



*Paulo de Góes (*)*

***O Julgamento Moral e
a origem do Mal***

***Tentativa de
reconstrução da
abordagem hegeliana.***

(*) Professor de Ética e História da Filosofia
na Universidade de Sorocaba



RESUMO

O trabalho pretende firmar-se na contribuição hegeliana sobre o tema, sem qualquer pretensão de abranger, analiticamente, a contribuição do filósofo. É mais uma interlocução baseada na interrogação sobre o sentido do mal e sua relação com a natureza humana. Embora peque pela parcialidade e até pela superficialidade, a tentativa procura dar um certo calor ao tratamento da questão.

ABSTRACT

This work is intended to rely on the Hegelian contribution to the subject, with no intention to focus on the philosopher's contribution analytically. It is more a conversation based on the questioning about the meaning of evil and its relationship with human nature. Although being partial and even superficial, the effort was to warm up the way of dealing with the subject.

As diferentes formas de interpretação da experiência humana sempre se defrontaram com a questão inquietante do mal, fazendo interrogações acerca de seu conceito e mesmo sobre sua origem. A filosofia, enquanto uma das formas de compreensão do fenômeno humano, não poderia furtar-se ao desafio de tematizar o mal, não para entregar-se a divagações abstratas, mas para estabelecer os contornos de malignidade sempre presente na história da humanidade. Afinal, na expressão de E. Weil, o homem descobre em si mesmo uma dupla natureza, “dupla para si mesmo: vontade do lícito, violência do ilícito, uma como a outra presentes nele tanto quanto fora dele”.¹

A problemática é tão antiga, que podemos vislumbrar o enfoque da mesma já na narrativa mítica². As experiências fragmentárias do mal já faziam parte do mito, procurando vincular *ethos* e *cosmos* na tentativa de explicação de suas origens. As ambigüidades e os paradoxos de tais experiências eram transportadas para as narrativas míticas explicativas de como o mundo começou e como a condição humana foi gerada, procurando dar uma inteligibilidade global, em nível cosmológico. A literatura sapiencial, entre os hebreus, avança um pouco em relação ao mito, à medida que, no dizer de Ricoeur, passa da lamentação “por que?” para a queixa “por que eu?”³. Nessa interrogação está embutida a doutrina da retribuição, exaustivamente discutida no livro de Jó, segundo a qual, todo sofrimento é punição de um mal individual ou coletivo, conhecido ou desconhecido.

Em Agostinho, a questão é deslocada para a esfera ética, à medida que a substancialidade do mal é negada, delimitando sua ação no arbítrio de cada um. O aparato conceitual agostiniano é extraído do neo-platonismo, sustentando que o mal não pode ser entendido como substância, surgindo,

¹WEIL, Éric. *Philosophie Morale*. Paris, 1961, p. 23. apud PERINE, M. *Filosofia e Violência*. Sentido e intenção da Filosofia de Éric Weill. São Paulo, Loyola, 1987, p.240.

²Cf. RICOEUR, P., *O Mal*. Um desafio à Filosofia e à Teologia. Campinas, Papirus, 1988, p.26ss.

³RICOEUR, P., op. cit., p. 28.

assim, uma nova idéia do nada, contida no conceito de uma criação total. O corolário mais importante da negação da substancialidade do mal está no deslocamento do eixo cósmico para o ético. A questão candente não seria interrogar sobre a origem do mal (“unde malum?”) e, sim, incluir a necessária complementação que diz respeito ao porquê dos atos malignos (“unde malum faciamus?”).

A coerência de tal argumentação estabelece um preço enorme a ser pago, que se torna evidente pela querela anti-pelagiana. E o resultado é a reconstrução de um mito racionalizado, que assume a forma do discurso da gnose (embora negue o conteúdo gnóstico), confluindo no conceito de pecado da natureza, onde duas noções heterogêneas estão presentes: a de uma transmissão biológica, por via da geração e a de uma imputação individual de culpabilidade.

Na conclusão de Ricoeur, Agostinho apresenta um discurso mais profundo que o de Pelágio, “porque percebeu que o nada da privação é ao mesmo tempo uma potência superior a cada vontade individual e a cada volição singular⁴”. Por outro lado, Pelágio parece mais verídico, “porque deixa cada ser livre perante sua única responsabilidade”⁵.

Os pensadores medievais pouco contribuíram para alargar o nível conceitual de Agostinho, detendo-se mais no aprofundamento da interrogação que diz respeito à origem do mal. Tomás de Aquino, por exemplo, estendeu as considerações agostinianas, vendo o mal como um não ser⁶.

Na Idade Moderna, encontramos em Leibniz, na sua Teodicéia, uma discussão paradigmática do gênero. Aqui, todas as formas de mal (e não apenas o mal moral, como na tradição agostiniana) são colocadas sob a denominação de “mal metafísico”, entendido como defeito fatal de toda criatura. Por outro lado, ao princípio da não contradição, Leibniz acrescenta o princípio da razão suficiente - o princípio melhor, segundo o qual, o mundo criado por Deus comporta o máximo de perfeição e o mínimo de indicadores do mal, possibilitando que o contraste entre o positivo e o negativo concorra para a harmonia do todo⁷.

⁴Id., *ibid.*, p.34.

⁵Id., *ibid.*, p.34.

⁶A definição ontológica que Tomás de Aquino dá ao mal é claramente neo-platônica. Tal visão é apresentada no *De Veritate* e, depois, no *De Malo*, sem que o primeiro fosse superado em profundidade.

⁷P. Ricoeur, *op. cit.*, p.35.

Em Kant⁸, o problema do mal surge, inicialmente, numa carta a Lavater (28-4-1775), bem como no projeto de uma carta com o mesmo destinatário e redigido na mesma época. O tema desaparece, em seguida, em sua obra crítica, embora haja uma pequena referência na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de 1785, para reaparecer em *A Religião dentro dos limites da simples razão*, de 1793. O filósofo recusa o conceito de uma vontade que busca e quer o mal, ou seja, de uma vontade maligna, e isto é justificado ao qualificar a vontade maligna como oposição lógica, onde os males são considerados males por falta, como algo que não possui consistência em si mesmo, ao contrário de uma oposição real. A aceitação de uma desrazão positiva não é elevada à condição de uma faculdade universal produtora do mal, mas como uma disfunção mental, analisada a propósito de uma perturbação chamada *vesânia*.

Em Schelling, a aceitação da indeterminação da natureza parece residir na definição mesma da liberdade para a prática do bem e do mal. Porém, faz de tudo para eliminar esta possível realidade misteriosa da natureza humana, evitando cair na negação da imanência de Deus nas coisas, um pressuposto fundamental de sua filosofia. De um lado, a natureza humana é resgatada na sua identidade pela tese de um agir humano que é, segundo sua tendência, eterno. De outro lado, o mal aparece considerado como desarmonia positiva, ou seja, negação regrada da harmonia das regras possibilitadoras da verdadeira experiência humana.

O presente trabalho pretende firmar-se mais na contribuição hegeliana, cuja abordagem do mal, como reconhece Rosenfield⁹, não é tão abundante. Contudo, dada a sua linguagem compacta e, especialmente, a estrutura não facilmente penetrável de sua filosofia, é bastante difícil destrinchar seu pensamento e estendê-lo analiticamente. Assim, julgamos mais conveniente interrogar Hegel sobre o sentido do mal e de sua relação com a natureza humana. Seria demasiadamente pretensioso sistematizar todo o seu pensamento sobre o tema e, por isso mesmo, o estabelecimento de uma interlocução com o texto teria a vantagem de levantar as questões mais inquietantes, estabelecendo uma espécie de seleção de problemas. Resulta

⁸Na exposição do pensamento de Kant e de Schelling servimo-nos do excelente livro de D. Rosenfield, *Do Mal*. Para introduzir em filosofia o conceito de mal. Porto Alegre : L&PM Editores, 1988, pp.37-95.

⁹ROSENFELD, D. op. cit., p.97. O autor chega a dizer que "se vai ao pote com muita sede se se quer escutar a significação do mal enquanto tal em Hegel".

disso, evidentemente, uma certa parcialidade e, talvez, até uma questionável superficialidade, mas, pelo menos, estabelece-se uma espécie de diálogo com a filosofia hegeliana, dando um certo calor ao tratamento das questões. Além do mais, a questão do mal, na filosofia hegeliana, abordada em seus diferentes ângulos, leva-nos a um ponto principal, ou seja, a constatação de que o conceito de liberdade humana aponta para a fragilidade de nossa natureza, visto que esta, na realização da racionalidade que é sua, defronta-se com problemas e dificuldades de tal ordem que, mais do que nunca, é reforçada a idéia de ser o homem, como Espírito ou conceito, um projeto jamais terminado. Logo, enquanto tarefa inacabada, é sempre uma racionalidade a se realizar.

1. O julgamento moral da ação

Começamos por uma questão simples que diz respeito à intersubjetividade das consciências que determina o reconhecimento recíproco das vontades entre si. É a questão de “como pode julgar-se o outro”, abordado na *Fenomenologia do Espírito*, ou, modificando a pergunta, como pode-se atribuir à ação de alguém o caráter de má¹⁰.

A consciência operante¹¹ produz uma ação concreta que tem, inevitavelmente, um espaço universal, que foi tomado por dever e, também, um aspecto particular, a saber, o interesse do indivíduo. O pronunciamento da consciência julgante¹² não se fundamenta na universalidade do dever e, por isso mesmo, passa a ver na ação alheia apenas móveis egoístas. Se a ação traz glória e fama, a conclusão é a de que a mesma busca a vaidade e a ambição. E, como a ação consumada de forma gratificante traz sempre satisfação e prazer ao indivíduo e até renome, fica fácil dizer que seu móvel é a busca do prazer e da glória.

“Ninguém é herói para o seu camareiro”¹³. Não que, efetivamente, não seja herói, mas, porque um camareiro é sempre um camareiro e sua relação para com o herói é marcada através das necessidades daquele indivíduo. Assim, a consciência julgante comporta-se como camareiro da

¹⁰HEGEL, G. W. F., *La Phénoménologie de l'Esprit*. Trad. J. Hyppolite. Paris: Aubier-Montaigne, 1975, v. 2, p. 190ss.

¹¹“Conscience agissante”, na trad. francesa de J. Hyppolite.

¹²“Conscience jugeante”, na mesma tradução.

¹³Na trad. francesa: “Il n'y a pas de héros pour son valet de chambre”, p. 195.

moralidade e, como tal, é vil (porque divide a ação, produzindo a desigualdade), é hipócrita (porque não toma este julgamento tal como ele é, ou seja, uma forma de maldade que é proclamada como justa, pretendendo que seu discurso operante seja considerado uma efetividade excelente). Equipara-se, pois, à consciência que ela está julgando. A consciência operante, dando conta disso, conclui que a consciência julgante tem estrutura igual à sua.

Contemplando esta igualdade, a consciência operante se confessa, esperando que a consciência julgante, que a ouve, faça discurso idêntico. Mas esta tem coração duro, fechando-se na auto-suficiência e no mutismo. A consciência operante contempla o puro saber que não quer acolhê-la, justamente quando, pela confissão, renunciando o ser para si separado, suprassumira sua particularidade e se pusera como universal.

A consciência julgante se contradiz quando não aceita a rejeição ao mal (que aparece no discurso) como rejeição verdadeira. Desse modo, sua dureza produz a desigualdade, criando barreira ao retorno do outro, a partir do seu agir, ao ser espiritual do discurso. O espírito, ensimesmado, não pode intuir sua igualdade com a outra consciência, bem como atingir a unidade de ambas e, por isso mesmo, permanece na imediatez, que é o puro ser ou o nada vazio. Ao tomar consciência de sua imediatez não conciliada, entra em desvario, ato em que perde a dura obstinação de seu ser-para-si e só produz a unidade do ser abandonado pelo espírito.

Porém, “as feridas do espírito se curam sem deixar cicatrizes”¹⁴ - daí o fato terminar por ser absorvido pelo espírito no que tem de singular. A dureza do julgamento é também um momento que vai ser suprassumido. Atraído pelo ser-aí que intuiu no Outro, o mal foi expulso, pondo-se como um momento na confissão. O Outro deve fazer movimento semelhante, ou seja, reconhecer-se na outra consciência, renunciando à dureza de coração em que teimosamente permanecia. Acontece, assim, a efetivação do perdão. A palavra de reconciliação se consubstancia no espírito “sendo aí” que contempla o puro saber de si mesmo, como essência universal em seu contrário.

Este reconhecimento recíproco é identificado como o Espírito absoluto, que reside nesta culminância onde o puro saber de si é oposição e

¹⁴Na trad. francesa: “Les blessures de l'esprit se guérissent sans laisser des cicatrices”, p. 197.

intercâmbio consigo mesmo. Trata-se da confluência dos dois saberes: a) o dever se sabe e toma seu saber universal por essência; b) o saber de si, que toma a singularidade do si por essência, classificados ambos até um estado extremamente puro. Porque se situam no elemento do puro conceito, a diversidade destes espíritos é absoluta. E estão cômnicos de sua oposição. Embora determinados, estão envolvidos pela totalidade do ser que preenchem: um, como seu saber; outro, como sua singularidade. A oposição prossegue até que a efetividade seja atingida como consciência-de-si, onde o Eu=Eu é oposição e igualdade; cada um se suprassume na contradição de sua universalidade pura e resiste à igualdade em relação ao outro e dele se separa. Graças a esta alienação ou extrusão, o saber se cinde e retorna à efetividade do Eu. É o Eu efetivo, o saber universal de si mesmo que se funde com seu contrário absoluto e este saber-dentro-de-si, ao atingir sua pureza, é também universal perfeito. No sim da reconciliação, os dois desistem de ser oposição e cada um, na completa alienação de si, tem sua certeza em seu contrário. É Deus que se manifesta no meio deles, que se sabem como puro saber.

Desta passagem da *Fenomenologia do Espírito* aqui resumida, pode-se extrair as condições teóricas do julgamento moral. A consciência que se quer boa é sempre presa de uma tentação específica: o retirar-se a uma universalidade abstrata. Nesse caso, ela julga o outro a partir do exterior, referindo-se à particularidade da ação. O outro, como agente, sente toda a resistência que lhe é atribuída e, em tal situação, a primeira consciência pode aparecer como “boa consciência”, enquanto que a segunda aparece como “má consciência”. Porém, o problema da “bondade” ou “maldade” é uma designação que tem seu apoio num determinado tipo de relação intersubjetiva - a que se funda na universalidade da consciência julgante e na particularidade da consciência operante.

A pergunta que se faz refere-se à pertinência desta distinção à medida que, num primeiro momento, seu caráter parcial impede de observar que tal exterioridade não se mantém. Num segundo momento, quando as consciências entram na interioridade de sua relação, o campo de visão se abre, dando conta de que a universalidade do julgamento é relativa e que o ato de julgar é também uma forma de agir. É a igualdade que se estabelece. Em que consiste, então, o perdão? Na desistência paralela de dois momentos do espírito, no reconhecimento mútuo de sua particularidade e na sua

reconciliação¹⁵.

2. A origem do mal

A outra questão que pretendemos levantar diz respeito à origem do mal, interrogação incômoda que tem acompanhado o desenvolvimento do pensamento religioso e filosófico.

Dada a relatividade dos termos apontada por Hegel, o que significa propriamente ser uma “boa consciência” ou uma “consciência má”? Rosenfield¹⁶ lembra que Hegel, na *Ciência da Lógica*, diz que o positivo é o negativo e o negativo, positivo. Como, então, estabelecer o dualismo, apontando para a radicalidade do *mal* e do *bem*, criando a polarização entre “maldade” e “bondade”?

Optar por uma definição de mal ligando-o a um conteúdo particular já é um “mau” começo, se quisermos permanecer fiéis ao pensamento hegeliano. *Bem* e *mal* são termos que só adquirem significado para Hegel quando postos em relação com o pensamento que procura aprender a mediação (ou a sua ausência) necessária para a definição de um conteúdo, ou seja, seu julgamento como “bom” ou “mau”. A ação moral *boa* ou *má* situa-se na passagem onde se decide a mediação da particularidade. O bem vem a ser um movimento graças ao qual a vontade “supera” sua própria particularidade, fazendo da justaposição aparente universal-particular uma aparência que, a partir daí, medeia-se na atualização de uma idéia moral.

Visto que o movimento de formação da consciência requer uma unidade suficientemente firme nela mesma, é neste movimento que se dá o reconhecimento das diferenças. Se não fosse assim, o conceito estaria separado do outro. Pode-se, pois, concluir que o mal situa-se na subjetividade da vontade. A natureza humana, conforme a compreensão de Hegel, é um fato histórico e cultural que resulta da

¹⁵Observa Labarrière que “o termo ‘reconciliação’, que Hegel usa para significar essa identidade diferenciada, pode perfeitamente despertar a suspeita de uma espécie de perda de tensão especulativa”. P.J. Labarrière, “Hegel 150 anos depois”. *Síntese*, v. 9, n. 23, p. 22, jan./abr. 1982. Como não se trata de termo essencial, o próprio Labarrière sugere que seja substituído por “funcionamento estrutural”, visto que este termo preserva a idéia de justa “articulação”. Na mesma linha, F. Châtelet, ao concluir o seu livro sobre Hegel, escreveu: “A redução hegeliana não rejeita nada; ela quer integrar tudo”. F. Châtelet, *Hegel*, Paris: Le Seuil, 1968, p. 170. Apud G. Kirscher, “Éric Weil e Sócrates: discussão e diálogo”. *Síntese*, v. 17, n. 46, p. 105, maio/ago. 1989.

¹⁶ROSENFELD, D. op. cit. p. 103.

atividade do homem. Assim, o que é *bom* ou *mau* não está preso a uma pregação religiosa (sectária ou não) ou a uma doutrina moral, seja ela de qualquer matiz. Pelo contrário, trata-se da formação de uma universalidade que esteja em potência de atualização de si. Assim, o “mau” é o que se recusa à mediação, fixando-se numa imediação qualquer e o “bom” é o que se entrega ao trabalho de tal mediação. Isto se dá de modo subjetivo, visto que o indivíduo deve atuar de acordo com a universalidade produzida por ele mesmo, honrando, assim, a sua racionalidade. É, mais ou menos, a interpretação do “imperativo categórico” de Kant pela ótica de Hegel.

O mal tem como lugar próprio a liberdade do querer, não podendo, portanto, situar-se na natureza humana. Em outras palavras, a natureza humana, em sua naturalidade primitiva, não seria “boa” ou “má”. Aliás, o que se pretende do pensamento de Hegel é que não podemos sequer falar de uma natureza humana cuja naturalidade primitiva seria imodificável, visto que ela não passa de desdobramento de suas determinações, no conjunto das ações humanas.

Se portanto, não se pode dizer que a natureza do homem é “boa ou má”, tudo depende de seu arbítrio. Diz Hegel que o poder de julgar determina, exclusivamente a partir de si mesmo, o que é bom para um conteúdo¹⁷. No § 139 da *Filosofia do Direito*, diz o filósofo:

A consciência moral enquanto subjetividade formal consiste, pura e simplesmente, em estar na iminência de inverter-se no *mal*; ambos, a moralidade e o mal, têm a sua raiz comum na certeza de si mesma, que é para si e que sabe e decide para si.

A *origem do mal* reside, em princípio, no mistério, isto é, no elemento especulativo da liberdade, na necessidade de ela sair da *dimensão natural* da vontade e de ser *interiormente* contra esta. É esta dimensão natural da vontade que nessa oposição vem à existência como contradição de si mesma e como incompatibilidade da vontade consigo e, assim, é *esta particularidade* da vontade que se determina ulteriormente como o mal¹⁸.

Em toda a nota do §139 observa-se que o “bem” e o “mal” têm a

¹⁷*Filosofia do Direito*, § 138.

¹⁸*Idem*, § 139, nota. Trad. de M. Muller.

mesma raiz¹⁹, visto que ambos repousam sobre uma certeza subjetiva e formal, própria de uma “boa consciência” ligada com o processo de dissolução da particularidade. O “mal” se afigura, então, como possibilidade inerente à ação humana e, por isso, o processo de auto-determinação da consciência pode converter-se no contrário do que deseja efetivamente a vontade moral. Desse modo, Hegel não abre espaço à formulação de uma “vontade essencialmente má”, pois isso suporia a ruptura radical da relação inter-subjetiva. Ninguém seria tão mau a ponto de querer o mal pelo mal. A transgressão seria o ato, cuja negatividade e diferenciação fariam parte da efetivação mesma do espírito. Em outras palavras, a vontade que se apreende em sua universalidade, o processo desdobrado, desse modo, é uma vontade livre, enquanto aquela que se perde nesse mesmo processo cai numa situação de negação da liberdade. A vontade, enquanto livre, é por princípio, uma vontade “boa” e, enquanto não livre, “má”. Deve-se, porém, tomar o devido cuidado em não considerar estas duas vontades como entidades separadas, dualismo incompatível com a filosofia hegeliana. A observação de Rosenfield, nesse caso, é pertinente:

“A dualidade é um desse termos que, em Hegel, têm uma conotação negativa de alguma coisa que deve ser superada, o que deve ser apreendido sob o modo da unidade de seu movimento”.²⁰

E, mais à frente, continua o mesmo autor:

...o mal jamais poderá ter a determinação que consiste em atingir a vontade a ponto de torná-la maligna, portanto, como sua meta imanente, ela faz do mal uma negatividade que a torna ela mesma possível. Ou ainda, o mal não pode ser colocado ao lado do bem sob a forma de uma justaposição. Não pode haver no mundo uma *forma* de mal que possa pôr-se como uma coisa estante frente ao Espírito, pois teríamos então a afirmação forte de uma dualidade insuperável.²¹

Os termos se interpenetram e é graças a essa interpenetração que a

¹⁹Diz Hegel, no adendo ao § 139, que “o bem e o mal são inseparáveis, e a sua inseparabilidade reside em que o conceito torna-se objetivo e como o objeto tem imediatamente a determinação da diferença”. É bom lembrar que Kant não via princípios que pudessem conduzir ao mal nas disposições naturais do homem. O mal provinha, segundo ele, da não submissão às regras, pois “no homem não há germes senão para o bem”, *Reflexions sur l'Education*. Paris: 1984, p. 80, apud PERINE M., “Educação, violência e razão. Da discussão socrática à sabedoria weilliana” *Síntese*, v. 17, n. 46, p. 54, maio/ago. 1989. Utilizando outras palavras, E. Weil afirma que “a possibilidade do mal está fundada na natureza humana, como nela está presente, igualmente imperdível, a possibilidade do bem”. WEILL E., *Problèmes Kantians*. 1982, p. 157. Apud loc. cit., p. 60.

²⁰ROSENFELD, D. op. cit., p. 99.

²¹Id. Ibid., p. 116.

existência do Espírito se torna possível, visto que este movimento dissolve a fixidez, dando lugar a uma relação nova que compreende em si o movimento de sua constituição. A negatividade surge aí como ponto central do processo, assumindo mesmo a função de uma mediação. O cuidado que se deve tomar é não deixar-se confundir, a ponto de mediação e aquilo que nela se mediatiza virem a ser a mesma coisa. Isso levaria, fatalmente, à relativização total dos termos ou dos momentos aventados. A liberdade seria confundida com a servidão e o mesmo se daria com o bem em relação ao mal, impossibilitando a apreensão do que se engendra por parte desse processo.

Se, por um lado, a vontade má determina-se pela vontade boa, e esta se determina segundo aquela, sua posição respectiva não é idêntica. A boa vontade, determinando-se a partir da particularidade egoísta de seu querer, desprende-se dela segundo a universalidade que ela se dá. E ela mesma repõe as livres determinações inerentes à sua ação - o pensamento de sua liberdade. Então o mal, enquanto negatividade, age no interior do bem.

Descartando o dualismo, chega-se à conclusão de que o elemento constitutivo do homem pode tanto ser bom como mau, estando isso na dependência da forma com que o homem mesmo o toma como tarefa. O caráter “bom” ou “mau” da vontade são formas de qualificação da ação humana, ou seja, se o homem procura construir seu mundo segundo formas de universalidade ou se precipita no abismo da particularidade.

Mas a pergunta sobre a origem do mal alcança um ponto crucial: “Como o negativo penetra no positivo? Se na criação do mundo Deus é pressuposto como o absolutamente positivo, pode dar-se tantas voltas quantas quiser, não se reconhecerá algo negativo neste positivo, pois se quiser supor da parte de Deus um permitir o mal, tal relacionamento passivo é algo insuficiente e que nada diz”²². Hegel rejeita as respostas mitológico-religiosas, buscando a solução no próprio conceito, pois o mesmo tem essencialmente em si o diferenciar-se, o pôr-se negativamente. Então, o mal, assim como o bem, tem a sua origem na vontade e esta é, no seu conceito, tanto boa quanto má. E conclui:

“Visto que tanto o bem quanto o mal se me defrontam, tenho a escolha entre ambos, posso decidir-me por ambos e por acolher tanto um quanto

²²Filosofia do Direito, § 139, adendo. Trad. de M. Muller.

o outro na minha subjetividade. É a natureza do mal, portanto, que o homem possa querê-lo, mas que não tenha necessariamente que querê-lo²³”.

Conclusão

O presente trabalho procurou levantar algumas interrogações, tendo à frente uma difícil interlocução, visto que buscamos em Hegel as respostas a tais questionamentos. Hegel é um pensador radical, no sentido etimológico da palavra. E ir às raízes pode também nos conduzir à constatação de ausência de qualquer raiz. É o problema com que a filosofia se defronta e a expressão de Sócrates (sei que nada sei) continua a ser uma divisa válida para todo o indivíduo que procura pensar o vir-a-ser, como homem livre e produtor de seu próprio destino. Nesse sentido, sua função é abrir-se ao movimento de determinação de si na indeterminação mesma da história. Só assim o homem passa a reconhecer-se como indeterminado, aberto, imerso num processo que evidencia sua capacidade criativa. Por isso, não buscamos em Hegel respostas prontas ou afirmações perenes, mas procuramos, no emaranhado de seu pensamento, articular uma tessitura que fosse mais ou menos fiel à sua filosofia.

Além disso, tanto o filósofo como a filosofia devem reconhecer os limites do espírito do tempo. E Hegel radicalizou esta expressão no prefácio da *Filosofia do Direito*:

Compreender o que é, tal é a tarefa da filosofia, porque o que é, é a razão. No que diz respeito ao indivíduo, cada um é um filho de seu tempo. Do mesmo tempo no pensamento. É tão insano pretender que uma filosofia, qualquer que seja ela, vá além do mundo contemporâneo, quanto supor que um indivíduo possa saltar por cima do seu tempo, saltar por cima do rochedo de Rodes. Se sua teoria vai efetivamente além do seu mundo, se ela constrói para si um mundo tal como deve ser, este mundo existirá sem dúvida, mas apenas no seu pensamento, quer dizer, numa cera mole onde não importa qual fantasia possa se imprimir²⁴.

Isto pode permitir que determinemos em que a filosofia de Hegel ainda nos interessa, depois de quase dois séculos. Não se trata de procurar nela resposta pronta, definitiva e válida em qualquer situação, mas de

²³Idem, § 139, adendo. Trad. de M. Muller.

²⁴*Filosofia do Direito*. Paris : Vrin, 1989, p. 57 (Prefácio).

compreender os modos de proceder que permitam a essa filosofia aderir às estruturas e realidades de seu tempo. E, na medida do possível, utilizar os mesmos processos, face à realidade que vivemos.

Fica patente, à luz da filosofia de Hegel, que a natureza do homem não se constitui num “dado” perene. É, antes, tributária das modificações e transformações que se processam no curso da história. Em outras palavras, isso nos leva à conclusão de que o homem não depende a não ser de si mesmo (de sua razão e das formas de sociabilidade) para a sua completa realização. E este processo, cada vez mais, irá demonstrar que o homem é um produto livre e consciente de si, mas que terá de conviver sempre com uma espécie de abismo que faz parte de seu ser, onde a questão do bem e do mal surge de forma candente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- GARAUDY, R. *Para conhecer o pensamento de Hegel*. Tradução de Suely Bastos. Porto Alegre : L&PM, 1983.
- HEGEL, G. W. F. *La phénoménologie de l'Esprit*. Tradução de J. Hyppolite. Paris : Aubier-Montaigne, 1975, 2 v.
- *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*. Tradução de Maurice de Gandillac. Paris : Gallimard, 1970.
- *Principes de la philosophie du Droit*. Tradução de R. Derathé. Paris : Vrin, 1989.
- HYPOLITE, J. *Genèse et structure de la phénoménologie de l'Esprit*. Paris : Aubier-Montaigne, 1946.
- LABARRIÈRE, P. J. Hegel 150 anos depois. *Síntese*, v. 9, n. 24, p. 11-22, jan/abr, 1922.
- PERINE, M. *Filosofia e violência: sentido e intenção da filosofia de Éric Weil*. São Paulo : Loyola, 1987.
- RICOEUR, P. *O mal. Um desafio à filosofia e à teologia*. Tradução de Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas : Papirus, 1988.
- ROSENFELD, R. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo : Brasiliense, 1983.
- *Do mal: para introduzir em filosofia o conceito de mal*. Tradução de M. Zingano. Porto Alegre : L&PM, 1989.