitar o *conteúdo especulativo* da economia capitalista (enquanto cerne do ‘sistema das contradições’):

Assim como do movimento dialético das categorias simples nasce o grupo, do movimento dialético dos grupos nasce a série e do movimento dialético das séries nasce todo o sistema. Aplique-se este método à economia política ou, em outros termos, as categorias econômicas que todos conhecem traduzidas numa linguagem pouco conhecida, o que lhes dá a aparência de recém-desabrochadas de uma cabeça da razão pura – porque essas categorias parecem engendrar-se umas às outras, encadear-se e entrelaçar-se umas às outras graças ao exclusivo trabalho do movimento dialético. O leitor que não se espante com essa metafísica e todos os seus andaimes de categorias, grupos, séries e sistemas.<sup>164</sup>

Mais do que um simples exercício de “aplicação”, reside aí em forma bruta um duplo gesto que permite a Marx efetuar simultaneamente a crítica do idealismo dialético e a crítica da economia política moderna. Não é por outra razão que Lenin anota, em 1914, quando de sua leitura da *Ciência da Lógica*, o famoso aforismo segundo o qual “não se pode compreender plenamente *O Capital* de Marx, e particularmente o seu

---

<sup>161</sup> Carta citada em BENSALID, 1999, p. 288.

<sup>162</sup> BENSALID, 1999, p. 324.

<sup>163</sup> MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política: livro I*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011a.

<sup>164</sup> MARX, Karl. *Miséria da filosofia: resposta à Filosofia da miséria, do Sr. Proudhon*. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 124.

primeiro capítulo, sem ter estudado e compreendido *toda a Lógica* de Hegel.”<sup>165</sup> Em Hegel, Marx encontra a expressão especulativa da economia política – i.e., do *modus operandi* do capitalismo, desde a mercadoria abstrata ao todo ou circularidade do sistema que se auto-engendra –, ao passo que, na observância da contradição entre a Ideia e as condições materiais de existência que sob seu discurso se reproduzem, encontra impasses constitutivos e, por isto, intransponíveis pela própria Ideia (algo que hoje está claro, mas uma clareza em grande medida devida a Marx). Em outras palavras, de um lado, Marx percebe no pensamento hegeliano – na *Lógica* em particular, chamada nos *Manuscritos* de “o dinheiro do espírito, o valor do pensamento, o [valor] especulativo do homem e da natureza”<sup>166</sup> – a maneira ideal de elaboração da metafísica que a economia política “naturaliza” sem questionar, enquanto de outro percebe nas relações econômicas modernas uma contradição entre inclusão ideal e exclusão material que não pode ser *realmente* superada nos modernos termos *ideais* (ou seja, ‘superável’ apenas *idealmente*, nos termos da Ideia, mas não na realidade), e de onde Marx deriva o ‘papel histórico’ do proletariado enquanto elemento que estruturalmente a ‘encarna’. O que nos interessa apontar, com isto, é que a dialética materialista marxiana *reconhece* no pensamento hegeliano a consumação intelectual da Ideia moderna, ao menos em sua auto-afirmação. A diferença de Hegel em relação à metafísica clássica reside na compreensão da Ideia em seu movimento histórico de contradições que se ‘resolvem’ idealmente entre si mesmas, e é na compreensão da dinâmica das contradições ativa enquanto economia política que Marx elabora a situação dialética que seria capaz de pôr a história rumo ao ‘futuro’: a contradição da própria ‘consciência’ alienada e explorada nesse processo relacional, cuja resolução, pensa Marx com sua versão da *Aufhebung* da história, desaguaria no mundo autônomo (ao menos) em relação à Ideia moderna. Nos termos marxianos: ‘sociedade humana’ sem hierarquias constitutivas, ou ‘classes’, e sem Estado no sentido moderno etc.

A inteligência da observação de Lenin segundo a qual “não se pode compreender plenamente *O Capital* de Marx, e particularmente o seu primeiro capítulo, sem ter estudado e compreendido toda a *Lógica* de Hegel” consiste na percepção da importância fundamental da questão do *início* no método dialético, questão que, como vimos, ocupa o primeiro momento da *Ciência da Lógica*. *Tanto para Hegel quanto para Marx*, o

---

<sup>165</sup> LENIN, Wladimir Ilitch. *Cadernos sobre a dialética de Hegel*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011, p. 157. Grifos do autor.

<sup>166</sup> MARX, 2010a, p. 120.

pensamento inicia pelo *abstrato*, no núcleo do qual o dialético localiza a contradição capaz de dar ‘vida’, movimento à noção. É em atenção a isto que, diferentemente dos economistas clássicos, Marx não começa *já* pelo valor econômico ou pelo sistema metafísico tomado como dado, mas pela *mercadoria*, o ‘*Sein*’ da economia política (como diz Lenin<sup>167</sup>), cujo movimento metafísico é converter-se em *dinheiro* e posteriormente em *capital*, cuja circulação passa a ser um fim em si mesmo, processo virtualmente infinito desde sua idealidade, que finalmente subsume retroativamente a mercadoria e o dinheiro como *seus* momentos e nisto o próprio trabalho que produz o ‘mundo das mercadorias’. Como pensar, nos aspectos preliminares, esta sequência entre o objeto qualquer e a ideia de seu valor, que o insere na totalidade sistemática do capital? Em outras palavras, como se monta *na base* o edifício metafísico-especulativo do capitalismo moderno? No primeiro capítulo d’*O Capital*, Marx desvela a contradição fundamental da mercadoria na relação de passagem dialética entre ‘valor-de-uso’ e ‘valor-de-troca’, ou entre o objeto em sua simples utilidade abstrata para o ‘homem’ e a mercadoria enquanto portadora de valor econômico, qualificação-quantificação originada no sistema de trocas em sua equivalência idealizada de fundo, que permite relacionar, numa mesma lógica – o dinheiro enquanto ‘mercadoria universal’ –, a multiplicidade heterogênea de objetos que de forma ‘imediata’ (leia-se: como ‘valores-de-uso’) *não valem idealmente nada* (como ‘valores-de-troca’). O caráter logicamente (não cronologicamente) posterior do ‘valor-de-troca’ pode ser facilmente percebido quando nos damos conta de que “sendo o valor-de-troca uma determinada maneira social de exprimir o trabalho empregado numa coisa, não pode conter mais elementos materiais da natureza do que uma cotação de câmbio”<sup>168</sup>, razão pela qual “até hoje, nenhum químico descobriu valor-de-troca em pérolas ou diamantes”<sup>169</sup>, o que, em nossos termos, é dizer que *o valor dialeticamente ‘constituído’ é o avatar metafísico do objeto material*, ou seja, a ideia que lhe representa no âmbito imaterial da Ideia. Nesse sentido, quando localiza o ‘a mais’ que a pura matéria, a formulação marxiana do *fetichismo da mercadoria* é criticamente reveladora:

A impressão luminosa de uma coisa sobre o nervo óptico não se apresenta como sensação subjetiva desse nervo, mas como forma sensível de uma coisa existente fora do órgão da visão. Mas, aí, a luz se projeta realmente de uma coisa, o objeto externo, para

---

<sup>167</sup> LENIN, 2011, p. 201.

<sup>168</sup> MARX, 2011a, p. 103.

<sup>169</sup> MARX, 2011a, p. 105.

outra, o olho. Há uma relação física entre coisas físicas. Mas a forma mercadoria e a relação de valor entre os produtos do trabalho, a qual caracteriza essa forma, nada têm a ver com a natureza física desses produtos nem com as relações materiais dela decorrentes. Uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Para encontrar um símile, temos de recorrer à região nebulosa da crença. Aí, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas que mantêm relações entre si e com os seres humanos. É o que ocorre com os produtos da mão humana, no mundo das mercadorias. Chamo a isso de fetichismo, que está sempre grudado aos produtos do trabalho, quando são gerados como mercadorias. É inseparável da produção de mercadorias.<sup>170</sup>

Enquanto Marx leva sua investigação da metafísica da economia política a níveis mais altos, permaneçamos na base e concentremo-nos no ponto propriamente filosófico que nos toca em seu extraordinário empreendimento teórico, a *questão do início da ciência*, com a qual buscaremos agora elaborar os limites modernos de sua filosofia enquanto *dialética* sequente à hegeliana, é dizer, com a qual questionaremos a *pretensão ontológica* do pensamento dialético moderno como um todo. O motivo de fundo é simples: não podemos confundir a filosofia da realidade à filosofia da Ideia. É preciso – e *nisto estamos com Marx* – que sejamos capazes de pensar criticamente o ‘mundo’ moderno como um todo, *mas* não se trata de localizar *neste* ‘mundo’ a mola propulsora para uma realidade autônoma do ‘futuro’. *Nisto estamos com Hegel*, no que é, acima de tudo, a sagacidade da Lógica: a filosofia precisa compreender o *presente*, pois o pensamento que se lança em busca do conhecer *pode chegar tão somente onde sempre esteve*. De nossa perspectiva, se uma hipótese ontológica *materialista* é possível (é dizer, se sua necessidade é uma possibilidade), não deve ser meramente a contrahipótese do idealismo, mas um começo a partir de si mesmo: se o mundo é autônomo ao final, *logo* o foi desde o início.

Há um paradoxo na ideia de transformação. Se uma transformação é profunda o suficiente, deve também *transformar o próprio critério a partir do qual podemos identificá-la*, tornando-a assim ininteligível *para nós*. Mas se é inteligível, deve ser porque a transformação não foi radical o suficiente. *Se nós podemos falar* sobre a mudança então não foi intensa [*full-blooded*] o suficiente; mas se é intensa o suficiente, ameaça cair fora de nossa compreensão. Mudança deve pressupor continuidade – um sujeito para quem a alteração ocorre – se não temos que ser deixados com dois estados incomensuráveis; mas como tal continuidade pode ser compatível com a sublevação revolucionária?<sup>171</sup>

---

<sup>170</sup> MARX, 2011a, p. 94.

<sup>171</sup> EAGLETON, Terry. *Figures of Dissent*. London: Verso Books 2003, p. 246. Grifos nossos.

Este paradoxo revela a modernidade limítrofe de Marx: o presumido sujeito “para quem a alteração ocorre”. Se a transformação é (para ser) radical o suficiente, este sujeito *agora* – no presente histórico – não pode ao final reconhecer-se como tal. Lá ao final, não é o que é historicamente agora. Mas se concordamos que lá, enquanto resolução do “enigma da história”<sup>172</sup>, ele não é o que é historicamente agora, e se concordamos com Hegel que o que é ao final é o início, então, inversamente, *ele é agora o que não é historicamente agora*. O que aconteceu aqui, neste giro ontológico do presente? Tão somente fechamos o *círculo* que Marx deixou à sorte do ‘futuro’ *moderno*, de uma maneira tal que, volta completa, o presente *não apenas* não é mais da Ideia, a circularidade do real *não apenas* não é mais moderna, mas *jamais foi*: o que se faz presente *não é histórico-metafísico* – senão temporal-físico – *desde sempre*. Em um instante, assim, *não estamos mais nem com Hegel, nem com Marx*; pois a presença que nos pomos a insinuar para problematizar o pensamento moderno não é a presença paradoxal da Ideia, mas a *presença plena da realidade* – nos termos do presente enquanto espaço, *o lá é finalmente aqui desde o começo*, ao ponto em que a *identidade do mundo físico à realidade autônoma* é uma *auto-tautologia* ontológica, não uma auto-contradição ideológica, isto é, ao ponto em que compreendemos que a natureza não adveio oposto algum, mas puramente natureza *mesma*: terreno físico, não espiritual; tempo físico, não história metafísica; pessoa em carne e osso (e um cérebro incrivelmente complexo, ao ponto de se vestir de Eu), não espírito ou espectro. Ou em vocabulário simples, trata-se não apenas de pensar o *não-que* da Ideia (tarefa da crítica da ideologia), mas logicamente *antes o que* da realidade autônoma (tarefa da ontologia). Pensemos nisto: “se nós podemos falar sobre a mudança então não foi intensa o suficiente”. Se recobramos a afirmação lacaniana segundo a qual “enquanto se disser alguma coisa, a hipótese Deus estará aí”, podemos ter conta de que *é preciso pensar a hipótese do que nós não podemos modernamente dizer. Mas nós quem?* Nós, espíritos modernos, porque isto – o *não-que* da Ideia – nos destitui de toda espiritualidade. Todavia, isso não é tudo: pois é antes o *que* de nós, seres da natureza universal, ou o que é o mesmo, o *que* da natureza universal *sendo* – algo que não seria menos que um pesadelo para Hegel e para o narcisismo do pensador moderno, e mesmo para o sujeito da psicanálise diante da hipótese de que o ‘grande Outro’ *realmente* não existe.<sup>173</sup>

---

<sup>172</sup> MARX, 2010a, p. 105.

<sup>173</sup> Na medida em que o ‘que’ da Ideia é pressuposto, podemos plenamente concordar com a ocorrência das patologias do pensamento (enquanto problemas do pensamento consigo mesmo), e inclusive que *se*

O que nos interessa nesta dissertação, contudo, não é seguir neste caminho, mas deixá-lo à porta, como possibilidade para que possamos pôr em questão os limites do pensamento moderno. Concentremo-nos em Marx: toda a questão reside no problema inaugural da Lógica – *com o que* deve ser feito o início da ciência? Se dissemos, em linha com a análise marxiana, que o valor dialeticamente ‘constituído’ é o avatar metafísico do objeto material, o que nos interessa propriamente não é ainda a complexa passagem entre ‘valor-de-uso’ e ‘valor-de-troca’, mas *antes* entre o objeto material *em si* e o objeto como ‘valor-de-uso’ (que posteriormente passa ao ‘valor-de-troca’ e se perde na ‘humanidade’ do sistema). Ora, Marx é um pensador moderno, e enquanto tal pensador do espírito ou ‘segunda natureza’. Ainda que neste ponto diferentemente do pensamento moderno ‘normal’, tenha ele admitido a anterioridade ontológica de um “mundo exterior sensível”<sup>174</sup> *em relação* ao trabalho ‘humano’, fora da relação ao trabalho, ou, de maneira ampla, da relação ao *processo de produção*, este mundo é *nada* – em sua absoluta indiferença aos assuntos ‘humanos’, nenhuma verdadeira questão nele se encontra (não é à toa que, à diferença de F. Engels e da ortodoxia marxista científicista, Marx não pretendeu compor uma filosofia dialética da natureza em si). Como definiu com precisão A. Sánchez Vázquez, o mundo não mediatizado é “o vazio do humano”.<sup>175</sup> Tudo é então elaborado como se a natureza fosse ‘humanizada’ pela ação do trabalho, como se a disposição e a movimentação da matéria necessária à existência humana introduzisse *na realidade* uma diferença ontológica entre o objeto puramente material e a mercadoria, com suas contradições intrínsecas condutoras à esfera do valor econômico. Introduzisse *desde onde?* Desde o ‘homem’, cuja “natureza inteira” é o seu corpo.<sup>176</sup>

---

*sentem no corpo*. Mas isto em nada é um impedimento à filosofia do *não-que* da Ideia e do *que* da realidade autônoma, posto que nos esclarece exatamente que o pensamento é puramente corpo. Aqui residem os conflitos teóricos entre psicanálise e psiquiatria (e neurociência), mas não os discutiremos nesta dissertação.

<sup>174</sup> MARX, 2010a, p. 81.

<sup>175</sup> VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Filosofia da práxis*. São Paulo: Expressão Popular, 2007, p. 129.

<sup>176</sup> MARX, 2010a, p. 84. É importante, quanto a isto, situar o conceito hegeliano do trabalho tal qual aparece na *Filosofia do direito*. Citemos, em sequência, o adendo ao §194 e o §196 (HEGEL, 2010, p. 196): “A representação, segundo a qual o homem viveria em liberdade no que diz respeito a seus carecimentos, num pretense estado de natureza, em que ele teria apenas pretensos carecimentos naturais simples e utilizaria para sua satisfação apenas meios que uma natureza contingente lhe proveria imediatamente, ainda sem levar em conta o momento da libertação, que reside no trabalho (...), é uma opinião falsa, porque o carecimento natural enquanto tal e sua satisfação imediata apenas seriam a situação da *espiritualidade mergulhada na natureza* e com isso na *situação de rudeza e de não-liberdade*, e a liberdade somente reside na *reflexão do espiritual dentro de si, na sua diferenciação do natural e no seu reflexo sobre esse* [grifos nossos].” Diz então Hegel: “A mediação, a fim de preparar e adquirir para os carecimentos particularizados meios apropriados igualmente particularizados, é o trabalho, o qual

É como se a própria realidade material *apenas* encontrasse verdade em sua antropologização, em sua ‘conversão’ em ‘substância social’, cuja ‘apropriação’ *privada* é o alvo crítico da dialética marxiana, *de maneira alguma a noção de apropriação enquanto tal*: como dirá em outro momento, nos *Grundrisse*, “[t]oda produção é apropriação da natureza pelo indivíduo no interior de e mediada por uma determinada forma de sociedade. Nesse sentido, é uma tautologia afirmar que propriedade (apropriação) é uma condição da produção. (...) Uma apropriação que não se apropria de nada é uma *contradictio in subjecto*”.<sup>177</sup> O ponto é que sem a noção da ‘natureza antropológica’ formulada nos *Manuscritos*, natureza que se revelaria apenas na produção da ‘vida social’, não haveria motor para a dialética revolucionária da história: o comunismo é pensado como suprassunção (*Aufhebung*) da propriedade privada, num processo que apenas se daria pela apropriação coletiva da ‘essência humana’, estranhada/alienada de si no ‘interior’ do sistema capitalista.<sup>178</sup> Ainda que nos escritos de maturidade este antropologismo especulativo esteja diluído, Marx não deixará de pensar a realidade *já em sua conexão à esfera do valor*, ‘naturalizando’ dessa maneira o ‘presente’ da Ideia moderna no mesmo gesto em que busca legitimar, na compreensão das contradições da idealização, a oposição crítica: *a crítica e seu objeto em negação legitimam-se reciprocamente*. É por este motivo que Marx não é *diretamente* um pensador da realidade autônoma em relação ao pensamento ideológico – não viu em tal pretensão senão ideologia mesma, pois não reconheceu a possibilidade de uma via ontológica imediata no que chamou de ‘materialismo vulgar’<sup>179</sup> –, mas antes

---

pelos mais diversos processos *específica o material imediatamente fornecido pela natureza para esses fins múltiplos*. Essa elaboração *dá então ao meio seu valor e sua conformidade ao fim*, de modo que *o homem em seu consumo se relaciona principalmente com produções humanas*, e tais esforços são o que ele utiliza [grifos nossos].” Diante disto, a posição marxiana consiste na observação crítica da negatividade interna à ideia moderna do trabalho, isto é, na dialética entre o elemento ‘criador’ da elaboração ideal e seu caráter estranhado nas relações modernas de produção. Ainda que vislumbre a possibilidade de ‘extinção’ do trabalho no ‘outro mundo’, Marx não nega enquanto tal a ‘realidade’ conceitual do trabalho enquanto ‘auto-criação humana’, seu aspecto antro-ideologicamente formativo enquanto ‘humanização’ da natureza e preparação do próprio espírito; senão que se dirige, antes e sobretudo, ao momento histórico particular do trabalho assalariado no ‘mundo’ das mercadorias, com vista ao engendramento histórico-revolucionário do ‘futuro’.

<sup>177</sup> MARX, Karl. *Grundrisse*: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo, 2011c, p. 43. Se voltarmos à análise dos valores no primeiro capítulo d’*O Capital*, percebemos que mesmo o ‘valor-de-uso’ já é um engendramento metafísico, uma vez que *já* toma o objeto por sua funcionalidade aos propósitos ‘humanos’, não como ser absolutamente independente em relação às fantasias do ‘sujeito’.

<sup>178</sup> MARX, 2010a, p. 105.

<sup>179</sup> Mas ressaltemos que, como Hegel, Marx tem ao menos bons motivos para isto, em vista das ingenuidades filosóficas do moderno materialismo que estaciona no entendimento. Quanto a isto, não deixemos de reforçar o gênio teórico – uma vez que não a teoria filosófica mesma, lançada ao ‘futuro’ – da posição marxiana quanto à ciência em seu *discurso* abstrato ou de ‘neutralidade’: *de nossa perspectiva*,

um pensador crítico do capitalismo, um cientista cujo objeto verdadeiro depende da destruição do ‘presente’ objeto ilusório, que ele imediatamente investiga para revelar a crise inerente. É, pois, por iniciar na contradição que, como conclui Lenin, “se Marx não nos deixou a Lógica (com L maiúsculo), deixou-nos a lógica de *O Capital*”.<sup>180</sup> Antes, seria ou é preciso *pensar até o fim* (se concordarmos com Hegel que a filosofia pode ser plenamente levada a cabo no presente) para transformar *de lá* – na medida em que então o *lá* se conhece retroativamente *aqui* – os critérios do presente e assim *já* não começar pela contradição, pois este é o começo da Ideia, mas pela tautologia circular da realidade que fisicamente produz a si mesma. Com isto, aproveitando o jargão, invertamos Marx *logo após* ele inverter Hegel e damos uma volta completa, compreendendo-nos assim *em* e *enquanto* uma realidade da qual *não se faz Ideia*. Que *não se representa*, senão *se apresenta*. Ao final, o *ser-aí* advém *ser-aqui* e dá-se conta de haver sido sempre aqui – no puro lugar.

Voltemos ao ponto em que Marx pensou o imperativo prático comunista, ponto expresso com especial força nas Teses sobre Feuerbach, sobretudo na célebre 11ª Tese: “Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras. Porém, o que importa é transformá-lo”.<sup>181</sup> Aqui, na pretensão de abordar *indiretamente* ou não imediatamente o que pensou como âmbito de imediatamente irresolúvel ‘interpretação’ – em termo: a questão do ‘fundamento’ da Ideia e a questão ontológica da realidade –, Marx elabora a maneira com que a esquerda moderna tergiversou intelectualmente diante do vórtice filosófico, é dizer, do problema propriamente *teórico* do pensamento moderno. Na medida em que a crítica *inicia na negação da Ideia*, isto é, na medida em que o pensamento *começa* como pensamento crítico de toda a “realidade dada”<sup>182</sup>, o que há de fundamentalmente filosófico na busca pela compreensão experienciada de uma

---

o que muitos dos críticos de Marx não compreendem é que, enquanto o pensador do entendimento elabora – de forma que não se auto-compreende filosoficamente, mas ainda assim – o *conhecimento da realidade física* (da ‘primeira’ natureza), a crítica marxiana busca elaborar o *conhecimento negativo da idealidade metafísica* (da ‘segunda natureza’ como um todo, incluindo o ponto, posteriormente enfrentado na *Dialética do esclarecimento* de T. Adorno e M. Horkheimer, em que *o entendimento se empreende por motivos puramente ideológicos*, ou seja, em que o conhecimento do mundo físico serve a propósitos do ‘mundo’ metafísico). Cf. ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985. Isto não deve nos cegar, não obstante, para a *modernidade* partilhada entre Marx e o discurso do entendimento, consistente na diferenciação ‘ontológica’ entre o ‘humano’ e a natureza. Entre o positivo (enquanto discurso ideológico) e o negativo (enquanto crítica da ideologia não resolvida ontologicamente), permanecemos nos limites da ‘realidade humana’.

<sup>180</sup> LENIN, 2011, p. 201.

<sup>181</sup> MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 539.

<sup>182</sup> MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010b, p. 70.

realidade universal autônoma – este anseio que não se resume ao espírito comunista moderno – é deixado para ser esclarecido pelo avatar metafísico do tempo, a história. Levando em consideração que Marx evidentemente não se refere à “realidade dada” como a realidade física (pois certamente não é sua preocupação queixar-se sobre o “design” do real...), sabemos que a crítica e o objeto da crítica *não habitam imediatamente a pura existência*, mas a existência traduzida em essência no ‘mundo’ antropológico da ‘segunda natureza’. O motivo fundamental deste começo *já* crítico-ideológico, posto que originado (como no pensamento moderno como um todo) em um pretense ‘destacamento’ dialético da Ideia do ‘humano’ em relação à realidade puramente material – a ‘sociedade humana’ como dobro ou avatar metafísico da coexistência física, que envolve não apenas humanos (biológicos) mas tudo o que fisicamente existe –, resta claro: como em Hegel, o pensamento é originalmente abstrato, e sua ‘concretização’, se ‘a produção intelectual se transforma com a produção material’, depende *antes* da ‘destruição’ da própria Ideia que condiciona originalmente a abstração (mesmo que Marx perceba, neste ponto à diferença de Hegel e do contemporâneo, que se trata de uma *condição filosoficamente superável*, não de uma incondicionalidade). Ainda que tenha efetuado a pictórica ‘inversão’ sobre a dialética hegeliana, Marx não foi filosoficamente radical o suficiente: se percebe com agudeza incomparável o caráter dialético-idealista do sistema capitalista moderno, evidenciando a contradição, constitutiva da modernidade, entre inclusão metafísica/ideal e exclusão física/material, o movimento ausente nesse gesto é a elaboração direta da ontologia da realidade autônoma, única chance de oposição não-assimilável à hegeliana ‘ontologia’ da idealidade heterônoma – isto *se* tal oposição radical é possível, uma vez que seu início, enquanto *não-que* da Ideia, é *antes* o *que* ontológico da própria realidade material, o que chamamos de *hipótese materialista*. Em outras palavras, *ou* é possível pensar racionalmente, de *forma imediatamente universal* (i.e. não mediatizada na ‘universalidade’ da Ideia moderna), a “dissolução do antagonismo do homem com a natureza e com o homem”<sup>183</sup>, *ou* estamos condenados ao discurso eternizador do “conflito das interpretações”, que é o discurso de eternização da modernidade como tal.

Mas esses trabalhadores massivos e comunistas, que atuam nos ateliês de Manchester e Lyon, por exemplo, não creem que possam eliminar, mediante o “pensamento puro”, os seus senhores industriais e a sua própria humilhação prática. Eles sentem de modo bem doloroso a *diferença*

---

<sup>183</sup> MARX, 2010a, p. 105.

entre *ser* e *pensar*, entre *consciência* e *vida*. Eles sabem que propriedade, capital, dinheiro, salário e coisas do tipo não são, de nenhuma maneira, quimeras ideais de seu cérebro, mas criações deveras práticas e objetivas de sua própria autoalienação, e que portanto só podem e devem ser superadas de uma maneira bem prática e objetiva, a fim de que o homem se torne um homem não apenas no *pensamento* e na *consciência*, mas também no *ser* massivo e na vida.<sup>184</sup>

*Mas* ora, estas palavras, no que possuem de mais retoricamente afiadas (a bem dizer, situadas num contexto polêmico com os jovens hegelianos de esquerda, d'onde uma noção *idealista* de pensamento puro), exemplificam o problema básico da posição marxiana em seu ponto de partida na contradição, e que podemos pontuar seguindo um pouco mais com nossa insinuação hipotética: ao iniciar pela atribuição de status de realidade à Ideia, sem a qual a própria crítica, nesse sentido, não teria legitimidade teórica (pois é, enquanto crítica *moderna*, o reflexo negativo do 'estabelecimento' da Ideia moderna), Marx pensa *nos termos do próprio 'poder' metafísico que se fundamenta sobre a cisão entre ser e pensar*. Se – mais uma vez: *se* – é possível uma crítica realmente ontológica da ideologia, a conclusão apenas pode ser que *a contradição é contradição da Ideia, não do pensamento enquanto tal*, ou, o que é o mesmo a partir de uma compreensão estritamente materialista do pensamento, *não da realidade enquanto tal*. Se isto é racionalmente pensável, podemos ter vista do sentimento doloroso de sofrer *através* da ideia de si mesmo, na obscuridade hierarquizada da 'segunda natureza'. O problema da alienação, ainda hipoteticamente, pode então não ser o descobrir-se vivendo sob o império ideal do Outro, diante do qual, para realmente *sermos* autonomamente, precisaríamos começar por sua negação, mas o fato de que *a alienação jamais existiu na realidade, senão na ilusão do pensamento ideológico* – o que não é de forma alguma duvidar de que o pensamento ideológico engendre, por meio de seus espíritos avatares, relações degradantes na realidade relacional (assim como não foi o caso de negar que a crença no 'que' do 'grande Outro' pode engendrar os problemas da vida pensante que interessam aos psicanalistas).

A própria confirmação da *abstração* como *estado* inicial do pensamento (que precisaria ser mediado na 'prática' crítica para 'concretizar-se') é a '*abstração*' por excelência, pois – na hipótese que levantamos – o ponto é que *isto, a abstração da natureza imediata, puramente material, é exatamente o que não ocorre na realidade, senão apenas na idealização da realidade*. A abstração, nessa forma, surge como uma *distância inexistente* do pensar em relação à sua própria realidade enquanto pensar. Em

---

<sup>184</sup> MARX, 2011b, p. 66.

outras palavras, a cisão ideologicamente condicionada entre ser e pensar não é, nesta perspectiva hipotética, uma condição da qual o pensamento deveria ‘liberta-se’ sob a necessidade de primeiramente assumir como ‘objetivamente’ sua, mas uma condição que apenas ‘existe’ *se* o pensar *se reconhece em* uma Ideia que se antecipa à própria objetividade material da existência. A maneira marxiana de pensar a ‘conscientização’ do trabalhador alienado quanto à sua auto-alienação, através da assunção de seu ‘papel histórico’, é antes de mais uma *confirmação ‘ontológica’ da própria dominação* – o proletariado é ‘condicionado pela própria natureza da coisa’, a propriedade privada autofundada pela modernidade. A diferença entre ser e pensar é o ‘ser’ mesmo do proletário, quando o filósofo *começa* na ‘natureza’ de uma idealização da própria natureza, ou seja, começa confirmando ‘o que está aí’ idealmente, no mundo heterônomo do espírito.

Dizendo novamente, Marx apenas apregoa o início pela crítica da ideologia (e não pela ontologia) porque pressupõe – como um moderno, afinal – a ‘existência’ antecipada da Ideia em relação à imediatidade da experiência material. Assim, o capitalismo não aparece como uma *forma* (ou *fôrma* idealizada) *de pensar* que condiciona, desde a pressuposição de sua Lógica compositiva de ‘mundo’, a vida *na e enquanto* realidade, mas uma “coisa real”, “deveras prática e objetiva” etc. Este é nosso acordo com Hegel: o pensamento condiciona a economia, não o contrário. Pois como formulou brilhantemente o próprio Marx, nenhum cientista jamais encontrou ‘valor’ na objetividade da natureza (o que não significa que o valor não possa ser pensando, senão exatamente isto: que é puramente pensado). Se o filósofo é capaz de pensar a possibilidade teórica de uma racionalidade associativa autônoma, um horizonte desvencilhado das ilusões heterônomas da Ideia moderna – o que consideramos propriamente a questão de uma filosofia do direito não-moderna –, apenas o faz, no entanto, sob o pano de fundo da metanarrativa histórica que legitima o ‘presente’ do sistema ideal, ainda que assombrado pelo espectro de sua dissolução ‘futura’. Não esqueçamos que o comunismo pensado por Marx, a despeito de suas promessas de um universalismo não-hierarquizado, é uma possibilidade negativamente ‘fundada’ enquanto *oposição interna* ao terreno metafísico da modernidade, ou mais, é pensado como o ‘resultado’ histórico-metafísico *do próprio processo moderno*, não uma possibilidade pensada a partir da *terrenidade do mundo físico enquanto mundo*

*imediatamente autônomo*.<sup>185</sup> Desse modo, Marx não leva a investigação da ficcionalidade da Ideia às últimas consequências filosóficas, depositando a resolução de seu enigma nos pensadores da ‘humanidade’ prometida; o que, na própria história sequente à declaração de suas expectativas, redundou não apenas em fracasso teórico – a *estagnação* na contradição, em que a esperada ‘negação da negação’ dialética materialista permaneceu uma noção estranha e uma prática inexistente –, mas, *contra* suas expectativas, no *idealismo totalitário*, uma aberração moderna “fundada” na própria obscuridade ‘interpretativa’ que Marx, para erigir a crítica, deixou do jeito que encontrou: cerrada na ideologia. Como observou Adorno, “[a]quilo que em Marx e Hegel permaneceu teoricamente insuficiente transmitiu-se para a prática histórica; é por isso que é preciso refletir novamente de maneira teórica, ao invés de deixar que o pensamento se curve irracionalmente ao primado da prática. A própria prática foi um conceito eminentemente teórico.”<sup>186</sup>

Da *Wissenschaft* marxiana aos nossos dias, temos um século de ‘práticas revolucionárias’ que de maneira alguma trouxeram o esclarecimento científico-filosófico perquirido ou esperado por Marx. Se observarmos o destino da esquerda moderna no século XX, não é difícil perceber nisto mais uma lição hegeliana sobre a modernidade: se se começa ‘dentro’, mesmo que negativamente, termina-se ‘dentro’ – a Ideia devora todas as *suas* negatividades. *De um lado*, nos contextos em que conquistou o ‘poder’, ou seja, onde a revolução teve lugar e o ‘proletariado histórico’ se converteu em classe dominante, talvez não tenhamos vocabulário para exprimir o tamanho do desastre (e inclusive, em grande medida, fracasso da capacidade reveladora própria ao pensamento teórico, que se viu a amarrado a uma espécie de heteronomia da contradição que no fim das contas não é nem marxiana, nem hegeliana). *A contradição da Ideia mostra-se então Ideia da contradição*, e o proletário revolucionário, em seu estruturalmente situado privilégio epistemológico, se pensa ao mesmo tempo um dos termos na oposição proletariado-burguesia e o termo unificador do conflito – uma

---

<sup>185</sup> Marx, não podemos deixar de observar, partilha do desprezo hegeliano pelos povos não-modernos. São importantes aqui as análises de Carlos Moore em MOORE, Carlos. *O marxismo e a questão racial: Karl Marx e Friedrich Engels frente ao racismo e à escravidão*. Belo Horizonte: Nandyala; Uberlândia: Cenafro, 2010, p. 59, onde, lembrando-nos que “toda filosofia ‘universalista’ elaborada no Ocidente tem como base a história da Europa, a evolução socioeconômica de seus povos e as instituições políticas que eles criaram”, se preocupa em demonstrar que Marx não é uma exceção à crença do moderno na própria superioridade espiritual, diante de todos e em nome do todo. Podemos dizer, a partir de Moore, que usando o Ocidente como seu único parâmetro, o moderno “mede o resto do mundo e o descobre deficiente” (idem).

<sup>186</sup> ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009, p. 126.

“síntese” fantasiosa na qual a dogmática da contradição chega sempre antes das pessoas em carne e osso, e onde não vemos mais qualquer possibilidade para a ciência filosófica de Marx, depositada na supressão em que o proletariado negaria a si mesmo enquanto classe particular para advir ‘universal’. *De outro lado*, nos contextos em que a esquerda dialética permaneceu – por convicção ou impotência – elaborando a crítica da ideologia, conhecemos as mais afiadas especulações e intervenções sobre as inconsistências da ideologia heterônoma moderna, no entanto incapazes de pensar a realidade autônoma em relação à Ideia moderna, pretensão que apenas aparece como qualquer sorte de nostalgia pré-transcendental. Em todo caso, a cisão epocal entre a Ideia e sua crítica não redundou, como esperou Marx, no desaparecimento da Ideia, mas em sua *imunização diante da crítica* – com o desfecho dos desastres do século XX, a própria hipótese de uma associação racional autônoma, de um mundo não antecipado pela idealização normativa – finalmente, mundo de “relações racionais claras entre os homens e entre estes e a natureza”<sup>187</sup> –, findou pensamento maldito. Compreendemos assim o porquê de a passagem de Hegel ao contemporâneo resvalar na falência do projeto filosófico de Marx e dos marxistas.

## 8. Breve diagnóstico de tempo

Chegamos então ao final do século XX, mais precisamente à noite de 09 de novembro de 1989, quando o *Berliner Mauer* começou a ser demolido. Este evento, a ‘queda do muro de Berlim’, e em um par de anos sua sequência, o ocaso definitivo da União Soviética (nome central do ‘socialismo realmente existente’), nos levam, segundo a narrativa de F. Fukuyama entoada durante os últimos anos 90, ao ‘fim da história’.<sup>188</sup> Hegel é convocado novamente quando as expectativas de um ‘outro mundo’ vêm abaixo. Conta-nos Fukuyama, nessa tentativa de reativar a noção hegeliana, que a democracia moderna, com o desfecho das guerras quentes e frias do século, seria o ‘ponto final da evolução ideológica do humano’, e a história que se seguiria, embora não fosse propriamente desprovida de eventos, não comportaria mais – por simples esgotamento de alternativas – grandes mudanças de orientação ideológica. A ideia do

---

<sup>187</sup> MARX, 2011a, p. 101.

<sup>188</sup> FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

pensador norte-americano, que certamente não passou sem alarido, é mais intrincada do que parece, inclusive no que está certa e no que está errada sobre uma atualização de Hegel; pois é uma daquelas elaborações que descobre o verdadeiro problema onde pensa haver achado a solução. *Por um lado*, no que a elaboração possui de afirmativa, Fukuyama não poderia estar mais enganado: quando finalmente levamos em conta as duas décadas passadas desde o evento de 1989 – quando, assim, entramos no século XXI –, não apenas o enredamento do mundo não-ocidental no projeto moderno passa longe de garantir a hegemonia da democracia moderna, desembocando em um cenário muito mais complicado do que o imaginado por Fukuyama, como as próprias ‘democracias realmente existentes’, a partir da crise econômica e dos eventos e reivindicações libertárias deflagrados respectivamente a partir de 2008 e 2011, começam a enfrentar conflitos fundamentais em suas próprias bases ideológicas. O resultado ideal ao qual a época moderna haveria chegado, assim, não precisou de muito tempo para mostrar-se ficção.

*Por outro lado*, no entanto, a própria frustração do triunfalismo que encerra o século XX descobre-se envolvida em um ‘fim da história’ de modo inesperado, como se a ideologia moderna, em fim, sequer precisasse negar seu caráter fictício. A descentralização do ‘mundo’ do espírito consegue disseminar modernidade por quase todos os lados do ‘globo’ (avatar metafísico da Terra). Em vez de encontrar-se ao triunfo, o presente descobre-se em uma queda constante em si mesmo: trata-se do ‘presentismo’ ou ‘presente onipresente’, problema abordado exemplarmente por F. Hartog, H. U. Gumbrecht e outros pensadores da relação contemporânea ao tempo, e que corresponde precisamente ao que viemos chamando *consumação da modernidade*.<sup>189</sup> A tese, de maneira geral, é que o desfecho do século XX, na sequência dos eventos que o condicionam, engendra uma reorganização da experiência histórica em que o ‘futuro’ perde o lugar de iluminação que lhe fora conferido no século XIX, passando então a aparecer como ponto de obscuridade e temor do qual apenas uma postergação infinita do presente poderia nos prevenir. Um ‘presente’, assim, alargado ao ponto de fechar-se sobre sua própria re-produção idealizada, destacado ao mesmo tempo

---

<sup>189</sup> Cf. basicamente HARTOG, François. *Régimes d'historicité: présentisme et expériences du temps*. Paris: Seuil, 2003; GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Modernização dos sentidos*. São Paulo: Editora 34, 1998a; GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Corpo e forma*. Ensaios para uma crítica não-hermenêutica. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 1998b.

do “futuro bloqueado”<sup>190</sup> e de seu passado ideológico recente, que surge numa distância apenas atualizável na relação de consumo e de visitação turística. No interior desse cenário epocal *é impossível pensar um porvir alheio às coordenadas intelectuais do que já ‘está aí’*, de forma que o presente ideológico pretende-se, a partir de si mesmo e em sua própria fragmentação irrecuperável, absoluto. Algo que fica claro quando nos damos conta de que “é mais fácil imaginar o fim do mundo do que imaginar o fim do capitalismo”, como anota F. Jameson.<sup>191</sup>

O ‘fim da história’ relaciona-se então, após a frustração de sua elaboração fukuyamista, a “uma história que não podemos imaginar senão acabando”<sup>192</sup>, e não é por outra razão que o porvir é retardado pelo constante reforço de uma situação em que, “embora tudo se modifique, nada se movimenta”.<sup>193</sup> Isto, todavia, *não se relaciona exclusivamente* à deterioração interna da Ideia moderna de ‘mundo’, observável, entre mais, no desgaste das expectativas de cumprimento das promessas de ‘universalização’ de direitos (ainda que os jusfilósofos sejam tão talentosos em nos atar às promessas), no agravamento de conflitos ideológicos étnicos, culturais e religiosos e na mencionada crise político-econômica deflagrada neste início de século XXI, inclusive – o que é particularmente revelador – no próprio centro elaborador da Ideia, a Europa, que vê em risco seu Estado social conquistado no século XX (certamente o auge da Ideia para si mesma); pois, *além disso*, i.e. além da deterioração ‘interna’, a forma de vida metafísica (o *hábito* ou *costume*) que conduz os povos envolvidos nesse processo, como é cada vez mais evidente, dá vez a consequências degradantes *não apenas* em sua ‘segunda natureza’ – e o retorno do temor à guerra atômica, se é que havia desaparecido, é o melhor exemplo –, *mas na própria natureza*, a ponto de uma crise ambiental sem precedentes históricos estar se tornando inexorável destino. O círculo da Ideia moderna, automovimentação do Deus capital em produção e consumo, como sabemos desde Marx, *não pode por si mesmo parar*: é ideologicamente inesgotável e incessante desde seu ‘interior’. Contudo, para além de todas as suas glórias, e finalmente para além da própria Europa de Hegel e Marx, a modernidade – depois dos séculos de genocídios, explorações, colonizações, saques, pilhagens, acúmulos e dispêndios – encontra seu maior desafio justamente na realidade que seus filósofos esconderam de si mesmos com

---

<sup>190</sup> GUMBRECHT, 1998b, p. 138.

<sup>191</sup> JAMESON, Fredric. Future City. In: *New Left Review* 21, may-june de 2003, p. 76.

<sup>192</sup> JAMESON, 2003, p. 76.

<sup>193</sup> HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. São Paulo: Centauro, 2002, p. 163.

o véu transcendental e o gozo da interpretação.<sup>194</sup> Aquecimento terrestre, proliferação de impactos ambientais, perda da biodiversidade, esgotamento de recursos (combustíveis fósseis, minérios, água potável) e as próprias (metafísicas) consequências econômicas e sociais desses processos para o espírito, matemática e simbolicamente catastróficas – eis um *realmente* sublime retorno do reprimido, que a ‘consciência’ moderna, avatalizada em seu labirinto de imagens ideais, perde por esperar: o processo está *fisicamente* em andamento, ainda que na ‘realidade humana’, como formulou Horkheimer, nada se movimenta.<sup>195</sup> A paixão pelo paradoxo e pelo conflito não poderia deparar-se a um conflito mais paradoxal como este entre o presente físico e o presente metafísico. Um conflito diante do qual podemos concluir que a história moderna está *afundando sobre si mesma*.

Um dos muitos excelentes exemplos de situação dialética que S. Žižek nos fornece para pensar é aquela em que a personagem do desenho animado ultrapassa o limite do precipício, mas inicialmente não se dá conta. Contrariando a lei da gravidade, permanece no ar. A natureza é suspensa. Quando a personagem toma ‘consciência’ de sua situação, despenca: não há mais nada a fazer senão cair, como se no fim das contas a natureza em momento algum tivesse sido suspensa pelo seu desaviso. Questionemos: é solucionável o desaviso da ‘consciência’ moderna? Aqui, por fim, a realidade parece inverter a escolha forçada entre a bolsa e a vida: conhecimento ou autodestruição. Mas *se* a filosofia é possível, esta condição não deve ser pensada no desespero, ou não passamos da travessão epocal da *Dialética do Esclarecimento*.<sup>196</sup> Se uma ontologia da realidade, pela investigação da identidade imediata e não-contradizível entre mundo sensível e mundo intelectual – ciência filosófica que não é assim unidade contraditória entre física e metafísica, mas entre unidade tautológica física e física –, é capaz de reunir hipoteticamente enquanto saber universal o entendimento *já* não abstrato e a compreensão filosófica *já* não idealista, isto a que somos forçados pela situação, se levarmos a sério o pensamento da realidade, é um caminho em que não apenas se

---

<sup>194</sup> Não nos referimos à questão da interpretação como tal, mas precisamente ao ponto do excesso, ao limite em que a questão ontológica ou desapareceu, ou foi assimilada pelas imaterialidades da ‘linguagem’. Isto levanta inclusive uma interrogação interessante: poderia um arquiteto-Meillassoux ter refutado Kant no século XIX?

<sup>195</sup> A ameaça mais explícita é provavelmente o aquecimento terrestre. Ainda que não seja consenso no espírito da opinião pública, é consenso para as Academias de Ciência de 19 países, incluso o Brasil, além de diversas organizações que estudam a ciência do clima, que os humanos estão causando as mudanças climáticas reconhecidamente em curso. Cerca de 95% dos climatologistas publicando ativamente endossam o consenso. Fonte: <http://www.skepticalscience.com/global-warming-scientific-consensus-intermediate.htm>. Acesso em 18 de fevereiro de 2013.

<sup>196</sup> ADORNO e HORKHEIMER, 1985.

estranha e se sofre, mas também se *maravilha* – um sentimento da inteligência que, no *Teeteto*, o Sócrates de Platão diz ser mesmo o princípio da filosofia.<sup>197</sup> Se este saber é possível, *a filosofia do direito precisa ser completamente repensada*, pois o que a Lei moderna não pode tolerar de modo algum é um conhecimento formalmente/logicamente anterior ao direito e a qualquer soberania metafísica – não é por outra desrazão que Kant precisou proibir o que dizia impossível. Por mais que tais afirmações pareçam ao contemporâneo versar sobre o inconcebível, a situação do presente consigo mesmo é tão paradoxal que, pensada às últimas consequências, inverte os próprios critérios de ingenuidade que asseguravam a convicção no ‘mundo’ da Ideia moderna: ingênuo, e ademais perigosamente ingênuo, vem a ser o pensamento que pensa contradizer a realidade – ou melhor, que pensa ser a própria contradição da realidade. Do mesmo modo, inverte-se formalmente o lugar da prepotência e da humildade, do exagero e da razoabilidade, da fantasia e da sobriedade: a noção de um mundo que serve tão somente de suporte para as interpretações e fetiches do espírito vem então a ocupar o lugar do absurdo.

Desde o ponto de vista da Ideia, não obstante, o destino da personagem de *cartoon* parece selado. Numa antecipação à deflagração dessa preocupação, o economista C. Furtado já sinalizava, nos anos 70 do século passado, que o discurso do desenvolvimento irrestrito atrelado ao ideal de consumo próprio à época nunca passou de mito, de maneira que, como diz, “[n]ão se trata de especular se teoricamente a ciência e a técnica capacitam o homem para solucionar este ou aquele problema criado por nossa civilização. Trata-se apenas de reconhecer que o que chamamos de criação de valor econômico tem como contrapartida processos irreversíveis no mundo físico.”<sup>198</sup> Isto nos remete de volta ao que Hegel nos esclarece sobre o sujeito moderno na *Filosofia do direito*:

Dado que no carecimento social, enquanto ligação do carecimento imediato ou natural e do carecimento espiritual da *representação*, o último, enquanto universal, torna-se o preponderante, assim nesse momento social reside o aspecto da *libertação*, de modo que a estrita necessidade natural do carecimento é ocultada e o homem se relaciona com *sua* opinião e, de fato, com uma *opinião* universal e com uma necessidade apenas feita por

---

<sup>197</sup> PLATÃO. *Teeteto e Crátilo*. Belém: UFPA, 1988. Remeto à dissertação de ENGLER, Maicon Reus. *TÒ THAUMÁZEIN: a experiência de maravilhamento e o princípio da filosofia em Platão*. 250 ff. Dissertação – Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2011.

<sup>198</sup> FURTADO, Celso. *O mito do desenvolvimento econômico*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974, p. 20.

ele mesmo, ao invés de se relacionar com uma contingência apenas exterior, relaciona-se com uma contingência interior, o *arbitrio*.<sup>199</sup>

A ‘liberdade’, graça do cristianismo e do ocidentalismo, levou o moderno longe em seus pensamentos, até alturas que no limite ele próprio não sabe mais quais são, e se esforça para preservar o segredo. A perda, a falta, o vazio no centro (descentrado) do sujeito, a vontade idealista e o desejo indomável para o qual, em última análise, *nenhum* objeto é adequado – esta subjetividade motora, errante e espiritualmente faminta, que os modernos, ‘côncios’ ou não, creem incondicional, é propriamente aquilo que não pode sobreviver ao *fim do fim da história*, ao colapso da eternização do ‘sistema das necessidades’ enquanto uma ‘segunda natureza’. É a afirmação desta iminência uma tentativa de saltar sobre Rhodes, como Hegel nos advertiu a não tentar? Estaríamos forjando um ‘futuro’ e forçando-o no presente histórico? Certamente que não, senão que é a compreensão das inevitáveis consequências das pressuposições do próprio ‘espírito humano’ – na medida em que seu sistema não pode parar, que nenhuma crítica, crise ou clínica até agora parece-o intimidar – *confrontadas* à realidade da natureza e seus processos. Não é à toa que o ‘futuro’ é bloqueado pela experiência da historicidade ‘presente’. É preciso perguntar, para além deste ‘bloqueio’, em atenção aos tempos que vêm: *quanta matéria é preciso movimentar para que a vida pensante se sinta bem em existir?* A ‘libertação’ sobre a qual fala Hegel tem hoje como um de seus muitos resultados ‘patológicos’, como dizem os médicos do ‘sujeito’, a ocorrência cada vez maior das ‘depressões’ do pensamento.<sup>200</sup> A multiplicação das carências espirituais e suas mercadorias, ‘encarnadas’ ou não em objetos materiais<sup>201</sup>, parece ser, digamos

---

<sup>199</sup> HEGEL, 2010, p. 196.

<sup>200</sup> Cf. KEHL, Maria Rita. *O tempo e o cão: sobre a atualidade das depressões*. São Paulo: Boitempo, 2009.

<sup>201</sup> No adendo ao §43 da *Filosofia do direito* Hegel nos dá uma excelente descrição e alguma argumentação de como puros pensamentos, em sua concepção, podem também ser objeto de ‘contratos’ de compra e venda – uma descrição que ficamos tentados a pensar como um ‘mercado do espírito para si mesmo’: “Aptidões espirituais, ciências, artes, o religioso mesmo (pregações, missas, preces, bênçãos de coisas a serem consagradas), invenções etc. tornam-se objeto de contrato e são equiparadas ao que se reconhece como Coisas no modo do comprar, do vender etc. Pode-se perguntar se o artista, o sábio etc. estão em posse jurídica de sua arte, de sua ciência, de sua capacidade de fazer uma pregação, de dizer a missa etc., quer dizer, se tais objetos são Coisas. Haverá escrúpulo em chamar Coisas essas aptidões, conhecimentos, capacidades, sendo dado que, de uma parte, se negocia e contrara a propósito de uma posse desse tipo, como a propósito de Coisas, mas, de outra parte, é algo de interno e espiritual [;] o entendimento pode estar em embaraço a respeito de sua qualificação jurídica, porque entrevê confusamente a *oposição*: alguma Coisa *ou* é uma coisa *ou* então uma não-Coisa. Conhecimentos, ciências, talentos etc. são, na certa, próprios do espírito livre e são algo que lhe é interior e não exterior, mas pode também dar-lhes um ser-ai exterior pela externalização e *alhed-los*, isso porque eles são postos sob a determinação de Coisas.” HEGEL, 2010, p. 43. Este é certamente um dos momentos na leitura de Hegel que evoca a “sensação penosa”, nas palavras de A. Koyré, de “assistir a uma espécie de feitiçaria ou

trivialmente, proporcional ao aumento da insatisfação e da falência adaptativa do pensador ao ritmo sempre mais acelerado da história metafísica, e mesmo aqueles que conseguem se *habituat* à velocidade do capitalismo contemporâneo se encontram ao seu próprio rol de patologias socialmente configuradas, de apego auto-conflitivo às essencialidades mercadológicas re-produzidas pelo ‘sistema das necessidades’. É certo que Hegel pensava o ‘arbitrio’ contingente como um momento anterior à eticidade e à liberdade, mas se há na modernidade atual a ‘passagem’ a uma ética, esta não se mostra mais que uma “ética do direito ao gozo”.<sup>202</sup> E não é difícil, em vista disto, supor quão problemático e traumático será o reencontro do espírito à natureza, depois de tê-la pensado à sua ‘disposição’ irrestrita.

Mas as dificuldades da época não se limitam aos pensadores a-criticamente imersos no sistema metafísico. Mesmo no seio dos eventos e reivindicações emancipatórias que em alguma medida chacoalharam o globo em 2011, e ainda antes, com a iniciativa ‘altermundialista’ do Fórum Social Mundial e outras de mesma linha, o entusiasmo revolucionário contemporâneo, se surpreende pela disposição inesperada e aponta com razão para a urgência de se seguir pensando um ‘outro mundo’, não deixa, com este gesto mesmo, de ceder filosoficamente o presente à Ideia, opondo-se à modernidade na medida em que confirma sua pretensão de ‘realidade’, ou, em outras palavras, pensando a alteridade ao mesmo tempo em que dialeticamente confirma o ‘estar aí’ do mesmo, o domínio ideológico da dominação. Pensamos com extrema facilidade séries virtualmente infinitas de contradições inerentes ao funcionamento do que idealmente ‘está aí’, mas quando nos perguntamos o que pensar *no lugar*, quando interrogamos ontologicamente a realidade autônoma em relação à Ideia, percebemos realmente onde se situa a dificuldade do pensamento emancipatório. Não é de se estranhar, portanto, que no momento em que finalmente a modernidade tenha expostas suas fraturas de maneira praticamente incontestável, predomine a impossibilidade de pensar *já* a partir desse ‘outro mundo’, ou seja, *pensar imediatamente* (sem mediação na Ideia ‘presente’) *da ‘outra’ forma* sobre a qual especulam os esperançosos críticos da

---

magia espiritual.” KOYRÉ, 2011, p. 149. Mas, como não poderia deixar de ser, esta é ao mesmo tempo uma das passagens em que Hegel é mais claro sobre o que o moderno normalmente pensa, inclusive em tomar o entendimento pelo embaraço e a contradição pela evidência.

<sup>202</sup> SAFATLE, Vladimir. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008, pp. 113-145. Deixemos anotado que V. Safatle certamente não percebe a contemporaneidade como uma consequência da modernidade hegeliana, mas ao contrário: é como se ainda não tivéssemos compreendido as lições de Hegel. Evidentemente não concordamos com sua leitura ‘ontológica’, embora seja profundamente interessante em termos estritamente críticos. No que diz respeito à questão ontológica, diremos que uma “ética do direito ao gozo” não é menos que o *resultado* da moderna liberdade.

modernidade capitalista – ao ponto de não mais pensá-la como ‘outra’, senão invertendo o lugar do presente e do ‘além’.

É verdade que, entre a maldição do comunismo e a fragmentação democrática do presente histórico – ou mais precisamente, na tentativa de transcender tais marcos –, temos acompanhado nos últimos anos do século XX e neste início de século XXI a chamada ‘renovação do pensamento de esquerda’. Entretanto, no limite, em que destacamos os trabalhos de A. Badiou e S. Žižek em sua busca por trazer novamente à interrogação filosófica a questão do comunismo (não se limitando assim a uma ‘esquerda democrática’), o pensamento prossegue atado a uma *anteriorização da política em relação à realidade*, à maneira de ontologias políticas, e assim permanecem fundamentalmente *modernos*.<sup>203</sup> Se Badiou, com sua equalização entre ontologia e matemática<sup>204</sup>, é certamente responsável por elaborar um princípio de ruptura em relação às filosofias decorrentes das viragens linguísticas do século XX, e ainda responsável por chamar o comunismo de *hipótese*, o máximo que pode nos oferecer, juntamente ao Hegel de Žižek, é o pensamento do comunismo como hipótese de uma *Ideia* – gesto que, no entanto, continua sem esclarecer absolutamente nada sobre a *realidade* (não idealidade) autônoma, confinando ainda o mundo aos limites intelectuais do Ocidente.

A questão de uma relação racional clara entre os pensadores e natureza *não é, nem deve ser compreendida como questão política*. Nesse sentido, “a pergunta para a esquerda no presente”, como sugeriu T.J Clark, *não é: “até onde [how deep] precisa ir a reconstrução do projeto do Iluminismo?”*<sup>205</sup>, pois, como aprendemos com o idealismo dialético, *a política moderna, por seus pressupostos de ‘mundo’, é intrinsecamente metafísica*. O que precisamos pensar não é a reconstrução de um Iluminismo político, mas, talvez *pela primeira vez*, considerar às últimas consequências filosóficas (ontológico-materialistas) o próprio *Esclarecimento científico*, se não quisermos eternamente assistir à dialética entre ciência e ideologia confeccionar mitos sucessivos.

---

<sup>203</sup> BADIOU, Alain. *L'hypothèse communiste*. Paris: Nouvelles Editions Lignes, 2009; ŽIZEK, Slavoj; DOUZINAS, Costas. *The Idea of communism*. London, New York: Verso, 2010. Cf. ainda STRATHAUSEN, Carsten. *A leftist ontology: beyond relativism and identity politics*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2009; BOSTEELS, Bruno. *The actuality of Communism*. London, New York: Verso, 2011; DEAN, Jodi. *The communist horizon*. London: Verso, 2012.

<sup>204</sup> BADIOU, Alain. *L'être et l'événement*. Paris: Éditions du Seuil, 1988. Remeto também a CAMAROTTI, Lucas. Verdades sem significado: ontologia, ética e política em Alain Badiou. São Paulo: *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 19, 2013.

<sup>205</sup> CLARK, Thimoty James. For a Left with no future. In: *New Left Review* 74, march-april 2012, p. 56.

Pois *ou* estamos condenados a fazer revoluções e sempre em seguida não saber o que pensar, restando-nos uma adaptação ao *status quo* que em breve provocará nova revolução – o que é uma eternização da modernidade, diante de que precisamos reforçar, em vista dos iminentes desafios da natureza, que *não temos todo o tempo do mundo* –, *ou* encaramos seriamente a tarefa de rever as bases do ‘mundo’ moderno, o que implica em abandonar sem quaisquer remorsos os pressupostos da filosofia ocidental.

Em vez de ‘reconstruir’ o Iluminismo político, o que precisamos, de outra forma, é questionar *seus* pressupostos – pois nas condições que viemos de pensar durante este texto, a questão se localiza antes de qualquer campo de linguagem, antes de qualquer divisão ou separação ‘humana’, antes de qualquer assunção infundada ou em via de afundamento de um privilegiado status ‘ontológico’. Porque *antes*, e assim envolvendo completamente tudo o que possamos pensar por linguagem, é a natureza universal. E é nesta anterioridade lógica que podemos encontrar *lugar* para todos os excluídos e invisíveis da ‘humanidade’, uma vez que, *se* a Ideia não existe, é aí mesmo que *são plenamente*. Pela possibilidade da filosofia ou pela necessidade incontornável, os povos do porvir não serão os pensadores da Ideia; serão – porque sempre o foram *todos*, na terra e no tempo – os povos da natureza.

## 10. Conclusão

Chegamos aqui à conclusão desta dissertação. Como dissemos no começo, este trabalho não é algo fechado sobre si, mas o pontapé inicial para pensarmos aquilo que compreendemos incabível na filosofia moderna: o lugar próprio da natureza. Começamos pela caracterização panorâmica do *quid jus* na jusfilosofia contemporânea; seguimos então, a partir de seus motivos dialéticos ‘internos’, à compreensão da história filosófica da metafísica moderna, em que demos conta da ‘astuta’ capacidade de atualização espiritual. Em sequência, vimos que o a-fundamento do direito atual depende de um ato fundamental prévio, quase indetectável, mas que por si só é capaz de pôr a Ideia em automovimento paradoxal (a assunção obscura do ‘que’ da Ideia). Investigamos em seguida como o idealismo jurídico é uma ideo-logia jurídica, uma Lógica da Ideia do direito. Demos vez assim a um dos maiores e mais argutos críticos

da modernidade, Marx, cujo materialismo dialético, contudo, mostrou-se desastrosamente insuficiente, pela mão dos marxistas, para desembocar na realidade autônoma (jamais tomaram conhecimento de que, se é possível tal fim, ele está no início); e ademais, compreendemos que o comunismo marxiano jamais foi um pensamento realmente universal, mas ‘humanamente’ universal. Por fim, para dizer o mínimo, tivemos notícia de que o tempo não reserva para o porvir do espírito um cenário favorável.

A modernidade, esperamos ter feito claro, é um projeto de divinização do ‘humano’, uma auto-autorização ‘ontológica’ do pensador que se pensa metafísico *face* ao mundo físico, a fim de levar a cabo o avanço ‘apropriador’ da Ideia sobre a Terra. O papel do direito da Ideia mostra-se então fundamental: o pensador moderno não simplesmente ‘toma’ para si a realidade, mas de outro modo, pensa ele, *tem o direito* de tomá-la. Entretanto, *se* a idealidade sustentadora do privilégio metafísico da modernidade inexistente, *o que diferencia a violência do direito moderno da pura violência física?* O que faz dessa violência algo de distinto e inevitável? Ainda que um habilidoso filósofo como Derrida especule sobre a ‘violência sem fundamento’ da Lei, permanecemos enebriados e sem compreender que espécie de violência ‘mística’ é essa, como se em qualquer medida sombria estivéssemos diante de algo intocável. Contudo, mais uma vez, *se* o metafísico não existe, *o que diferencia a violência do direito da pura violência física é a simples e catastrófica assunção intelectual de que a violência do direito se diferencia da pura violência física.*

Isto nos remete diretamente ao trecho d’*O Processo* que é uma das epígrafes desta dissertação. Diante dos guardas que vêm arrastá-lo nas primeiras horas da manhã, vemos Joseph K. nos possibilitar pensar o que é finalmente a ‘efetividade’ da Lei:

– Essa lei eu não conheço – disse K.

– Tanto pior para o senhor – disse o guarda.

– Ela só existe nas suas cabeças – disse K., querendo de alguma maneira se infiltrar nos pensamentos dos guardas, revertê-los em seu favor ou neles se instalar.

Mas o guarda, num tom de rejeição, disse apenas:

– o senhor irá senti-la.<sup>206</sup>

---

<sup>206</sup> KAFKA, 1997, pp. 15-6.

Sabemos bem o que K. sentiu ao final: uma faca cravada no peito e virada duas vezes! Mas essa irrepetível personagem, na ingenuidade que é verdadeiramente sua força intelectual, deixa-nos perceber com clareza que, quando o pensador não assume para si a Lei, quando não deposita nisto o status de uma realidade de fato, não resta ao direito outra sustentação além da presença crua da violência. Quando a Lei é desafiada em sua ‘efetividade’ metafísica, descobrimos no limite que *a efetividade é unicamente física*: faca ao peito, causa e efeito. Assim, podemos pensar o desfecho d’*O Processo* como uma verdadeira lição filosófica sobre os efeitos do direito: no fim das contas, não foi a Lei o que K. sentiu, mas tão somente a matéria cortante da lâmina. Ainda que tenha sido morto, na boca do guarda não havia verdade alguma: a Lei permaneceu sem se mostrar senão em sua cabeça.

Procuramos esclarecer no curso do trabalho que a afirmação hipotética da inexistência do terreno metafísico do direito não significa, porém, que não possamos pensá-lo de outra forma, ou que a filosofia do direito seja intrinsecamente um pensamento dominador. Se fosse o caso, melhor seria insistir em sua fragmentação ou desconstrução infinita, restando-nos o luto interminável por todos os seres vivos que sofrem a Lei; condição em que nada poderíamos fazer a não ser aguardar a ‘consciência’ moderna atentar para o que faz *na realidade*. Mas não se trata de ceder a razão à modernidade, para então acusá-la de ser a fonte do mal. Preocupamo-nos em apontar ou pelo menos insinuar, diversamente, que *podemos pensar a racionalidade a despeito do direito moderno e da pressuposição da Ideia*, desde que sejamos capazes de levar o entendimento à explicitação daquilo que a ‘ciência moderna’, como discurso ideológico ocidental *sobre* (mas não *enquanto*) o conhecimento da natureza, não nos permitiu compreender: que *a modernidade não tem razão*, mas tão somente uma Ideia de razão. A universalidade do conhecimento, na hipótese materialista, não diz respeito ao ‘universo’ da liberdade, mas ao universo como tal. O que não significa que tenhamos de nos opor unilateralmente ao pensamento da liberdade, mas ter clara sua engenharia: para o idealismo moderno, a liberdade é antes de tudo uma *retificação* pelo ‘que’ da Ideia: é-se autônomo *através* da heteronomia, seja para defendê-la, seja para transgredi-la. A natureza é o não-livre. Para o materialismo ontológico, a autonomia é estritamente uma *ratificação* pelo *que* da realidade: é-se autônomo enquanto pura existência intraduzível, *imediatamente*, como todas as coisas físicas o são. Vemos nisto como, sem o ‘mistério’ ideológico, a Ideia não pode assimilar o pensamento.

Mas o que seria então compreender o direito de uma outra forma, e ainda mais, da forma *propriamente* universal? Pensemos, pois, considerando seriamente a possibilidade de jamais termos sido seres ontologicamente diferentes de quaisquer outros, naquilo que nos constitui. É com esta pergunta-convite que encerramos este breve estudo.

## 10. Referências

- ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- ALEXY, Robert. *Conceito e validade do direito*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- AMSELEK, Paul. *La teneur indécise du droit*. Texto apresentado por ocasião do Colóquio *Le doute et le droit* (Paris, 1991). Disponível em: <http://paul-amselek.com/travaux-philosophie-droit.php>. Acesso em 03 de dezembro de 2012.
- AQUINO, Tomás de. *Suma teológica, I*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- ARANTES, Paulo. *Hegel: a ordem do tempo*. São Paulo: Hucitec / Polis, 2000.
- BADIOU, Alain. *L'hypothèse communiste*. Paris: Nouvelles Editions Lignes, 2009.
- BADIOU, Alain. *L'être et l'événement*. Paris: Editions du Seuil, 1988.
- BASTIAT, Frédéric. *L'État*. Disponível em: [http://bastiat.org/fr/1\\_Etat.html](http://bastiat.org/fr/1_Etat.html). Acesso em 12 de janeiro de 2013.
- BOSTEELS, Bruno. *The actuality of Communism*. London, New York: Verso, 2011;
- DEAN, Jodi. *The communist horizon*. London: Verso, 2012.
- BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*. São Leopoldo: Editora da UNISINOS, 2000.
- CHURCHLAND, Paul M. *Matéria e consciência: uma introdução contemporânea à filosofia da mente*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- CHURCHLAND, Paul M.; CHURCHLAND, Patricia S. *On the contrary*. Critical essays 1987-1997.
- CHURCHLAND, Patricia S. *Braintrust: what neuroscience tell us about morality*. Princeton: Princeton University Press, 2011.

- CLARK, Thimoty James. For a Left with no future. In: *New Left Review* 74, march-april, 2012.
- COTTINGHAM, John. *A filosofia de Descartes*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. São Paulo: Unesp, 2002.
- DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Campinas, SP: Papyrus, 1991.
- DERRIDA, Jacques. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- DERRIDA, Jacques. Before the Law. In: ATTRIDGE, Derek (Ed.). *Acts of Literature*. London: Routledge, 1992.
- DESCARTES, René. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 2004.
- DINIZ, Maria Helena. *Compêndio de introdução à ciência do direito*. São Paulo: Saraiva, 2006.
- EAGLETON, Terry. *Figures of Dissent*. London: Verso Books 2003.
- FERRAZ Jr., Tércio Sampaio. *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação*. São Paulo: Atlas, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Ed. Loyola, 1996.
- FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- FURTADO, Celso. *O mito do desenvolvimento econômico*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.
- GILLET, Carl; LOEWER, Barry (Eds.). *Physicalism and its discontents*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- GOYARD-FABRE, Simone. *Os fundamentos da ordem jurídica*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Modernização dos sentidos*. São Paulo: Editora 34, 1998a.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Corpo e forma. Ensaio para uma crítica não-hermenêutica*. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 1998b.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HARMAN, Graham. *The quadruple object*. Winchester, Washington: Zero Books, 2011.

HARMAN, Graham; SRNICEK, Nick; BRYANT, Levi. *The speculative turn: continental materialism and realism*. Melbourne: Re.press, 2011. Também a revista *Collapse III*. Falmouth: Urbanomic, November 2007.

HART, Herbert. *O conceito de direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

HARTOG, François. *Régimes d'historicité: présentisme et expériences du temps*. Paris: Seuil, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o Humanismo*. Lisboa: Guimarães Editores, 1998.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

HELLMAN, Geoffrey Paul; THOMPSON, Frank Wilson. Physicalism: ontology, determination, and reduction. *The Journal of Philosophy*, vol. 72, n. 17, 1975.

HESSE, Konrad. *A força normativa da constituição*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 1991.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. São Paulo: Centauro, 2002.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830*. Volume I: *Ciência da Lógica*. São Paulo: Loyola, 1995a.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830*. Volume III: *A Filosofia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1995b.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Science de la logique*. Première Partie: Logique objective. Premier tome: *La Doctrine de l'Être* (Version de 1832). Paris: Éditions Kimé, 2007a.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on the Philosophy of Spirit (1827-8)*. Oxford: Oxford University Press, 2007b.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. São Paulo: Centauro, 2001.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à história da filosofia*. São Paulo: Rideel, 2005.

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.
- HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Aesthetics. Lectures on fine art*. Oxford: Calendon Press, 1975.
- HEINE, Heinrich. *The complete poems of Heinrich Heine: a modern english version*. Boston: Suhrkamp/Insel, 1982.
- JAMESON, Fredric. Future City. In: *New Left Review* 21, may-june, 2003.
- KAFKA, Franz. *O processo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Ícone, 2007.
- KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*. Covilhã: Lusofia:press, 2008.
- KANT, Immanuel. *Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- KAUFMANN, Arthur. *Filosofia do direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.
- KEHL, Maria Rita. *O tempo e o cão: sobre a atualidade das depressões*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- KELSEN, Hans. *Teoria geral das normas*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 1986.
- KOYRÉ, Alexandre. *Estudos da história do pensamento filosófico*. Rio de Janeiro: Forense, 2011.
- LACAN, Jacques. *Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2012.
- LACAN, Jaques. *O seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- LEBRUN, Gérard. *A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.
- LEFORT, Claude. *A invenção democrática*. São Paulo: Braziliense, 1983.
- LEFORT, Claude. *Democracy and political theory*. Cambridge: Polity Press, 1998.
- LENIN, Wladimir Ilitch. *Cadernos sobre a dialética de Hegel*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.

- MALABOU, Catherine. *The future of Hegel: plasticity, temporality and dialectic*. London; New York: Routledge, 2005.
- MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução*. Hegel e o advento da teoria social. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010a.
- MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política: livro I*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011a.
- MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2011c.
- MARX, Karl. *Miséria da filosofia: resposta à Filosofia da miséria, do Sr. Proudhon*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. São Paulo: Boitempo, 2011b.
- MARX, Karl. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011d.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MASCARO, Alysson Leandro. *Filosofia do direito*. São Paulo: Atlas, 2010.
- MEILLASSOUX, Quentin. *After finitude: an essay on the Necessity of Contingency*. Great Britain: Continuum, 2008.
- MEILLASSOUX, Quentin. Presentation by Quentin Meillassoux. *Collapse III*. Falmouth: Urbanomic, November 2007.
- MELNYK, Andrew. How to keep the 'physical' in physicalism. *The Journal of Philosophy*, vol. 94, n. 12, 1997.
- METZINGER, Thomas. *Being no one: the self-model theory of subjectivity*. Massachusetts, London: The MIT Press, 2003.
- MILOVIC, Miroslav. *Comunidade da diferença*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; Ijuí, RS: Unijuí, 2004.
- MOORE, Carlos. *O marxismo e a questão racial: Karl Marx e Friedrich Engels frente ao racismo e à escravidão*. Belo Horizonte: Nandyala; Uberlândia: Cenafro, 2010.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes: 2001.

PASCAL, Blaise. Três discursos sobre a condição dos grandes. *Kalagatos* – Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE Fortaleza, v.2, n.4, Verão 2005.

PERELMAN, Chaïm. *Lógica Jurídica*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

PLATÃO. *Teeteto e Crátilo*. Belém: UFPA, 1988.

POLAND, Jeffrey. *Physicalism*. The philosophical foundations. Oxford: Clarendon Press, 1994.

RORTY, Richard. Para emancipar a nossa cultura. In: SOUZA, José Crisóstomo de (Org.). *Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SAFATLE, Vladimir. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008.

SOUZA SANTOS, Boaventura. *Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática*. São Paulo: Cortez, 2007.

STRATHAUSEN, Carsten. *A leftist ontology: beyond relativism and identity politics*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2009.

STRECK, Lenio. *Hermenêutica jurídica e(m) crise*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007.

TOCQUEVILLE, Alexis de. A democracia na América. In: Coleção Os Pensadores, vol. XXIX. São Paulo: Editora Abril, 1973.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Filosofia da práxis*. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

VEDEL, Georges. Indéfinissable mais présent. *Droits*, 11, 1990.

VIEHWEG, Theodor. *Tópica e Jurisprudência*. Brasília: Departamento de Imprensa Nacional, 1979.

WARAT, Luis Alberto. *Introdução geral ao direito 2*. Porto Alegre: Sérgio Fabris, 2002.

ŽIŽEK, Slavoj. *Less than nothing: Hegel and the shadow of materialist dialectics*. London: Verso, 2012.

ŽIŽEK, Slavoj. *For they know not what they do: enjoyment as a political factor*. London, New York: Verso, 2008.

ŽIŽEK, Slavoj. A disciplina entre duas liberdades – Loucura e hábito no idealismo alemão. In: ŽIŽEK, Slavoj; GABRIEL, Markus. *Mitologia, loucura e riso: a subjetividade no idealismo alemão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012b.

